



ENCYCLOPAEDIA
JUDAICA

S E C O N D E D I T I O N

ENCICLOPÉDIA
JUDAICA



ENCICLOPÉDIA JUDAICA

SEGUNDA EDIÇÃO

VOLUME 6 Dr-Feu

Fred Skolnik, editor-chefe
Michael Berenbaum, editor executivo

MACMILLAN REFERENCE USA
An imprint of Thomson Gale, a part of The Thomson Corporation

EM ASSOCIAÇÃO COM
KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALÉM

THOMSON
—★—™
GALE



ENCICLOPÉDIA JUDAICA, Segunda Edição

Fred Skolnik, *editor-chefe*
Michael Berenbaum, *editor executivo*
Shlomo S. (Yosh) Gafni, *gerente de projeto editorial*
Rachel Gilon, *planejamento e controle de projeto editorial*

Thomson Gale
Gordon Macomber, *presidente*
Frank Menchaca, *vice-presidente sênior e editor*
Jay Flynn, *editor*
Hélène Potter, *Diretora de Publicação*

Editores Keter
Yiphtach Dekel, *CEO*
Peter Tomkins, *Diretor Executivo de Projetos*

As listas de funcionários completas aparecem no Volume 1

©2007 Keter Publishing House Ltd.
A Thomson Gale faz parte da The Thomson Corporation.
Thomson, Star Logo e Macmillan Reference USA são marcas comerciais e Gale é uma marca registrada usada aqui sob licença.

Para obter mais informações, entre em contato com a Macmillan Reference USA
Uma impressão da Thomson Gale 27500 Drake Rd.
Farmington Hills, MI 48331-3535 Ou você pode visitar nosso site na internet em <http://www.gale.com>

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS
Nenhuma parte desta obra coberta pelos direitos autorais aqui contidos pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma ou por qualquer meio - gráfico, eletrônico ou

mecânica, incluindo fotocópia, gravação, gravação, distribuição na web ou sistemas de recuperação de armazenamento de informações - sem a permissão por escrito do editor.

Para obter permissão para usar o material deste produto, envie sua solicitação via Web em <http://www.gale-edit.com/permissions>, ou você pode baixar nosso formulário de solicitação de permissão e enviar sua solicitação por fax ou correio para:

Departamento de permissões
Thomson Gale
Estrada Drake 27500
Farmington Hills, MI 48331-3535
Linha direta de permissões:
(+1) 248-699-8006 ou
800-877-4253 ramal 8006 Fax:
(+1) 248-699-8074 ou 800-762-4058

Uma vez que esta página não pode acomodar de forma legível todos os avisos de direitos autorais, os reconhecimentos constituem uma extensão do aviso de direitos autorais.

Embora todos os esforços tenham sido feitos para garantir a confiabilidade das informações apresentadas nesta publicação, a Thomson Gale não garante a precisão dos dados aqui contidos.

A Thomson Gale não aceita pagamento pela listagem; e a inclusão na publicação de qualquer organização, agência, instituição, publicação, serviço ou indivíduo não implica endosso dos editores ou editora. Erros trazidos ao conhecimento do editor e verificados a contento do editor serão corrigidos em edições futuras.

BIBLIOTECA DE DADOS DE CATALOGAÇÃO EM PUBLICAÇÃO DO CONGRESSO

Encyclopaedia Judaica / Fred Skolnik, editor-chefe; Michael Berenbaum, editor executivo. -- 2ª edição. v. cm.

Inclui referências bibliográficas e índice.

Conteúdo: v. 1. Aa-Alp.

ISBN 0-02-865928-7 (conjunto de capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865929-5 (vol. 1 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865930-9 (vol. 2) capa dura: papel alcalino -- ISBN 0-02-865931-7 (vol. 3 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865932-5 (vol. 4 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865933-3 (vol. 5 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865934-1 (vol. 6 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865935-X (vol. 7 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865936-8 (vol. 8 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865937-6 (vol. 9 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865938-4 (vol. 10 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865939-2 (vol. 11 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865940-6 (vol. 12 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865941-4 (vol. 13 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865942-2 (vol. 14 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865943-0 (vol. 15: papel alk.) -- ISBN 0-02-865944-9 (vol. 16: papel alk.) -- ISBN 0-02-865945-7 (vol. 17: alk. . paper) -- ISBN 0-02-865946-5 (vol. 18: papel alk.) -- ISBN 0-02-865947-3 (vol. 19: al. papel) -- ISBN 0-02-865948-1 (vol. 20: papel comum) -- ISBN 0-02-865949- X (vol. 21: papel comum) -- ISBN 0-02-865950-3 (vol. 22: papel alk.)

1. Judeus -- Enciclopédias. I. Skolnik, Fred. II. Berenbaum, Michael, 1945- DS102.8.E496 2007 909'.04924 -- dc22

2006020426

ISBN-13:

978-0-02-865928-2	978-0-02-865933-6 (vol. 5)	978-0-02-865938-1 (vol. 10)	978-0-02-865943-5 (vol. 15)	978-0-02-865948-0 (vol. 20)
(conjunto) 978-0-02-865929-9	978-0-02-865934-3 (vol. 6)	978-0-02-865939-8 (vol. 11)	978-0-02-865944-2 (vol. 16)	978-0-02-865949-7 (vol. 21)
(vol. 1) 978-0-02-865930-5	978-0-02-865935-0 (vol. 7)	978-0-02-865940-4 (vol. 12)	978-0-02-865945-9 (vol. 17)	978-0-02-865950-3 (vol. 22)
(vol. 2) 978-0-02-865931-2	978-0-02-865936-7 (vol. 8)	978-0-02-865941-1 (vol. 13)	978-0-02-865946-6 (vol. 18)	
(vol. 3) 978-0-02-865932-9 (vol. 4)	978-0-02-865937-4 (vol. 9)	978-0-02-865942-8 (vol. 14)	978-0-02-865947-3 (vol. 19)	

Este título também está disponível como e-book
ISBN-10: 0-02-866097-8 ISBN-13:
978-0-02-866097-4 Entre em contato com
seu representante da Thomson Gale para obter informações sobre pedidos.
Impresso nos Estados Unidos da América

ÍNDICE

Entradas Dr-Feu

5

•

Abreviaturas

Abreviaturas Gerais

779

Abreviaturas usadas na literatura rabínica

780

Abreviaturas Bibliográficas

786

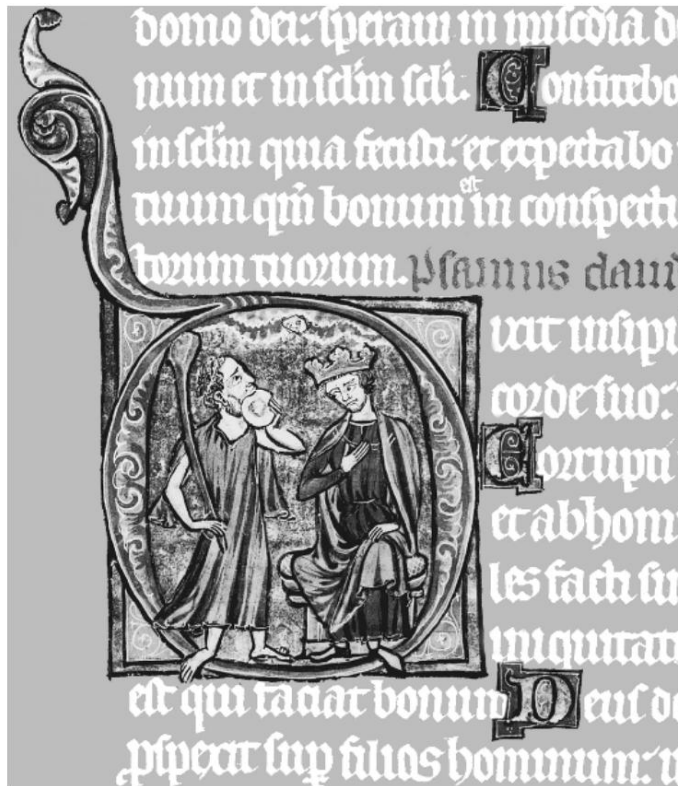
•

Regras de transliteração

799

Glossário

802



Letra inicial "D" para "Dixit", a primeira palavra do Salmo 53, do Angoulême Salter, França, século 13. A ilustração mostra o rei David e um tolo que, de acordo com a iconografia medieval, é representado segurando uma clava e comendo queijo, Besançon, Bibliothèque Municipale, Ms. 140, fol. 62 v.

Dr–Dz

DRA (Draa), região do vale fluvial no sul de Marrocos, nas fronteiras do Saara. Muitos estudiosos conhecidos têm nomes regionais étnicos como Dar'i, Edrei, etc., que significam "de Dra". De acordo com uma lenda antiga, Dra era um estado judeu independente que foi derrubado em guerras com os cristãos.

Na Idade Média, comunidades ativas na região correspondiam aos geonim babilônicos. Os judeus de Dra foram os primeiros a sofrer durante as perseguições almóadas. O geógrafo Yaqut (1179-1229) afirmou que a maioria dos comerciantes no vale do Dra eram judeus. Dra é uma área fértil com jardins e palmeiras e até meados da década de 1950 os judeus possuíam terras cultivadas por "haratin", descendentes de escravos negros. Ainda em 1930, havia mellahs nas aldeias de Tamnugalt, Qasbat al-Makhzan, Rabat-Tinzulin, Arumiyat, Mansuriya, Amzru, Alhammid e Mhamid, contendo cerca de 500 famílias. Alguns judeus não participaram da vida política da região como delegados aos 'conselhos' que governavam essa sociedade berbere-árabe.

Bibliografia: JM Toledano, Ner ha-Ma'arav (1911), 13, 26, 47, 109-10; Villes et tribus du Maroc, 9 (1931), 94-95, 127, 178, 181; Hirschberg, Afrikah, 1 (1965), 90-91, 101, 236, 302; 2 (1965), 27; idem, Me-Ereÿ Mevo ha-Shemesh (1957), 105-13; Corcos, em: Sefunot, 10 (1966), 75-79.

[David Corcos]

DRABKIN, ABRAÃO (1844–1917), rabino, nascido em Mogi lev, Bielorrússia. Depois de estudar na yeshivá de Volozhin e

do instituto rabínico de Vilna, foi enviado pela *Sociedade para a Promoção da Cultura entre os Judeus da Rússia ao seminário rabínico de Breslau, completando sua dissertação, Fragmenta Commentarii ad Pentateuchum Samaritano-arabi cum, em 1875. De 1876 a 1908 ele serviu como Kazionny Ravin (rabino nomeado pelo governo) de São Petersburgo. Drabkin era membro do Comitê Provisório para a Promoção do Artesanato e da Agricultura entre os judeus na Rússia. Ele participou das conferências convocadas após os pogroms de 1881. Foi editor da seção rabínica dos primeiros oito volumes da Yevreyskaya Entsiklopediya (enciclopédia judaica russa).

DRACH, PAULYLOUISYBERNARD (David; 1791–1865), francês apóstata. Drach, que nasceu em Estrasburgo, recebeu uma educação rabínica tradicional. Em 1813 foi para Paris, casou-se com uma filha de E. Deutz, rabino-chefe da França, e, em 1819, foi nomeado chefe da Escola Judaica de Paris. Nessa época ele publicou uma Hagadá de Páscoa (1818) e um sidur (1819), ambos com tradução, um calendário judaico (1821) e outras obras. Na Páscoa de 1823, para consternação dos judeus franceses, Drach se batizou, com muita pompa e circunstância, na Igreja Católica, e passou um ano e meio na obtenção do controle paterno de seus três filhos, que sua esposa havia secretamente levado para Londres. Durante algum tempo trabalhou

dracman, bernardo

Paris como especialista em hebraico e participou da publicação da Bíblia de Veneza (27 vols., 1827-33). De 1832 a 1842 atuou como bibliotecário da Congregação para a Propagação da Fé em Roma e publicou poemas hebraicos em homenagem ao papa e aos cardeais. Retornando a Paris, Drach colaborou com o abade JP Migne na publicação de sua Patrologia. Ele também editou os fragmentos da Hexapla de Orígenes (1857-1860), e traduziu para o francês a obra anônima *Sefer ha-Yashar (1858), erroneamente atribuída a Jacob *Tam, que escreveu outra obra com o mesmo título. Ele também escreveu vários livros e panfletos para justificar sua apostasia e provar a seus ex-correligionários a verdade do cristianismo. Ele conseguiu conquistar seu cunhado Hyacinthe (Simon) Deutz, o homem que denunciou a duquesa de Berry à polícia; e seus filhos também cresceram como cristãos e receberam ordens sagradas.

Bibliografia: P. Klein [= M. Catane], em: Revue de la Pen sée Juive, 7 (1951), 87-103.

[Moshe Catane]

DRACHMAN, BERNARD (1861–1945), rabino ortodoxo norte-americano, primeiro dos modernos rabinos ortodoxos americanos de língua inglesa. Drachman nasceu em Nova York e foi criado em Jersey City. Sua educação judaica inicial foi em uma instituição reformista, a Escola Preparatória Hebraica, patrocinada pelo Seminário Teológico Temple Emanu El. Ele se formou na Columbia Col lege e foi enviado para estudar em Breslau e Heidelberg pelo Temple Emanu-El (Reforma) de Nova York. Na Europa, para grande desgosto de seus patronos, pela primeira vez ele entrou em contato pessoal com a profunda piedade dos judeus do Leste Europeu, e foi tão influenciado por ela que se tornou inteiramente comprometido com a Ortodoxia, da qual mais tarde se tornou um. dos principais porta-vozes dos Estados Unidos. Drachman serviu como rabino de Oheb Shalom em Newark até introduzir assentos mistos e em vários púlpitos da cidade de Nova York, incluindo Zichron Ephraim (1889–1909) e Oheb Zedek (1909–22). Seu passado era incomum. Nascido nos Estados Unidos, ele não compartilhou nenhuma das experiências do Leste Europeu de seus colegas ortodoxos; Formado pela Reforma, ele não compartilhava nada do entusiasmo pela Reforma daqueles que primeiro o ensinaram. Ele foi o primeiro rabino ortodoxo ordenado a pregar no vernáculo nos Estados Unidos e foi um dos fundadores do *Jewish Theological Seminary, onde ensinou Bíblia, Hebraico e filosofia judaica de 1887 a 1902. Após a chegada de Salomão Schechter, ele continuou como leitor assistente em Códigos de 1902 a 1908. Há duas versões de sua decisão de encerrar seu serviço no Seminário Teológico Judaico. Alguns acreditam que Drachman não era suficientemente erudito para a instituição que Schechter estava reconstruindo e outros acreditam que ele deixou o Seminário quando gradualmente começou a divergir da Ortodoxia; mais tarde, ele ensinou no Yeshiva College. Ele serviu como presidente da *União das Congregações Judaicas Ortodoxas durante 1908-1920. Ele era um candidato para o Rabinato Chefe da Inglaterra em 1912, mas desistiu quando um de seus primeiros alunos, JH *Hertz, um graduado do Seminário Teológico Judaico, apresentou sua candidatura. Drachman era

fundador da Jewish Endeavor Society e da Jewish Sabbath Alliance, que buscava revogar as Leis Azuis que proibiam os negócios de serem abertos aos domingos e, assim, impunham grandes dificuldades econômicas aos judeus que observavam o sábado. Na década de 1920, juntamente com o movimento trabalhista, eles defendiam uma semana de trabalho de cinco dias. Ele traduziu as Dezenove Cartas de Ben Uziel de Samson Raphael Hirsch para o inglês (1899). Sua autobiografia, Unfailing Light (1948), é um retrato vívido do judaísmo americano durante sua vida.

Bibliografia: M. Davis, Emergence of Conservative Judaism (1963), 335-6. **Adicionar. Bibliografia:** J. Gurrock, "Bernard Drachman and the Evolution of Jewish Religious Life in America," em: American Jewish History, 76:4 (junho de 1967).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

DRACHSLER, JULIUS (1889-1927), sociólogo norte-americano. Drachs ler nasceu na Austro-Hungria, lecionou no Smith College e no City College de Nova York. Serviu no Bureau of War Risk Insurance (1918–19), foi secretário assistente da Jewish Big Brother Association (1913–15), diretor executivo assistente do Bureau for Jewish Social Research (1919–20), secretário da faculdade da School for Jewish Communal Work (1915–18), presidente da Conferência sobre Política de Imigração (1921–22) e consultor do Bureau of Jewish Social Research (1921–22). Além disso, atuou como diretor dos cursos de treinamento para trabalhadores de centros comunitários do National Jewish Welfare Board. Em seu trabalho organizacional e acadêmico, o interesse de Drachsler estava centrado em tópicos relevantes para a sociologia dos judeus, então em sua infância.

Suas principais obras publicadas são Democracy and Assimilation (1920) e Intercasamento em Nova York (1921). Este último é considerado um clássico na demografia dos judeus, e tem sido frequentemente citado em estudos posteriores sobre casamentos interconjugais.

[Werner J. Cahnman]

DRAGUIGNAN (Heb. דְּרַגֻיגְנָן, capital do departamento de Var, SE da França. No final do século XIII, quando o poeta *Isaac b. Abraham Ha-Gorni visitou Draguignan, já havia uma importante comunidade de judeus ricos, que deu as boas-vindas pouco amistosas ao poeta, desconfiando de seu comportamento licencioso. A antiga sinagoga, não mais de pé, um belo edifício com fachada de 23 m de comprimento e um único salão espaçoso sem o apoio de colunas, foi construído no mesmo período. Em meados do século XIV, a comunidade de 200 a 250 pessoas era governada por um conselho administrativo e dois oficiais de justiça. No século XV, o número de judeus em Draguignan aumentou tanto que as acomodações na Rue Juiverie se tornaram inadequadas, havia numerosos médicos judeus, um dos quais recebia um salário da municipalidade. Em 1489, os judeus de Draguignan estavam entre as primeiras vítimas do decreto de expulsão da Provença. Cinco aceitaram o batismo para evitar serem sendo expulsos. Durante a Segunda Guerra Mundial, havia cerca de 12 famílias judias vivendo em Draguignan. Uma nova comunidade de judeus de

A origem norte-africana ali estabelecida somava aproximadamente 100 em 1968.

Bibliografia: Gross, Gal Jud, 170-1; F. Mireur, Les rues de Draguignan, 1 (1921), 134; Monore e Mireur, em Bulletin de la Société d'Etudes scientifiques et archéologiques de... Draguignan, 60 (1941); Boyer, em: Evidences, 64 (1957), 23-24; Blumenkranz, em: L'Arche, 76 (1963), 48-51; Z. Szajkowski, Analytical Franco-Jewish Gazetteer (1966), 281.

[Bernhard Blumenkranz]

DRAGUNSKI, DAVID ABRAMOVICH (1910-1992), oficial do exército tão vietnamita. Nascido em Sviatsk, distrito de Btyansk, Rússia, iniciou sua carreira militar em 1933. Durante a Segunda Guerra Mundial comandou um batalhão de tanques e uma brigada de tanques. Ele foi duas vezes premiado com o título de Herói da União Soviética e

terminou a guerra como coronel. Depois de estudar na Academia Militar, foi promovido a major-general em 1953, tenente-general em 1961 e coronel-general em 1970. Durante a Segunda Guerra Mundial, foi membro do *Comitê Antifascista Judaico e, em 1947, sua biografia foi publicada pelo Comitê em iídiche.

Ele representou os judeus soviéticos na abertura do museu do Holocausto em Paris e em outros lugares. Ele foi usado pelas autoridades soviéticas para atacar Israel, o sionismo e o movimento para imigrar para Israel. Ele apareceu em uma conferência de imprensa anti-sionista em Moscou em março de 1970 e chefiou a delegação dos judeus soviéticos em Bruxelas em fevereiro de 1971 para uma conferência internacional para defender os direitos dos judeus soviéticos. Em 1968 ele publicou suas memórias de guerra.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

DRAÏ, RAPHAËL (1942–), cientista político francês, sociólogo, pensador religioso. Nascido em Constantino, Draï teve que deixar a Argélia aos 19 anos, em 1961, e sempre considerou o destino dos judeus argelinos após a guerra de independência, e seu próprio exílio, como uma grande injustiça. No entanto, ele sempre se recusou a culpar alguém por esses eventos, que ele via como resultado das “dificuldades da história”, deixando a porta aberta para um processo de “reconciliação”; ele permaneceu assim um defensor do diálogo transmediterrânico, intercultural e inter-religioso, e em 2000, depois que o presidente argelino Bouteflika reconheceu pela primeira vez, em um discurso em Constantine em 1999, a importância da cultura judaica para a história da Argélia, tentou seguir em frente e, juntamente com o cantor Enrico Macias e outros judeus de Constantino, viajou para a Argélia para rezar no túmulo do cantor argelino-judeu Sheikh Raymond Leyris, assassinado em 1961 e símbolo do envolvimento dos judeus na formação da cultura clássica árabe-argelina. Destinada a ser o início de um processo de reconciliação, a jornada deixou uma dura impressão de incompreensão e alienação ininterruptas, mas ainda foi um notável passo à frente. Na esteira dessa jornada, Draï expressou a complexidade de seus sentimentos em uma carta aberta ao presidente Bouteflika, Lettre au président Bouteflika sur le retour des Pieds-Noirs en Algérie (2000). Na França, teve uma carreira acadêmica bem-sucedida, na qual tentou aplicar uma perspectiva ampla à ciência política, levando em conta os resultados de diligentes estudos jurídicos.

análise, bem como novos desenvolvimentos nas ciências sociais; ele foi um dos primeiros cientistas sociais a internalizar e usar totalmente as ferramentas fornecidas pela psicanálise, juntando-se à unidade de pesquisa Psych analysis et pratiques sociales da Universidade de Aix-Marseille, onde lecionou. Ex-reitor da Universidade de Amiens, Draï também escreveu vários livros sobre assuntos sociais, jurídicos, administrativos e políticos, incluindo Le temps dans la vie politique (1981), Sous le signe de Sion: L'an tisémitisme nouveau est arrivé (2001), Science administration, éthique et gouvernance (2002), e Le Droit entre laïcisation et neo-sacralisation, Instabilités européennes: recomposition ou décomposition? (2000). Participando de think tanks oficiais sobre bioética, Draï também é um reconhecido especialista em Talmud e halakhah, usando seu conhecimento da Lei Judaica para aprofundar sua análise ética, social e política, de modo que seu trabalho pode ser descrito como uma tentativa incomum de combinar uma abordagem jurídica clássica da ciência política com o progresso das ciências sociais modernas, elementos psicanalíticos e tradição judaica. Esse esforço original culminou em Iden tité juive, identité humaine (1995), uma discussão sobre a identidade judaica e os valores universais. Outras obras relacionadas ao judaísmo foram Lettre au Pape sur le pardon au peuple juif (1998), L'Eco nomie chabbatique (1998), Freud et Moïse – Psychanalyse, loi juive et pouvoir (1997), La pensée juive et l'interrogation divine (1996), e La sortie d'Egypte, l'invention de la liberté

(1986).

[Dror Franck Sullaper (2ª ed.)]

DRAMA, cidade na Macedônia, Grécia. *Benjamin de Tudela encontrou 140 judeus em Drama em c. 1165. A documentação aponta para o estabelecimento de uma pequena comunidade judaica de mercadores em Drama desde o início do século XVII que trouxe seus problemas legais para o bet din de Salonikan. Durante os anos de 1671 a 1668, o emissário de Hebron, Rabi Moses ha-Levi *Nazir, visitou a comunidade. Após a queda da Hungria otomana em 1689, os judeus de Buda se estabeleceram em Drama. Mercadores judeus transportavam mercadorias em caravanas de Drama para outras cidades. Em 1900, a comunidade judaica contava com 45 famílias, ou 150 pessoas. Muitos judeus de Serres se estabeleceram em Drama em 1913, depois que um grande incêndio eclodiu sob a ocupação búlgara. Antes da Segunda Guerra Mundial, os judeus estavam envolvidos no comércio (especialmente no tabaco); alguns eram artesãos ou nas profissões liberais. Em 1934, a organização sionista Geula foi fundada. Em 1940 havia 1.200 judeus na cidade. Em 1941 Drama foi ocupado pelos búlgaros, que requisitaram todas as empresas judaicas. O capital de propriedade de judeus nos bancos também foi confiscado. Em 4 de março de 1943, os judeus da comunidade foram presos pela polícia e pelo exército búlgaros, mantidos em armazéns de tabaco no bairro de Agia Barbara por três dias e depois enviados para o campo de Gorna Djumaya, na Bulgária, onde foram mantidos em condições extremas. condições difíceis. De lá, jovens na adolescência e início dos vinte anos foram enviados para trabalhos forçados na Bulgária e 113 famílias (589 pessoas) foram despachadas de trem para Lom e de lá colocadas em um barco para Viena, onde foram recarregados em trens para Treblinka e gaseado em sua chegada.

enxurrada

Em 1948 havia 39 judeus em Drama e em 1958, 17. Uma placa memorial Holo caust foi inaugurada em 1999.

Bibliografia: Rosanes, Togarmah, 3 (1938), 77; H. Pardo, em: Fun Letstn Khurbn, 7 (1948), 88-90. **Adicionar. Bibliografia:** B. Rivlin, "Drama", em: Pinkas Kehillot Yavan (1999), 93-97.

[Simon Marcus / Yitzhak Kerem (2ª ed.)]

DRANCY, pequena cidade perto de Paris onde um campo de internação foi estabelecido pelos alemães no final de 1940. Tornou-se o maior centro de deportação de judeus da França. A partir de 20 de agosto de 1941, foi reservado exclusivamente para judeus. Eles foram deportados de lá "para o Leste" de 19 de julho de 1942, até a liberação do campo em 17 de agosto de 1944. Naquela data, cerca de 1.500 internos ainda estavam lá. O campo era dirigido por altos oficiais da Gestapo estacionados na França. Mais de 61.000 pessoas foram enviadas de Drancy para os campos de extermínio. O acampamento foi transformado em um complexo de apartamentos para famílias de baixa renda. No local, há várias placas memoriais e um pequeno museu instalado em um vagão de gado usado para transportar judeus durante a Segunda Guerra Mundial.

Bibliografia: G. Wellers, De Drancy à Auschwitz (1946); Z. Szajkowski, Analytical Franco-Jewish Gazetteer 1939–1945 (1966), 262 (inclui bibliografia).

[Shaul Esh / Michael Berenbaum (2ª ed.)]

DRAPKIN (Darom), ABRAHAM S. (1908–1993), criminologista e diplomata israelense. Nascido na Argentina, Drapkin estudou no Chile e de 1935 a 1940 foi secretário-geral do Departamento Prisional do Chile. Em 1936 fundou a revista Revista de Ciencias Penales e um ano depois ajudou a fundar o Instituto Chileno de Ciências Penais. Publicou Juris prudencia de las Circunstancias Eminentes de Responsabilidad Criminal (1937) e Relación de Causalidad y Delito (1943). Em 1948 imigrou para Israel e entrou no serviço estrangeiro. Ele representou Israel na Grécia, Iugoslávia, Tailândia, México e nas Nações Unidas.

DRAPKIN (Senderey), ISRAEL (1906-1990), criminologista e médico israelense. Drapkin, pioneiro dos estudos criminológicos na América Latina, nasceu em Rosário, Argentina. Em 1936 ele estabeleceu o primeiro Instituto Criminológico no Chile, e em 1950 a cátedra de criminologia da Universidade do Chile. Assessorou na criação de outros institutos nacionais de criminologia, particularmente na Venezuela, Costa Rica e México. Drapkin estabeleceu-se em Israel em 1959 e estabeleceu a cátedra de criminologia e o Instituto de Criminologia da Universidade Hebraica. Suas publicações incluem Manual de Criminología (1949) e Prensa y Criminalidad (1958).

[Zvi Hermon]

DRAY, JULIEN (1955–), político francês. Nascido em 1955 em Oran, na Argélia, Dray atuou pela primeira vez em movimentos de extrema esquerda depois que sua família teve que se mudar para a França no final da guerra de independência da Argélia. Durante a década de 1970, foi membro da Trotskista Ligue Commune Révolutionnaire e do

o sindicato estudantil de esquerda Mouvement d'action syndicale, que se fundiu em 1980 com o recém-criado UNEF-ID, uma facção radical do principal sindicato socialista UNEF. Na época, o próprio Dray passou da extrema esquerda para a esquerda dominante e ingressou no Partido Socialista (PS) em 1980, pouco antes de o socialista François Mitterrand ser eleito presidente da França. Dray era responsável pela gestão dos movimentos juvenis do Partido Socialista e, em 1984, foi membro fundador da SOS-Racisme, uma associação juvenil antirracista filiada ao PS e com o objetivo de promover a integração social dos imigrantes, federando a juventude francesa em torno de valores anti-racistas, e contrariando a ascensão do partido de extrema direita anti-imigração Frente Nacional. Em 1986, Dray também ajudou a criar o FIDL, um sindicato de estudantes do ensino médio. Em 2003, ele esteve envolvido na criação da Ni putes ni soumises, uma organização feminista que trabalhou nos subúrbios negligenciados e pobres e entre os jovens imigrantes para promover o avanço das mulheres jovens e liderar a luta contra a discriminação e a violência sexual. Dray foi membro do Parlamento desde 1988 e em 1997 e 2002 foi eleito vice-presidente do Conselho Regional de Ile-de-France.

Atuando como porta-voz do partido, Dray também participou de seus debates ideológicos internos e dirigiu um dos clubes ideológicos do PS, o Club de la Gauche Socialiste. Julien Dray era amplamente visto como um dos jovens líderes mais promissores do Partido Socialista.

[Dror Franck Sullaper (2ª ed.)]

SONHOS.

Na Bíblia

A visão bíblica dos sonhos concorda substancialmente com a defendida por quase todos os povos antigos. Os sonhos são visões de coisas que realmente acontecem em um plano ultramundano, onde as pessoas não estão presas a corpos ou eventos a momentos e lugares específicos. Este plano é indistinguível daquele dos deuses (ou Deus), e os sonhos são, portanto, considerados comunicações divinas (Gn 20:3, 6; 31:10-11). O que é assim revelado pode ser posteriormente atualizado em fato histórico. Assim, os sonhos são considerados como presságios ou presságios. Eles são mais bem compreendidos por visionários, isto é, por profetas, mânticos e extáticos, que, em seus estados supra-sensoriais, estão em relação com a "dimensão divina", e é a essas pessoas que Deus concede sonhos quando deseja se comunicar com eles. humanidade (cf. Nm 12:6). Na Bíblia, "sonhador", "profeta" e "mago" são termos relacionados (cf. Jer. 23:28; 27:9; 29:8; veja *Adivinhação). A interpretação final dos sonhos cabe a Deus (Gn 40:8).

Os sonhos geralmente são simbólicos, e sua interpretação (conhecida como oneiromancia) gira em torno do desvendar de suas imagens. Dreambooks, nos quais tais imagens são codificadas, aparecem na literatura egípcia e mesopotâmica.

Exemplos bíblicos de tais sonhos simbólicos são os de José (Gn 37:5ss.), do copeiro e padeiro do Faraó (ibid. 40:1ss.), e do próprio Faraó (ibid. 41:1, 5); em Juízes (7:13ss.) o sonho de um homem que um bolo de cevada rola no acampamento midianita e o derruba é levado para pressagiar o desmoronamento iminente

figura desse povo. Paralelos do antigo Oriente Próximo são proporcionados por uma série de sonhos proféticos relatados na "Epopéia de Gilgamesh" da Babilônia e na "Lenda de Kessi" hitita.

Sonhos que ocorrem em lugares sagrados são considerados revelações da divindade residente. As pessoas em busca de direção divina recorrem a esses santuários e dormem no local. Esta prática generalizada, chamada incubação, é atestada para o antigo Oriente Próximo por uma inscrição suméria de Gudea de Lagash e um texto hitita do rei Mursilis II de Hatti. O único exemplo claro na Bíblia é a história de Jacó em Beer-Sheba (Gn 46:1ss.), embora alguns estudiosos afirmem que as narrativas do menino Samuel em Siló e de Jacó em Bete-El se enquadram na mesma categoria. É necessário, no entanto, distinguir entre incubação, que envolve uma visita intencional a um santuário, e revelação mais geral através de sonhos, como é descrito, por exemplo, em I Reis 3:5-15 (Salomão em Gibeão). Em passagens secas ao sol (por exemplo, Jer. 23:25; Zc. 10:2), a Bíblia fala de sonhos falsos. Parece haver dois critérios para essa designação, como também existem para a falsa profecia: um sonho pode ser considerado falso porque não é realizado posteriormente ou porque nunca ocorreu. Na futura Idade de Ouro, diz o profeta Joel (3:1), o dom do sonho profético será concedido a todos os homens, jovens e velhos. Na era greco-romana, pensava-se que as visões apocalípticas eram concedidas em sonhos. As obras literárias inspiradas nessa ideia são o Livro de Daniel e os Apocalipses de Esdras e Baruch. Há evidências de um protesto piedoso contra a oniromancia; tanto Ben Sira (31:1ss.) quanto a Carta de Aristeas (213-216) denunciam a crença em sonhos.

[Theodor H. Gaster]

No Talmude

Visões diametralmente opostas sobre os sonhos foram expressas pelos sábios. Jonathan afirmou que "um homem é mostrado em um sonho apenas o que é sugerido por seus próprios pensamentos" (Ber. 55b). Esta afirmação é semelhante à visão de Freud de que certos pensamentos que durante o dia são suprimidos ao inconsciente, reaparecem em um sonho, onde encontram gratificação. Conta-se de Meir e Nathan que depois de se comportar de forma imprópria para com Simeão, o nasi, "foi-lhes dito em seus sonhos para irem e o pacificarem. Nathan foi, mas Meir não, dizendo: 'Os sonhos não têm importância'" (Hor. 13b; veja também Git. 52a). A medida em que os sábios não se importavam com os sonhos é atestada pela afirmação de Hanan de que "mesmo que o gênio dos sonhos informe a um homem que amanhã ele morrerá, ele não deve desistir da oração, pois é dito (Eccles. 5:6): 'Pois na multidão de sonhos e vaidades há também muitas palavras; mas teme a Deus'" (Ber. 10b). Havia sábios que acreditavam em sonhos, no entanto, e os consideravam como sendo da natureza da profecia; y anina b. Isaac declarou que "um sonho é uma variedade de profecia" (Gn. R. 17:5), e R. Joseph disse: "Se alguém foi colocado sob uma proibição em um sonho, dez pessoas são necessárias para levantar a proibição" (Ned. 8a). Alguns jejuaram por causa de um sonho ruim, sendo o *jejum conhecido como ta'anit yalom ("rápido-sonho"). Assim Rav afirmou: "O jejum é tão potente contra um sonho quanto o fogo

é contra reboque. yisda disse: Desde que seja no mesmo dia. R. Joseph acrescentou: Mesmo no sábado" (Shab. 11a).

O Talmud contém uma oração que se originou na última geração dos amoraim e que, dita durante a bênção sacerdotal, diz o seguinte: "Soberano do Universo, eu sou Teu e meus sonhos são Teus. Sonhei um sonho e não sei o que é. Se sonhei comigo mesmo, ou meus companheiros sonharam comigo, ou sonhei com outros, se são bons sonhos, confirme-os e reforce-os como os sonhos de José, e se precisarem de um remédio, cure-os, como o As águas de Mara foram curadas por Moisés, nosso mestre, e como Miriã foi curado de sua lepra e Ezequias de sua doença, e as águas de Jericó por Eliseu. Assim como transformaste a maldição do ímpio Balaão em bênção, assim transforma todos os meus sonhos em algo benéfico para mim".

(Ber. 55b). O Talmud registra que havia 24 intérpretes profissionais de sonhos em Jerusalém (ibid.), uma indicação de quão profundamente enraizada a crença nos sonhos estava entre as massas.

(Amplio material sobre sonhos e sua interpretação é dado em Ber. 55a-57b.) Uma terceira visão, a meio caminho entre esses dois extremos, considerava os sonhos compostos tanto de verdade quanto de aspectos incidentais. Isto foi declarado por Joanã em nome de Simeão b. Yo'iai: "Assim como não pode haver grão sem palha, também não pode haver sonho sem matéria sem sentido."

Uma visão semelhante foi expressa por Berequias, "Enquanto parte de um sonho pode ser cumprida, a totalidade dele nunca é cumprida", e por yisda: "Nem um sonho bom nem um sonho ruim é totalmente realizado" (Ber. 55a). Alguns sábios distinguiram entre um sonho que carece de toda substância e outro que é realizado. Esta foi a opinião de Joanã, que declarou que "três sonhos estão cumpridos: um sonho de manhã cedo, um sonho que um amigo tem sobre um e um sonho que é interpretado dentro de um sonho".

(Ber. 55b).

[Abraham Arzi]

No pensamento medieval

O interesse pelos sonhos continuou da Idade Média até os tempos modernos, especialmente entre os cabalistas e y asidim.

O Zohar discute o problema da mistura de verdade e falsidade nos sonhos, e distingue entre os sonhos dos ímpios, que derivam das forças da impureza, e os sonhos dos justos, que contêm as visões, imagens e profecias vistas. pela alma nos mundos superiores.

No entanto, mesmo os sonhos dos justos estão infectados pelas falsas noções do sitra a'ya. O anjo responsável pelos sonhos dos justos é Gabriel. Esses sonhos, embora não sejam tão grandes quanto a profecia, estão próximos da profecia (Tishby, Mishnat ha-Zohar, 2 (1961), 136-43). Maimônides desenvolveu uma concepção dos sonhos, baseada em sua psicologia e epistemologia, como parte integrante da antropologia filosófica, que rejeita totalmente todas as categorias sobrenaturais. O significado religioso da concepção de Maimônides reside em sua identificação de sonhos e profecias em termos de sua essência, e sua distinção em termos de seu conteúdo (Guide of the Perplexed, 2:36-38; cf. Shemonah Perakim, 1; Yad, Yesodei ha-Torá 7:2).

Maimônides não atribui significado cognitivo aos sonhos em

drben, sam

o sentido de um processo espiritual que introduz novas idéias ou conhecimentos que não eram conhecidos anteriormente. Os sonhos são uma função apenas da imaginação, não dos sentidos ou do intelecto. O que se aprende nos sonhos não é um novo produto de sua alma ou uma nova idéia de fora, mas é trazido da faculdade imaginativa, o depósito de impressões sensuais e intelectuais: "A coisa que prende grande e seriamente a atenção do homem enquanto ele está acordado e em plena posse de seus sentidos forma durante o sono o objeto da ação de sua faculdade imaginativa". O sonho profético é único no sentido de que "sua atenção [do profeta] deve ser direcionada para o conhecimento de Deus... Deve haver uma ausência dos desejos e apetites inferiores". Se o profeta cumprir esses requisitos enquanto estiver acordado, necessariamente ele, em seus sonhos, "perceberá coisas muito extraordinárias e divinas, e não verá nada além de Deus e Seus anjos". As experiências do sonho, tanto do profeta quanto da pessoa comum, ocorrem apenas "quando os sentidos estão em repouso e pausam em sua ação". Em seus sonhos, uma pessoa apreende idéias que já teve anteriormente e que deixaram sua impressão em sua faculdade imaginativa, que "vê a coisa como se viesse de fora e a percebe como por meio de sentidos corporais". Assim, parece que se trata de novas idéias que nunca antes foram experimentadas. A partir dessa concepção da essência dos sonhos, pode-se ver que Maimônides evita a interpretação tradicional do "jejum do sonho" como meio de proteção contra um perigo antecipado ou com o objetivo de abolir um decreto prejudicial, e vê o jejum como uma obrigação que tem um propósito psicológico didático: "que ele possa reexaminar suas ações e analisá-las e se arrepender" (Yad, Ta'anuyot 1:12). Uma tentativa posterior de promulgar uma crença nos sonhos e sua interpretação em uma base "filosófica" foi feita por Solomon Almoli, cujo livro *Mefasher y' elmin ou Pitron y' alomot* ("A Interpretação dos Sonhos") era muito popular entre os judeus do leste europeu. Alguns pensadores medievais confiariam nos sonhos mesmo em questões de direito religioso, como, por exemplo, Jacó de Marvége em sua resposta. Outros estudiosos, no entanto, se opuseram fortemente a essa prática: "Não exigimos o sonho de R. Jacob ... nem sua interpretação baseada em um sonho ... e não se deve dar atenção aos sonhos, porque sabemos que não está nos céus" (Zedequias b. Abraham Anav's *Shibbolei ha-Leket* (1896), nº 157). No entanto, houve pessoas nas gerações posteriores que tomaram decisões com base em sonhos.

[Enciclopédia Hebraica]

Bibliografia: A. Lowinger, *Der Traum in der juedischen Literatur* (1908); A. Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung* (*Monu menta Talmudica*, 4, 1923); J. St. Lincoln, *Sonho na Cultura Primitiva* (1935); EL Ehrlich, em: *BZAW*, 73 (1953), 1-170; HL Oppenheim, *Interpretação dos Sonhos no Antigo Oriente Próximo* (1956); Jacob de Mar vege, *She'elot u-Teshuvot min ha-Shamayim*, ed. por R. Margoliouth (1957), introdução, 3-20; S. Lieberman, *Yevanit ve-Yavnut be-Eretz Israel* (1962), 204-9; M. Harris, em: *PAAJR*, 31 (1963), 51-80.

DREBEN, SAM (1878-1925), soldado da fortuna dos EUA.

Nascido na Rússia, Dreben imigrou para os Estados Unidos em 1898

e se ofereceu para o exército. Ele lutou na China durante a Rebelião dos Boxers de 1900 e mais tarde na Nicarágua, onde ficou conhecido como o "judeu lutador". Em 1916 ele se ofereceu como coronel do exército mexicano e em 1918 lutou na França, onde ganhou a Cruz de Serviços Distintos. Dreben doou uma grande soma de dinheiro para o *American Jewish Joint Distribution Committee e ajudou a combater a Ku Klux Klan no Texas na década de 1920.

DREIFUSS, RUTH (1940–), político suíço. Nasceu em S.

Gall, ela passou sua juventude em Genebra. Seu pai era ativo em nome dos refugiados judeus na Suíça. Depois de receber um diploma em comércio, ela se tornou editora da cooperativa de revistas da associação de consumidores em Basileia (1961-1964). Ingressou no Partido Social Democrata em 1965 e estudou economia na Universidade de Genebra, onde iniciou sua carreira acadêmica como professora assistente (1972-74). Ela foi contratada pelo Ministério Federal das Relações Exteriores (1972-1981) e foi eleita secretária do Sindicato dos Trabalhadores Suíços (Berne, 1981-1993). Ela também serviu no conselho da cidade de Berna como membro dos social-democratas. Em 1993, ela foi eleita pela Assembleia Federal (Parlamento) como conselheira federal, tornando-se o primeiro membro judeu do governo suíço. Como ministra do Interior, ela lutou para cortar gastos com assistência social e foi amplamente percebida como uma luta pela igualdade das mulheres na indústria privada suíça. Sua visão de justiça social tinha raízes na tradição judaica, mesmo que ela se declarasse agnóstica e não se tornasse membro de uma comunidade judaica.

Em 1998, foi eleita vice-presidente da Confederação Suíça e, em 1999, tornou-se presidente por um ano, atuando como chefe de Estado da Suíça. Como tal, ela reiterou o pedido oficial de desculpas da Suíça às vítimas do Holocausto, reconhecendo que a política de asilo suíça havia sido "manchada por erros, omissões e compromissos". Em 2002, ela renunciou ao governo após ter sido reeleita vereadora duas vezes. Em 2004, ela contribuiu para o volume do jubileu da Federação Suíça de Comunidades Judaicas, descrevendo as mudanças na posição dos judeus suíços desde os tempos de pré-emancipação até o presente.

Bibliografia: IM Fischli, *Dreifuss ist unser Name* (2002); U. Altermatt, *Conselho Federal* (1993), 611.

[Uri Kaufmann (2ª ed.)]

DRESDEN, capital da Saxônia, Alemanha. Existia ali uma comunidade judaica no início do século XIV, e seus membros foram massacrados nas perseguições da *Peste Negra de 1349.

Os judeus não são mencionados novamente em Dresden até 1375. Eles foram expulsos em 1430. O assentamento judaico foi renovado no início do século XVIII, quando os judeus da Corte Behrend Lehmann e Jonas Mayer, com seus retentores, foram autorizados a se estabelecer em Dresden. Uma sinagoga e um cemitério foram abertos em meados do século XVIII. Estabeleceu-se uma sociedade de assistência e visita aos doentes, que formou o núcleo de organização comunal. Durante este período, os judeus em Dresden foram submetidos a regulamentos estritos e seus direitos

de residência eram limitados. No entanto, havia cerca de 1.000 residentes judeus no final do século XVIII. Sua situação melhorou no século 19. Ativos na liderança comunal estavam R. David Landau de Lissa, que se estabeleceu em Dresden em 1803, e Bernhard *Beer, fundador dos "Mendels sohn-Verein" para o avanço do artesanato, arte e ciência entre os jovens judeus (1829). Como líder comunal por 30 anos, Beer foi ativo nos esforços para melhorar o estado civil dos judeus em Dresden e no resto da Saxônia. Uma nova sina gogue foi construída e consagrada por sua iniciativa em 1840 e Zacarias *Frankel oficiou como seu primeiro rabino (1836-54). Frankel conseguiu, entre outras conquistas, obter a revogação das partes mais humilhantes do juramento judaico em 1840. Durante este período foi fundada uma escola primária judaica (1836) e alcançada a igualdade civil completa (1869).

Emil Lehmann (falecido em 1898) seguiu Beer como líder de Dresden e judeus saxões. Frankel foi sucedido pelo professor Wolf Landau (1854-1886) e o estudioso de Midrash Jacob *Winter (1887-1941). A comunidade contava com aproximadamente 2.300 em 1886, 4.300 em 1913 e mais de 6.000 em 1925.

Vários judeus da Europa Oriental se estabeleceram ali após a Primeira Guerra Mundial. Uma comunidade próspera e bem dotada, possuía uma valiosa biblioteca e mantinha inúmeras organizações sociais e de caridade. Um grupo de judeus ortodoxos se separou e fundou as congregações "Shomrei ha-Dat". Em outubro de 1938, 724 judeus de cidadania polonesa foram deportados de Dresden. Na Kristallnacht, 151 judeus foram presos e enviados para Buchenwald. As sinagogas foram queimadas e a comunidade judaica recebeu uma conta para sua demolição. Em maio de 1939, a comunidade havia sido reduzida para 1.600 pessoas como resultado da emigração, deportação e prisões. Houve 12 deportações, despachando 1.300 judeus, entre janeiro de 1942 e janeiro de 1944. A deportação final foi marcada para fevereiro de 1945. O bombardeio aliado de Dresden permitiu que os deportados escapassem.

Uma sinagoga com capacidade para 200 pessoas foi inaugurada em 1950. Subseqüentemente, a comunidade de Dresden declinou, chegando a 100 no final dos anos 1960. De 1962 a 1990 Dresden foi a sede da Associação das Comunidades Judaicas da RDA. Devido à imigração de judeus da antiga União Soviética, o número de membros da comunidade subiu para 618 em 2005. Uma nova sinagoga foi inaugurada em 2001. Dresden é a sede da Associação das Comunidades Judaicas da Saxônia.

Bibliografia: E. Lehmann, *Aus alten Acten...* (1886); idem, *Ein Halbjahrhundert in der israelitischen Religionsgemeinde zu Dresden* (1890); *MGWJ*, 1 (1852), 382–5, 421–6; *Germ Jud*, 2 (1968), 175; Gruen, em: *AUJW*, 9 (1954/55), 3; B. Beer, *Geschichtliche Darstellung der 50 – jaehrigen Wirksamkeit des Krankenunterstuetzungs – Institutes fuer Israeliten zu Dresden* (1857). **Adicionar. Bibliografia:** U. Ullrich, *Zur Geschichte der Juden em Dresden* (2001); *Der alte juedische Friedhof em Dresden* (2002).

[Akiva Posner / Annegret Nippa (2ª ed.)]

DRESDEN, SEM (1881-1957), compositor e professor. Nascido em Amsterdã, Dresden estudou lá e com Pfitzner em

Berlim. Em 1914 fundou um conjunto coral que deu concertos de obras de grandes compositores holandeses e de obras renascentistas e modernas. Foi diretor do Conservatório de Amsterdã (1924–37) e do Conservatório Real de Haia (1937–40; 1945–49), e por vários anos presidente da Sociedade de Compositores Holandeses e da seção holandesa da Sociedade Internacional de Música Contemporânea. Suas composições incluem Chorus Tragicus para coro, instrumentos de sopro e percussão (1928, após Hieru salem verwoest de Vondel); Salmo 84 para coro "baseado em uma antiga oração hebraica"; concertos para vários instrumentos; obras orquestrais e de câmara; e uma ópera, Toto (1945). Ele também escreveu e editou livros sobre história e teoria da música.

DRESNER, SAMUEL HAYIM (1923-2000), rabino conservador americano, ativista, acadêmico e autor. Dresner nasceu em Chicago e começou sua educação na University of Cincinnati (BA, 1945) e no Hebrew Union College. Ele deixou a HUC para estudar com seu mentor Abraham Joshua *Heschel, que foi para o Seminário Teológico Judaico após a Segunda Guerra Mundial, onde Dresner foi ordenado (1951) e posteriormente obteve seu diploma DHL (1954). Dresner começou sua carreira como rabino associado da Congregação Har Zion na Filadélfia, Penn sylvania; além disso, em 1955, Dresner e vários colegas reviveram a revista trimestral *Conservative Judaism*. Por 10 anos, Dresner quase sozinho manteve a revista viva. Em 1957, tornou-se rabino da Congregação Beth El em Springfield, Massachusetts, onde também se juntou à luta pelos direitos civis como presidente da Comissão de Relações Humanas de Massachusetts. Ele usou suas posições no movimento conservador para promulgar um código de vida judaica, promovendo a observância do sábado e estabelecendo um Instituto de Treinamento de Liderança para adultos. Como parte de seus esforços de lobby para a reforma do funeral judaico, Dresner copresidiu o Comitê de Práticas Funerárias do não-denominacional *Synagogue Council of America. Em 1969, Dresner tornou-se rabino da Sinagoga Suburbana do Norte Beth El em Highland Park, Illinois (1969-77). Em 1977, Dresner ingressou no corpo docente do Spertus College em Chicago e mudou-se para Deerfield, Illinois, onde assumiu o púlpito na Congregação Moriah. Após sua aposentadoria do rabinato congregacional em 1984, ele lecionou na Universidade Hebraica de Jerusalém (1985), no Hebrew Union College (1986-1988) e no Seminário Teológico Judaico (1989-2000).

Dresner contribuiu com centenas de artigos para periódicos como *Judaism*, *Commentary*, *Forum* e *Jewish Digest*, e escreveu e editou vários livros, incluindo *Prayer, Humility and Compassion* (1957), *The Jewish Dietary Laws* (1959, 1966), *Three Paths of God and Man* (1960), *The Zaddik* (1960; revisado como *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik* acordo com os escritos do rabino Yaakov Yosef de Polnoy, 1994), *The Jew in American Life* (1963), *God, Man and Guerra Atômica* (1966), *O Sábado* (1970), *Entre as Gerações: Um Diálogo Judaico* (1971), *Levi Yitzhak de Berdichev: Retrato de um mestre hassídico* (1974; reeditado como *The World of a Hasidic Master: Levi Yitzhak*

vestir

de Berditchev, 1985, 1994), Agenda para Judeus Americanos: Federação e Sinagoga (1976), Judaísmo: O Caminho da Santificação (com Byron Sherwin, 1978), Rachel (1994), Can Families Sur vive in Pagan America? (1995), Abraham J. Heschel: Testemunha Profética (Vol. I, com Edward Kaplan, 1998), e Heschel, Hasidism e Halakha (2000).

Bibliografia: PS Nadell, Conservative Judaism in America: A Biographic Dictionary and Sourcebook (1988); Autores Contemporâneos Online, Gale, 2005.

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

VESTIR.

Na Bíblia

Os termos bíblicos para roupas (Heb. *ḥayyā'at* , beged; *ḥayyā'at kesut*; *ḥayyā'at levush*) e os verbos correspondentes são empregados em conexão com a cobertura do corpo por motivos de calor ou modéstia. Uso extensivo também é feito dos termos em figuras de linguagem: "Vista as tuas belas vestes" (Is 52:1), como um emblema de grandeza; "Ele vestiu roupas de vingança por roupa" (Is 59:17), como símbolo de vingança; "Pois ele me vestiu com roupas de triunfo", como uma metáfora para vitória e boa sorte (Is 61:10); "Eles se envergonharão" (Sl 35:26), como metáfora para fracasso e derrota; e "Veste-se o vosso sacerdote de triunfo" (Sl 132:9), como metáfora de sucesso e prestígio; e assim por diante. Em muitas ocasiões, as roupas enfatizam o status, a posição, as roupas de uma pessoa ou uma situação ou tarefa particular: "Vestário real (levush malkhut)... que o rei está acostumado a usar" (Est. 6:8), com o qual um outro homem (Mordecai) seria honrado ou favorecido. Um manto peludo era provavelmente uma marca registrada dos nazireus e ascetas: "Nem eles usarão um manto peludo (adderet se'ar) para enganar"

(Zac. 13:4). Durante o período de luto, as viúvas usavam uma vestimenta característica: "Ela se despiu de suas vestes de viúva" (Gn 38:14). Os prisioneiros aparentemente também tinham roupas especiais: "Ele mudou suas vestes de prisão" (II Reis 25:29).

O uniforme oficial (vestimentas sagradas) usado pelos sacerdotes no serviço de Deus era de grande importância: "E farás vestes sagradas para Arão" (Ex. 28:2). Assim como a beleza de uma roupa simbolizava a grandeza de um homem, rasgar a roupa ou usar roupa pobre e suja ou pano de saco indicava uma posição rebaixada ou luto.

A Bíblia menciona artigos de vestuário apropriados para partes específicas do corpo: uma mitra ou turbante de pano (*ḥenif*, *mi'nefet*) para cobrir a cabeça (Ex. 29:6; Zc. 3:5); capacetes de metal ou couro (*kova'*) e coberturas de cabeça usadas na guerra para proteção (I Sam. 17:5; II Crônicas 26:14); uma vestimenta semelhante a um vestido (*simlah*), aparentemente com costuras fechadas usadas por homens e mulheres para cobrir todo o corpo dos ombros aos tornozelos (I Reis 11:30; Ex. 12:34; Y. Yadin, et al., Hazor, 3-4 (1961), pl. cccxxxix: 1, 2); a túnica (*ketonet*), uma vestimenta curta e fechada, cobrindo a parte superior do corpo, usada tanto por homens como por mulheres (Gn 37:3; Lv 16:14; Cântico 5:3); a túnica (*me'il*), uma longa vestimenta externa aberta na frente (I Sam. 15:27; 24:5; II Sam. 13:18); calções (*mikhnasayim*), cobrindo os lombos, usados pelos sacerdotes (Ex. 28:42; Ezek. 44:18); o cinto (*yavnet*), um cinto para

amarrar a túnica ou vestido na cintura (Ex. 29:9; Lev. 8:7); e o sapato, feito de pele e amarrado com cadarços, cordões ou tiras (Gn 14:23; Is 5:27).

As roupas, em particular a vestimenta e a túnica, eram consideradas artigos essenciais, embora caros, tanto pelo seu valor, que obviamente se relacionava com o trabalho que as produzia, quanto pela sua importância em indicar uma status, posição, caráter e estilo de vida do homem. É por esta razão que a Bíblia e os documentos reais frequentemente listam as quantidades de roupas dadas como presentes (Gn 45:22) ou tomadas na guerra (Jz 14:12). Os reis tinham guarda-roupas (II Reis 22:14), e o Templo em Jerusalém tinha um guarda-roupa especial.

Tipos de vestuário exibidos em monumentos

Uma vestimenta comum usada pelos homens, que é frequentemente retratada em monumentos no Egito e na Mesopotâmia, era um pedaço de pano cobrindo da cintura até os joelhos ou abaixo (N. de Garis Davies, The Tomb of Puyemrê at Thebes, 1 (1922), pl. xxxiii, A), preso em volta da cintura e mantido no lugar por um cinto preso na frente ou atrás ou amarrado perto do umbigo (L. Bor chardt, Das Grabdenkmal des Koenigs Sahu-Re, 2 (1913), pl. 6; MG Lefébure, Le tombeau de Sêti I, 4 (1886), pl. V). Ocasionalmente, essa roupa era estampada e multicolorida, mas mais de dez vezes era uma cor sólida, geralmente branca. Às vezes, era mantido no lugar por um suspensório de couro ou tecido, passando diagonalmente sobre um ombro da parte superior da roupa (Y. Yadin, et al., Hazor, 3-4 (1961), pl. cccxxvi). Uma vestimenta mais complexa, feita de um pano largo, cobria o corpo do ombro ao tornozelo; era usado por homens e mulheres e era mais comum na Mesopotâmia, embora em outros lugares fosse usado como uma roupa festiva (N. de Garis Davies e AH Gardiner, The Tomb of ḫuy, 1926). Esta roupa pode ser em uma única cor ou em padrões multicoloridos. Embora geralmente cobrisse apenas um ombro, ocasionalmente era usado cobrindo ambos.

Além dos padrões tecidos no tecido, uma borda decorativa era comum (W. Wreszinski, Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte, 2 (1935), pl. 46).

Uma vestimenta mais característica das classes mais baixas consistia em dois panos encolhidos que eram suspensos da cintura na frente e atrás por um cinto ou cordão, cobrindo assim os lombos (PAA Boeser, Die Denkmäler des Neuen Reiches (1911)). Uma vestimenta costurada com mangas cobria todo o corpo; tinha uma grande abertura para a cabeça, parecendo um pouco com um colar. As imagens de vários monumentos mostram que os pontos eram proeminentes, servindo também como uma espécie de decoração. As classes mais elegantes usavam duas peças de vestuário: um vestido costurado, de manga curta ou comprida, sobre o qual se usava uma bainha cobrindo o ombro ou, às vezes, todo o vestido (EF Schmidt, Persepolis, 1 (1953, pls. 31, 32). esse conjunto de duas peças na categoria de luxo era composto por um pedaço de pano que se estendia da cintura aos joelhos ou calças sobre as quais se usava um pano largo decorado cobrindo o corpo dos ombros aos tornozelos. países era um casaco de mangas preso até o fim

(F. Thureau-Dangin, Arslan Tash (1931), 111-2, pl. 33:43; N. de Garis Davies, *The Tombs of Menkheperasonb...* (1933), pl. iv).

Pedaços de pano eram frequentemente adicionados à vestimenta básica para cobrir os ombros (Boeser, op. cit., pl. xxiv). A túnica era uma roupa curta, costurada, geralmente com mangas curtas. Era feito de um pedaço de pano especialmente tecido para esta finalidade com uma abertura para a cabeça no centro. O pano era dobrado ao longo da linha dos ombros e costurado nas bordas, formando assim uma peça de vestuário que cobria a parte superior do corpo. A túnica era muitas vezes feita com decoração tecida ou posteriormente bordada.

As roupas mostradas nos primeiros monumentos da Mesopotâmia e do Egito enfatizam as diferenças étnicas. Mais aparentes são os comprimentos mais curtos, pesos relativamente mais leves dos materiais (incluindo tecidos translúcidos) – especialmente no caso de roupas femininas – e as coberturas de cabeça usadas no Egito, enquanto os países do norte usavam roupas mais longas e mais pesadas. Os materiais com os quais as roupas foram feitas também apresentam diferenças etnológicas. As roupas retratadas em vários monumentos mesopotâmicos do terceiro milênio aC são feitas de fios de lã pesados, presos com grandes laços ou costurados com tiras de pele de animal. Diferenças etnológicas notáveis também aparecem nas coberturas de cabeça. Perucas parecem ter sido amplamente usadas por homens e mulheres. Um estilo comum era uma faixa circulando o cabelo, amarrada na parte de trás ou na lateral. Na maioria dos monumentos egípcios, penas usadas na cabeça retratam cativos etíopes. O arnês coroadado de penas é característico dos Povos do Mar (T. Dothan, *Ha-Pelishtim ve Tarbutam ha-ÿ omrit* (1967), figs 1-7). Caveiras semelhantes a cones e cilindros decorados com fitas e laços eram comuns na Babilônia e na Assíria. Cobrir a cabeça com um lenço era costume no Egito e em Canaã. A sandália mais comum tinha uma sola de couro presa por tiras. As sandálias podem ser parcialmente fechadas, cobrindo metade do pé, ou completamente fechadas. No entanto, as figuras nos monumentos geralmente são mostradas com os pés descalços.

[Ze'ev Yeivin]

Tempos talmúdicos

A literatura talmúdica e midráxica está repleta de informações sobre questões de vestuário e vestuário, geralmente fornecidas incidentalmente como parte de um comentário sobre temas bíblicos ou em conexão com leis e costumes religiosos que muitas vezes dizem respeito a questões de vestuário.

A importância das roupas para aumentar a confiança e a dignidade do homem é enfatizada no Talmud: "roupas finas" estão entre as coisas que "ampliam a mente do homem" (Ber. 57b), e "a dignidade de um homem é vista em seu traje" (Ex. R. 18:5). Além das roupas especiais e distintivas que caracterizavam o erudito, ele foi ordenado a ser impecável e limpo em suas roupas: "Um erudito em cujas roupas uma mancha é encontrada é digno de morte" (Shab. 114a), e ele não deve ir fora em sapatos remendados (Ber. 43b). Um incidente relatado no Midrash é baseado no fato de que *Yannai confundiu um homem ignorante com um erudito porque ele estava elegantemente vestido (Lev. R. 9:3).

Até 90 artigos de vestuário diferentes são listados por Krauss, mas o Talmud enumera os 18 artigos de vestuário que eram considerados indispensáveis e que poderiam, portanto, ser resgatados de um incêndio no sábado. As listas dadas tanto no Talmude Babilônico (Shab. 120a) quanto no de Jerusalém (Shab. 16:5, 15d), além de algumas diferenças na ortografia, são praticamente idênticas, fornecendo uma imagem da vestimenta completa de um homem. Na parte superior do corpo, junto à pele, usava uma túnica sem mangas que era coberta por uma camisa (ÿalluk). Sobre isso vinha uma túnica externa, e a parte de cima era um manto. Um cinto de dinheiro oco foi usado. A parte inferior do corpo era coberta por calções, sobre os quais se usavam calças; nos pés, meias e sapatos. Um cinto foi amarrado na cintura e um avental também foi usado. Um gorro de feltro cobria a cabeça e um chapéu era usado por cima. Um lenço completava o traje. Até a ordem de vestir as roupas foi estabelecida (DER 10). Além da camisa e do cinto, todas essas roupas eram usadas pelos gregos, e isso levanta a questão de saber se havia uma vestimenta judaica distinta nos tempos talmúdicos.

Há evidências de que houve. Com relação aos homens, o Midrash afirma que Moisés foi chamado de egípcio (Ex. 2:19) porque estava vestido como tal e não como judeu. Em uma versão de um Midrash bem conhecido, uma das razões dadas para a redenção dos filhos de Israel da escravidão é "que eles não mudaram ou substituíram seu vestido [distintivo judaico]" e no versículo "Eis que é um povo que habitará sozinho", afirma um Yal kut (Núm. 768), "eles se distinguem dos outros povos em tudo, em suas roupas..." De um modo geral, no entanto, parece que, além do *ÿiyit prescrito pela Bíblia, o vestuário das pessoas comuns era semelhante ao dos não-judeus. O erudito, no entanto, usava roupas distintas. O lenço usado pelas pessoas comuns, provavelmente com franjas, tornou-se o *talit do erudito. O Talmud indica seu severo desagrado pela pessoa comum que usava o talit do erudito (BB 98a). A camisa do estudioso cobria todo o seu corpo, de modo que sua pele era invisível, e seu talit

cobria completamente a camisa (BB 57b), de modo que "o estudioso era reconhecido pela maneira como se enrolava no talit" (DEZ 5). Usava um chapéu característico, uma espécie de turbante (Pes. 111b). Judá b. Ilai costumava se enrolar em seu xale franjado e parecia um anjo do Senhor (Shab. 25b).

Era considerado imodesto e contra o costume judaico que uma mulher casada usasse o cabelo solto. A diferença entre o traje das mulheres em Ereÿ Israel e Babilônia é notada; na Babilônia as mulheres usavam roupas coloridas, enquanto em Ereÿ Israel usavam roupas de linho branco engomado (Pes. 109a). Roupas pretas eram usadas como sinal de luto, problemas ou angústia (ÿ ag. 16a), ou quando se apresentava como réu em uma ação judicial (TJ, RH 1:3, 57b). Quando R. *Akiva teve que romper com R. Eliezer b. Hircano a notícia de sua excomunhão ele "se vestiu de preto" (BM 59b). Uma mudança completa de roupas foi ordenada para o sábado, e isso foi considerado tão importante que a sanção bíblica foi encontrada para isso (Shab. 113a, 114a).

vestir

Períodos helenístico e persa

Os afrescos da sinagoga do século III em *Dura-Euro pos, retratando várias cenas bíblicas, retratam trajes que refletem as culturas helenística e persa, que influenciaram esta cidade fronteiriça. O tipo mais comum de túnica ou vestido (chiton, colobium ou dalmatica) com listras roxas (clavi), xale (himation orpallium) e sandálias – é atribuído a profetas, anciãos, líderes civis e leigos. Em certos casos, o pálio tem yiyit preso aos cantos. O traje persa, que inclui uma túnica curta com cinto, calças e botas brancas macias, é atribuído à realeza, cortesãos e funcionários do Templo. O sumo sacerdote usa uma longa capa; ele sozinho tem uma cobertura de cabeça. As mulheres usam um chiton liso com mangas até o cotovelo e um xale, uma extremidade presa no ombro e a outra drapeada na cabeça. As duas tradições distintas no vestuário judaico, helenística e persa, são representadas por um grupo de judeus retratados nos mosaicos do século VI na igreja de San Vitale, Ravenna, e pela pintura mural do século VI de Wadi Sarga, Egito, do “Três Crianças na Fomalha”, agora no Museu Britânico. Essas duas obras provavelmente se baseiam em tipos muito anteriores. Os ornamentos pontiagudos conhecidos como gams mostrados em muitos dos trajes de Dura-Europos são semelhantes aos encontrados em roupas descobertas nas cavernas do deserto da Judéia usadas como refúgio pelos seguidores de Bar Kokhba no século II.

A Era Pós-Talmúdica

No período pós-talmúdico, os costumes judaicos foram grandemente influenciados por vários princípios halakhicos, morais e sociais estabelecidos na literatura rabínica. A proibição de seguir o costume dos gentios na maneira de se vestir e cortar o cabelo (Lv 18:3; 20:23; Deut. 12:30; Sof. 1:8) tornou-se um fator importante por trás de muitos dos regulamentos de vestimenta comunal e *leis suntuárias. A vestimenta de um judeu deve refletir propriedade e humildade e, portanto, ele deve evitar usar roupas caras. Ele deve observar as leis sobre yiyit

e sha'atnez (ver *espécies mistas) e a decência exige que ele use um cinto. As mulheres devem ser modestas em seus trajes, e as mulheres casadas devem sempre cobrir os cabelos. Roupas finas devem ser usadas no sábado e ainda mais finas nas festividades.

Esses regulamentos rabínicos serviram para manter a vestimenta judaica conservadora e antiquada. As leis discriminatórias aprovadas contra os judeus tiveram um efeito semelhante. O exemplo mais antigo disso, decretado no Egito em 849 pelo califa al-Mutawakkil, exigia que judeus e cristãos usassem um manto persa amarelo (tailasan) e um cinto de corda (zunnar). Se usavam o chapéu persa (kalansuwa) ficavam restritos a certas cores, e se usavam turbante tinha que ser amarelo. Mais tarde, eles também tiveram que usar um *crachá da mesma cor. No mundo cristão, a primeira legislação desse tipo foi promulgada em 1215 pelo Quarto Concílio de Latrão, que ordenou que os judeus usassem um tipo distinto de vestimenta sob a alegação de que em algumas regiões eles não podiam mais ser distinguidos dos cristãos. Todas essas diferentes influências se combinaram para criar uma vestimenta especificamente judaica, que, no entanto, variava de um país para outro.

Alta Idade Média

Pouco se sabe sobre o traje judaico no início da Idade Média. Acredita-se que certas figuras de cerâmica de mascates com características semíticas descobertas em alguns dos túmulos da dinastia chinesa T'ang (618-907) representam judeus, particularmente aqueles com chapéus persas pontiagudos, caftans e cintos. Não há pinturas ou descrições de judeus europeus desse período, e apenas duas referências obscuras aos seus trajes. Em 839, quando *Bodo se converteu ao judaísmo, permitiu que seu cabelo e barba crescessem, e também colocou um cinto militar. Esta pode ser uma referência inicial à prática de usar um cinto, mais tarde estabelecida no Shul'yan Arukh. No século IX, o papa Nicho las I (858-67) atacou Arsênio, bispo de Orta, por introduzir roupas de pele judaicas (judaicae peluciae).

O Oriente

Em muitos países muçulmanos, os judeus estavam restritos a roupas pretas, no norte da África praticamente até nossos dias. Durante o século 16, na Turquia, um judeu nativo usava um turbante amarelo, enquanto o judeu sefardita usava um chapéu vermelho, em forma de pão de açúcar. Os yakhamim da expulsão espanhola usavam os capos (“capa”) no sábado, que era a vestimenta distintiva dos judeus na Espanha. Apesar da decisão estrita de R. Elijah *Mizra'yi, o capos era usado como uma vestimenta festiva. Por volta do século XVIII, a vestimenta comum para todos os judeus na Turquia era um kaveze violeta (“turbante”), um hábito preto ou violeta, mest (“meias”) e chinelos violeta. O mesmo vestido foi usado na Mesopotâmia, Síria e Ere' Israel. As mulheres desenvolveram vários estilos regionais de vestimenta com marcadas distinções judaicas. Durante o século XIX, em Esmirna e Salônica, o traje feminino incluía calças turcas cheias, sobre as quais eram usados dois ou três vestidos abertos dos quadris até a bainha. Os diferentes panos tinham amplas listras contrastantes com estampas de flores impressas sobre eles. Ao ar livre, uma mulher vestia uma longa peliça vermelha escura, forrada e enfeitada com peles, e cobria a cabeça com uma fina toalha turca branca com franjas nas pontas. Em Constantinopla, uma jaqueta curta e folgada substituiu a peliça vermelha. A cabeça da mulher judia turca incluía um hotoz, um enorme cocar em forma de almofada coberto por um véu de musselina branca; isso alcançou tais extravagâncias da moda em Constantinopla que o rabino-chefe o proibiu a pedido do grão-vizir. O feradje (“manto”) usado pelas mulheres judias era distinto em cor e forma. Peculiar a Aleppo era um gorro de seda listrada, de cúpula alta, de onde pendia uma quantidade de cabelo postiço.

O traje característico dos judeus marroquinos, argelinos, tunisianos e tripolitanos era preto; consistia em um gorro, uma túnica, ceroulas, um burnous (“manto”) e chinelos.

No Marrocos, para ocasiões cerimoniais, as mulheres usavam o keswa el-kbira, um traje que tinha bordados de ouro elaborados pelos quais as agulhas judias de Tetuan eram famosas.

Eles também usavam perucas características que tinham muitas variações regionais. Na Argélia e na Tunísia, o cocar alto, conhecido como çâma, foi mantido pelas mulheres judias como parte de sua vestimenta cerimonial, depois de ter deixado de estar na moda durante o século XIX. Na Tunísia, as roupas comuns das mulheres consistiam em

uma camisa folgada que descia até os quadris, uma pequena jaqueta de veludo bordada a ouro, uma calça branca muito justa e uma kufia de veludo, em forma de pão de açúcar, usada na cabeça. Nenhuma informação está disponível sobre a vestimenta judaica no Turquestão, Curdistão, Arábia do Sul ou Índia antes do século XIX. Nos últimos tempos, alguns trajes judaicos elaborados surgiram de Bukhara, Iêmen e Aden, a maioria dos quais reflete a influência local. (Veja também *Bukhara.)

Na Índia, a característica distintiva do Bene Israel era seu pe'ot (cachos laterais). Usavam turbantes e sapatos de estilo hindu e calças de estilo muçulmano. Os judeus iraquianos da Índia mantinham o traje turco; para ocasiões festivas, suas mulheres usavam um longo vestido de brocado de seda com um plastrão branco, provavelmente também de origem turca. Em meados do século XIX, os judeus brancos de Cochim usavam um gorro de algodão branco, uma jaqueta, um colete com 12 botões de prata e calças. O vestido da sinagoga incluía um turbante e um djubba ("vestido turco"). A característica distintiva da vestimenta dos judeus negros de Cochim era um gorro redondo bordado.

Europa Ocidental

Na Espanha medieval, os judeus às vezes eram obrigados a usar um vestido preto de corpo inteiro com uma capa e um capuz pontudo. Eles também foram proibidos de fazer a barba. Outras características distintivas eram o distintivo e o chapéu judeu pontudo. No século XIII, na Alemanha, França, Inglaterra e outras partes da Europa, o chapéu pontudo, conhecido como Judenhut, tornou-se distintamente judeu; foi usado voluntariamente e foi aceito como um símbolo judaico. Mais tarde, porém, a Judenhut, como o *distintivo, às vezes também foi imposta por lei. O chapéu não foi usado depois do século XV, quando um novo tipo de chapéu com uma borla na coroa foi prescrito pelas leis de Frankfurt; outras roupas também adquiriram um significado distintamente judaico. O chaperon medieval ("capuz") conhecido na Alemanha como ma tran, gugel ou kappe, bem como o lirípipe ("capuz de cauda") ainda era usado entre os judeus de Nuremberg em 1755. da Europa Central, ele havia sido substituído por uma presilha (um chapéu redondo preto feito de feltro ou lã). Juntamente com o Judenkragen (o rufo do século XVI), tornou-se uma característica distintiva do traje judaico.

Nos Estados papais e em outros lugares da Itália, o cânone da igreja exigindo que os judeus usassem um chapéu amarelo permaneceu em vigor até a Revolução Francesa. Em outros lugares da Europa Ocidental, a maioria das roupas distintivas judaicas havia desaparecido, exceto para sinagogas e ocasiões cerimoniais. O judeu, no entanto, ainda podia ser identificado por sua barba e até o início do século XIX, mesmo na Inglaterra e na Holanda, permaneceu uma característica distintiva entre os judeus asquenazes.

A presilha do sábado, conhecida como schabbes convés, e o schulmantel ("manto da sinagoga") usado com uma gola, permaneceram como trajes de sinagoga aceitos até o final do século XVIII; todo o traje era preto. O schulmantel, ou Sab banho sarbal, era uma longa capa fechada do lado direito para evitar que qualquer coisa fosse transportada no sábado. Durante o século 19, um novo estilo para o desgaste da sinagoga tornou-se o

vestimenta: um chapéu de três pontas, um fraque, calças até o joelho e sapatos com fivela.

A partir do século XIII, em muitas partes da Europa, as mulheres judias eram obrigadas a ter duas listras azuis no véu (oralia ou orales). A oralia foi substituída por um véu pontiagudo (cornalia ou cornu) e, em meados do século XVIII, junto com a gola judia e um manto especial da sinagoga, ainda fazia parte do vestuário da mulher judia da sinagoga. Outras roupas distintas usadas por mulheres judias eram o sivlonot

("cinto de casamento") e o kuerse (espécie de blusa usada pelas noivas). O sheitel ("peruca") usado por mulheres judias é um costume relativamente recente (veja Cobertura da *Cabeça).

Vestido Rabínico

Não há vestimenta rabínica tradicional, mas entre os Ash kenazim as características distintivas da vestimenta leiga judaica foram mantidas por muito mais tempo pelos rabinos. Em 1705, em Fuerth, o rabino usava uma gola simples, uma longa túnica abotoada na frente e uma presilha. Em 1755, o Judenmeister de Nuremberg usava o kappe medieval (capuz) com gola de franjas profundas e um vestido longo sem mangas. Por volta do século 19, o típico rabino Ash kenazi europeu tinha uma barba pesada e vestia um traje de estilo polonês que incluía um vestido debruado de pele e um chapéu debruado de pele; este último foi trocado por um streimel (um chapéu de abas largas feito de pele) no sábado. O streimel rabínico era feito de 13 caudas de zibelina. Em meados do século XIX, em Matt tersdorf, Hungria, o rabino usava um streimel no sábado e um chapéu em forma de barco durante a semana. Na Inglaterra e na América, a vestimenta cristã foi adotada muito antes e, no século XVIII, Isaac Polack, yazzan da Grande Sinagoga de Londres, estava barbeado, usava chapéu de três pontas, peruca e vestes clericais com faixas brancas.

Os rabinos sefarditas europeus estavam ainda menos sujeitos a influências tradicionais. Na pintura do século XV de Nuno Gonçalves, no Museu Nacional de Lisboa, o rabino usa um alto chapéu circular preto e uma toga preta com o emblema judaico em forma de estrela vermelha de seis pontas. No século XVII, os rabinos sefarditas da Holanda e da Inglaterra, com suas barbas de estilete, toucas, perucas e togas clericais com faixas brancas, eram indistinguíveis do clero cristão. Nos países orientais, alguns exemplos de vestimenta distinta podem ser citados. Em 1781, no Marrocos, o hábito do rabino tinha mangas muito largas e costumava ter um lenço azul em volta do boné. Na década de 1860, em Constantinopla, os rabinos usavam um gorro de feltro azul escuro, amarrado na base com um lenço ou turbante branco com finas listras azuis. Em 1873, em Esmirna, o rabino usava um bonneto, um tipo de turbante reservado a médicos e padres. Atualmente, não há características distintivas no vestuário rabínico, nem em

Países orientais ou no Ocidente.

[Alfredo Rubens]

Europa Oriental

O mais antigo traje judaico da Polônia, retratado em um 12tj- miniatura do século XX, é uma cópia exata da túnica bizantina e paludamentum ("manto") usada pelos homens, embora geralmente os judeus da Europa Oriental fossem menos influenciados pelos cristãos .

vestir

moda no vestido do que no Ocidente. A primeira intervenção das autoridades ocorreu já no século XIII; um concílio da igreja realizado em Breslau em 1266 ordenou que os judeus no bish opric de Gnesen, no oeste da Polônia, usassem um chapéu especial. Logo o Concílio de Ofen (1279) especificou a distinção em maior extensão, exigindo que os judeus usassem um distintivo vermelho. Os trajes medievais tardios parecem ter sido influenciados pelos trajes gentios e judeus da Europa Central, como o vestido cortado como um quimono, chamado cotte, usado por homens e mulheres, o lenço feminino e o chapéu cônico judaico usado pelos homens. Mais tarde, os judeus adotaram do Oriente sua vestimenta mais característica – o caftan, que ainda é usado em certos círculos ortodoxos extremos. Este casaco persa, aberto na frente, era tão usado em todo o Império Turco que foi encontrado no Iêmen e no Marrocos com o mesmo nome. Nas áreas orientais da Polônia e da Rússia, o caftan era cingido por uma ampla faixa oriental e nas regiões ocidentais por um cordão.

Como outros trajes regionais europeus, a vestimenta judaica característica evoluiu durante o século XVI, incorporando algumas características do traje não mais usado pela nobreza polonesa ou pelas classes altas. As autoridades em várias partes da Europa Oriental reagiram de forma independente, mas com o mesmo objetivo: restringir o esplendor do traje judaico e preservar alguma forma de distinção. Assim, a dieta de Piotrkow de 1538 reprovou os judeus por adotarem trajes cristãos e os obrigou a usar um chapéu amarelo. O estatuto lituano de 1566, bem como os estatutos poloneses do sul de 1595, estabeleciam especificações minuciosas restringindo a suntuosidade do vestuário feminino e das joias. O estatuto lituano ordenava que chapéus amarelos fossem usados pelos homens e lenços amarelos pelas mulheres. Por outro lado, em tempos de calamidade especial, como os massacres de *Chmielnicki (1648-1649), as próprias comunidades judaicas impuseram a seus membros uma vestimenta sóbria. Nos séculos XVIII e XIX, os judeus da Europa Oriental se apegaram ao seu traje característico. As diferenças locais continuaram primordiais; na Rússia e na Lituânia as roupas revelavam uma influência oriental expressa nas sedas multicoloridas das mulheres, as meias-luas estampadas nos materiais e um imenso turbante com três caudas de linho branco engomado.

As roupas mais conhecidas usadas por homens judeus na Polônia eram o bekesh e o kapote. Este último, tanto em nome quanto em forma, foi derivado do caftan persa. O kapote era geralmente feito de tecido muito caro, como veludo ou atlas (uma seda brilhante ou cetim). Além de uma camisa, calças até o joelho e meias brancas, os homens também usavam coletes de veludo (Yid. vestel ou speneer), um cinto de seda preto com borlas chamado gartel e um pequeno xale de oração. Coberturas especiais para a cabeça eram as calotas cranianas (Yid. keppel, yarmulke), os chapéus de pele (soibel-heet e streimel), o imenso sable kolpak, adotado dos gentios, e o spodek de peles (“sau cer”) com uma pelúcia base. A maioria desses tipos de roupas, assim como os trajes femininos, aparecem nas fotos e gravuras de tipos poloneses desenhados por vários artistas (Norblin, Le Prince, Dave, Piwarski, Kilisinski, Kruszewski, Andrioli e Debucourt).

A peça de roupa mais importante era o xale de oração de lã branca, o talit. Seu colar central (atarah) foi decorado com um aplique de bordado de malha, executado em fios lisos de prata, no estilo chamado pelos judeus poloneses spanier (“estilo espanhol”) ou shikh, que provavelmente foi trazido para a terra do Pó por artesãos judeus da Espanha durante o reinado do rei Sigismundo Augusto. Um tipo semelhante de bordado espanhol também foi usado nas cortinas da Torá e mantos da Torá.

TRAJE DE MULHER DO SÉCULO XVIII AO INÍCIO DO SÉCULO XX. Embora o vestido da mulher fosse mais colorido, sua elegância não era para ser exibida ao ar livre, pois está escrito: “Em todas as coisas gloriosas a filha do rei está dentro” (SI 45:14). No entanto, os decretos suntuários que regulamentavam o vestuário feminino faziam uma exceção para o sábado. O vestido da mulher judia era geralmente na moda do período, mas um pouco mais suave. A mulher judia do final do século XVIII e XIX usava em cima do vestido uma espécie de corpete, o vestal ou kamisol, geralmente feito de brocado com enfeites pretos de passementerie. Em um estágio posterior, esses enfeites eram costurados nos próprios vestidos, ou mesmo em plastrões separados, chamados Brust-tukh, brist-tikhel ou bristekh. O Brust-tukh era inicialmente uma larga faixa de brocado adornada com costura de prata e ocasionalmente ornamentada com pedras semipreciosas. Mais tarde, esta faixa retangular foi quase coberta com costuras de prata, mas no século XX perdeu a sua forma regular e passou a ser feita de veludo e adornada com várias guarnições. A mulher muito ortodoxa sempre usava um avental (Yid. fartekh ou fartukh), geralmente enfeitado com rendas, bordados e fitas, e sem nenhum propósito prático.

CABEÇA DAS MULHERES. Uma forma distinta de cobertura de cabeça para mulheres judias não surgiu até o século XVII. No início, as formas de chapelaria variavam nas diferentes regiões da área. No oeste da Polônia, durante o século XVIII, era costume usar no sábado um gorro feito de brocado enfeitado com renda e costura de prata. Por outro lado, no leste – Lituânia e partes da Rússia – a forma mais antiga de cobertura da cabeça consistia em rendas enfeitadas com fitas coloridas, enfeites de vidro e miçangas. Com o tempo, as pérolas e os diamantes substituíram gradualmente os ornamentos populares mais simples, e não apenas entre as mulheres ricas. Na Polônia central, Galícia e Hungary, a cobertura da cabeça era composta por três partes distintas: o harband, que cobria o cabelo acima da testa; o grind, que serviu de pano de fundo; e o kupke, feito de tecido ou renda. Guarnições florais ou fitas foram colocadas sobre todos os três. O cocar para as mulheres muito ortodoxas tinha que ser feito de sete partes diferentes montadas em estrita ordem (em uma referência implícita às sete espécies de culturas).

Os enfeites elaborados para essas coberturas de cabeça foram feitos por um especialista em aparar chapéus chamado pitzikel (derivado de putz, “adorno”).

Para o sábado a mulher colocava uma espécie de tiara, o binde, constituído por duas tiras de veludo (lembrando as duas tábuas da Lei), decoradas com correntes de ouro, pérolas e diamantes.

Uma dessas tiaras, pertencente a uma mulher judia do final do século XVIII ou início do século XIX, foi adquirida pelo conhecido pintor polonês Jan Matejko, e ele a usou em várias de suas pinturas como cocar para princesas polonesas. Após o início do século XIX, o binde desapareceu gradualmente e foi substituído pelo *sterntikhel*, *sternbindel* ou *bindalikh* usado no topo do *kupkeh*. O *sterntikhel* consistia em pérolas e diamantes, enfiados em fio de ferro, colocados sobre um fundo de pano e, mais tarde, sem fundo. Fixar as joias no *tikhel* de popa era o trabalho de um artesão experiente (que deu origem aos nomes de família *Perlherfter* e *Perlstickler* ("fixador de pérolas", "bordador de pérolas")). pérola ou um segmento foi deliberadamente removido para indicar que não pode haver alegria completa enquanto o Templo estiver em ruínas.

deixou de ser usado quase inteiramente. Na Lituânia, onde o *sterntikhel* nunca era usado, o cocar consistia em um binde branco enrolado na cabeça como um turbante, chamado *patshaile*; muitas vezes era adornado com um alfinete decorativo, o *knopp*.

Várias formas de *harband* e de *kupke* continuaram a evoluir na Polônia ao longo dos séculos XIX e início do XX, a maioria delas tentando sugerir o cabelo de uma mulher (com uma linha branca de separação, o *kvishel*). A peruca ou *sheitel* (feito de cabelo natural) nunca foi considerado um uso adequado para a mulher muito ortodoxa, mas muitas imitações, feitas de cetim marrom, estavam em uso. Eventualmente, o *kupke* assumiu a forma de um chapéu, o *hitel*, encimado por flores, fitas, penas de pavão e um *tsitenadel* ("alfinete trêmulo"). Dois pares de brincos eram algumas vezes presos ao *kupke*, um ao nível das têmporas, outro ao nível dos lóbulos das orelhas. Exposições de roupas judaicas podem ser vistas no Museu de Israel (Jerusalém), no Museu de Etnografia e Folclore (Tel Aviv) e no Museu Etnológico e Folclórico (Haifa).

[Miriam Nick]

Moderno

Trajes judaicos distintivos desapareceram em grande parte desde o início do século XX. Entre as influências da vestimenta antiga que sobreviveram no uso da sinagoga está o pálio romano, na forma do *talit*, e o **kitel* (*sargenes*) usado por alguns no Dia da Expição e para o *seder*. Características distintivas ainda são encontradas na vestimenta cotidiana dos judeus orientais. Além disso, o uso de uma cobertura de cabeça em todos os momentos tornou-se de *rigueur* como o sinal externo do judeu ortodoxo; entre o elemento moderno este desenvolveu-se como o pequeno *kipá* bordado.

Os grupos ultraortodoxos, concentrados principalmente em Jerusalém e Bene Berak em Israel, e em áreas limitadas em outras partes do mundo, ainda usam o característico *streimel* nos sábados e festivais (incluindo os dias intermediários) e o longo *caftan*, amarelo e branco listrado, às vezes ainda é mantido.

O costume de mulheres casadas cobrirem seus cabelos, obrigatório de acordo com a *Mishná*, não é mais amplamente observado, exceto nos círculos ortodoxos, onde o *sheitel* às vezes também é usado como substituto.

Bibliografia: NA BÍBLIA: EM, 4 (1962), 1034–49 (incl. bibl.); BID, sv, pano (incl. bibl.); A. Rosenzweig, *Kleidung und*

Schmuck em Bibel und talmudischen Schrifttum (1905); HF Lutz, *Tex tiles and Costumes...* (1923), 40–72; C. Singer, et al. (eds.), *A History of Technology*, 1 (1955), 413ss.; WF Albright, em: *AASOR*, 21–22 (1941–43), 55–62, Pl. 53; Y. Yadin, em: *Eretz Israel*, 4 (1956), 68ss; idem, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (1963), 169ff. OUTROS PERÍODOS: A. Rubens, *A History of Jewish Costume* (1967), inclui bibliografia; Krauss, *Tal Arch*, 1 (1910), 127ss.; M. Grunwald, em: *JJV*, 25 (1923); H. Munic, em: *YIVO-Bleter*, 12 (1937), 463-73; E. Fuchs, *Die Juden in der Karikatur*.

DRESSLER, WILLIAM (1890-1969), cardiologista e eletrocardiógrafo norte-americano. Nascido e educado na Áustria, Dressler foi para os Estados Unidos como refugiado em 1938. Desse ano até 1967, quando se tornou consultor, Dressler atuou como chefe da Clínica de Cardiologia e chefe do Laboratório de Eletrocardiografia do Maimonides Medical Center. A maior contribuição de Dressler para a medicina foi seu reconhecimento e descrição da síndrome pós-infarto do miocárdio, também conhecida como síndrome de Dressler. Escreveu seis textos de cardiologia, três em alemão e três em inglês. Sua *Cardiologia Clínica* (1942) tornou-se o livro clássico do diagnóstico cardiológico.

[Fred Rosner]

DREUX (hebr. דְּרֵוּזָא, (cidade no departamento de Eure-et-Loire, França, 53 mi. (86 km.) SW de Paris. Durante a Idade Média, os judeus de Dreux eram numerosos o suficiente para ocupar seu próprio bairro, que foi lembrado como a *rue des Juifs* até o século 19. Muitas figuras anteriormente associadas a Dreux, como R. *Salomon b. Judah ("o santo") agora acredita-se ter sido ativo em Rouen De acordo com W. Bacher (*REJ*, 17 (1888), 301), Abraham *Ibn Ezra ficou lá por um tempo.

Bibliografia: Gross, *Gal Jud*, 171–185; E. Lefèvre, *Documentos historiques...* Dreux (1859), 398-9.

[Bernhard Blumenkranz]

DREXLER, MILLARD S. ("Mickey"; 1944–), mercador norte-americano. Nascido e criado na cidade de Nova York, Drexler passou toda a sua vida profissional como varejista de roupas. Ele saiu de um começo humilde para se tornar o diretor executivo da Gap Inc., de propriedade pública, cujo foco em básicos acessíveis a tornou a maior rede de lojas especializadas em roupas dos Estados Unidos e um nome conhecido internacionalmente. Enquanto frequentava a Bronx High School of Science, Drexler trabalhou no centro de vestuário da cidade de Nova York com seu pai, um comprador de botões e tecidos para um fabricante de casacos. Em 1966, ele se formou em administração na State University of New York em Buffalo e dois anos depois recebeu um MBA na Boston University. Ele entrou no varejo com postos na Bloomingdale's, Macy's e Abraham & Straus. Em 1980, ele foi nomeado presidente da Ann Taylor e em três anos transformou a cadeia de roupas femininas em um sucesso. Ele ingressou na Gap em 1983 como vice de Donald *Fisher, fundador e presidente, foi nomeado presidente da divisão da Gap e começou a reinventar a empresa. Contratou novos designers, reforçou o controle de qualidade e investiu na reforma da loja. Em 1986, ele lançou o GapKids, um sucesso imediato

dreyfus

cesso. Ele foi nomeado presidente da Gap Inc. em 1987 e CEO em 1995. Em suas quase duas décadas na empresa, ele consolidou uma reputação como um mestre de merchandising. Quando a Drexler ingressou na Gap, ela tinha 550 lojas cheias de roupas que não estavam vendendo e US\$ 80 milhões em vendas. Quando ele saiu 19 anos depois, tinha mais de 4.000 lojas Gap, Old Navy e Banana Republic e mais de US\$ 14 bilhões em vendas. Em 1994, quando os negócios da Gap estavam sentindo os efeitos do aumento da concorrência de designers sofisticados e comerciantes de massa, Drexler lançou a Old Navy, uma rede de descontos que cresceu para 282 lojas em menos de três anos. Em 1998, a revista Fortune o chamou de "possivelmente o indivíduo mais influente no mundo da moda americana", ressaltando que ele havia transformado a Gap de uma rede nacional de varejo em uma marca global. Uma economia fraca e uma concorrência mais acirrada contribuíram para uma queda nas vendas de dois anos que começou a se reverter em 2002, ano em que Drexler saiu da Gap. Em janeiro de 2003, tornou-se chefe do pequeno J. Crew Group, de capital fechado, outra rede especializada.

Bibliografia: Fortune (agosto de 1998).

[Mort Sheinman (2ª ed.)]

DREYFUS, família de banqueiros originários de Sierentz na Alsácia. ISAAC DREYFUS (1786-1845) fundou a empresa Isaac Dreyfus, Soehne, Basileia, com seus filhos como sócios, como um dos poucos judeus que o magistrado da cidade permitiu que se instalasse dentro dos muros (1813). Seu filho SAMUEL (1820-1905), que permaneceu na empresa, foi presidente da comunidade judaica de Basileia (1865-1896) e fundador do orfanato judaico e lar de idosos. Um segundo filho, JACQUES (1826-1890), mudou-se para Frankfurt, onde estabeleceu o banco Dreyfus-Heidels em 1868, que se tornou J. Dreyfus and Co. em 1890, à qual uma filial de Berlim foi adicionada em 1891. Seu filho ISAAC (1849-1909) e neto WILLY (1885-?) em liquidação em 1937. Samuel Dreyfus foi sucedido por seu filho JULES DREYFUS-BROD SKY (1859-1941) e seu sobrinho ISAAC DREYFUS-STRAUSS (1852-1936). A tradição bancária familiar foi mantida pelo filho de Jules, PAUL (1895-1967), que expandiu consideravelmente as atividades da empresa. Membros da família Dreyfus trabalhavam para a comunidade judaica. Na Suíça, Jules foi presidente da União Suíça das Comunidades Judaicas (1914-1936) e da comunidade de Basileia (1906-1936) e Paul, fundador da *ORT na Suíça, fez campanha pela admissão de refugiados judeus da Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial.

Na Alemanha, Jacques, Isaac e Willy Dreyfus eram todos ativos em assuntos comunitários. Katjy Guth, nascida Dreyfus, foi diretora do Museu Judaico da Suíça em Basileia (est. 1968).

Bibliografia: RM Heilbronn, Das Bankhaus J. Dreyfus & Co. (1962). **Adicionar. Bibliografia:** H. Haumann, Acht Jahrhunderte Juden em Basel. 200 Jahre Israelitische Gemeinde Basel (2005).

[Hanns G. Reissner / Uri Kaufmann (2ª ed.)]

DREYFUS, ALFRED (1859-1935), oficial do exército francês, envolvido em um julgamento por traição. Sua corte marcial, condenação e

absolvição final se transformou em um evento político que repercutiu em toda a França e no mundo judaico. Nascido em Mulhouse, Alsácia, Dreyfus era filho de uma família rica e assimilada que se estabeleceu em Paris após a Guerra Franco-Prussiana. Ele estudou na Ecole Polytechnique e entrou no exército como engenheiro. Em 1892 tornou-se capitão do Estado-Maior, onde era o único judeu. Ele ficou impressionado com o drama (veja abaixo) no qual desempenhou o papel central, mas não conseguiu compreender seu significado mais profundo: seus aspectos judaicos, humanitários e políticos. Após sua exoneração final, ele foi reintegrado no exército como major e serviu mais um ano. Ele se alistou na Primeira Guerra Mundial e foi promovido a tenente-coronel em sua conclusão. Dreyfus publicou seu *Lettres d'un innocent* (1898; *The Letters of Captain Dreyfus to his Wife*, 1899) escrito na Ilha do Diabo, e suas memórias *Cinq ans de ma vie* (1901; *Five Years of my Life*, 1901). Souvenirs e correspondências adicionais foram publicados postumamente (1936; *Dreyfus: His Life and Letters*, 1937).

Caso Dreyfus

No outono de 1894, um documento militar secreto (o bordereau) enviado por um oficial francês ao adido militar da embaixada alemã em Paris, coronel von Schwartzkoppen, caiu nas mãos do serviço de inteligência francês. Com base em certa semelhança de caligrafia, e provavelmente por preconceito antijudaico contra Dreyfus, os chefes do Serviço de Inteligência – entre os quais o major HJ Henry era notável – lançaram suspeitas sobre Dreyfus. Ele foi preso e julgado antes de uma corte marcial. O julgamento decorreu à porta fechada e os testemunhos foram insuficientemente verificados. Também não foi divulgado que, contrariamente a todos os procedimentos legais, o Ministério da Guerra havia colocado um arquivo de documentos secretos (parte dos quais eram falsificações) perante o tribunal, fato oculto até do advogado de Dreyfus. O tribunal unanimemente considerou Dreyfus culpado de traição, e ele foi condenado à prisão perpétua. Em 5 de janeiro de 1895, Dreyfus foi rebaixado publicamente em uma cerimônia degradante, durante a qual continuou a proclamar: "Sou inocente". A turba, incitada pela imprensa anti-semita, especialmente por EA *Drumont, acompanhou a cerimônia com fulminações contra Dreyfus e os judeus. Dreyfus foi exilado na Ilha do Diabo (Guiné Francesa, ao largo da costa da América do Sul), embora, entretanto, o embaixador alemão tivesse declarado formalmente que a Alemanha não tinha tido contacto com Dreyfus.

O irmão de Dreyfus recorreu ao escritor Bernard *Lazare, que agora liderava a luta contra o veredicto. Em novembro de 1896, Lazare publicou um panfleto, "A verdade sobre o caso Dreyfus", e o enviou a membros do senado e figuras públicas. O novo chefe do Serviço de Inteligência francês, tenente-coronel.

Georges Picquart, havia independentemente sentido algo suspeito no julgamento de Dreyfus. Em março de 1896, o pessoal do Serviço de Inteligência apreendeu uma carta que Schwartzkoppen havia escrito para um major francês, Ferdinand Walsin Esterhazy, um aventureiro de origem aristocrática húngara. Isso deixou claro que Ester Hazy era uma agente alemã. Picquart concluiu que o bor

dereau incriminando Dreyfus tinha sido escrito por Esterhazy. Henry forjou documentos adicionais para provar a seus superiores que a corte marcial não havia errado. Picquart foi demitido de seu cargo e enviado para servir na África.

Antes de sair de Paris, transmitiu os fatos a seus amigos. Por meio deles, chegaram aos ouvidos do senador de esquerda Auguste Scheurer-Kestner, que anunciou no senado que Dreyfus era inocente e acusou abertamente Esterhazy. O primeiro-ministro de direita, FJ Méline, recusou-se a aceitar sua declaração e tentou esconder os fatos. O caso Dreyfus tornou-se cada vez mais o foco da luta política centrada em torno do regime, sua imagem e princípios, e lutou em todos os estratos da sociedade francesa, incluindo círculos próximos ao governo. Esterhazy foi julgado e absolvido, enquanto Picquart foi punido com 60 dias de prisão. Em 13 de janeiro de 1898, L'Aurore, jornal de Georges Clemenceau, publicou uma carta aberta do romancista Emile Zola ao presidente da república, com a legenda "J'accuse!", que acusava os denunciantes de Dreyfus de calúnia maliciosa. O artigo causou uma forte impressão; 200.000 cópias foram vendidas em Paris. Zola foi considerado culpado de difamação em fevereiro de 1898. Oficiais do estado-maior geral ameaçaram renunciar se Dreyfus fosse absolvido e tumultos antisemitas ocorressem em diferentes partes do país. Nesse meio tempo, a confiança na justiça do veredicto estava diminuindo. O caso despertou vivo interesse no exterior e na França tornou-se uma questão pública. Festas, círculos sociais e até famílias foram divididas. Os grupos antagônicos formaram dois campos - a Ligue des Droits de l'Homme, que liderou a luta por Dreyfus, e a Ligue de la Patrie Française, liderada por Paul Déroulède.

Muitos dos partidários deste último campo consideravam que um único caso de injustiça envolvendo um judeu não era motivo suficiente para manchar a honra do exército.

No verão de 1898, os protestos de Picquart e outros induziram o novo ministro da Guerra, Cavaignac, a reabrir o caso e reinvestigar os documentos. As falsificações de Henry foram detectadas. Ele foi preso e, posteriormente, cometeu suicídio em sua cela. A opinião pública se moveu a favor de Dreyfus e a polêmica dividiu o governo. Por fim, o governo decidiu solicitar a anulação do veredicto e um novo julgamento de Dreyfus à Suprema Corte. A agitação política continuou e, após várias crises, René Waldeck-Rousseau formou um gabinete cujo objetivo declarado era restaurar o estado de direito e a justiça e restabelecer a democracia.

A SEGUNDA PROVA. O segundo julgamento ocorreu em Rennes. Os oficiais do exército aderiram ao seu testemunho original. Finalmente, em 9 de setembro de 1899, a corte marcial decidiu por maioria que Dreyfus havia cometido traição – mas por causa de “circunstâncias atenuantes” ele foi condenado a apenas dez anos de prisão, cinco dos quais ele já havia cumprido. Anti-semitas e reacionários viram o veredicto como uma justificativa de sua posição. Diferenças de opinião se desenvolveram entre os defensores de Dreyfus: aqueles para quem o caso Dreyfus era uma questão política e uma questão de princípio queriam que ele apelasse e continuasse a luta, enquanto Dreyfus e sua família estavam interessados.

estimado apenas em garantir sua libertação. Por sugestão de Waldeck-Rousseau, Dreyfus retirou seu recurso e finalmente obteve “indulto” do presidente da república. Em 1904, com o governo de esquerda firmemente estabelecido, Dreyfus exigiu uma nova investigação. O Tribunal de Apelação reexaminou o caso e, em 1906, declarou que as provas contra Dreyfus eram completamente infundadas e que era desnecessário ordenar um novo julgamento para inocentá-lo.

O caso Dreyfus foi um ponto de virada na história da Terceira República. Amargou a luta entre opositores e partidários do regime republicano. O gabinete de Waldeck-Rousseau conseguiu decretar uma série de medidas anticlericais e, em 1905, aprovou uma lei separando a Igreja do Estado. Isso também influenciou o status do Consistório judaico na França. O caso Dreyfus teve um forte impacto na atitude dos partidos socialistas em relação aos judeus. A ala marxista radical de Jules Guédsde, que identificava os judeus com os capitalistas e via o caso como uma preocupação interna da burguesia, recuou diante da ala socialista-humanitária liderada por Jean-Léon Jaurès. O anti-semitismo proletário enfraqueceu. O caso Dreyfus teve um forte impacto na visão do mundo judaico e na atmosfera em seus respectivos países. Judeus em todos os lugares ficaram chocados que o caso pudesse acontecer na França, a “pátria da liberdade e da Grande Revolução”, e que o ódio aos judeus ainda pudesse prejudicar o comportamento de uma parte considerável do povo francês, em particular quando a vítima judia foi completamente assimilado. Isso parecia provar claramente que a assimilação não era defesa contra o anti-semitismo. A confiança de Theodor Herzl no liberalismo foi abalada quando ele observou pessoalmente a reação das massas francesas e o alvoroço que o caso Dreyfus despertou. A experiência o levou ao sionismo.

Ecoss do caso Dreyfus continuaram a reverberar na França por mais de uma geração. Suas consequências ainda eram reconhecíveis na linha que dividiu o governo de Vichy da França Livre durante a Segunda Guerra Mundial.

Bibliografia: Shunami, Bibl, 268–9; J. Reinach, *Histoire de l'affaire Dreyfus*, 7 vols. (1901-11); *Le procès Dreyfus...*, 3 vols. (1900); *La revision du procès de Rennes*, 3 vols. (1908); P. Dreyfus (ed.), *Dreyfus: His Life and Letters* (1937); Tcherski, em: E. Tcherikower (ed.), *Yidn em Frankraykh*, 2 (1942), 155-192 (Eng. resumo: 332); J. Kayser, *O Caso Dreyfus* (1931); RF Byrnes, *Antisemitism in Modern France*, 1 (1950); G. Chapman, *The Dreyfus Case: A Reassessment* (1955; revisado como *The Dreyfus Trials*, 1973); N. Halasz, *Capitão Dreyfus: A História de uma Histeria em Massa* (19572); M. Baumont, *Aux sources de l'affaire* (1959); P. Bousset, *L'Affaire Dreyfus et la presse* (1960); L. Derfler (ed.), *Caso Dreyfus: Tragédia de Erros?* (1963); D. Johnson, *França e o Caso Dreyfus* (1967); B. Schechter, *O Caso Dreyfus: Um Escândalo Nacional* (1965); M. Paléologue, *Meu Diário Secreto do Caso Dreyfus* (1957); L. Blum, *Souvenirs sur l'Affaire* (1935). **Adicionar.** **Bibliografia:** J.-D. Bredin, *O Caso: O Caso de Alfred Dreyfus* (1986); COMO Lindemann, *Judeus Acusados: Três Assuntos Anti-semitas* (Dreyfus, Beilis, Frank), 1894–1915 (1991); MP Johnson, *O Caso Dreyfus: Honra e Política na Belle Epoque* (1999); M. Burns, *França e o Caso Dreyfus: Uma História Documental* (1999).

[Moshe Catane]

Dreyfus, Stanley A.

DREYFUS, STANLEY A. (1921–), rabino reformista dos EUA. Dreyfus nasceu em Youngstown, Ohio, e recebeu seu BA da Universidade de Cincinnati e seu BHL do Hebrew Union College em 1942. A ordenação e seu MHL seguiram em 1946, quando ele também ganhou a Heinsheimer Fellowship para estudos de pós-graduação no HUC, onde começou a ensinar liturgia e atuou como diretor do Departamento de Referência. Posteriormente (1948-1950), tornou-se conselheiro do Programa Inter-religioso do Hebrew Union College, trabalhando com clérigos cristãos que estudavam hebraico, Bíblia e pensamento judaico para ensinar em seus próprios seminários. Em 1951, Dreyfus recebeu seu Ph.D. do HUC-JIR, que mais tarde lhe conferiu um DD honorário (1971). Enquanto fazia seus estudos de pós-graduação, Dreyfus serviu como rabino da Congregação Beth-El em Beaver Falls, Penn. (1946-1950), e West London Synagogue em Londres, Inglaterra (verão de 1949). Ele passou a púlpitos na Congregação Beth Shalom, East Liverpool, Ohio (1950–51), e na Congregação Hebraica Unida de Terre Haute, Indiana (1951–66), onde também serviu como capelão da penitenciária dos EUA (1951–53). Seu mandato como rabino em Terre Haute e professor visitante na Escola de Religião de Indiana em Bloomington foi interrompido pelo serviço ativo como capelão do Exército dos Estados Unidos no Colorado e na Alemanha (1953-55). Posteriormente, como rabino da Congregação B'nai Israel em Galveston, Texas (1956-1965), Dreyfus foi presidente da Associação de Rabinos do Texas e presidente do Home Service da Cruz Vermelha de Galveston, além de servir no Galveston County Biracial Comitê e o Comitê de Relações Humanas. Em 1965, Dreyfus foi nomeado rabino da Union Temple em Brooklyn, NY, onde permaneceu até 1979, quando se tornou emérito e foi nomeado diretor da Comissão de Colocação Rabínica da Conferência Central de Rabinos Americanos, tornando-se emérito em 1991.

De 1969 a 1973, Dreyfus foi presidente do Comitê de Liturgia da "Conferência Central de Rabinos Americanos.

Ele desempenhou um papel fundamental na compilação de Gates of Prayer: The New Union Prayerbook (o texto padrão para uso na sinagoga nos sábados e festivais); Portões da Casa (para oração em casa); e Portões do Arrependimento (para as Grandes Festas). Nessa função, ele também supervisionou e contribuiu para a publicação de Gates of Understanding, um volume de longas introduções à série de livros de orações judaicas reformistas. Além disso, Dreyfus atuou no Comitê de Homossexualidade e Rabinato do CCAR – que decidiu que a homossexualidade em si não deveria ser considerada um fator desqualificante quando se trata de candidatura ao rabinato – e no Comitê de Descendência Patri linear, que estabeleceu que a linhagem judaica pode ser transmitida aos filhos apenas através do pai, rompendo com a tradição ortodoxa e conservadora de que somente a mãe determina a religião da prole. Dreyfus também foi membro do Comitê de Reforma Judaica Clássica do CCAR, do Comitê de Admissões, do Comitê Resposta, do Comitê de População Rabínica e do Comitê de Prática Judaica de Reforma.

Em diferentes períodos de sua carreira, Dreyfus também atuou como presidente da Association of Reform Rabbis of New York,

do Conselho de Rabinos do Brooklyn, da Associação de Capelães Judeus das Forças Armadas dos Estados Unidos e da Associação Nacional de Rabinos Reformados Aposentados. Além disso, ele foi membro do Corpo Governante da União Mundial para o Judaísmo Progressista, do Conselho de Governadores do Conselho de Rabinos de Nova York e da Comissão de Capelania Judaica do Conselho Nacional de Bem-Estar Judaico, bem como co-presidente do Conselho Comitê de Relações Católico-Judaico do Brooklyn e Queens. Dreyfus foi instrutor da Reserva Ativa no corpo docente da Escola de Capelães do Exército por 21 anos, chegando ao posto de tenente-coronel.

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

DREYFUS BROTHERS, pioneiros da indústria de celulose ace tate rayon. Os irmãos, HENRY (1876–1945) e CAMILLE (1878–1956), nasceram em Basileia, Suíça. Eles desenvolveram fibra de celulose de qualidade solúvel em acetona e fabricaram filme de celulose não inflamável, usado pelos Aliados na Primeira Guerra Mundial para tratar asas de tecido de aviões. Após a guerra, eles desenvolveram na Inglaterra processos para transformar esse filme em fibra artificial, Celanese. Henry chefiou a British Celanese Ltd.; Camille tornou-se presidente da Celanese Corporation of America e da Canadian Celanese Ltd. Henry obteve mais de 1.000 patentes, o maior número já detido por um único indivíduo.

DREYFUSS, BARNEY (1865–1932), proprietário do time de beisebol Pittsburgh Pirates de 1900 a 1932, fundador da World Series, construtor do primeiro estádio moderno de beisebol. Nascido em Freiberg, Alemanha, filho de Samuel Dreyfuss, cidadão americano que vive na Alemanha, Dreyfuss veio para os Estados Unidos em 1881 para evitar ser convocado para o exército alemão. Ele se estabeleceu em Paducah, Kentucky, e encontrou trabalho na destilaria de Bernheim Whis, primeiro limpando garrafas de uísque e, eventualmente, tornando-se contador-chefe. Avisado de que a atividade ao ar livre curaria sua má indigestão, dores de cabeça e problemas de saúde em geral, ele organizou e jogou na segunda base em um time de beisebol semiprofissional que ele formou.

A destilaria mudou-se para Louisville em 1888, e lá Dreyfuss tornou-se co-proprietário, secretário-tesoureiro e até mesmo presidente da equipe e proprietário da Liga Nacional Louisville Colonels. Ao mesmo tempo, ele comprou os Pittsburgh Pirates e, como a Liga Nacional estava abandonando os Louisville Colonels, Dreyfuss tornou-se o único proprietário das taxas Pi, onde permaneceu até sua morte. Considerado o melhor juiz de talento de beisebol de sua época, a notável habilidade de Dreyfuss como olheiro possibilitou aos Pirates vencer a flâmula da Liga Nacional seis vezes (1901, 1902, 1903, 1909, 1925, 1927) e o Mundial Series em 1909 e 1925. De fato, muitos de seus craques foram eleitos para o Hall da Fama do Beisebol, e foi dito pelo presidente da Liga Nacional após a morte de Dreyfuss: "Ele descobriu mais grandes jogadores do que qualquer homem na história de beisebol".

Em 1903, Dreyfuss se aproximou de Henry Killilea e propôs que seu campeão da Liga Americana, Boston Pilgrims,

(Red Sox) enfrentam o campeão da Liga Nacional Pirates em uma série interleague de nove jogos, com o vencedor levando 60 por cento das receitas do portão e o perdedor 40 por cento. Dreyfuss acreditava que uma disputa pós-temporada estabeleceria melhores relações entre as duas ligas em disputa e criaria um interesse adicional no beisebol. Ele fez, além da imaginação de qualquer um, e assim nasceu a primeira World Series, um ícone americano permanente que alcançou proporções quase míticas. Em um gesto de boa vontade, e ao contrário da imagem traiçoeira e gananciosa do proprietário típico, Dreyfuss colocou os ingressos de US\$ 6.699,56 de seu clube no pool de jogadores, o que rendeu aos 16 Pirates US\$ 1.316 cada, mais do que os US\$ 1.182 dos jogadores vitoriosos do Boston.

Em 1909, Dreyfuss construiu o Forbes Field, o primeiro estádio moderno de três camadas com estrutura de aço e o primeiro parque de beisebol com capacidade para 25.000 torcedores. O estádio representava uma declaração visionária, pois até então ninguém acreditava que um jogo de beisebol pudesse atrair tanta gente. Dreyfuss também foi fundamental para que o campo de spitball fosse banido do beisebol em 1920.

Dreyfuss também foi pioneiro nos anos de formação do futebol profissional. Ele era co-proprietário e gerente do Pittsburgh Athletic Club, vencedor do campeonato de futebol profissional em 1898, quarta temporada organizada do futebol profissional.

[Elli Wohlgeleinter (2ª ed.)]

DREYFUSS, RICHARD (1948–), ator americano. Dreyfuss nasceu no Brooklyn, Nova York, onde seu pai era advogado, mas a família se mudou para Los Angeles, onde ele foi educado. Ingressou no West Side Jewish Center e aos nove anos de idade mostrou sua propensão à atuação, participando de todas as peças produzidas lá. Ainda como estudante do ensino médio, ele foi contratado para interpretar papéis profissionais e, de 1963 a 1973, atuou na Broadway, no repertório e na comédia. Ele primeiro ganhou sua reputação como ator de cinema no American Graffiti de George Lucas, fazendo o papel de Curt Henderson, e a partir de então foi de força em força. Em 1974 foi para o Canadá, e A Aprendizagem de Duddy Kravitz, filme de temática judaica que protagonizou, ganhou o primeiro prêmio no Festival de Cinema de Berlim. Em 1974, ele estrelou a adaptação cinematográfica de Steven Spielberg do romance best-seller de Peter Benchley, Tubarão, que se tornou o maior sucesso de bilheteria até então. Um ano depois, ele fez o papel de Yonatan Netanyahu no filme de TV Victory at Entebbe, sobre a ação do comando israelense que libertou reféns de um avião sequestrado para Uganda. Em 1977, ele estrelou outro filme de grande sucesso de Spielberg, Contatos Imediatos do Terceiro Grau. Em 1977, ele foi premiado com os prêmios da Academia e do Globo de Ouro de melhor ator por sua atuação em The Goodbye Girl.

Na época, aos 29 anos, ele era o ator mais jovem a ganhar um Oscar de Melhor Ator. Dreyfuss passou a atuar em filmes como The Big Fix (1978), Whose Life Is It Anyway? (1981), Down and Out in Beverly Hills (1986), Tin Men (1987), Stakeout (1987), Nuts (1987), Moon over Parador (1988), Lost in Yonkers (1983), Always (1989), Postcards from the Edge (1990), Rosen crantz and Guildenstern Are Dead (1990), What about Bob? (1991), Silent Fall (1994), Mr. Holland's Opus (nomina ao Oscar

Prêmio de Melhor Ator, 1995), Mad Dog Time (1996), Krippendorf's Tribe (1998), The Crew (2000), The Old Man Who Read Love Stories (2001) e Silver City (2004).

Dreyfuss também se apresentou em muitas produções teatrais e de televisão. Ele estrelou a série dramática de TV de 2001 The Education of Max Bickford, bem como filmes de TV como Prisoner of Honor (1991), Oliver Twist (1997), Lansky (1999), Fail Safe (2000), The Day Reagan Was Shot (2001), Costa a Costa (2004) e Copshop (2004). Na Broadway, ele apareceu em But Serious (1969), Total Abandon (1983), Death and the Maiden (1992) e Sly Fox (2004). Em 2000, Dreyfuss foi premiado com um Lifetime Achievement Award no Hollywood Film Festival. Com Harry Turtledove, Dreyfuss foi co-autor do romance The Two Georges (1996).

Bibliografia: J. Phillips, Você nunca mais almoçará nesta cidade (1991).

[Jonathan Licht / Rohan Saxena e Ruth Beloff (2ª ed.)]

DREYZL, LEAH (segunda metade do século XVIII), compositor de tkhines (orações em iídiche). Dreyzl morava em Stanislav, na Polônia, e vinha de uma família distinta. Seu bisavô era y akham yeivi *Ashkenazi (1660–1718) e vários de seus parentes do sexo masculino eram rabinos e estudiosos. Leah Dreyzl casou-se com o rabino Aryeh Leib Auerbach, que se tornou o rabino em Stanislav e estava intimamente associado ao florescente movimento y assídico. Acreditava-se que ele era íntimo do Baal Shem Tov.

Está claro em seus próprios escritos que Leah Dreyzl foi educada. Os dois livros que ela escreveu estão cheios de referências bíblicas e linhas do livro de orações, e são permeados de conotações místicas. Eles foram publicados postumamente, provavelmente durante o século 19, e foram nomeados (pelo editor) "Tkhine es rotsn" ("Tkhine de um Tempo de Favor [Divino]") e "Tkhine Sha'arei Teshuvah" ("Tkhine dos Portões do Arrependimento"). Uma introdução à edição publicada credita "Senhora Hena...viúva do falecido...Rabi David Tsvi", com a transmissão desses escritos "de sua sogra, a justa, piedosa e renomada esposa do rabino, Mistress Leah Dreyzel". Ambos os poemas, escritos para o mês penitencial de Elul, prestam-se facilmente à recitação oral. Isso levou os analistas literários a concluir que Leah Dreyzl era uma firzogerin na sinagoga de Stanislav, liderando a congregação feminina em oração.

Bibliografia: E. Taitz, S. Henry e C. Tallan, The JPS Guide to Jewish Women: 600 AC–1900 CE (2003), 143; C. Weissler, Vozes das Matriarcas: Ouvindo as Orações das Mulheres Judias Modernas (1998), 26–28.

[Emily Taitz (2ª ed.)]

DREZNER, YE'IJEL DOV (1922–1947), judeu executado pelos britânicos na Palestina. Drezner nasceu na Polônia e veio para Eretz Israel com seus pais que se estabeleceram em Jerusalém, onde Drezner se juntou ao movimento Betar. Em 1940 mudou-se para Netanyah, onde ingressou na I.ý.L. sob o pseudônimo de Dov Rosenbaum. Em 1945 I.ý.L. retaliou pela flagelação infligida

motorista, samuel rolls

contra um dos seus membros que foi capturado pelos britânicos, prendendo oficiais britânicos e submetendo-os ao mesmo castigo humilhante. Drezner estava no comando de uma unidade, os outros quatro membros eram Mordekhai Alkai, Eliezer Kashani, Abraham Mizraji e y ayyim Golavski. Toda a unidade foi capturada. Mizraji foi ferido e morreu antes do julgamento (uma versão é que ele foi assassinado) e os outros quatro levados a julgamento. Golavski foi condenado à prisão perpétua por causa de sua juventude, enquanto os outros três foram condenados à morte. Uma tentativa de resgatá-los por meio de um ataque à prisão central de Jerusalém, onde estavam detidos, foi frustrada por sua remoção para Acre na mesma manhã do ataque pretendido. Todos os quatro, juntamente com Dov * Gruner, foram enforcados no mesmo dia, 16 de abril de 1946.

Bibliografia: Y. Nedava, Olei-ha-Gardom (1966); Y. Gu rion, Ha-Niyayon Olei Gardom (1971).

° **DRIVER, SAMUEL ROLLES** (1846-1914), estudioso da Bíblia e hebraísta; de 1883 Regius Professor de Hebraico em Oxford. O trabalho principal de Driver, Uma Introdução à Literatura do Antigo Testamento, apareceu em 1891 (1913). Entre suas primeiras publicações estava Um Tratado sobre os Usos dos Tempos em Hebraico (1874, 1892). Ele era um cristão praticante ordenado sacerdote na Igreja Anglicana e ocupou vários cargos nessa igreja. No entanto, ele escreveu seus livros no espírito do método crítico estabelecido por J. *Wellhausen, ao mesmo tempo em que enfatizava que suas conclusões não impugnavam a santidade da Bíblia nem lhe atribuíam falsificações literárias. Ele foi, portanto, atacado de ambos os lados. Teólogos conservadores condenaram seus pontos de vista como "perigosos", enquanto alguns de seus colegas críticos da Bíblia o acusaram de fazer concessões ao extremismo ortodoxo. Driver estava atento a cada nova fonte potencial de informação sobre a Bíblia, como pode ser visto pelo fato de que ele foi um dos primeiros a escrever um livro sobre arqueologia e a Bíblia, *Modern Research as Illustrating the Bible* (1909). Driver foi um dos editores da série "International Critical Commentary" de edições acadêmicas de livros bíblicos, e também contribuiu com comentários sobre Deuteronômio (1895, 1902) e Jó (com GB Gray, 1905). Seus outros trabalhos incluem comentários sobre Gênesis (1919), Êxodo (1911), Daniel (1900) e outros livros da Bíblia, e artigos sobre pontos específicos nos escritos proféticos, bem como pesquisas sobre o texto massorético de Samuel (Notas sobre o texto hebraico e a topografia dos livros de Samuel, 1890, 1913). Ele também participou da compilação de *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (com F. Brown e CA Briggs, 1907). Esta obra, baseada no léxico de William *Gesenius, e popularmente conhecida como BDB (das iniciais de seus autores), continua sendo amplamente utilizada. Junto com A. *Neubauer, ele publicou O "Servo Sofredor" de Isaías Segundo os Intérpretes Judeus (1877). Todos os livros de Driver foram bem escritos e cuidadosamente pesquisados e três deles são tão básicos que, por todo o progresso feito desde então, o especialista ainda tem ocasião de consultá-los (sua Introdução..., seus Tempos e suas Notas sobre o hebraico Texto).

Seu filho SIR GODFREY ROLLES DRIVER (1892–1975), estudioso da Bíblia e semita, ganhou conhecimento do Oriente Médio com a Força Expedicionária Egípcia Britânica em 1919, para a qual escreveu Um Relatório sobre o Curdistão e os Curdos (1919). Mais tarde, ele também publicou *A Grammar of the Colloquial Arabic of Syria and Palestine* (1925). De 1919 a 1928, ele ensinou clássicos em Oxford e, a partir de 1928, lecionou lá sobre hebraico e filologia semítica comparativa, tornando-se professor de filologia semítica (1938-62) e professor intermitente de hebraico (1934, 1953-54 e 1959-60).

Uma de suas primeiras obras importantes foi "O Estudo Moderno da Língua Hebraica" em *The People and the Book* (ed. AS Peake), 73-120. Em 1935 ele colaborou com JC Miles na edição de *The Assyrian Laws*, que visava servir como um livro de texto para estudiosos do Antigo Testamento, bem como de direito comparado (revisado como vol. dois de *Assyrian Laws and Babylonian Laws*, 1952, 1955). No ano seguinte, Driver publicou *Problemas do Sistema Verbal Hebraico*, no qual explicava as peculiaridades do sistema verbal hebraico e outras características do hebraico como resultantes da origem do hebraico como uma mistura de cananeu e a língua original falada pelos israelitas. Em 1948 ele publicou suas Conferências de Schweich de 1944 sob o título de *Escrita Semítica* onde examinou a origem e desenvolvimento do alfabeto semítico e em que ele foi um dos primeiros a perceber o significado do ugarítico. Em 1954 ele editou e traduziu os documentos aramaicos de Borchart no Museu Bodleian sob o título *Documentos Aramaicos do Século V aC* (revisado em 1957). Estes eram documentos oficiais e semioficiais da corte do sátrapa persa no Egito. No ano seguinte, publicou *Mitos e lendas cananeus*, no qual traduziu lendas ugaríticas e incluiu um glossário ugarítico.

Seus Pergaminhos da Judéia (1965) discutiam o problema da identidade e data da comunidade de Qumran, que ele identificou com os *Zelotes. Em seu septuagésimo aniversário, um volume de *Estudos Hebraicos e Semíticos* (1963) foi dedicado a ele. Ele contém uma bibliografia selecionada de suas obras. Foi diretor adjunto do comitê que preparou a tradução do Antigo Testamento para a Nova Bíblia Inglesa (1970). Ele escreveu vários artigos sobre lexicografia hebraica, nos quais, pelo uso de línguas cognatas, ele descobriu significados até então não reconhecidos de palavras bíblicas. Muitas delas ele incorporou na *New English Bible* e em seu trabalho em uma nova edição de F. Brown, SR Driver e He brew Lexicon, de CA Briggs.

Bibliografia: TK Cheyne, *Fundadores da Crítica do Antigo Testamento* (1893), passim (especialmente caps. 11-13). **Adicionar. Bibliografia:** JA Emerton, DBI, 308-10.

DROB, MAX (1887-1959), rabino conservador dos EUA. Drob nasceu em Mława, Polônia, e foi levado para os Estados Unidos em 1895. Graduou-se na Universidade de Columbia (1908) e recebeu ordenação rabinica do Seminário Teológico Judaico (1911), e serviu congregações em Syracuse, Nova York (1911– 13), Buffalo, Nova York (1913-1919), Nova York

(1919-1927) e Filadélfia (1927-1929). A partir de 1929 foi rabino do Concourse Center of Israel, Bronx, Nova York, onde permaneceu pelo resto de sua carreira. Drob foi presidente da Assembléia Rabínica da América de 1925 a 1927, e presidente de sua aposta de 1923 a 1941. Ele era considerado pertencente à ala tradicionalista do judaísmo conservador que buscava transmitir a prática religiosa tradicional de uma maneira mais decorosa e mais Americana. Ele estava ativamente envolvido na profissionalização do rabinato com questões como colocação rabínica e pensão determinada por regulamentos e procedimentos. Ele foi presidente do Conselho de Rabinos não-denominacional de Nova York de 1933 a 1934 e também atuou como membro da comissão criada pelo Estado de Nova York para supervisionar a aplicação das leis de kashrut, em um momento anterior ao estabelecimento da União Ortodoxa. sua dominação de kashrut. Foi fundador da Sinagoga Unida da América e membro do conselho do Seminário Teológico Judaico.

Adicionar. Bibliografia: PS Nadel, Conservative Judaism in América: Um dicionário biográfico e Sourcebook (1988).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

DROBNER, BOLESŁAW (1883-1968), político socialista polonês . Nascido em Cracóvia em uma família assimilada, Drobner ingressou no Partido Social Democrata polonês da Galícia e Silésia em 1898, unindo-se à ala esquerda radical. Ele participou da revolução de 1905 e durante a Primeira Guerra Mundial lutou na Legião de Pilsudski. Após a independência polonesa, Drobner ingressou no Partido Socialista e em 1922 tornou-se um dos fundadores do Partido Socialista Independente. Quando os dois partidos se reuniram em 1928, ele foi nomeado para o conselho supremo do partido unido. Ele representou a ala esquerda do partido pedindo cooperação entre socialistas e comunistas.

Drobner foi frequentemente preso por organizar greves e, após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, deixou a Polônia para a URSS, onde foi fundador da União dos Patriotas Poloneses, patrocinada pelos soviéticos. Tornou-se ministro do Trabalho e Assistência Social no Comitê de Libertação Nacional e na conferência do Partido Socialista Polonês em 1944 foi eleito presidente do partido.

Drobner retornou à Polónia após a guerra e foi membro da delegação polonesa nas negociações da fronteira russo-polonesa de agosto de 1945. Em 1947 ele foi eleito para o Sejm (parlamento polonês) e no ano seguinte ingressou no Partido dos Trabalhadores Unidos comunista . . Ele tinha um grande amor por sua nativa Cracóvia e fez muito pela preservação de suas relíquias históricas. Ele também iniciou a restauração da cultura judaica lá, particularmente a sinagoga judaica do século XV.

Bibliografia: New York Times (23 de março de 1968), 31 (obituário) . **Adicionar. Bibliografia:** C. Kozłowski, Zarys Dziejow Polskiego Ruchu Robotniczego ... (1980), índice.

[Abraham Wein]

DROGOBYCH (Pol. **Drohobycz**), cidade na Ucrânia, anteriormente na Polónia e na Áustria. Informações sobre empreiteiros judeus individuais das minas de sal em Drohobych datam do

descarçamento do século XV. Alguns deles se estabeleceram na cidade, eventualmente formando uma pequena comunidade (kehillah). Em 1578, porém, Drohobych obteve o privilégio de non tolerandis Judaeis autorizando a exclusão dos judeus de seus recintos. Embora vários judeus tenham sido posteriormente encontrados vivendo nas proximidades, seu assentamento não foi permanente até o final do século XVII, permitido pelo patrocínio real. Todo o comércio e artesanato foram então concentrados nas mãos dos judeus. As guildas judaicas foram formadas e os registros evidenciam o atrito que existia entre elas e as guildas cristãs da cidade, como também entre os cidadãos de Drohobych e os habitantes judeus . O Drohobych kehillah foi representado no conselho provincial de *Rzeszow (ver *Conselhos das Terras).

Em meados do século XVIII, um rico e despótico fazendeiro dos impostos e receitas alfandegárias, Zalman b. Ze'ev (Wolfo wicz), assumiu o controle dos assuntos comunais. Ele nomeou seu genro rabino e, por seu tratamento implacável de judeus e não-judeus, ele foi finalmente denunciado às autoridades; em 1755 ele foi preso, julgado e condenado à morte, mas como a generosa assistência foi prestada por seus correligionários, a sentença foi comutada para prisão perpétua. Ele posteriormente adotou o cristianismo e morreu como membro da ordem carmelita em 1757.

Depois que Drohobych passou para a Áustria em 1772, a opressão econômica, os pesados impostos e a interferência do governo nos assuntos comunais tiveram um efeito adverso sobre a posição judaica . No entanto, melhorou no século XIX, especialmente com a exploração dos recursos minerais de Drohobych; a indústria do sal também era um empreendimento judaico. As primeiras tentativas de prospecção de petróleo e sua extração foram feitas em Drohobych por um judeu, Hecker, em 1810, e em 1858-59 uma refinaria foi construída por A. Schreiner nas proximidades de *Borislav ao mesmo tempo em que a indústria foi desenvolvida nos Estados Unidos. Os judeus de Drohobych tiveram um papel proeminente na extração e refino de petróleo, e sua exportação estava principalmente em mãos judaicas. Muitas famílias fizeram fortunas neste setor. A aquisição das empresas menores pelas grandes empresas no final do século XIX, porém, atingiu gravemente as preocupações judaicas, e a situação econômica da comunidade começou a se deteriorar. Após a Primeira Guerra Mundial, tornou-se empobrecido. O *y asidismo e o movimento *Haskalah se espalharam para Drohobych no final do século XVIII. Um alemão quinzenal impresso em caracteres hebraicos, o Droho bitzer Zeitung, foi publicado entre 1883 e a Primeira Guerra Mundial, e trouxe vários suplementos hebraicos intitulados yiyon (1886-87, 1897). Perto do fim do governo dos Habsburgos, o eleitorado de Drohobych foi representado no parlamento austríaco por um deputado judeu, um assimilacionista com simpatia pela terra polonesa, que tinha o apoio das autoridades. Ele foi contestado por um candidato nacional judeu apoiado pelos sionistas em 1911. As autoridades foram acusadas de manipulação de votos durante as eleições, e o exército foi chamado para dispersar uma manifestação. Tiros foram disparados contra a multidão. Treze judeus foram mortos e muitos feridos. Drohobych permaneceu o centro do *kolel galego da década de 1890 até o Holocausto. y ayyim Shapira, o último yaddik em Drohobych, foi o primeiro dos yasidic yaddikim a

dropkin, celia

juntar-se oficialmente ao movimento sionista. Ele foi para Eretz Israel em 1922. A população judaica de Drogobych totalizou 1.924 em 1765, 2.492 em 1812, 8.055 em 1865, 8.683 em 1900 e 11.833 (cerca de 44% da população total) em 1921.

[Nathan Michael Gelber]

Holocausto e períodos pós-guerra

Quando eclodiu a Segunda Guerra Mundial, a cidade com seus 17.000 judeus ficou sob ocupação soviética. As autoridades prenderam os líderes sionistas e fecharam as escolas hebraicas. Refugiados judeus da Polônia ocidental encontraram abrigo em Drogobych, mas a maioria deles foi deportada para o interior soviético. Os alemães entraram em Drogobych em 30 de junho de 1941 e imediatamente organizaram um pogrom com a ajuda da população polonesa e ucraniana local. Cerca de 400 judeus foram brutalmente assassinados fora do tribunal e no cemitério judaico. Outros 300 foram executados na floresta vizinha de Bronice em novembro.

Em março de 1942, cerca de 2.000 judeus foram enviados para o ex-campo de extermínio de *Belzec. A segunda deportação em massa ocorreu em 8 de agosto, com o envio de 2.500 judeus para o mesmo destino, enquanto outros 600 foram fuzilados na própria cidade. O gueto foi estabelecido em setembro. Os restantes 9.000 judeus, alguns dos quais eram refugiados das aldeias vizinhas, foram amontoados nele. No final de outubro, um addi

Um grupo internacional composto por 2.300 judeus foi enviado para Belzec e 200 pacientes do hospital foram assassinados. Os judeus sobreviventes começaram a construir esconderijos ou procuraram abrigo na floresta próxima. No entanto, os alemães frustraram seus esforços continuando a Aktion durante todo o mês de novembro de 1942 e ordenando a sentença de morte para todos os não-judeus pegos abrigando judeus. Por um tempo, o processo de extermínio não afetou os judeus recrutados para trabalhos forçados nas indústrias petrolíferas locais. A floresta do Bronice tornou-se uma vala comum para os judeus de Drogobych e arredores, incluindo todos os membros do Judenrat. Em 15 de fevereiro de 1943, 450 foram executados lá, incluindo 300 mulheres. Em março, 800 dos campos de trabalho foram assassinados. Os remanescentes da comunidade judaica tentaram se salvar escondendo-se ou fugindo para a Hungria pelas montanhas dos Cárpatos, enquanto alguns tentavam obter documentos "arianos". Quando o exército soviético entrou em Drogobych em agosto de 1944, cerca de 400 judeus ainda estavam vivos.

Após a guerra, Drogobych foi cedido ao SSR ucraniano, e a maioria dos judeus partiu para a Polônia em trânsito para Israel e outros países.

[Aharon Weiss]

Bibliografia: NM Gelber (ed.), *Sefer Zikkaron le-Droho bich, Boryslav ve-Hasevivah* (1959); M. Balaban, *Z historji ýydów w Polsce* (1920), 129–46.

DROPKIN, CELIA (1887-1956), poeta iídiche. Nascida Zip porah Levine em Bobruisk, Bielorrússia, filha de um madeireiro, Dropkin foi criada por sua mãe viúva. Ensinada sobre assuntos judaicos pela esposa de um rabino, ela se formou no ginásio No vosybo (russo). Ela deu aulas em Varsóvia, antes de continuar seus estudos em Kiev. Lá, o escritor hebreu Uri Nissan *Gnessin encorajou-a a escrever em russo po

etry. Retornando a Varsóvia, depois a Bobruisk, Dropkin casou-se com Samuel Shmaye Dropkin em 1909. Ela e seu primeiro filho (nascido em 1910) se juntaram a ele em Nova York em 1912. Cinco de seus seis filhos sobreviveram até a idade adulta. Em Nova York, Dropkin escreveu poemas russos que ela traduziu para o iídiche (1917) e publicou em *Di Naye Velt e Inzikh* (1920). Ao longo das décadas de 1920 e 1930, seus trabalhos apareceram em publicações de vanguarda de *Di *Yunge* e do *Inzikhistn*: *Onheyb*, *Poezye* e *Shriftn*. Os poemas de Dropkin – notáveis por sua sexualidade explícita, seja sobre amor, maternidade ou morte – lhe renderam uma reputação como uma das principais poetisas. Seus contos e poemas também apareceram em **Tsukunft de Abraham *Liessin*. Apenas um único volume dos poemas de Dropkin apareceu durante sua vida: *In Heysn Vint* ("In the Hot Wind", 1935). Viúva em 1943, ela passou seus últimos anos pintando em óleo e aquarela. Seu último poema publicado apareceu em *Tsukunft* (abril de 1953).

Três anos após a morte de Dropkin, seus filhos publicaram uma edição ampliada de sua poesia, contos e pinturas: *In Heysn Vint* (1959) incluiu os poemas da edição de 1935, bem como poemas não coletados e inéditos, selecionados por Sasha Dillon. Outro poema, "Shvere Gedanken"

("Heavy Thoughts"), foi descoberto mais tarde em uma gravação e apareceu em *Yidische Kultur* (1990). Poemas e histórias em tradução inglesa apareceram em I. Howe e E. Greenberg (eds.), *A Treasury of Yiddish Poetry* (1969); I. Howe et al. (eds.), *Penguin Book of Modern Yiddish Verse* (1987); F. Para o homem et al. (eds.), *Tesouros Encontrados: Histórias de Escritoras em Iídiche* (1994); R. Whitman (ed.), *Anthology of Modern Yiddish Poetry* (1995); J. Chametzky et al. (eds.), *Literatura Judaica Americana: A Norton Anthology* (2001); S. Bark (ed.), *Beautiful as the Moon, Radiant as the Stars: Jewish Women in Yiddish Stories* (2003).

Bibliografia: LNYL, 2 (1958), 540-1; Rejzen, *Leksikon*, 1 (19262), 742-3; Y. Yeshurin, em: *Em Heysn Vint, Poems, Stories, and Pictures* (1959), 271-3; S. Dillon, em: *ibid.*, 263-9; G. Rozier e V. Siman, em: *Dans le vent chaud: Bilingue yiddish-francais* (1994); J. Hadda, em: N. Sokoloff et al. (eds.), *Gender and Text in Modern Hebrew and Yiddish Literature* (1992), 93–112; K. Hellerstein, in *ibid.*, 113-43.

[Kathryn Hellerstein (2ª ed.)]

DROPSIE, MOSES AARON (1821–1905), advogado americano, empresário, filantropo e patrono do aprendizado judaico.

Dropsie nasceu na Filadélfia, filho de pai imigrante judeu-holandês e mãe cristã. Ele abraçou o judaísmo aos 14 anos e, finalmente, tornou-se um vigoroso defensor do judaísmo tradicional na América. Dropsie ganhou a vida no ramo de joias até os 28 anos, quando começou a estudar Direito. Ele foi admitido na Ordem dos Advogados em 1851. Embora sua prática fosse principalmente em direito empresarial, Dropsie tornou-se um estudioso da história do direito e publicou uma série de trabalhos sobre direito romano, incluindo um sobre o julgamento de Jesus. Dropsie investiu muito cedo em empreendimentos de bondes e se tornou presidente de duas empresas de tração. Ele serviu como presidente da comissão que supervisionou a construção da ponte South Street sobre o rio Schuylkill em 1870. Um dos primeiros organizadores do

Partido Republicano da Pensilvânia, Dropsie concorreu a um cargo público apenas uma vez. Tornou-se líder e oficial de muitas atividades comunitárias judaicas e foi admirador e discípulo de Isaac *Leeser. Seu senso de compreensão mútua foi perturbado apenas por suas simpatias divergentes nos primeiros dias da Guerra Civil. Dropsie foi um defensor ativo do Maimonides College de Leeser, de curta duração, desde o seu início em 1867, o primeiro seminário teológico judaico na América. Dropsie acreditava que uma das principais razões de seu fracasso foi a recusa dos líderes judeus de Nova York em dar seu total apoio; quando o Seminário Teológico Judaico foi organizado em 1886 na cidade de Nova York, ele se recusou a ajudar. Esse ressentimento foi um dos fatores que o motivaram a estabelecer um legado para uma instituição totalmente nova de ensino superior judaico. Outro fator foi sua raiva, que ele também expressou em vários panfletos, contra o que ele considerava o extremismo do judaísmo reformista. O testamento de Dropsie foi escrito em 1895, enquanto ele servia como presidente do *Gratz College. Ele atribuiu sua fortuna à criação do Dropsie College.

Bibliografia: C. Adler, Palestras, Trabalhos Seleccionados, Endereços (1933), 43-64; BW Korn, Anos de Eventos e Experiências (1954), 187-9; H. Morais, judeus da Filadélfia (1894), 255-8.

[Bertram Wallace Korn]

DROPSIE COLLEGE, instituição acadêmica independente, não teológica, dedicada ao ensino de pós-graduação e pesquisa em estudos judaicos e ramos de aprendizagem relacionados. Foi fundada em Filadélfia, Pensilvânia, em 1907 como Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning. O estabelecimento da instituição foi previsto no testamento de Moses Aaron *Dropsie, datado de 17 de setembro de 1895. Dropsie declarou: "A necessidade crescente nos Estados Unidos de uma educação mais completa e sistemática na tradição judaica tem sido sentida há muito tempo, e é uma questão de solicitude para os verdadeiros israelitas, que prezam a religião de seus ancestrais... [Portanto] ordeno e ordeno que seja estabelecido e mantido na cidade de Filadélfia uma faculdade para a promoção e instrução nas línguas hebraica e cognatas e suas respectivas literaturas e no aprendizado e literatura rabínica." O testamento determinava "que na admissão de alunos não haja distinção de credo, cor ou sexo". A faculdade ofereceu o Ph.D. e, a partir de 1952, o mestrado em áreas como hebraico, árabe e outras línguas semíticas, estudos bíblicos e rabínicos, filosofia judaica medieval, assiriologia e estudos do Oriente Médio. Em 1962, instituiu um programa de educação judaica levando ao Ed.D. O presidente original de Dropsie foi Mayer Sulzberger, que dirigiu o Conselho de Governadores selecionado para executar a vontade de Dropsie. O primeiro presidente operacional foi Cyrus *Adler, que serviu desde a abertura do colégio em 1909 até sua morte em 1940, enquanto ocupou outros cargos importantes, incluindo a chancelaria do Seminário Teológico Judaico. Ele foi sucedido por Abraham A. *Neuman (1941–66), Abraham I. *Katsh (1968–76), Joseph Rapaport (1979–81) e David M. Goldenberg (1981–86). Em 1986 a faculdade fechou suas portas como escola de pós-graduação e reabriu duas

anos mais tarde como o Annenberg Research Institute for Judaic and Near Eastern Studies, um centro de pesquisa de pós-doutorado e programa de bolsas em estudos judaicos e do Oriente Próximo. Em 1993, a instituição foi incorporada à Universidade de Penn sylvania como Centro de Estudos Judaicos.

A importância da faculdade reside no fato de que, quando foi fundada, e por várias décadas depois, era a única instituição não teológica nos Estados Unidos que oferecia o doutorado. nos estudos judaicos. Como tal, atraiu muitos estudiosos ilustres para seu corpo docente (como Cyrus H. Gordon, Ben zion Halper, Leo L. Honor, Henry Malter, Max L. Margolis, Ben-Zion Netanyahu, Moshe Perlmann, Solomon L. Skoss, Bernard D. Weinryb e Solomon Zeitlin). O corpo docente produziu cerca de 250 Ph.Ds, muitos dos quais ocuparam cargos em estudos judaicos e afins nos Estados Unidos, estimulando assim o crescimento dos programas de estudos judaicos no país.

Desde o início, a faculdade publicou a Jewish Quarterly Review, continuando a publicação iniciada na Inglaterra em 1888 sob a direção de I. Abrahams e CG Montefiore. Como a única escola americana que concede doutorado em estudos judaicos por várias décadas, Dropsie adquiriu uma importante coleção de biblioteca (incluindo manuscritos e incunábulo) em literatura judaica bíblica, rabínica e medieval, bem como primeiras impressões judaicas americanas.

Ironicamente, foi o sucesso da faculdade que, em grande medida, significou seu fim. Com o florescimento dos programas de estudos judaicos nas universidades americanas durante as décadas de 1950 e 1960, Dropsie descobriu que, com seus recursos limitados, não poderia competir com as universidades maiores e bem dotadas. No início da década de 1980, parecia que a faculdade acabaria sendo forçada a fechar. Uma tentativa de renascimento foi feita em 1981 com a nomeação de David Goldenberg para a presidência da instituição. Goldenberg, um recém-formado em Dropsie e então membro do corpo docente, reconstruiu o corpo docente com jovens acadêmicos promissores, reviveu a lânguida Jewish Quarterly Review, atraiu financiamento para a conservação de manuscritos de genizah e contratou funcionários profissionais da biblioteca para converter a coleção para a Biblioteca do Congresso sistema de catalogação e fornecer acesso online ao acervo da biblioteca. No entanto, a situação financeira geral do Colégio não melhorou muito e, finalmente, em 1986, o Dropsie fechou.

A essa altura, Albert J. Wood, membro do Conselho de Curadores, havia induzido o filantropo judeu americano e ex-embaixador na Grã-Bretanha, Walter H. Annenberg, a se envolver com o futuro de Dropsie. Wood viu que, embora uma pequena escola de pós-graduação não fosse mais viável, um centro de pesquisa de pós-doutorado em estudos judaicos preencheria uma necessidade. Annenberg abraçou o plano, financiou a construção de um novo prédio perto do histórico Independence Hall, na Filadélfia, e forneceu o orçamento anual da nova instituição. Assim, Dropsie foi transformada no Annenberg Research Institute for Judaic and Near Eastern Studies. Sob seu primeiro presidente, Bernard Lewis, o estudioso de estudos islâmicos, o Instituto abriu suas portas em 1988 com um programa anual de acadêmicos convidados de todo o mundo para trabalhar em vários temas em judeus e

Drosdoff, Mateus

estudos relacionados. Este programa continua hoje como o Centro de Estudos Judaicos da Universidade da Pensilvânia.

Bibliografia: A. Neuman, *Landmarks and Goals* (1953), 255–356, passim; idem, em: *Septuagésimo quinto aniversário*.

[Meir Ben-Horin / David M. Goldenberg (2ª ed.)]

DROSDOFF, MATTHEW (1908–1998), químico do solo dos EUA. Nascido em Chicago, Drosdoff recebeu seu Ph.D. em ciência do solo pela Universidade de Wisconsin em Madison em 1934. Ingressou no Departamento de Agricultura dos Estados Unidos e foi assessor de nutrição mineral e produção de café na Colômbia (1951–53), assessor de solos na Bolívia (1954), assessor de solos no Peru (1955–60) e chefe da Divisão Agrícola da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (AID) no Vietnã (1960–1964). De 1964 a 1966 foi administrador do Serviço Internacional de Desenvolvimento Agrícola e, em 1966, tornou-se professor de ciência do solo na Universidade de Cornell, permanecendo professor emérito até sua morte.

Drosdoff foi ativo na B'nai B'rith em várias funções e de 1944 a 1947 foi diretor da Fundação Hillel na Universidade da Flórida.

Muitas das contribuições de Drosdoff para revistas científicas diziam respeito à análise foliar de plantações de árvores tropicais. Outros tópicos foram composição do solo, gênese e morfologia, argilas coloidais, levantamentos de solo e desenvolvimento agrícola em geral. Ele era membro da Sociedade Americana de Agronomia e foi homenageado com o prêmio internacional por seus muitos serviços no exterior para o governo dos EUA.

[Samuel Aaron Miller / Ruth Rossing (2ª ed.)]

DRUCKER, DANIEL CHARLES (1918–2001), engenheiro estrutural dos EUA. Drucker nasceu em Nova York e estudou engenharia na graduação e pós-graduação na Universidade de Columbia, onde obteve seu Ph.D. em 1940. Ele lecionou na Universidade de Cornell em 1940–43 antes de servir no Corpo Aéreo do Exército dos EUA, após o qual ingressou na Brown University em 1946, tornando-se professor em 1950. Foi Reitor de Engenharia da Universidade de Illinois em 1968–83. Seus principais interesses eram a teoria da plasticidade e sua aplicação ao projeto de estruturas metálicas. Ele introduziu o conceito universalmente aceito de estabilidade do material denominado "postulado de estabilidade de Drucker", que governa o comportamento plástico dos metais em resposta à deformação e tem amplas aplicações acadêmicas e práticas. Entre muitas honras e prêmios, ele recebeu a Medalha Nacional de Ciências (1980) e foi o primeiro a receber a Medalha Daniel C. Drucker da Sociedade Americana de Engenheiros Mecânicos concedida por contribuições extraordinárias à engenharia mecânica (1998). Enquanto na Brown University, ele era ativo na comunidade judaica de Providence, Rhode Island.

[Michael Denman (2ª ed.)]

***DRUMONT, EDOUARDYADOLPHE** (1844-1917), líder do movimento anti-semita na França. Originalmente com opiniões fortemente esquerdistas, enquanto ainda um jornalista desconhecido Drumont contribuiu para uma série de publicações, incluindo

La Liberté propriedade do judeu Saint-Simonist, Isaac *Péireire. Na década de 1880, no entanto, as opiniões de Drumont mudaram e ele passou a ser associado às atividades dos círculos ultracatólicos, embora aderindo a certos resquícios de sua filosofia social radical. Foi sobre essa base que ele desenvolveu um anti-semitismo raivoso, que se tornou sua paixão consumidora. Seu livro *La France juive*, publicado pela primeira vez em 1886, descreve a França como subjugada aos judeus nas esferas política, econômica, social e cultural; em pouco tempo chegou a mais de uma centena de edições. Drumont continuou sua propaganda antijudaica em outros livros. Em 1889 ele fundou a Liga Antissemita (ver *Partidos e Organizações Políticas Antissemitas) e *La Libre Parole*, cuja política oscilava entre a direita católica e o radicalismo social, mas era invariavelmente de tom violento e tisémita. Drumont e seu jornal tiveram uma participação considerável na exacerbação do Caso *Dreyfus. Em 1898, Drumont foi eleito para a câmara dos deputados, mas após a vitória dos partidários de Dreyfus, ele não voltou mais uma vez; em 1909, seu pedido de adesão à Academia Francesa foi rejeitado.

Bibliografia: L. Daudet, *Les oeuvres dans les hommes* (1922); I. Schapira, *Der Anti-semitismus in der franzoesischen Literatur: Eduard Drumont und seine Quellen* (1927); G. Bernanos, *La Grande peur des bien-pensants* (1931); RF Byrnes, *Anti-semitism in Modern France* (1950); *Dictionnaire de biographie française*, 11 (1967), 852-4. **Adicionar. Bibliografia:** M. Winock, *Edouard Drumont et Cie: antisémitisme et fascisme en France* (1982); F. Busi, *O Papa do Antissemitismo: A Carreira e o Legado de Edouard-Adolphe Drumont* (1986).

[Moshe Catane]

יָ יָיָי יָיָי יָ .Heb (**embriaguez**) .(shikkaron, יָ

Na Bíblia

Referências bíblicas, apócrifas e do antigo Oriente Próximo deixam claro que, longe de ser condenado, o uso de bebidas alcoólicas era considerado por judeus e outros como necessário (Ecclus. 39:26; Pritchard, *Texts*, 598, linha 89). ; 602, linha 32) e característica distintiva (Sl 104:15; Pritchard, *Texts*, 77c, linha 12ss.) da vida humana. Um banquete era inconcebível sem vinho, e Provérbios 9:1ss. fala da Sabedoria personificada oferecendo comida e vinho. De fato, a abstinência completa estava associada a um afastamento da civilização (Jer. 35; veja *Recabites). Da mesma forma, a evitação do álcool pelos *nazireus é parte integrante da abstenção de cortar o cabelo e de participar do enterro dos mortos, duas outras marcas da civilização (Números 6). *O vinho era valorizado por trazer alegria e banir a tristeza (Jz. 9:13; Sl. 104:15; cf. Pritchard, loc. cit., linha 21; Prov. 31:6-7; Ec. 10:19; Ecclus. 31:27-28; 40:20) e foi usado cultual em libações (Ex. 30:40-41) e na refeição sacra festiva (Deuteronômio 14:26).

A intoxicação, no entanto, foi preterida (cf. Ecles. 31:25-31; 39:27), tanto no culto – de acordo com a rejeição bíblica do elemento dionisiaco de outras religiões antigas (Lv 10:8–11; I Sam. 1:13–16; Ez. 44:21) – e na vida cotidiana. A literatura sapiencial adverte que a embriaguez traz pobreza, aflições, brigas, feridas, visões estranhas, etc. (Prov. 20:1; 21:17;

23:19–21:29–35; 31:4–5; cf. Eu Esd. 3:19-24) e faz com que os reis errem no julgamento (Prov. 31:4-5; cf. Lev. 10:8-11 (sacerdotes); Isa. 28:7 (sacerdote e profeta)). Várias narrativas retratam a desgraça e às vezes a morte de bêbados (Noé, Gn 9:20-27; Lot, Gn 19:31-38; Nabal, I Sam. 25:36; Amnon, II Sam. 13:28-29; Elá, I Reis 16:9; Ben-Hadade, I Reis 20:16; Assuero, Est. 1:10; cf. Holofernes, Judite 13:2). Os profetas freqüentemente condenam a embriaguez, particularmente entre os ricos e os líderes (Is 28:1ss.; 56:11-12; cf. Pv. 31:4-5), associando -a à insensibilidade moral (Is 5:11). –12, 22–23; Amós 2:8), libertinagem (Os. 4:11–12, 18) e esquecimento de Deus (Os. 4:11–12; cf. Jó 1:4–5). A embriaguez e a gula estão entre as acusações contra o filho insubordinado (Dt 21:20). No entanto, Isaías 51:17-18, como o épico ugarítico Aqhat (em Pritchard, Texts, 150b, linha 32-33), reflete uma visão de que os deveres filiais incluem ajudar um pai a andar instável pelo álcool. A ocasião da embriaguez pode ser bebida privada (Noé, Ló) ou celebração em grupo (Nabal, Amnon, Ben-Hadade, Assuero), incluindo farras em festas religiosas (Os. 4:11ss.). Canções de bebida e música são mencionadas em tais celebrações (Isa.

24:7–9; Amós 6:5–6; Ps. 69:13). Um tipo de reunião que parece, especialmente à luz de atestados extra – e pós – bíblicos, ter sido propício à embriaguez é o marzeaï, referindo-se ora a um banquete alegre (Amós 6:7), ora a uma refeição de luto. (Jr. 16:5)

[Jeffrey Howard Tigay]

No Talmude

Baseando-se no fato de que a morte de Nadabe e Abiú é seguida pela liminar contra os sacerdotes beberem vinho ou bebida forte quando oficiam, R. Simeão atribui sua morte ao fato de que eles entraram no santuário em estado de embriaguez (Lev. R. 12:1). Juizes não devem tomar decisões depois de beber vinho (Er. 64a). Como resultado, os juizes foram proibidos de comer tâmaras por causa de seus possíveis efeitos intoxicantes (Ket. 10b). Os juizes do *Sinédrio tinham que se abster de vinho durante toda a audiência de um caso capital (San. 5:1; Sanh. 42a). O critério para a embriaguez é se a pessoa afetada é capaz de se dirigir adequadamente a um rei. Um quarto de "log" (aprox. 3,2 onças, 100 mililitros) de vinho era considerado suficiente para causar intoxicação, mas não era uma regra rígida. Se mais tarde ele caminhasse um mil (aprox. 3.300 pés, 1.100 metros) ou dormisse, uma pessoa bêbada era considerada sóbria, a menos que bebesse vinho italiano forte, caso em que ele deveria caminhar pelo menos três mil (Er. 64a-b)). Uma pessoa bêbada é proibida de realizar um serviço. Com base na repreensão de Ana pelo Sumo Sacerdote Eli (I Sam. 1:13-15), o Talmud estabelece que se uma pessoa ora em estado de embriaguez, sua oração é uma abominação (Ber. 31b). Uma pessoa sob a influência de álcool é legalmente responsável por suas ações, a menos que tenha atingido o estado de esquecimento atribuído a Ló (cf. Gen. 19:31-36; Er. 65a).

A Bíblia adotou uma atitude ambivalente em relação ao vinho, e há várias declarações no Talmud sobre as virtudes do vinho e seus efeitos benéficos sobre a saúde (cf. Er. 65a-b).

Existem muitas tradições que se relacionam com os efeitos negativos da

beber na vida cotidiana. Um exemplo que pode ser citado é a lenda de que quando Noé estava prestes a plantar sua vinha, Satanás enterrou no solo carcaças de uma ovelha, um leão, um porco e um macaco. Em resultado, quando uma pessoa se entrega com brandura, ela se torna tímida, ceder ainda mais a faz sentir-se como um leão.

O excesso de indulgência faz com que ele se suje como um porco, e quando ele fica muito bêbado ele literalmente "faz de si mesmo um macaco" (Tanÿ., Noaÿ, 14). Em um capítulo do Midrash (Lev. R. 12:1) há três declarações com respeito à embriaguez. Alguém interpreta Provérbios 23:31 homileticamente para significar que "enquanto o bêbado tem os olhos no copo, o publicano tem os olhos no bolso". A segunda conta a tentativa desesperada por parte dos filhos de um bêbado viciado em livrá-lo de seu vício, enquanto a terceira é o relato de um bêbado que estava determinado a compensar a falta de uma garrafa de sua cota diária de 12. Alguns estudiosos assumiram que a embriaguez não era um problema sério no período talmúdico e, portanto, entenderam que essas tradições refletem uma atitude alegre e quase jocosa em relação ao fenômeno.

Outros sugeriram que essas tradições podem refletir não a raridade da embriaguez, mas sim sua frequência. Enquanto o Talmud declara uma injunção positiva de que uma pessoa deve ficar tão bêbada com "Purim que não possa distinguir entre "Bendito seja Mardoqueu" e "Maldito seja Hamã", os resultados desastrosos de um incidente real no qual dois famosos amora'im, Rabá e R. Zera, estavam envolvidos (Meg. 7b), parece representar uma séria crítica a essa tradição. Como resultado, as autoridades rabínicas posteriores se esforçaram para apontar que essa permissibilidade talmúdica não deveria ser tomada literalmente.

[Louis Isaac Rabinowitz / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

Tempos modernos

O interesse pela bebida contemporânea entre os judeus decorre do mistério de que a bebida não é um problema. Escritores em muitos países durante séculos recentes comentaram sobre a sobriedade comparativa dos judeus. Estatísticas multinacionais de prisões por embriaguez, incidências de psicose alcoólica e internações de alcoólatras em hospitais revelaram consistentemente uma sub-representação acentuada de judeus. A partir da década de 1940, cientistas sociais nos Estados Unidos estudaram sistematicamente os padrões de consumo de álcool de jovens e adultos judeus. A descoberta consistente foi que proporcionalmente mais judeus do que outros segmentos étnicos ou religiosos da população bebem vinho, cerveja ou destilados, mas proporcionalmente menos judeus são bebedores pesados ou alcoólatras. Hipóteses socioculturais-psicológicas sofisticadas, rejeitando a evasão racional de culpa como uma explicação adequada, relacionam a sobriedade judaica à iniciação precoce das crianças em um padrão de consumo moderado centrado na família, religiosamente orientado. Presume-se que os valores atitudinais assim definidos pelo gênero previnem o excesso posterior de bebida. Uma hipótese alternativa, mas não testada, propõe uma imunidade genética ao alcoolismo.

Estudos importantes até o final da década de 1960 sugeriram que os jovens judeus mais aculturados tendiam a adotar os padrões de consumo da população em geral. Assim, a frequência de

drusila

a bebida era maior entre os judeus de orientação religiosa ortodoxa, menor entre os de orientação conservadora, menor ainda entre os reformistas e menor entre os seculares, ou seja, aqueles que negam qualquer sentimento de associação religiosa. Mas a frequência de beber grandes quantidades de vez em quando, de ficar bêbado ou de se meter em encrencas por causa da bebida ia na direção oposta, da mais alta entre os seculares para a mais baixa entre os ortodoxos. Isso sugeriu a alguns sociólogos que o alcoolismo entre os judeus pode aumentar à medida que a aculturação prosseguia. Mas duas descobertas antitéticas relataram que os judeus que bebem ostensivamente no estilo aculturizado consideram-se exagerados ou "ficaram bêbados" depois de quantidades substancialmente menores do que os não-judeus; e o estilo de beber aculturado tende a ser abandonado ao se estabelecer e começar a criar os filhos. Somente nos Estados Unidos a bebida judaica foi estudada extensiva e sistematicamente, mas observadores em muitos países continuam relatando o padrão de sobriedade. Alguns teóricos especularam que o padrão pode mudar em um estado judeu e que a embriaguez é mais comum entre alguns judeus orientais do que entre os ocidentais. No entanto, embora as estatísticas sobre a admissão de alcoólatras em hospitais psiquiátricos em Israel em anos anteriores não sejam conhecidas, em 1966 78 novos casos foram admitidos (2% de todos os novos casos; em alguns países, o alcoolismo é responsável por até 25% das internações em hospitais psiquiátricos). A admissão total de alcoólatras foi de 154 em 1966 (2% de todas as admissões); e durante um período de seis anos, apenas 23 mortes foram atribuídas ao alcoolismo ou suas complicações. Dados recentes sobre judeus nos Estados Unidos não estão disponíveis, mas no estado de Nova York em 1950 0,2% dos novos casos eram alcoólatras. Havia alguma evidência de maior indulgência alcoólica por judeus nascidos no Oriente em Israel (mas não naqueles de ascendência oriental). Os judeus do sexo masculino nascidos na Ásia e na África tiveram o dobro da taxa de primeira admissão por alcoolismo em hospitais psiquiátricos do que os homens nascidos na Europa. Os judeus nascidos em Israel, de qualquer descendência, tinham apenas um terço da taxa dos nascidos na Europa. As taxas em mulheres de todos os grupos de origem foram insignificantes.

Assim, na época, não havia sinais de sérios problemas de álcool em desenvolvimento em Israel. No entanto, com o desenvolvimento de uma cultura de "pub" e "disco" entre os jovens israelenses ao longo dos anos 1980 e 1990 e o influxo de imigrantes da antiga União Soviética com sua tradição de bebida mais marcada, sem mencionar o crescente descontentamento com o submundo econômico de Na sociedade israelense, a bebida passou a ser percebida como mais um problema, embora ainda não alcance as proporções características de outras sociedades.

[Mark Keller]

Bibliografia: NA BÍBLIA: Kaufmann Y., Religion, 321, 374; B. Porten, Archives from Elephantine (1968), 179–186; GR Driver, em: Palavras e Significados, Ensaios... DW Thomas (1968), 47–67; L. Milano (ed.), Bebendo em Sociedades Antigas (1994). TEMPOS MODERNOS : D. Cahalan, I. Cisin e HR Crossley, American Drinking Practices (1970); V. Efron e M. Keller, Selected Statistical Tables on the Consumption of Alcohol and on Alcoholism (1963); Keller, em: British Journal of Addiction, 64 (1969); King, em: Quarterly Journal of Studies on Alcohol, 22 (1961), 321; Knapfer and Room, *ibid.*, 28 (1967), 676; CR Snyder, Álcool e os Judeus (1958); Shuval

e Krasilowsky, em: Israel Annual of Psychiatry, 1 (1964), 277; 3 (1965), 249.

DRUSILLA (n. 38 EC), filha de *Agripa I e *Cypros.

Drusila havia sido prometida em casamento por seu pai a Epiphanes, filho do rei Antíoco de Commagene. O acordo foi cancelado, no entanto, quando Epifânio se recusou a se converter ao judaísmo, depois de concordar originalmente em fazê-lo. Drusila foi mais tarde casada por seu irmão *Agripa II com Azizus, rei de Emesa, que consentiu em ser circuncidado. Pouco depois, um mago judeu de Chipre persuadiu Drusila a deixar o marido e se casar com seu amigo *Félix, o procurador da Judéia. Deste casamento nasceu um filho, chamado Agripa.

Josefo alude ao desaparecimento deste filho e sua esposa durante a erupção do Vesúvio em 79 EC

Bibliografia: Jos., Wars, 2:220; Jos., Ant., 18:132; 19:354-5; 20:139–44; Atos 24:24; Schuerer, Hist, 573.

[Isaías Gafni]

***DRUSIUS (Van Der Driesche), JOHANN CLEMENS** (1550-1616), teólogo holandês, hebraísta e estudioso da Bíblia. Natural de Oudenarde (Flandres Oriental), foi professor de línguas orientais em Oxford (a partir de 1572) e mais tarde em Leiden, Ghent e Franeker. Drusius escreveu vários livros sobre gramática hebraica, incluindo *Alphabetum ebraicum vetus* (1587) e *Grammatica linguae sanctae nova* (1612). Ele também editou o dicionário hebraico-íidiche de Elijah *Levita, *Shemot Devarim* (*Nomenclator Eliae Levitae*, 1652), acrescentando-lhe o árabe; seu filho Johann acrescentou o grego. Escreveu várias obras de exegese bíblica.

Bibliografia: Zunz, *Gesch*, 11; Steinschneider, *Handbuch sv*; Steinschneider, *Cat Bod*, 895, n. 4877; Abel Curiandez, *Vita Joannis Drusii* (1618).

DRUYA (Pol. **Druja**), cidade no distrito de Molodechno, Bielorrússia.

A comunidade judaica é mencionada no final do século XVI.

Muitos judeus estavam ocupados na indústria de sabão local e outros comercializavam produtos agrícolas, como linho, grãos e couros.

Eles dominaram o comércio. No final do século XVIII foi construída uma bela sinagoga. A comunidade era de 1.305 em 1766; 2.366 em 1847; 3.006 em 1897 (de uma população total de 4.742); 1.011 (41%) em 1921; e 1.800 em 1925. O autor Al ter *Druyanow nasceu em Druya. Após a Primeira Guerra Mundial, os comerciantes judeus retomaram seu comércio de produtos agrícolas; outros eram artesãos. O centro da vida cultural era o Bund-domi escola íidiche designada.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

Período do Holocausto

Na véspera da Segunda Guerra Mundial, a população judaica de Druya era de cerca de 1.500. Entre outubro de 1939 e junho de 1941 Druya foi ocupada pelos soviéticos. Em 6 de julho de 1941, após a eclosão da guerra germano-soviética, os alemães entraram na cidade. Durante os primeiros dias da guerra, muitas pessoas acusadas de fidelidade aos soviéticos foram mortas. Em abril de 1942 foram criados dois guetos, um para trabalhadores, o segundo para não trabalhadores. Sobre

Em 2 de julho de 1942, os alemães cercaram os guetos para liquidá-los. Os habitantes tentaram fugir e alguns grupos conseguiram chegar às florestas. Para evitar uma fuga em massa, os alemães atiraram nos judeus e incendiaram os guetos. Alguns dos que escaparam para a floresta se juntaram aos guerrilheiros ao redor da aldeia de Balnia e participaram de atividades contra os alemães. Cerca de 50-60 pessoas sobreviveram.

[Aharon Weiss]

Bibliografia: I. Schipper, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemach polskich* (1937), índice; B. Wasiutiński, *Ludność żydowska w Polsce...* (1930), 84; O. Hedemann, *Dzisiaj i Druja* (1934); A. Druy agora, em: *Reshumot*, 1 (1925), 437-49; Arquivos do Yad Vashem.

DRUYANOW, ALTER (Asher, Avraham Abba; 1870–1938), escritor hebreu, editor e líder sionista. Nascido em Druya, no distrito de Vilna, estudou na yeshivá Volozhin em sua juventude e depois se dedicou ao comércio. Em 1890 ele publicou seu primeiro ensaio em Ha-Meliy, sob o pseudônimo "Alef, Beit, Gimmel, Dalet", e desde então foi um colaborador frequente da imprensa hebraica (*Mi-Mizraḥ u-mi-Ma'arav*; *Ha-Shilo'aḥ*, etc.), usando vários pseudônimos. De 1900 a 1905 ele foi secretário do Comitê para o Assentamento de Ereḥ Israel em Odessa. Em 1906 imigrou para a Palestina, mas retornou à Rússia em 1909 e até 1914 foi editor do Ha-Olam, órgão oficial da Organização Sionista Mundial. Em 1921 estabeleceu-se definitivamente na Palestina. Junto com *Bialik e *Ravitzky, editou os quatro primeiros volumes de *Reshumot*, um periódico dedicado ao estudo do folclore (1919-26). Sua obra literária inclui artigos sionistas, escrita descritiva e crítica literária. Ele é mais lembrado por duas compilações: *Ketavim le-Toledot yibbat yiyyon ve-Yishuv Ereḥ Yisrael* ("Writings on the History of yibbat Zion and the Settlement of Palestine," 3 vols., 1919–32 (reeditado por Shulamit Laskov, 1982)) e *Sefer ha-Bedi'ah ve-ha-yiddud* ("O Livro das Piadas e Witticisms", edição ampliada de 3 vol., 1935-1938), uma coleção de humor popular judaico com notas sobre a origem e a história do conteúdo. Uma seleção de dois volumes de seus ensaios foi publicada em 1943-45.

Bibliografia: J. Fichmann, *Be-Terem Aviv* (1959), 371-6; Kressel, *Leksikon*, 1 (1965), 564; ABGD: *Yad la-Kore*, 9 (1968), 116-8, uma bibliografia.

DRZEWIECKI, HENRYK (Hercel Rosenbaum; 1902-1937), romancista e crítico polonês. Comunista declarado, Drzewiecki escreveu ensaios e resenhas defendendo a revolução para abolir a miséria econômica da Polônia. Seu polêmico romance *Kwaḥniacy* (1934) influenciou muito a literatura proletária polonesa e o escritor só escapou da prisão fugindo primeiro para Paris e depois para a URSS. Ele foi executado durante os expurgos stalinistas do final da década de 1930. Foi reabilitado em 1956.

DUALISMO, a doutrina religiosa ou filosófica que sustenta que a realidade consiste, ou é o resultado, de dois princípios últimos que não podem ser reduzidos a mais um último

primeira causa. Os sistemas dualistas apareceram em formas filosóficas (metafísicas) e morais, ambas exercendo considerável influência na história das religiões, incluindo a história do judaísmo.

Dualismo filosófico

Na história do pensamento ocidental, o dualismo filosófico remonta ao *platonismo e ao *neoplatonismo que desenvolveram e difundiram a ideia de uma oposição entre espírito e matéria, sendo o espírito o princípio superior, mais puro e eterno, enquanto a matéria era a forma inferior e imperfeita. de ser, sujeito a mudanças e corrupção. Aplicado à compreensão da natureza do homem, isso significava que o homem era composto de uma parte material inferior (o corpo) e uma parte espiritual superior (a alma). Esse dualismo poderia, e não raramente, levar a um desprezo pelo corpo e por "este mundo" em geral, e encorajava uma visão moral que sustentava o *ascetismo (ou, em suas formas mais extremas, a renúncia total ao mundo) para ser o caminho pelo qual a alma poderia libertar-se do domínio do corpo e, purificando-se das paixões corporais, tornar-se digna novamente de retornar à sua morada celeste e espiritual. Essa visão exerceu considerável influência no pensamento judaico no período helenístico (ver *Philo) e na filosofia e literatura *Musar da Idade Média, embora suas formas mais radicais fossem parcialmente inibidas pela tradição rabínica que considerava o universo físico e seus gozos como essencialmente bom, desde que sejam santificados no serviço de Deus.

Dualismo Moral

Embora o dualismo moral geralmente tendesse a se expressar nas formas de um dualismo metafísico completo, o termo é justificado na medida em que reflete a doutrina básica de que o bem e o mal foram o resultado ou produto de duas causas primeiras distintas e últimas. A forma mais conhecida desse dualismo é a antiga religião da Pérsia (zoroastrismo), segundo a qual a história é uma luta cósmica entre os poderes do bem, ou seja, a luz, e o mal, ou seja, as trevas. Este sistema tem a vantagem lógica de explicar o mal em termos de um princípio separado e independente, e assim exonerar o "bom" criador e Deus da responsabilidade pela existência, no mundo, do mal e do pecado. Por outro lado, levanta muitos outros problemas e era inaceitável para qualquer forma de *monoteísmo. Alguns comentaristas veem na declaração de que Deus "formou a luz e criou as trevas, é o criador da paz e o criador do mal" (Is 45:7) a polêmica do profeta contra esse dualismo (uma polêmica, cuja dureza é mitigada pela redação em que este versículo aparece na oração matinal diária: "o criador da paz e criador de tudo" Hertz, *Oração* 109). Os dois tipos de dualismo "filosófico" e "moral" eram capazes de se fundir e fundir em várias combinações. O corpo, a matéria e "este mundo" poderiam ser identificados, ou pelo menos associados, às trevas e ao mal, e a alma, à bondade e à luz. Outro par de opostos, "espírito" e "carne", embora não idêntico ao dualismo platônico, ainda era suficientemente semelhante para combinar com ele de várias maneiras. Isto

dualismo

é esse dualismo que fundamenta a teologia e a antropologia da seita *Mar Morto (*Qumran) e das epístolas de Paulo no Novo Testamento. *O gnosticismo apresenta uma combinação peculiar dos dois tipos de dualismo: este mundo e nossa existência corporal, sendo caracterizada pelo mal, são obra de uma divindade inferior e imperfeita (o “demiurgo” ou criador), acima da qual existe uma, mais transcendente e espiritual, deus bom e “verdadeiro”. Essa divindade superior intervém e “salva” os eleitos do poder do mal criador que os mantém presos na matéria e neste mundo. Algumas das seitas gnósticas equiparavam esse demiurgo inferior e maligno ao deus da Bíblia hebraica, ou seja, ao Deus judeu e doador da lei. O dualismo gnóstico foi, portanto, descrito como um anti-semitismo metafísico. A rejeição gnóstica da criação e do cosmos, bem como da lei bíblica, como obra de um poder inferior, maligno ou pelo menos imperfeito, levou em alguns casos a manifestações de *antinomianismo, e em outros a um ascetismo e rejeição deste mundo.

Dualismo na História Judaica

Seja ou não Isaiás 45:7 uma referência polêmica ao dualismo persa (veja acima), é evidente que as tendências dualistas se afirmaram no período do Segundo Templo e nos primeiros séculos da era comum. Estes eram de caráter neoplatônico, depois também gnóstico. De maneira geral, pode-se dizer que, além das doutrinas dualistas “heréticas” de alguns sectários gnósticos (ver *Minim), o judaísmo poderia acomodar um “dualismo mitigado”, isto é, doutrinas e atitudes que expressam contrastes metafísicos ou morais em um dualista, mas sem atribuir-lhes um caráter último ou pôr em causa a soberania do único onipotente e bom Deus Criador. Esse dualismo mitigado pode ser encontrado em alguns *Apócrifos bíblicos (por exemplo, *Jubileus ou os Testamentos dos *Patriarcas) e especialmente nos escritos da seita do Mar Morto, cujas doutrinas do espírito e da carne, dos espíritos (ou anjos), de pureza e impureza, ou seja, de luz e escuridão, chegam tão perto de um sistema dualista quanto o judaísmo poderia tolerar. No entanto, mesmo essas crenças podem ser caracterizadas como um “dualismo sob Deus”, uma vez que os espíritos da luz e das trevas existiam através da vontade inescrutável de Deus e estavam sujeitos a ele. O dualismo platônico espírito-matéria (isto é, o reino das idéias contra o mundo material) penetrou no judaísmo rabínico na forma do dualismo alma-corpo (cf. Fédon de Platão, 67), e a crença na preexistência da alma. A doutrina da imortalidade da alma (espiritual) reflete, a esse respeito, uma antropologia mais dualista do que a doutrina da ressurreição do corpo (ver *Escatologia, Imortalidade da *Alma, *Ressurreição). A teologia rabínica em geral tendia a rejeitar ou pelo menos mitigar tendências dualistas. Assim, a doutrina do bem e do mal yeÿer (veja Bem e Mal *Inclinação) é uma transposição para um nível mais psicológico (e, portanto, teologicamente mais inofensivo) do que, para os pactuantes de Qumran e outros, eram opostos metafísicos. A literatura talmúdica tem muitas referências polêmicas para aqueles que acreditam em shetei reshuyot (“dois poderes”). Outra polêmica

as referências são dirigidas à distinção gnóstica entre o Deus supremo, por um lado, e o Criador-Legislador, por outro. Assim, o kofer ba-ikkar (aquele que nega a essência da fé) é dito ser aquele que nega seu criador e o doador da Lei (cf. Tosef. Shav. 3:7).

Dualismo no misticismo judaico

A disciplina esotérica e as práticas visionárias extáticas dos primeiros místicos *Merkabah, embora exibissem certos traços gnósticos, certamente não compartilhavam o dualismo básico dos grandes sistemas gnósticos. Elementos dualistas, no entanto, não estavam ausentes, como, por exemplo, na doutrina de *Metatron (originalmente Javel) como o “menor YHWH”. De fato, o termo yoÿer bereshit (“Criador”) foi privado de qualquer possível conotação gnóstica ao ser usado, na literatura *Shi'ur Komah, para a manifestação de Deus no Trono da Glória. Outro tipo de dualismo está envolvido na distinção radical feita pelos cabalistas entre o deus absconditus oculto e inacessível (o Ein Sof) e a cabeça de deus manifestada nas *Sefirot. Os dois últimos são ocasionalmente descritos de maneira dualista (direita-esquerda, homem-mulher), mas o ponto essencial dos cabalistas era precisamente a unidade mística final por trás das múltiplas manifestações.

A tendência dualista é, talvez, mais marcada no tratamento cabalístico do problema do mal. O profundo senso da realidade do mal levou muitos cabalistas a postular um reino do demoníaco, o sitra aÿra (ou “aÿilut da esquerda”), uma espécie de imagem espelhada negativa do “lado da santidade” com o qual estava trancado, em combate. No entanto, aqui também é necessário distinguir entre tendência dualista e teoria dualista. É precisamente porque a doutrina cabalística não conhece um dualismo último, que é forçada a buscar a origem do reino demoníaco das kelippot em algum lugar na esfera da emanção divina – seja na sefirah gevurah (din) ou (como no kabalismo luriânico) em aspectos ainda mais ocultos da divindade. Mais do que qualquer outra coisa, é essa consciência da realidade do mal, juntamente com uma teologia essencialmente monoteísta em vez de dualista do tipo zoroastriano, que dá à especulação cabalística uma qualidade tão audaciosa e, de fato, quase “herética”. Na filosofia medieval, a solução proposta para o problema do mal e suas possíveis implicações dualistas era a teoria de que o mal não tinha existência própria substancial, mas era uma negação do bem, assim como a escuridão era a ausência de luz (cf. *Maimônides, Guia, 3:8; veja também *Good and Evil). O primeiro filósofo judeu a argumentar sistemática e longamente contra as noções dualistas foi *Saadia Gaon em seu livro Crenças e Opiniões (tratado 2).

Dualismo Profético

Embora se possa dizer que o judaísmo tenha sido consistentemente anti-dualista no sentido de reconhecer apenas uma causa e fonte última de todo ser – incluindo os opostos característicos do ser – há outro sentido no qual a religião bíblica e profética pode ser dita como ser dualista. Supõe uma distinção radical entre o ser absoluto de Deus e o ser contingente de todas as outras coisas (isto é, criadas). Contato

e a comunhão com Deus é possível no amor, na obediência ou na contemplação mística, mas nenhuma identidade da criatura com o criador é possível. Sistemas de pensamento que afirmam que todo ser é, em última análise, um e que a dualidade de Deus e do mundo (ou Deus e a alma) pode ser transcendida em uma unidade mais profunda não foram capazes de se manter em qualquer medida significativa no judaísmo. O panteísmo e outras formas de monismo metafísico ou místico (ver *Deus, Concepções de) nunca foram filosofias judaicas dominantes.

Bibliografia: S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (1947); Guttman, *Filosofias*, índice; D. Flusser, em: *Scripta Hierosolymitana*, 4 (1958), 215-66; GR Driver, *The Judean Scrolls* (1965), 550–62; AC Leney, *A Regra de Qumran e seu Significado* (1966), índice; M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1958), índice; I. Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, 1 (1949), 285-343.

[RJ Zwi Werblowsky]

***DU BARTAS, GUILLAUME DE SALLUSTE** (1544–1590), poeta e diplomata francês. Du Bartas serviu Henrique de Navarra como embaixador na Inglaterra e na Escócia. Protestante gascão, opôs-se ao paganismo do grupo de poetas da Plêiade e escreveu versos barrocos imbuídos do espírito da Bíblia. *Judite* (1573) comemora a heroína judia apócrifa. O épico *La Semaine* (1578), que reconta a história da criação do Gênesis, e sua continuação, *La Seconde Semaine* (iniciada em 1584, mas nunca concluída), se propõe a desdobrar a história da humanidade até o início da era cristã. Os *Semaines* se destacam por seu tom elevado e propósito moral, embora o estilo e as imagens sejam muitas vezes grotescos. Sua concepção enciclopédica trai a influência do erudito contemporâneo de Du Bartas, Guy *Le Fèvre de la Boderie*. A erudição hebraica de Du Bartas pode ter sido modesta, mas seu respeito e interesse pelos estudos hebraicos e pela **Cabala* (típica dos humanistas franceses) podem ser deduzidos do longo *"Hommage au langage hebrieu"* no *Seconde Semaine*. Du Bartas causou forte impressão nos séculos XVI e XVII e provavelmente influenciou Hugo, assim como Milton e Goethe, na tradução.

Bibliografia: UT Holmes (ed.), *Obras de Guillaume De Salluste Sieur Du Bartas* (1935–40); AM Schmidt, *Poésie scientifique en France au 16^e siècle* (1938), 247-69; F. Secret, em: *Studi francesi*, 7 (1959), 1-11.

[Godfrey Edmond Silverman]

DUBERMAN, MARTIN B. (1930–), historiador e dramaturgo norte-americano. Duberman, que nasceu na cidade de Nova York, ingressou na Universidade de Yale em 1948 e recebeu seu mestrado e doutorado da Universidade de Harvard. De 1957 a 1961, foi instrutor de história em Yale. Tornou-se então professor assistente na Universidade de Princeton e professor titular em 1967. A pesquisa de Duberman centrou-se no "período intermediário" da história americana, com atenção especial dada à Guerra Civil e Reconstrução, radicalismo americano e história intelectual. Suas publicações incluem *Charles Francis Adams, 1807-1886* (1961) e *James Russell Lowell* (1966). Duberman, ele próprio um defensor da dissidência e profundamente preocupado com o avanço da

direitos do homem, editado *Antislavery Vanguard: New Essays on the Abolitionists* (1965). Ele também escreveu uma série de peças, notadamente *In White America* (1964), um documentário sobre o negro americano.

Depois de expor casos flagrantes de homofobia em sua história *Black Mountain: An Exploration of Community* (1971), o próprio Duberman se tornou alvo de ataques homofóbicos de seus colegas acadêmicos. Posteriormente, ele se envolveu no ativismo gay nos níveis acadêmico, público e privado. Com colegas acadêmicos gays, ele fundou a *Gay Academic Union* (1973) e se juntou à *National Gay and Lesbian Task Force*.

Em 1971, Duberman demitiu-se de Princeton para se tornar Distinguished Professor of History no campo de estudos gays e lésbicos no Lehman College, a City University of New York (CUNY), onde continuou a lecionar. Ele foi o fundador e primeiro diretor executivo do Centro de Estudos Lésbicos e Gays (CLAGS) na CUNY. A Martin Duberman Fellowship é uma doação CLAGS concedida a um acadêmico sênior (professor universitário titular ou acadêmico independente avançado) de qualquer país fazendo pesquisa acadêmica sobre a experiência lésbica/gay/bi sexual/transgênero/queer (LGBTQ).

Outras publicações de Duberman incluem *The Uncompleted Past* (1969), *The Memory Bank* (1970), *Visions of Kerouac: A Play* (1977), *About Time: Exploring the Gay Past* (1986), *Paul Robeson* (1989), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (1989), *Cures: A Gay Man's Odyssey* (1991), *Mother Earth: An Epic Play on the Life of Emma Goldman* (1991), *Stonewall* (1993), *Midlife Queer: Autobiography of a Decade, 1971–1981* (1996), *A Queer World: The Center for Lesbian and Gay Studies Reader* (1997), *Left Out: The Politics of Exclusion: Essays 1964-2002* (2002), e o romance *Haymarket* (2003).

[Mark D. Hirsch / Ruth Beloff (2^a ed.)]

DUBIN, MORDECAI (1889–1956), *Agudat líder de Israel na Letônia. Dubin representou seu movimento nas casas dos representantes da Letônia (1919-1934). De 1920 a 1940 foi também o presidente da comunidade judaica em Riga. Ele adquiriu uma reputação entre todos os setores da população judaica como negociador e mediador (shtadlan) com o governo em assuntos públicos judaicos e particularmente para necessidades individuais judaicas. Adepto do **Chabad y asidismo*, em 1927 desempenhou um papel decisivo na obtenção de permissão para Joseph Isaac **Sch neersohn* (o "rabino Lubavitcher") deixar a União Soviética.

Mesmo após a liquidação do regime democrático na Letônia, Dubin, que era pessoalmente próximo do ditador Ulmanis, continuou intercedendo junto ao governo para obter alívio das medidas econômicas antijudaicas. Com a incorporação da Letônia à União Soviética em junho de 1940, Dubin foi preso com outros líderes comunitários e deportado. Ele foi libertado em 1942 e, posteriormente, viveu sob supervisão policial e extrema pobreza em Kuibyshev e Moscou. Apesar de sua situação pessoal, ele conseguiu estender a ajuda a muitos judeus letões que passaram por essas cidades. Em 1946 voltou a

Dubinsky, David

Riga, mas foi forçado a sair depois que os ataques contra ele foram publicados na imprensa comunista local. Novamente preso em 1948, ele morreu em um campo de concentração perto de Moscou. Seus restos mortais foram enterrados no cemitério judeu em Malakhovka, um subúrbio de Moscou.

Bibliografia: Yahadut Letônia (1953), índice; M. Bobe, em; He-Avar, 14 (1967), 250-61.

[Yehuda Slutsky]

DUBISKY, DAVID (1892-1982), líder trabalhista dos EUA. Nascido em Brest-Litovsk, na Bielorrússia, Dubinsky foi criado na cidade polonesa de Lodz, onde se tornou mestre padeiro e secretário do militante Sindicato dos Padeiros de Lodz, organizado pelo "Bund. Ele foi preso e preso por organizar greves contra a padaria de seu pai, e foi exilado para a Sibéria em 1909 por fazer discursos inflamados. Ele conseguiu escapar no caminho, no entanto, e no final de 1910 emigrou para os Estados Unidos. Ele se juntou ao seu irmão mais velho em Nova York e obteve trabalho através do Sindicato Internacional de Trabalhadores de Vestuário Feminino (ILGWU) tornando-se um aprendiz no Cutters' Local 10. Ele dedicou mais de seu tempo ao Partido Socialista do que a assuntos sindicais até maiores vários judeus socialistas do Leste Europeu entraram no Local 10, mas em 1918 ele foi eleito para seu conselho executivo. Em 1921, foi eleito presidente do Cutters' Local. Dubinsky também subiu rapidamente no ILGWU, onde se juntou à maioria anticomunista. Ele foi eleito para o conselho executivo geral em 1923. Em 1928, ele desempenhou um papel importante em trazer de volta Benjamin "Schlesinger como um candidato de compromisso para evitar uma divisão no sindicato, e no ano seguinte foi eleito secretário-tesoureiro. Com a morte de Schlesinger em 1932, tornou-se presidente, cargo que ocupou até 1966.

Durante a década de 1930, Dubinsky dominou o ILGWU e foi uma força poderosa no movimento trabalhista americano. Ele favoreceu a cooperação com os empregadores na racionalização da complexa estrutura da indústria do vestuário e fez de seu sindicato um símbolo do sindicalismo progressista. Em 1934 foi eleito vice-presidente da AFL. Quase imediatamente ele se envolveu na controvérsia entre os defensores do sindicalismo industrial e os partidários do antigo sindicato de artesãos. Ele desempenhou um papel de liderança no CIO que ajudou a fundar em 1935, sendo seu sindicato o segundo maior do país. Em 1936, ele renunciou à vice-presidência da AFL em protesto contra seu apoio aos sindicatos de artesanato contra os sindicatos industriais e persuadiu o ILGWU a dar seu apoio a este último. Por dois anos, a partir de 1938, o ILGWU foi isolado do movimento trabalhista americano, mas em 1940 Dubinsky o trouxe de volta à AFL. Em sua capacidade como presidente do ILGWU por mais de 30 anos, ele transformou o sindicato de uma entidade em dificuldades para uma com ativos na casa das centenas de milhões de dólares. Sob sua orientação, o sindicato assumiu questões como o fornecimento de seguro-saúde, indenizações, benefícios de aposentadoria e jornada de 35 horas semanais. Ele também trabalhou para abolir as sweatshops que eram predominantes na indústria.

Figura influente na política dos Estados Unidos, Dubinsky recusou-se a endossar Tammany Hall, a máquina política de Nova York, e apoiou Franklin D. Roosevelt para presidente em 1932 e 1936. Para isso, ajudou a criar o Partido Trabalhista Americano (ALP) em 1936. Em 1944, quando os comunistas começaram a dominar o ALP, ele ajudou a formar o Partido Liberal. Após a Segunda Guerra Mundial, Dubinsky foi um dos fundadores da anticomunista Confederação Internacional de Sindicatos Livres. Em 1945, voltou a ser vice-presidente e membro do conselho executivo da AFL, mesmo após a fusão com o CIO em 1955. Em grande parte devido aos seus esforços para eliminar dirigentes sindicais corruptos, o AFL-CIO adotou o anti- códigos de raquete em 1957.

Em 1969, o presidente dos EUA, Lyndon Johnson, concedeu a Dubinsky a Medalha Presidencial da Liberdade, que o citou como "um líder nacional de previsão e compaixão. Ele promoveu a causa do trabalhador na América – e a causa mais ampla da justiça social no mundo, com habilidade infalível e distinção incomum". Em 1993, Dubinsky foi introduzido no Hall da Fama do Trabalho.

Como um autodenominado "trabalhador judeu", Dubinsky estava preocupado com os problemas especiais enfrentados pela comunidade judaica como consequência dos eventos na Alemanha e na Segunda Guerra Mundial. Ele era um membro do conselho executivo do Comitê Judaico do Trabalho fundado em 1933, engajado em esforços de ajuda em favor dos refugiados, e tornou-se um firme defensor de Israel e em particular da "Histadrut, a Federação Geral do Trabalho de Israel. Um hospital em Beersheba, financiado por seu sindicato, leva seu nome. Dubinsky escreveu David Dubinsky: A Life with Labor (1977).

Bibliografia: MD Danish, The World of David Dubinsky (1957); J. Dewey, David Dubinsky, uma biografia pictórica (1951); CA Madison, Líderes Trabalhistas Americanos (1962), 199-231; R. Cook, Leaders of Labor (1966), 102-12.

[Melvyn Dubofsky / Ruth Beloff (2ª ed.)]

DUBISLAV, WALTER ERNST OTTO (1895-1937), filósofo alemão. Nascido em Berlim, estudou matemática com Hilbert em Goettingen, serviu na frente russa na Primeira Guerra Mundial e formou-se em filosofia em Berlim após a guerra. Tornou-se professor da Technische Hochschule em Berlim em 1931 e fugiu em 1936 para Praga. Dubislav era um positivista lógico e convencionalista, influenciado por Aristóteles, Bolzano e Frege. Ele era crítico de Kant e um defensor de Fries, e foi, com Reichenbach, um líder da "Gesellschaft fuer empirische Philosophie". Dubislav participou de Das systematische Woerterbuch der Philosophie (1923) e escreveu Ueber die Definition (1925, 19313), Die Friessche Lehre von der Begrueudung (1926), Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart (1932) e Naturphilosophie (1933).

Bibliografia: NDB, 4 (1959), 145.

[Richard H. Popkin]

DUBLIN, capital da República da Irlanda. Um pequeno grupo judeu aparentemente viveu lá na Idade Média desde o Ex

verificador dos judeus em Westminster tinha uma filial irlandesa. Em meados do século XVII, alguns marranos espanhóis e portugueses se estabeleceram na cidade, incluindo Francisco e Manuel Lopes Pereira e Jacome Faro. Segundo a tradição, uma sinagoga foi fundada em Crane Lane por volta de 1660. As operações militares na Irlanda após a revolução de 1689 atraíram mais alguns judeus sefarditas, e a comunidade conheceu um curto período de relativa prosperidade. Em 1718, um cemitério foi comprado com a ajuda da comunidade sefardita de Londres, que adiantou dinheiro à congregação de Dublin para pagar suas dívidas e emprestou alguns rolos da Lei. Durante o século XVIII, o elemento original sefardita desapareceu e foi substituído por imigrantes asquenazes. Em 1791, a congregação entrou em completa decadência e os pergaminhos emprestados foram devolvidos.

A comunidade foi revivida em 1882 por imigrantes do Leste Europeu. Ela aumentou consideravelmente com a imigração russo-judaica no final do século. Muitos dos judeus daquela época se engajavam em mascates, pequenos negócios e pequenas transações financeiras (empréstimos de dinheiro e penhores). Com o passar do tempo, os judeus se mudaram para lojas, manufaturas e profissões liberais. Houve uma emigração considerável ao longo dos anos, especialmente entre a geração mais jovem. Em 1968, a população judaica era de aproximadamente 3.600 e mantinha sete sinagogas (incluindo uma progressiva) com as instituições congregacionais usuais. O Ulysses de James Joyce retrata certos elementos da vida judaica em Dublin no início do século. Paradoxalmente, muitos visitantes literários de Dublin de hoje vêm ver a rota tomada em "Bloomsday" por Leopold Bloom de James Joyce. Isaac Herzog, mais tarde rabino-chefe de Israel, foi rabino-chefe de Dublin de 1919 a 1936. Immanuel Jakobovits foi rabino-chefe de 1949 e Isaac Cohen de 1959. Robert Briscoe foi prefeito de 1956–57 e de 1961–62, e seu filho na década de 1980. Em meados da década de 1990, a população judaica era de aproximadamente 1.300. Em 2004, após algum crescimento renovado, foi estimado em cerca de 1.500.

Bibliografia: B. Shillman, *Breve História dos Judeus na Irlanda* (1945), passim; Shillman e Wolf, em: JHSET, 11 (1924-27), 143-67; Huehner, *ibid.*, 5 (1902-05), 224-42; C. Roth, *Rise of Provincial Jewry* (1950), 56f; L. Hyman, *Judeus da Irlanda* (1972). **Adicionar. Bibliografia:** D. Keogh, *Judeus na Irlanda do Século XX* (1998); R. Rivlin, *Shalom Irlanda: Uma História Social dos Judeus na Irlanda Moderna* (2003).

[Cecil Roth]

DUBNO, cidade em Volhynia, Ucrânia. Judeus em Dubno são mencionados pela primeira vez em documentos de 1532 em conexão com a propriedade de gado. A inscrição lápide mais antiga no cemitério judaico data de 1581. No início do século XVII, Isaiah ha-Levi Horowitz, autor de *Shenei Lu'ot ha Berit*, era rabino em Dubno. A comunidade estava representada no conselho da província (galil) de Volhynia (ver *Conselhos das Terras). Na véspera do levante de Chmielnicki havia cerca de 2.000 judeus em Dubno. Em 1648-49, a maioria dos judeus foi massacrada porque os poloneses se recusaram a permitir que se refugassem na fortaleza. Segundo a tradição, as sepulturas dos mártires situavam-se perto da parede oriental do

grande sinagoga, onde era costume pranteá-los no dia 9 de Av.

A comunidade judaica foi restabelecida pouco depois sob o patrocínio dos proprietários da cidade, os príncipes Lubomirski, que lhe concederam privilégios especiais em 1699 e 1713. No início do século XVIII, Dubno tornou-se a maior comunidade judaica da Polónia, sendo representado no Conselho das Quatro Terras e ganhando o apelido de "Dubno, o Grande" (Dubno Rabbati). Seu delegado, R.

Meir ben Joel, foi escolhido para ser chefe (parnas) do Conselho das Quatro Terras no final da década de 1750. Como muitos libelos de sangue ocorreram então na Polónia, R. Meir enviou seu parente R. Eliokim Zelig de Yampol ao papa em Roma, para obter bula contra os libelos, que ele publicou em latim e polonês. Em 1765, a grande feira de Lvov foi transferida para Dubno entre 1773 e 1793, e a cidade tornou-se um importante centro comercial. O mais famoso dos pregadores judeus da Lituânia do século XVIII, Jacob Kranz, era conhecido como o Maguid de Dubno, em homenagem à cidade com a qual estava mais intimamente associado. No século XIX, ativistas da Haskalah (Iluminismo) como o médico e escritor Reuben Kalischer, o lexicógrafo e poeta Solomon Mandelkern (autor de uma monumental concordância bíblica) e o poeta e escritor Abraham Baer Gottlober moravam lá. Em 1780, a população judaica era de 2.325, em 1847, 6.330, e em 1897, 7.108 (cerca de metade do total). A principal ocupação era o comércio de grãos e lúpulo. Durante a Primeira Guerra Mundial e a guerra civil na Rússia (até 1921), a cidade mudou de mãos várias vezes e a comunidade sofreu extremas dificuldades, principalmente de natureza econômica. Em março de 1918, os cossacos realizaram um pogrom matando 18 judeus. Enquanto Dubno pertencia à Polónia (1921-39), a comunidade mantinha muitas instituições culturais e havia um movimento sionista e pioneiro ativo. Em 1921 eram 5.315 (população total 9.146), e em 1931, 7.364 (população total 12.696).

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

Holocausto e períodos pós-guerra

Após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, Dubno foi ocupada pelas forças soviéticas (18 de setembro de 1939). As autoridades soviéticas liquidaram as instituições da comunidade judaica, tornaram todos os partidos políticos ilegais, transferiram instituições de assistência social judaica para o município e permitiram apenas uma atividade judaica – a cozinha pública para refugiados do Ocidente. Todas as empresas e edifícios econômicos judaicos foram nacionalizados. Líderes judeus, entre eles David Perl, presidente da Organização Sionista, foram presos. Quando a guerra germano-soviética estourou (junho de 1941), centenas de jovens judeus fugiram de Dubno para o interior soviético. Depois que os alemães entraram em Dubno (25 de junho), a população ucraniana local se entregou a atos de assassinato e roubo, enquanto os alemães extraíam 100.000 rublos (20.000 dólares) da comunidade judaica. Em 22 de julho de 1941, 80 judeus foram executados pelos nazistas no cemitério local; um mês depois, 900 foram mortos. Os alemães organizaram um rato Juden liderado por Konrad Tobjenfeld. A população judaica era

dubno, salomon ben joel

recrutados para trabalhos forçados e muitos sucumbiram às condições insuportáveis. O inverno que se seguiu (1941-1942) foi marcado pela fome e pelas doenças, apesar das tentativas de proporcionar alívio organizando cozinhas públicas. Dois guetos foram estabelecidos no início de abril de 1942, um para os trabalhadores e suas famílias e o segundo para o resto dos judeus.

De 26 a 27 de maio de 1942, os alemães assassinaram todos os judeus do segundo gueto, enterrando-os em valas comuns nas periferias da cidade. Em agosto de 1942, judeus dos arredores e sobreviventes foram trazidos para o primeiro gueto. Em 5 de outubro de 1942, cerca de 4.500 habitantes do gueto foram assassinados. Os 353 restantes, necessários como artesãos, foram assassinados em 23 de outubro de 1942, e os últimos 14 judeus escaparam. Dois grupos partidários foram formados por fugitivos de Dubno. Um liderado por Isaac Was serman foi aniquilado pelos alemães, o outro sofreu perdas em batalhas e os últimos 16 combatentes se juntaram às unidades de autodefesa polonesas que lutaram contra a UPA ucraniana. Quando a guerra acabou, apenas cerca de 300 judeus de Dubno permaneceram vivos, incluindo aqueles que haviam retornado da União Soviética. Nenhuma comunidade judaica foi restabelecida após a guerra.

[Aharon Weiss / Shmuel Spector (2ª ed.)]

Impressão em hebraico

A primeira imprensa hebraica foi criada em Dubno em 1794 por Jonathan b. Jacob de Wielowies, Silésia. O sócio de Jonathan era M. Piotrowsky, um não-judeu, e o negócio estava sob o patrocínio do príncipe Lubomirski, o governante da cidade, cujo brasão e iniciais apareciam nas páginas de rosto. A imprensa esteve ativa por nove anos e produziu 22 livros. Outra prensa foi fundada em 1804 pelo impressor Aaron b. Jonah, que possuía um negócio semelhante em Ostrog, em parceria com Joseph b. Judá Leib. Durante os quatro anos em que Aaron esteve em Dubno, dez livros foram publicados. O rabino de Dubno, ḡ ayyim Mordecai Margoloth, estabeleceu uma prensa em 1819, imprimindo obras de seu irmão Ephraim Zalman de Brody, e um Shulḡan Arukh com seus próprios comentários (Sha'arei Teshuvah) e os de seu irmão (Yad Ephraim). A imprensa foi fechada após um incêndio.

Bibliografia: P. Pesis, *Ir Dubno ve-Rabbaneha* (1902); HS Margolies, *Dubno Rabbati* (1910); HD Friedberg, *Toledot ha-Defus ha-Ivri be-Polanyah* (19502), 119-20; A. Yaari, em: KS, 9 (1932/33), 432; Rivkind, *ibid.*, 11 (1934/35), 386-7. PERÍODO DO HOLOCAUSTO: M. Weisberg, em: *Fun Letstn Khurbn*, 2 (1946), 14-27; Elimelekh, em; *Yalkut Volhyn*, 1 (1945), índice; Fefer, *ibid.*, índice; Dubno (1966), livro memorial (Heb. e Yid.). **Adicionar. Bibliografia:** PK.

DUBNO, SOLOMON BEN JOEL (1738-1813), erudito bíblico e poeta hebreu. Dubno tomou seu nome de sua terra natal na Ucrânia e estudou em Lemberg (Lvov) com Solomon b. Moses *Chelm, cujo Sha'arei Ne'imah sobre os acentos massoréticos ele publicou em 1776 com anotações e um poema introdutório (também anexado a algumas edições do Talmud Leshon Ivri de Judah Leib Ben-Ze'ev, 1886). De 1767 a 1772 viveu e estudou em Amsterdã e depois em Berlim, onde foi contratado por Moses *Mendelssohn como tutor particular de seu filho Joseph. Por sugestão de Dubno, Mendelssohn empreendeu sua famosa tradução alemã da Bíblia e do hebraico com

mentário, conhecido como o Biur. Para esse trabalho Dubno preparou o prospecto com uma longa introdução, Alim li-Terufah (1778), e contribuiu com o comentário sobre Gênesis (exceto cap. 1) e parte do Êxodo, bem como anotações ao Maso rah de Gênesis e Êxodo, Tikkun Soferim. Dubno, no entanto, deixou Berlim em 1781 para Vilna antes do Biur no Pentateuco, Netivot ha-Shalom, aparecer em 1783. Ele havia sido motivado, aparentemente, por seus amigos na Rússia, como Zalman Volozkin, que desaprovava sua associação com Mendelssohn . e seu círculo, e que o encorajou a escrever seu próprio comentário bíblico . No entanto, Mendelssohn prestou generosa homenagem ao trabalho de Dubno em sua introdução ao Biur. Em 1786 voltou para a Alemanha e finalmente para Amsterdã, onde viveu na penúria, embora possuísse uma valiosa biblioteca de mais de 2.000 livros, alguns deles muito raros, e mais de 100 manuscritos, para os quais preparou um catálogo, Reshimah (1814).). Em Amsterdã, ele publicou um comentário sobre a Massorá de todo o Pentateuco, Tikkun Soferim (1803). Dubno também escreveu bastante poesia hebraica, por exemplo, Yuval ve-Na'aman (sd); Evel Ya'vid (1776), um elogio à morte de Jacob Emden; e Kol Sim'yah (1780), em homenagem ao casamento de Sim'yah Bunim b. Daniel Jaffe (*Itzig). Ele publicou M. ḡ . O drama de Luzzatto La-Yesharim Tehillah (1780 ou 1799) com uma introdução e escreveu um prefácio, intercalado com poesia, para a edição de Heidenheim do Shavuot ma'z'or (1805). Dubno também escreveu uma geografia da Palestina, Kunteres Aharon (Berlim, sd).

Em seu comentário bíblico, Dubno seguiu principalmente os exegetas medievais, mas acrescentou explicações históricas e geográficas, bem como defendeu sua própria posição tradicional. Ele foi o primeiro comentarista judeu a se debruçar sobre a estrutura e o estilo didático das histórias da Bíblia. Em suas notas sobre os acentos massoréticos, ele enfatizou sua importância exegética, bem como sua antiguidade.

Bibliografia: I. Zinberg, *Geshikhte fun der Literatur bay Yidn*, 7 pt. 1 (1936), 53-62, 82, 134, 256; P. Sandler, *Ha-Be'ur la-Torah shel Moshe Mendelssohn ve-Si'ato* (1941), 16-30; Zobel, em: KS, 18 (1941/42), 126-32; R. Mahler, *Divrei Yemei Yisrael*, 4 (1956), 30-33; Beit-Arié, em: KS, 40 (1964/65), 124-32; A. Marx, *Estudos em História Judaica e Booklore* (1944), 219-21; FJ Delitzsch, *Zur Geschichte der juedischen Poesie* (1836), 118; Kressel, *Leksikon*, 1 (1965), 524-5.

[Jacob S. Levinger]

DUBNOW, SIMON (1860-1941), historiador e ideólogo político . Nascido em Mstislavl, na Bielorrússia, Dubnow recebeu uma educação judaica tradicional de seu avô, mas no início de sua vida deixou de observar as práticas religiosas. Ele era autodidata, tendo obtido sua educação geral na " universidade de origem", como ele disse. Entre 1880 e 1906 Dubnow viveu, primeiro ilegalmente, em São Petersburgo; em sua cidade natal; em Odessa, onde se juntou ao círculo *Ayad Ha-Am; e Vilna, escrevendo o tempo todo para a imprensa judaica. Ele finalmente se estabeleceu em São Petersburgo, desta vez legalmente, ensinando história judaica, que a partir de então se tornou seu interesse dominante; desde 1908 no Instituto de Estudos Judaicos (criado pelo Barão David *Guenzburg); e, a partir de 1919, no "Jewish

Universidade do Povo". Dubnow foi um dos fundadores e diretores da Sociedade Histórico-Etnográfica Judaica e, de 1909 a 1918, editor de sua revista trimestral *Yevreyskaya Starina*.

Quando os bolcheviques chegaram ao poder, Dubnow foi convidado a participar do trabalho de vários comitês nomeados para preparar publicações sobre temas judaicos; nenhum deste trabalho foi publicado.

Em 1922 ele deixou a Rússia. Uma proposta para ele se tornar professor de história judaica na Universidade de Kovno encontrou a oposição dos professores lituanos, e Dub agora se estabeleceu em Berlim, onde permaneceu até 1933. Quando Hitler chegou ao poder, Dubnow encontrou refúgio em Riga, a capital da Letônia. Lá o velho erudito continuou seu trabalho em solidão, mas com vigor inalterado. Riga foi capturada pelos alemães em julho de 1941 e, em uma noite de terror, em 8 de dezembro de 1941, quando a comunidade judaica foi deportada para um campo de extermínio, Dubnow foi assassinado por um oficial da Gestapo, ex-aluno dele.

O trabalho de vida de Dubnow foi o estudo da história judaica, do material de origem relevante e sua interpretação "sociológica". Ele começou com a avaliação de homens como IB *Levinsohn, *Shabbetai ĩevi e Jacob *Frank e sua seita (*Razsvet*, 1881; *Voskhod*, 1882). Isto ele seguiu por um estudo de *ĳ asidismo (*Voskhod*, 1888-1893; *Ha-Pardes*, 1894; *Ha-Shiloĳaĳ*, 1901). Dub agora publicou uma série de documentos e estudos sobre a vida judaica na Europa Oriental (*Voskhod*, 1893-1895). Ele traduziu H.

Volkstuemliche Geschichte der Juden (1881) de Graetz em russo, com uma introdução sobre a filosofia da história judaica.

Quando o censor proibiu a publicação da tradução, Dubnow publicou sua introdução separadamente (*Voskhod*, 1893; também em alemão, 1897, 1921-2; em inglês, *Jewish History*, traduzido por Henrietta Szold, 1903; e hebraico, 1953). Em 1896, publicou em dois volumes uma adaptação em russo de S.

Geschichte des juedischen Volkes und seiner Literatur de Baeck (1878), e do livro de M. Brann com o mesmo título (1893), acrescentando um capítulo sobre a história dos judeus na Polônia e na Rússia. Em sua introdução, pela primeira vez, Dubnow afirmou sua tese principal da história judaica como uma sucessão de "centros" e sua "hegemonia" (veja abaixo).

Em 1898, ele começou a escrever sua série de trabalhos sobre a história judaica, com base nas obras de Baeck e Brann: *An Outline of Jewish History* (3 vols., 1925-29; russo, 1901-05, 1910-2, e traduzido para muitos idiomas); *História dos judeus na Rússia e na Polônia* (3 vols., 1916-1920; Russ., 1914, e traduzido para vários idiomas); e, finalmente, sua história mundial do povo judeu, publicada pela primeira vez em alemão (*Die Weltgeschichte des juedischen Volkes*, 10 vols., 1925-29), depois em hebraico (1923-38) e iídiche (1948-58). Uma versão no original russo foi publicada entre 1934 e 1938. Em 1940 um volume de 11 tĳ foi publicado em hebraico, atualizando a obra para a Segunda Guerra Mundial.

Uma tradução para o inglês de M. Spiegel começou a aparecer em 1967. Embora envolvido na escrita da história judaica geral, Dubnow não negligenciou a pesquisa em seus detalhes. Assim, em 1922, ele publicou as *pinkas* do Conselho da Lituânia para os anos 1623-1761. Aos 70 anos, Dubnow resumiu sua

estudo ao longo da vida de ĳ asidism em sua história de ĳ asidism (hebraico, 1930-32, muitas reimpressões; alemão, 2 vols., 1931). Ele também atuou como editor das enciclopédias judaicas russas e inglesas. As atividades de Dubnow no campo do jornalismo começaram com a editoria estrangeira de *Razsvet* (1881-1883), e de 1883 a 1908 ele foi o crítico literário de *Voskhod*.

Dubnow acreditava que seu estudo da história lhe dava a chave para a compreensão do passado, capacitava-o a trabalhar para a melhoria do presente e até mesmo fornecia a solução para o futuro do povo judeu. Segundo ele, o povo judeu na diáspora perdeu alguns dos atributos que normalmente asseguram a existência contínua de um povo.

Como compensação "natural", desenvolveu, em vez disso, um sistema social especial e uma ideologia comunal. Por meio deles, o povo judeu pôde existir em países estrangeiros em estado de autonomia judiciária e independência espiritual. Em todos os períodos houve uma comunidade judaica que teve mais sucesso do que outras na manutenção do autogoverno e da criatividade nacional, e foi essa comunidade que se tornou o "centro" e exerceu a "hegemonia". No início da Idade Média era a Babilônia, tomando o lugar do "centro" palestino; isto foi seguido pela Espanha e pela Renânia; no final da Idade Média e início da Idade Moderna eram os *Conselhos das Terras da Polônia-Lituânia. Durante a Idade Média, os judeus se tornaram um povo "europeu" e permaneceram um. Dubnow acreditava que não só era possível estabelecer nos tempos modernos um regime de independência interna no quadro de um país estrangeiro, mas também que tal regime teria bases mais firmes e seria mais desenvolvido do que durante a Idade Média. Nesse ponto, ele mostrou a influência das ideias, predominantes em seu tempo, para um "Estado de Nacionalidades", que poderia preservar a unidade dos impérios russo e austro-húngaro, ao mesmo tempo em que satisfazia as demandas de autogoverno dos vários povos que vivem neles. A situação excepcional do povo judeu durante a Idade Média pode se tornar uma regra de vida para muitos povos e estados da Europa. Neste novo período da história judaica, o "centro" seria russo-polonês, com sua força espiritual e aspirações de autogoverno. Era a esperança de Dubnow que, sob as novas condições, a criatividade judaica perdesse o caráter religioso que adquirira no período talmúdico e na Idade Média. O iídiche seria a língua na qual a nova cultura judaica se expressaria.

As ideias de Dubnow o colocaram em forte oposição tanto ao sionismo quanto às várias formas de assimilação. Com o passar do tempo, ele se tornou menos franco em sua atitude anti-sionista, mas não desistiu de sua posição básica (cf. a versão hebraica alterada e "expurgada" de suas "Cartas sobre o Antigo e o Novo Judaísmo", 1937, com a versão original russa, 1907).

Em uma série de artigos publicados durante a Primeira Guerra Mundial em *Novy Voskhod*, ele delineou sua posição sobre o problema judaico, exigindo uma solução internacional. Em *Istoriya yevreyskogo soldata* ("História de um soldado judeu", 1918; francês, 1929), ele descreveu a trágica situação de um judeu servindo em um exército não-judeu.

Dubnow, Simon

Dubnow participou ativamente de várias atividades judaicas. Na Sociedade para a Promoção da Cultura, juntou-se aos sionistas em sua luta pelo estabelecimento de escolas judaicas nacionais. Após o pogrom de Kishinev em 1903, ele estava entre aqueles que clamavam por uma autodefesa judaica ativa. Opondo-se à política do Bund socialista-marxista, ele apoiou fortemente a participação judaica nas eleições para a Duma em 1905, estabeleceu uma seção judaica do partido Democrata Constitucional e pediu aos deputados judeus que se juntassem a ela. Dubnow também participou do trabalho da Sociedade para os Direitos Plenos e Iguais do Povo Judeu na Rússia em 1905, mas depois se separou e fundou o Partido do Povo Judeu em 1906. Este partido "folclista" nunca exerceu muita influência e foi enfraquecido por dissensão interna. Continuou a existir até 1918.

A principal fonte sobre a vida de Dubnow é sua autobiografia, *Kniga moey zhizni*. Os dois primeiros volumes apareceram em russo (1930-34; tradução parcial do hebraico, 1936; Yid., 1962; Ger., 1937). Um terceiro volume, concluído em 1940, foi publicado em Riga pouco antes da conquista alemã; a edição inteira foi destruída pelos nazistas. Uma única cópia, no entanto, rediscada em 1956, tornou possível publicar uma nova edição completa em 1957. Partes dos arquivos privados de Dubnow estão na posse dos Arquivos Centrais para a História do Povo Judeu em Jerusalém. Um *festschrift* por ocasião de seu aniversário de 70 anos foi publicado em 1930; um volume memorial apareceu em 1954, editado por S. Rawidowicz; e um volume centenário, editado por A. Steinberg, apareceu em 1963 (todos os três com bibliografias).

[Joseph Meis]

Historiador e ideólogo político

Em sua juventude, Dubnow foi influenciado pelo positivismo de Comte e seus seguidores, e especialmente pela filosofia de JS Mill, o "EvangELHO do Individualismo" e a "Liberdade Absoluta de Pensamento e Expressão". Por vários anos, Dubnow permaneceu fiel aos ensinamentos desses mestres e atacou o judaísmo de forma nitidamente em nome do indivíduo, do pensamento científico e da liberdade.

Posteriormente, ele foi cativado pelo mundo histórico do judaísmo. Em 1887, tendo passado por uma grave crise física e espiritual, ele começou a lutar por uma síntese de "meu conhecimento geral adquirido por mim mesmo e meus objetivos universais ... com meus tesouros herdados de sabedoria judaica e ideais nacionais". A esta síntese ele acrescentou um profundo conhecimento da vida e história da Rússia e do judaísmo russo, e uma tremenda capacidade de descobrir fontes obscuras da história judaica. Houve, também, a influência de Renan e Taine.

Como Taine – que enfatizou a importância dos *petits faits* significativos, dos quais derivam os princípios gerais – Dubnow colocou a ênfase no detalhe, que em sua verdadeira forma só pode ser encontrado na fonte. Ambos os historiadores ensinaram a Dub agora o conceito orgânico de nação (que eles denominaram "raça"), e de Taine, em particular, ele assumiu a ideia de que a situação de um povo e suas aspirações são fielmente refletidas nas criações espirituais de seu povo. grandes homens. Os conceitos históricos de Renan tornaram mais fácil para Dubnow mudar seu

crítica adversa da religião judaica em uma avaliação positiva dela como a revelação do espírito nacional. "Uma mistura dos ensinamentos de Renan e Tolstoi" foi "o principal elemento em seu estado de espírito" quando embarcou no estudo do yásidismo e de Jesus e os Apóstolos. Em teoria, Dubnow sempre permaneceu um individualista radical, enquanto como historiador ele admirava a unidade nacional e as exigências de sua vida, embora isso possa impor restrições ao indivíduo. Mais uma vez, em teoria, ele era um racionalista convicto, mas valorizava a religião e os movimentos religiosos por seu papel de servir como escudo da nação e como expressão de seu espírito. Ao escrever a história, Dubnow preferia descrever processos e circunstâncias "objetivos", baseados em um estudo de eventos detalhados, ao retrato de personalidades, seus sentimentos e desejos; e observou com orgulho que em edições posteriores de suas obras "muitas passagens líricas foram omitidas".

Dubnow via a história judaica na suposição de que um povo é um organismo cuja vida e desenvolvimento dependem de seu ambiente, das condições sob as quais vive e da maneira como escolhe reagir a elas. "No decorrer dos séculos, a nação passou do estágio embrionário e alcançou sua própria identidade... porque seu primeiro estado foi destruído." A diáspora, por assim dizer, é um destino predeterminado para o povo judeu, desde o momento em que entrou em Eretz Israel. Mesmo no final de sua vida – às vésperas da destruição dos judeus europeus em 1939 – Dubnow reafirmou em termos precisos sua convicção de que "na visão do historicismo, em oposição ao dogmatismo, a diáspora não era apenas uma possibilidade, mas uma necessidade. Um povo pequeno em número, mas grande em qualidade, situado na encruzilhada das nações gigantes da Ásia e da África, não pôde preservar seu estado e sua nacionalidade, e teve que quebrar o barril para preservar o vinho – e isso foi o grande milagre da história da humanidade". Disto segue sua definição do povo judeu como "um povo cujo lar é o mundo inteiro"; e sua crença de que o que é conhecido como judaísmo é o resultado do crescimento de um povo e sua adaptação às condições em que vivia; embora de natureza especial, não transcendem as leis gerais da história. "... Tribos antigas se combinam para formar uma entidade nacional, um estado ou reino. O reino é destruído e a entidade nacional se divide em partes, que se reconstituem como comunidades". Aqui está a fonte da "cadeia ininterrupta de autonomia... das comunidades judaicas em todos os lugares". Dubnow estava convencido de que, a esse respeito, o povo judeu era um pioneiro do desenvolvimento nacional muito mais amplo em escopo e muito anterior no tempo do que muitas nações do século XX.

Quanto à religião de Israel, Dubnow sustentou que até o século XIX ela fazia parte do nacionalismo judaico, um meio de autodefesa usado por um povo que não possuía nenhuma das defesas normais de outras nações. Quando o povo judeu, em virtude de sua crença no monoteísmo, tornou-se um grupo especial dentro do mundo pagão (e depois cristão), tendo que lutar contra

assimilação, seus líderes foram obrigados a fazer uso da religião para a defesa de sua existência. No século XIX, porém, instalou-se um “renascimento” judaico, em que, por um lado, o indivíduo foi libertado e, por outro, surgiu um novo interesse secular pela vida nacional. No desenvolvimento da Wissenschaft des Judentums na Alemanha no século XIX, Dubnow viu uma das manifestações do renascimento judaico. Ele chegou a tentar justificar os convertidos judeus no período dos *salões (observação não incluída na versão hebraica da “História Mundial”). A religião era uma disciplina imposta ao organismo nacional, necessária apenas enquanto a cultura judaica permanecesse isolada, sem relação com a cultura de outros povos, ou seja, com o tempo da *Emancipação.

Uma vez que a Emancipação ocorreu, essa disciplina não era mais desejável. No asidismo Dubnow viu uma nova manifestação do poder criativo da religião judaica entre os judeus da Europa Oriental, que haviam preservado a tradição e ainda não haviam entrado na era da cooperação com as nações do mundo.

Tal cooperação permitiria que os judeus existissem como um povo europeu com uma cultura secular, um povo destinado a permanecer uma minoria permanente nos países da Europa. Baseando seu trabalho em tal conceito de história, Dubnow considerou as tentativas do sionismo de renovar o Estado judeu em sua terra antiga como uma aventura pseudo-messiânica. Ele apresentou um programa para o futuro dos judeus baseado nessas teorias que ele chamou de *autonomismo.

[Haim Hillel Ben Sasson]

Bibliografia: AS Steinberg (ed.), Simon Dubnow, the Man and His Work (1963), 225–51, 254–5 (autobiografia); SW Baron, His tory and Jewish Historians (1964), índice; I. Friedlaender, Teoria do Nacionalismo Judaico de Dubnow (1905); J. Fraenkel, Dubnow, Herzl e A'ad Ha-am (1963); Pinson, em: S. Dubnow, Nacionalismo e História (19612), 1-65; J. Meisl, em: Soncino-Blaetter, 1 (1925/26), 223-47; idem, em: Festschrift zum siebzigsten Geburtstag (1930), 266-95; S. Brieman, Ha-Pulmos bein Lilienblum le-vein A'ad Ha-Am ve-Dubnow ve-ha Reka shello (1951); BZ Dinaburg-Dinur, em: Zion, 1 (1936), 95-128; pronto-socorro Malaquias, em: Sefer Shimon Dubnow (1954); S. Níger, em: YIVO, 1 (1946), 305-17; S. Goodman, em: Comentário, 30 (1960), 511-5.

DUBNOW, ZE'EV (1858–1940?), *Membro Bilu. Dubnow, que nasceu em Mstislavl, na Bielorrússia, era o irmão mais velho de Simon *Dubnow, o historiador. Ele tendia à assimilação em sua juventude e se interessou pelo movimento radical russo. Após os pogroms de 1881, ele se juntou a Bilu e foi para Ere' Israel com seu primeiro grupo em 1882. Depois de trabalhar no *Mikveh Israel, Dubnow mudou-se com vários amigos para Jeru salem, onde foi um dos fundadores de Sha'yu (iniciais hebraicas para as palavras “retorno dos artesãos e ferreiros”), uma associação de artesãos. Em suas cartas ao irmão, ele expressou o objetivo final do movimento Bilu: “adquirir Ere' Israel e devolver aos judeus sua independência política”. Em 1885, ele retornou a Mstislavl, “desapontado com a esperança de sucesso rápido no estabelecimento de Ere' Israel”, mas ainda “um nacionalista fervoroso em sua crença”. Tornou-se professor e ajudou seu irmão a examinar documentos históricos. Dub agora permaneceu em contato com os Biluim em Ere' Israel e

correspondia com eles. Eventualmente, ele se estabeleceu em Moscou, onde morreu.

Bibliografia: A. Druyanov (ed.), Ketavim le-Toledot y'ibbat y'iyon, 3 (1932), índice; A. Hurwitz, em: He-Avar, 8 (maio de 1961), 102-5; I. Klausner, Be-Hitorer Am (1962), índice.

[Yehuda Slutsky]

DUBNOW-ERLICH, SOPHIA (1885–1986), poeta, ativista político, crítico, tradutor e memorialista. Nascida em Mstislavl, Bielorrússia, ela era a filha mais velha de Ida (Friedlin) e do historiador Simon *Dubnow. A família mudou-se para Odessa em 1890, onde Sophia entrou em um ginásio em 1899; após a formatura em 1902, ela estudou no Bestuzhev Higher Courses em St. Petersburgo. Dubnow-Erich começou sua incursão nos mundos literário e político em 1904, quando seu primeiro poema, “Haman and his Demise”, apareceu no semanário judaico-russo Bu dushchnost' (Futuro). Esta sátira do ministro do Interior do czar, Plehve, foi imediatamente confiscada pelos censores. Nesse mesmo ano, funcionários da universidade a expulsaram de seus cursos por participar de um protesto estudantil. Implacável, ela entrou no departamento de história-filologia da Universidade de São Petersburgo em 1905 e mais tarde estudou religião comparada e história da literatura mundial na Sorbonne (1910-11). Reunindo sua família em Vilna, o foco da política judaica no Império Russo, Dubnow-Erich tornou-se um membro ativo do Partido Trabalhista Social-Democrata e do Partido Trabalhista Judaico e um propagandista antimilitarista.

Em 1911, Sophia casou-se com Henryk *Erich (1882-1941), um líder proeminente do esquerdista Bund na Polônia, com quem trabalhou para promover os ideais de autonomia cultural judaica e internacionalismo socialista. Em 1918, a situação política levou os Dubnow-Erichs a se mudarem para Varsóvia, onde permaneceram por mais de 20 anos com seus dois filhos. Quando Varsóvia caiu nas mãos dos nazistas em 1939, Erlich foi presa pelas autoridades soviéticas e Dubnow-Erich mudou sua família para Vilna, onde viveu até 1941. Ela chegou aos Estados Unidos em 1942, onde soube da morte de seu marido e da morte de seu pai, pelos nazistas. Dubnow-Erich permaneceu politicamente ativa ao longo de sua vida, defendendo os direitos civis e protestando contra a Guerra do Vietnã. Ela morreu na cidade de Nova York.

Dubnow-Erich contribuiu com mais de 50 poemas, ensaios e traduções para jornais e revistas em russo e iídiche. Ela escreveu três volumes de poesia simbolista (Osenniaia svirel': stikhi, 1911; Mat', 1918; rep. Tel Aviv, 1969; e Stikhi raznykh let, 1973); várias histórias sobre tópicos relacionados com o Bund, incluindo a co-edição de Di geshikhte fun 'bund' (5 vols., Nova York, 1960-1981); uma biografia de seu pai (The Life and Work of SM Dubnov, trad. J. Vowles, ed. J. Shandler, Bloomington, Indiana, 1991; original russo, 1950); e um livro de memórias, Khleb i Matsa (“Pão e Matzah”, 1994). Seus papéis estão no YIVO.

Bibliografia: G. Ia. Aaronson, “Dubnov-Erikh, Sofie (9 de março de 1885)”, em: Leksikon fun der nayer yidisher literatur, 1 (1958), 466-67; CB Balin, To Reveal Our Hearts: Jewish Women Writers in Tsarist Russia (2000), 156–94; KA Groberg, “Sophie Dubnov-Erich,”

dubossário

em: JB Litoff (ed.), *Mulheres Imigrantes Europeias nos Estados Unidos: Um Dicionário Biográfico* (1994); idem, "Dubnov e Dubnova: Intel lectual Rapport entre Pai e Filha," em: A. Greenberg e K. Groberg (eds.), *Simon Dubnov 50tj Yortsayt Volume* (1994).

[Carole B. Balin (2ª ed.)]

DUBOSSARY, cidade no rio Dniester, E. Moldova.

Fundado no final do século XVIII como uma fortaleza russa, Dubossary desenvolveu-se como um assentamento próximo. Os habitantes trabalhavam no comércio de madeira e no rafting. Os judeus negociavam grãos, vinho e ameixas. Eles também cultivavam tabaco. Havia 2.506 judeus vivendo em Dubossary (cerca de 1.000 na própria cidade) e seus arredores, incluindo as cidades de Grigoriopol e Anan yev, em 1847. Em 1897 havia 5.220 judeus em Dubossary (43% da população total). Em abril de 1882 um pogrom foi encenado, e dois judeus foram mortos, e muitas propriedades foram saqueadas e destruídas. No início do século XX, a comunidade operava um talmud torá, nove yadaram e quatro escolas particulares. Uma tentativa de ressuscitar o *libelo de sangue foi feita em 1903. Durante a guerra civil de 1918-1920, a *autodefesa judaica foi organizada e a comunidade permaneceu relativamente livre dos pogroms que ocorreram na época. Milhares de refugiados a caminho da Romênia em 1920-22 passaram pela cidade, e muitos da própria Dubossary também cruzaram a fronteira. Havia 3.630 judeus em Dubossary em 1926 (81% da população total), caindo para 2.198 (população total de 4.250) em 1939. Na década de 1930 havia cerca de 400 artesãos judeus organizados em nove cooperativas e 227 fazendeiros cultivando tabaco, enquanto outros trabalhavam como operários e balconistas.

Os alemães ocuparam Dubossary em meados de julho de 1941. No final de agosto, um gueto foi estabelecido e, em 1º de setembro, a cidade foi anexada à Transnístria romena. Em 11 de setembro de 1941, os judeus foram ordenados a se reunir. Em 28 de setembro, cerca de 6.000 judeus foram assassinados. Em setembro de 1943, milhares de judeus foram trazidos para Dubossary de Bessara bia e Moldávia e ali "liquidados". Alguns conseguiram se juntar aos guerrilheiros do bairro. Após a libertação de Dubossary em 14 de agosto de 1944, a Comissão Soviética para Investigação de Crimes Nazistas descobriu que cerca de 18.000 vítimas judias foram enterradas em valas comuns perto da cidade. Aproximadamente 100 a 150 sobreviventes retornaram após a guerra.

Bibliografia: I. Rubin (ed.), *Dubossary* (Heb. e Yid., 1965); Dubnow, *Hist Russ*, 3 (1920), 70-1. **Adicionar. Bibliografia:** PK.

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

DUBROVNIK (Ragusa), porto em S. Dalmácia, Croácia; oli garchic cidade-estado marítima, autônoma até 1808, principalmente sob protetorado veneziano ou turco. Mercadores judeus de Durazzo (Albânia) são mencionados nos arquivos de Ragusa em 1368. Judeus franceses que viviam na Apúlia (sul da Itália) após a expulsão da França residiam temporariamente e negociavam em Du brovnik na segunda metade do século XV. Após a expulsão espanhola em 1492, Dubrovnik tornou-se um importante centro de trânsito para os refugiados que viajavam para as cidades dos Balcãs sob o domínio turco. Em 1502 havia muitos refugiados em Dubrovnik.

Quando uma velha foi encontrada assassinada, uma dúzia delas foi presa e torturada; vários foram declarados culpados e queimados na fogueira.

Após as expulsões das possessões aragonesas no sul da Itália em 1514 e 1515, muitos outros refugiados foram para Du brovnik. O sucesso no comércio, aliado ao zelo do clero local para que a cidade seguisse o exemplo de outros estados cristãos, resultou em vários decretos de expulsão (1514, 1515, 1545) que foram revogados com a intervenção do sultão.

Quando as guerras contra a Turquia na segunda metade do século XVI tornaram o Mediterrâneo inseguro para o comércio, o comércio foi redirecionado pelo Adriático para Dubrovnik e daí por caravana para a Turquia. Os judeus foram autorizados a se estabelecer em Dubrovnik e receberam privilégios alfandegários para incentivar o comércio em trânsito. Os judeus lidavam principalmente com têxteis, seda, lã, couro (Hananel Eškenazi, 1 (1958), 264) e especiarias. Eles foram autorizados a viver dentro dos muros em 1538, mas em 1546 um gueto foi estabelecido em uma pequena rua (ainda chamada de rua judaica) cercada por muros, e o portão foi trancado à noite. Um imposto mensal era cobrado por pessoa para residência e por fardo para armazenamento de mercadorias. Diz-se que a sinagoga data de 1532. O cemitério judeu foi mencionado pela primeira vez em 1612, quando teve de ser ampliado; ainda estava em uso em 1910. Mais duas ruas foram adicionadas ao gueto em 1587, quando havia 50 judeus em Dubrovnik, alguns com suas famílias. A maior parte do comércio com a Turquia e grande parte do comércio de trânsito com a Itália estava em mãos judaicas. Nessa época alguns intelectuais judeus encontraram refúgio temporário ou permanente ali, como o médico *Amatus Lusitanus e o humanista Didacus Pyrrhus. Muitos médicos judeus estavam a serviço da república, que devia obter de Roma a autorização para tratarem os cristãos.

A família judia mais importante nos séculos XVI e XVII foi a de *Aarão b. David ha-Kohen; chegando de Florença no século XVI, estabeleceram ligações com Sarajevo e Sofia, e também atuaram como agentes de muitos comerciantes judeus em toda a Europa. Para induzir mais comerciantes judeus a se estabelecerem em Dubrovnik, o Senado emitiu em 1614 uma carta de salvo-conduto por cinco anos, garantindo aos comerciantes judeus a liberdade de prisão e apreensão de suas mercadorias para pagamento de dívidas anteriormente contraídas.

Houve um notório libelo de sangue em 1622, no qual Isaac Yeshurun foi acusado de assassinar uma garotinha: ele manteve estoicamente sua inocência, mas foi condenado a 20 anos de prisão (ele foi libertado após 32 meses). Como resultado das restrições impostas à comunidade judaica na época desse libelo, a maioria dos judeus partiu para Veneza ou Turquia; apenas quatro famílias permaneceram em Dubrovnik, entre elas a de Aaron b. David ha Kohen, rabino de Dubrovnik. A população judaica aumentou novamente depois que Aarão obteve outra carta de salvo-conduto em 1637. Como muitas restrições impostas em 1622 foram desconsideradas, a Igreja renovou seus ataques e obteve do Senado a execução de vários deles. Mas, em muitos casos, o Senado se recusou a aprovar medidas antijudaicas, pois Dubrovnik era um protetorado turco e os sultões sempre protegeram os judeus.

No século XVIII a população judaica aumentou; havia 218 judeus de uma população total de cerca de 6.000. Os arquivos de Ra gusan mencionam escolas judaicas, professores, casamentos e um livreiro judeu; os judeus participavam de empreendimentos marítimos como coproprietários de navios que iam até a Escandinávia e a América, ou fornecendo empréstimos para equipamentos desses navios; eles também desempenharam um papel na criação das primeiras companhias de seguros marítimos. Com o declínio econômico de Dubrovnik, no entanto, restrições foram impostas a todos os estrangeiros. Os judeus não podiam se envolver no comércio e só podiam ser professores, médicos ou ajudantes no comércio, e alguns eram arrecadadores de impostos. Em 1755, eles foram novamente proibidos de viver fora do gueto ou deixá-lo à noite. Embora tenha apoiado os franceses contra os russos, Dubrovnik foi anexado em 1808 ao vice-reino francês da Ilíria, que aboliu todas as deficiências judaicas.

Quando Dubrovnik passou para a Áustria em 1815, as leis aplicadas aos judeus na Áustria também se tornaram válidas em Dubrovnik; por exemplo, os judeus tinham que obter permissão de Viena para se casar. A emancipação plena só foi concedida em 1873. Quando, após a Primeira Guerra Mundial, Du brovnik se tornou parte da Iugoslávia, a população judaica havia diminuído. Havia 308 judeus em 1815 e 250 em 1939.

Holocausto e períodos contemporâneos

Dubrovnik foi ocupada pelo exército italiano em abril de 1941; administrativamente, no entanto, pertencia ao Estado Croata Independente do traidor croata Paveliĭ, cujos ustashis tinham permissão para perseguir os judeus. As propriedades judaicas foram confiscadas ou colocadas sob "zeladores", e alguns judeus foram enviados para campos de concentração na Croácia. Os italianos, no entanto, não permitiram deportações em massa, de modo que muitos refugiados de outras partes da Iugoslávia foram para Dubrovnik. Por ordem dos alemães, em novembro de 1942, os italianos internaram todos os judeus (750) em Gruž e na ilha de Lopud, perto de Dubrovnik. Lá eles permaneceram até junho de 1943, quando foram transferidos para o grande campo de internação italiano em Rab, no norte da Dalmácia, para se juntar à maioria dos judeus dos territórios ocupados pelos italianos na Iugoslávia. Durante o breve interregno em 1943 entre a capitulação da Itália e a ocupação alemã, a maioria deles foi transportada pelos partisanos para o território libertado no continente. Alguns se juntaram ao batalhão judaico formado em Rab, e outros serviram como médicos ou enfermeiros. Os 180-200 judeus que não puderam deixar Rab foram levados pelos alemães para campos de extermínio. Após a Segunda Guerra Mundial, 28 judeus emigraram para Israel. A comunidade judaica em Dubrovnik tinha 31 membros em 1969. O rabino de Dubrovnik serviu como rabino-chefe para as regiões do sul da Dalmácia, Herzegovina e Montenegro. Os cultos na antiga sinagoga eram realizados de forma irregular. Durante a Guerra de Secessão da Iugoslávia de 1991/2, a sina gogue sofreu pequenos danos por projéteis de artilharia e seu telhado teve que ser reparado. Objetos cerimoniais desta sinagoga, construído c. 1510, foram emprestados à Yeshiva University de Nova York em 1964 e só retornaram em 1988 após uma ordem judicial. Uma pequena comunidade está agora afiliada ao Comitê de Coordenação das Comunidades Judaicas Croatas, chefiado por Zagreb.

Mantém um museu que mostra os artefatos da sinagoga e

outros itens do passado. O cemitério bem preservado contém 200 lápides antigas, incluindo a do rabino Jacob Pardo, que morreu lá em 1819.

Bibliografia: J. Tadij, *Jevreji u Dubrovniku do polovine XVII. Stoljeja* (1937); C. Roth, *A Casa de Nasi: Dona Gracia* (1948), 85-86; M. Levi, em: *Recueil jubilaire en l'honneur de SA Rosanes* (1933), 47-53 (Sp.); Hananel-Eškenazil, 1 (1958), 39, 110, 199, 335; 2 (1960), 264; J. Subak, *Judenspanisches aus Saloniki...* Ragusa (1906); Arão b. David ha-Kohen, *Il Processo di Isach Jeshurun*, ed. por IA Kaznaĭyĭ (1882). **Adicionar. Bibliografia:** Zbornik, 1 (1971), edição Du brovnik; B. Stulli, *Zidovi u Dubrovniku* (1989).

[Daniel Furman / Zvi Loker (2ª ed.)]

DUBROVNO, cidade no distrito de Vitebsk, Bielorrússia. Os judeus são mencionados pela primeira vez lá em 1685. Havia 801 contribuintes judeus em Dubrovno e seus arredores em 1766. Durante o século XVIII, Dubrovno tornou-se um centro de tecelagem de xales de oração na Europa Oriental. As condições eram difíceis para os tecelões, que trabalhavam em teares manuais, e eram duramente explorados pelos comerciantes que lhes forneciam o fio e depois compravam seus produtos e os comercializavam através de agentes em assentamentos judeus em toda a Rússia e Galícia, e até os exportavam para a Europa Ocidental e América. A partir de meados do século XIX, a indústria, que contava com cerca de 660 trabalhadores em 1847, enfrentou a concorrência das fábricas das grandes cidades, onde os xales de oração eram tecidos à máquina, e os judeus começaram a deixar a cidade. A situação dos tecelões em Dubrovno despertou a atenção da comunidade judaica na Rússia. Em 1902, a *Aktionernoye Obshchestvo Dneprovskoy Manufactory* (Dnieper Textile Industry Ltd.) foi fundada com a ajuda da "Jewish Colonization Association (ICA), que detinha dois terços das ações, sendo o restante subscrito por judeus ricos em St. Petersburgo e Moscou. Foi criada uma grande tecelagem, cujos diretores, funcionários e operários eram judeus e onde o sábado era guardado como dia de descanso.

Perto da fábrica, foi inaugurada uma escola pública e uma loja da cooperativa. Dubrovno também era um centro para escribas de rolos de Torá, filactérios e mezuzot, que receberam permissão para formar um sindicato profissional no período inicial do domínio soviético. Um trem de 30.000 filactérios que se acumularam em Dubrovno após a guerra foi autorizado a ser despachado para Berlim. A fabricação de xales de oração cessou na década de 1920.

Por volta de 1930, a tecelagem empregava cerca de 1.000 trabalhadores, dos quais um número considerável eram judeus. A comunidade era de 4.481 em 1847, 4.364 em 1897 (57,5% da população total), 3.105 em 1926 (cerca de 39%) e 2.119 (21%) em 1939. Dubrovno foi o berço do líder sionista M. *Ussish kin e os irmãos *Polyakoff. Os alemães ocuparam a cidade em 16 de julho de 1941. Logo os judeus foram recolhidos em um gueto. Em dezembro de 1941, os alemães assassinaram 1.500 judeus. Os restantes 300 trabalhadores qualificados e suas famílias foram executados com a ajuda da polícia bielorrussa em fevereiro de 1942.

Bibliografia: Lurie, em: *Voskhod*, 9 (1889), 1-8; 10 (1890), 1-16; Zeitlin, em: *He-Avar*, 6 (1958), 70-72.

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

Duckesz, Eduardo

DUCKESZ, EDUARD (Yecheskel; 1868-1944), rabino e estudioso. Duckesz nasceu em Szelepcsény, Hungria, e estudou na yeshivá de Pressburg (Bratislava). Em 1889 tornou-se rabino na sinagoga Klaus e dayyan em Altona, Alemanha. Seus esforços acadêmicos foram dedicados à história das três comunidades irmãs Altona, Hamburgo e Wandsbeck (װײַ). (Ele fugiu para a Holanda em 1939, mas foi internado em Westerbork pelos nazistas em 1943 e enviado para o campo de extermínio de Auschwitz). Entre as obras publicadas de Duckesz estão *Ivah le-Moshav*, cujo primeiro volume contém biografias e inscrições em lápides dos rabinos que serviram nas três comunidades, com anotações de S.

Suber, e o segundo, intitulado *Chachme Ahu*, biografias dos dayyanim e autores rabínicos dessas comunidades, parcialmente em alemão (2 vols., 1903-08); e *Zur Geschichte und Genealogie der ersten Familien der hochdeutschen israelitischen Gemeinden in Hamburg-Altona* (1914).

Bibliografia: T. Preschel, em: NY Institute of Religious Jewry, *Elleh Ezkerah*, 4 (1961), 58-64; H. Schwab, *Chachme Ashke naz* (Eng., 1964), 47.

DUDA, VIRGIL (Rubin Leibovici; 1939–), escritor romeno. Advogado de profissão, Duda escolheu a carreira literária em meados dos anos 1960, trabalhando também como produtor no Bucharest Film Studio. Depois de um primeiro volume de contos, publicou vários romances demonstrando seu notável talento para a análise psicológica: *Catedral* (“A Catedral”, 1969), *Anchetatorul apatic* (“O Interrogador Apático”, 1971) e *Mÿÿtile* (“As Máscaras”, 1979). Os seguintes romances, publicados durante a década de 1980, fizeram sua reputação como um dos mais importantes prosadores romenos: *Rÿzboiul amintirilor* (“A Guerra das Recordações”, 1981), que recebeu o prêmio da Associação de Escritores; *Hÿrÿuiaia* (“O Assédio”, 1984); e *Oglinda salvatÿ* (“The Saved Mirror”, 1986). Elementos autobiográficos que remontam à sua vida de adolescente na cidade moldava de Bãrlad tornaram-se mais evidentes nestas obras. Estabelecendo-se em Israel em 1988, continuou a sua actividade literária, publicando (na Romênia) romances com preponderância de temas judaicos, incluindo o impacto do Holocausto e do período comunista: *România, sfârÿit de decembrie* (“Romênia, Fim de Dezembro”, 1991), *Alvis ÿi destinul* (“Alvis and the Destiny”, 1993), *A trÿi în pÿcat* (“To Live in Sin”, 1996), *Viaÿÿ cu efect întârziat* (“Vida com Efeito Tardio”, 1998), e *ÿase femei* (“Seis Mulheres”, 2002). Um volume de ensaios, *Evreul ca simbol* (“O judeu como símbolo”, 2004) inclui muitas reflexões sutis sobre intelectuais e escritores judeus (Franz Kafka, Isaac Babel, Benjamin Fondane, Mihail Sebastian). O irmão de Duda, Lucian Raicu, é um conhecido crítico literário romeno.

Bibliografia: A. Mirodan, *Dicÿionar neconvenÿional al scriitorilor evrei de limbÿ româny II* (1997), 180–89; *Dicÿionarul general al literaturii române*, 2 (2004), 768–70.

[Leon Volovici (2ª ed.)]

***DUEHRING, KARL EUGEN** (1833–1921), economista e filósofo alemão, nascido em Berlim; um dos profissionais iniciais

defensores do anti-semitismo racial moderno. Ele estudou economia, direito e filosofia na Universidade de Berlim. Embora totalmente cego aos 30 anos, Duehring fez contribuições significativas para a filosofia e a teoria da economia nacional-autárquica. Uma disposição briguenta, no entanto, o levou a desistir do ensino acadêmico em 1864. Eventualmente, ele desenvolveu uma aversão patológica a bêtes noires como acadêmicos, social-democratas e todos os cosmopolitas, “sejam judeus ou gregos”. Ele propôs suas teorias sobre o anti-semitismo racial em peças grosseiras como *Die Judenfrage als Rassen-Sitten-und Kultur-Frage* (1881), *Die Ueberschaetzung Lessings und dessen Antwaltschaft fuer die Juden* (1881), *Sache, Leben, und Feinde* (1882), *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Voelkergeist* (1883). Para Duehring, Karl Marx era a personificação do mal, tanto por suas teorias quanto por sua raça. Ele havia “tirado seu sistema da Lei mosaica”. O batismo não o impediu de se associar com seus próprios parentes (Sippe), ou seja, “os descendentes de Judas”, a fim de formar uma espécie de “Aliança Israelita” internacional. Quanto à social-democracia, seu objetivo era explorar e escravizar o povo no interesse dos judeus. Duehring teve uma influência primordial no desenvolvimento do antisemitismo alemão na década de 1880, seja indireto ou ativo, e continua a inspirar elementos “voelkisch” até hoje. Em seu *Der Wert des Lebens* (1865), Duehring rejeitou o sionismo por fortalecer a “potência mundial” judaica. Em vez disso, ele recomendou resolver a questão judaica “matando e extirpando” (durch Ertoetung und Ausrottung).

Bibliografia: F. Engels, *Herrn Eugen Duehring's Umwaelzung der Wissenschaft...* (1878) (= Anti-Duehring); E. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage...* (1962), 150, 155ss.; A. Voelske, *Die Entwicklung des rassistischen Anti-semitismus zum Mittelpunkt der Weltanschauung Eugen Duehrings...* (1936). **Adicionar. Bibliografia:** B. Mogge, *Rhe torik des Hasses – Eugen Dühring und die Genese seines antisemitischen Wortschatzes* (1976); R. Kirchhoff e T. Oisermann, *100 Jahre Anti-Dühring – Marxismus, Weltanschauung, Wissenschaft* (1978).

DUEÑAS, cidade em Castela, Espanha central. Sua comunidade judaica começou a florescer no século XIII. Em 1221, Fernando III transferiu para o mosteiro de Huelgas perto de Burgos os judeus se estabeleceram em terras pertencentes ao mosteiro de Dueñas. O primeiro documento referente aos judeus de Dueñas é de 1225. No final do século XIII, a comunidade judaica de Dueñas era uma das menores de Castela. Em 1290 a comunidade pagou impostos no valor de 2.427 maravedis. Os judeus de Dueñas possuíam terras e vinhas; em 1346, o cirurgião do rei, Don Judah, habitante de Dueñas, arrendou vários jardins pertencentes à igreja local. A comunidade foi evidentemente empobrecida pela Peste Negra (1348-49), pois em 1352 pagava apenas 300 maravedis de imposto. Entre aqueles que se dedicavam à agricultura de impostos em Dueñas estavam Don Çag Merdohay de Sahagún e seus filhos David e Shem Tob (1365). Durante a Guerra Civil em Castela, a judiaria de Dueñas foi atacada e saqueada, por volta de 1368. O cronista hebreu Samuel Zarza, que dá esta informação, escreve que os membros

da comunidade eram instruídos e justos. Considerando o imposto pago, a comunidade permaneceu pequena no século XV. Seguindo o decreto que ordenava que judeus e cristãos vivessem em bairros separados, Fernando e Isabel deram instruções em 1483 para que os alcalalá ("impostos indiretos") não fossem cobrados de casas de cristãos situadas no novo bairro judeu. Em maio de 1492, os judeus de Dueñas queixaram-se de que não poderiam sair da cidade na data fixada pelo decreto de expulsão, pois estavam sendo impedidos de vender seus bens e cobrar suas dívidas e os habitantes da cidade continuavam apresentando-lhes reivindicações datadas de volta por gerações.

O bairro judeu ficava perto do castelo.

Bibliografia: Baer, Urkunden, índice; Suárez Fernández, Documentos, índice; León Tello, em: Instituto Tello Téllez de Meneses, 25 (1966), índice. **Adicionar. Bibliografia:** JM Lizoain Garrido (ed.), Documentación del Monasterio de las Huelgas de Burgos (1985).

[Haim Beinart / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

DUENNER, JOSEPH YEVI HIRSCH (1833-1911), rabino e talmudista. Duenner nasceu em Cracóvia. Ele estudou na yeshivá lá e, posteriormente, na Universidade de Bonn. Em 1862, Duenner foi nomeado diretor do seminário rabínico em Amsterdã e, em 1874, rabino-chefe da comunidade Ashkenazi. Considerado o líder espiritual dos judeus ortodoxos na Holanda, Duenner, no entanto, combinou o aprendizado tradicional com uma abordagem crítico-histórica. Os resultados de suas pesquisas e suas novas interpretações foram publicados como glosas a 19 tratados do Talmud (1896-1929). Sua principal obra é *Die Theorien ueber Wesen und Ursprung der Tosephta*

(1874). Duenner tornou-se um defensor do movimento inicial de colonização em Ereẓ Israel em consequência de seus contatos com Moses *Hess enquanto estudava em Bonn. Mais tarde, ele se tornou um líder do partido *Mizrachi.

Bibliografia: B. de Vries, em: *Shai li-Yshayahu... Wolfsberg* (1955), 247-83; idem, em: L. Jung (ed.), *Guardiões de nossa herança* (1958), 337-44; idem, em: L. Jung (ed.), *Men of the Spirit* (1964), 624-44; EYD, 1 (1958), 652-5.

[Jacob S. Levinger]

DUEREN, cidade perto de Aachen, Alemanha. Judeus de Dueren são mencionados em registros do século XIII. Em 1238, Anselmo de Du eren e sua esposa, Jutta, adquiriram algumas propriedades no bairro judeu de Colônia. Em 1241, os judeus de Dueren pagaram dez marcos de imposto imperial. Judá de Dueren estava envolvido em uma famosa controvérsia sobre um casamento mencionado em um responsum de Meir b. Baruch de Rotemburgo. Durante a segunda metade do século XIII, Isaac ben Meir *Dueren viveu na cidade.

A comunidade foi aniquilada durante a Peste Negra (1348-49), e não foi reconstruída até o século XIX. A comunidade moderna, que tinha sua própria escola primária, contava com 252 em 1880, 268 em 1905 e 358 em 1933, mas foi reduzida para 184 em 1939. Durante a Kristallnacht (10 de novembro de 1938) a sinagoga e o centro comunitário foram incendiados por Os nazistas. Cem homens judeus de Dueren estavam em

detido em Buchenwald. Em julho de 1941, os judeus restantes foram deportados para os campos de extermínio. Após a guerra, 15 judeus voltaram para lá, mas posteriormente foram embora, e a vida da comunidade judaica não foi retomada.

Bibliografia: W. Bruell, *Chronik der Stadt Dueren* (1895); Germ Jud, SV; A. Kober, *Grundbuch des Koelner Judenviertels* (1920); I. Kracauer, *Geschichte der Juden em Frankfurt aM*, 1 (1925); Salfeld, *Martyrol*; A. Schoop, *Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der rheinischen Staedte: Juedische Staedte*, 1 (1920); A. Wedell, em: *Ge schichte der Stadt Duesseldorf... zum 600-jaehrigen Jubilaeum* (1888); HJ Zimmels, *Beitraege zur Geschichte der Juden na Alemanha* (1926); Hoeniger-Stern, *Judenschreibsbuch. Adicionar. Bibliografia:* N. Naor, *Erinnerung. Eine Dokumentation ueber die Juedinnen und Juden in Dueren* (1994).

[Ze'ev Wilhem Falk]

DUEREN, ISAAC BEN MEIR (segunda metade do século XIII), autoridade haláchica alemã sobre as leis do *issur ve-hetter. O sobrenome de Isaac Dueren deriva da cidade com esse nome na

Alemanha. Em sua juventude, ele estudou com Tobias b. Elias de Vienne na França. O período de atividade de Dueren tem sido até agora incerto devido à possibilidade de ele ter sido confundido com outros estudiosos locais contemporâneos de mesmo nome. Sua data, no entanto, agora pode ser determinada com alguma precisão. Não só Israel Isserlein declara (Pesakim u-Khetavim, nº 215) que *Meir b. Baruch de Rothenburg deve ser considerado um batrai ("uma autoridade posterior") em comparação com Dueren, mas a recente descoberta de que o issur ve-hetter, no qual Dueren já é referido como uma autoridade aceita, foi escrito por um discípulo de *Perez b. Elias de Corbeil, e não, como anteriormente aceito, por *Jeroham b. Meshullam, fixa suas datas no final do século XIII. A afirmação, portanto, de que ele foi o professor de Alexander Suslin ha-Kohen, o autor do *Sefer Agudá*, é errônea.

Dueren é conhecido principalmente por seu *Sha'arei Dura* (Issur ve-Het ter shel Rabi Yiyyak mi-Dura, She'arim mi-Dura, Dura, etc.), que trata das leis da comida proibida e das mulheres menstruadas. Este livro, baseado inteiramente nas tradições da Alemanha e da França, tornou-se a base da halachá neste setor difícil, exercendo uma influência decisiva sobre todas as autoridades haláchicas Ashkenazi depois dele, desde o *Agudah* de Alexander Suslin ha-Kohen até *Terumat ha-Deshen* de Israel Isserlein até *Torat y attat* de Moses Isserles. As primeiras autoridades haláchicas guiaram-se pela regra de que Isaac deveria ser seguido em issur ve-hetter mesmo quando ele fosse indulgente, embora a regra não se aplicasse a terefot (Pesakim u-Khetavim, nº 215).

Sha'arei Dura foi publicado pela primeira vez em Cracóvia em 1534. Desde então, foi republicado dez vezes com a adição de muitas glosas e comentários dos maiores talmudistas de cada geração, entre eles Israel Isserlein, Solomon Luria, Eli jah Loans e Nathan Espiro. Essas glosas, assim como as dos estudiosos que precederam Israel Isserlein, às vezes eram incorporadas ao texto de forma indiscriminada, de modo que é difícil, sem o auxílio de manuscritos, determinar o conteúdo original do livro, uma edição crítica de que ainda falta. O livro foi considerado com tal santidade que y ayim

duesseldorf

b. Bezalel, irmão de Judah Loew de Praga, queixa-se da ousadia de Moisés Isserles de se desviar em seu Torat y'attat da ordem de Sha'arei Dura. Outro dos livros de Dueren, Minhagim mi-Kol ha-Shanah, foi publicado pela Elfenbein (ver bibliografia). Ele também escreveu tosafot para Gittin e Kiddushin.

Bibliografia: J. Freimann, em: Festschrift... D. Hoffmann (1914), 421 n. 4; A. Freimann, em: JLG, 12 (1918), 244 n.4, 248 n.7, 272; Elfenbein, em: REJ, 105 (1940), 107-19; idem, em: Horebe, 10 (1948), 129-84; Ta-Shema, em: Sinai, 64 (1969), 254-7.

[Israel Moses Ta-Shma]

DUESSELDORF, cidade na Alemanha, capital da Renânia do Norte-Vestfália. Os judeus são mencionados pela primeira vez lá em 1418; o cemitério da comunidade atendia então toda a região de *Berg. Eles foram expulsos de Duesseldorf em 1438. Em 1582 foi concedida permissão a um judeu da corte para se estabelecer ali. A comunidade contava com 14 famílias em 1750 e 24 em 1775. Destas, a mais ilustre era a rica família *Van Geldern, um de seus membros, o judeu da corte Joseph (falecido em 1727) a serviço do duque de *Juelich -Berg, foi chefe (parnas u manhig) da comunidade judaica do ducado. Ele doou uma sinagoga para a comunidade em 1712, onde os serviços foram realizados até 1772. O filho e o neto de Joseph van Geldern o seguiram nesses escritórios comunais. Durante o século 19, os judeus de Düsseldorf alcançaram importância no comércio e nos bancos. A comunidade aumentou de 315 em 1823 para 5.130 em 1925. Um seminário para professores judeus funcionou de 1867 a 1874. Leo *Baeck serviu como rabino distrital de 1907 a 1912.

Os acontecimentos de 10 de novembro de 1938 foram particularmente calamitosos para a comunidade de Düsseldorf, pois o diplomata Vom Rath, assassinado por Herschel *Grynspan na embaixada alemã em Paris alguns dias antes, era natural de Düsseldorf. A sinagoga principal, construída em 1905, e duas sinagogas ortodoxas foram incendiadas. Sete judeus foram mortos ou morreram devido aos efeitos de seus ferimentos, e cerca de 70 ficaram feridos. Em maio de 1939, 1.831 judeus permaneceram em Duesseldorf, caindo para 1.400 em 1941. A maioria foi deportada para Minsk, Lodz, Riga e Theresienstadt. Apenas 25 judeus permaneceram em Duesseldorf em 1946. A comunidade foi reconstituída após a guerra e, em 1951, o Conselho Central dos Judeus na Alemanha foi estabelecido em Duesseldorf. O principal jornal judeu alemão, o Allgemeine Wochenzeitung der Juden na Alemanha (hoje Juedische Allgemeine), fundada em 1946, ali foi publicada até 1985. Uma sinagoga foi inaugurada em 1958. A comunidade contava com 1.585 em 1969. Devido principalmente à imigração de judeus da antiga União Soviética, o número de membros da comunidade subiu para 7.237 em 2003. Uma escola primária judaica foi aberta em 1993.

Bibliografia: A. Kober, em: Festschrift... Martin Philipsson (1916), 293-301; A. Wedell, em: Geschichte der Stadt Duesseldorf... zum 600 jaehrigen Jubileum (1888), 149-254; M. Eschelbacher, Die Synago gengemeinde Duesseldorf, 1904-1929 (1929); FJW (1932-33); B. Postal e SH Abramson, Landmarks of a People... (1962); Esqui de H. Lachman, Düsseldorf e Heinrich Heine... (1893); EG Lowenthal, em: Die neue Synagoge em Duesseldorf (1958), 3-12. **Adicionar. Bibliografia:**

A. Genger (ed.), Aspekte juedischen Lebens em Duesseldorf (1997); Juden em Düsseldorf (1998); H. Schmidt, Der Elendsweg der Dueseldorfer Juden (2005).

[Zvi Avneri / Stefan Rohrbacher (2ª ed.)]

*DUGDALE, BLANCHE ELIZABETH CAMPBELL

(1890-1948), sionista britânico; uma sobrinha de Arthur James *Balfour. Blanche Dugdale foi empregada no Departamento de Inteligência Naval Britânico e tornou-se membro da União da Liga das Nações e da delegação do governo britânico à Assembleia da Liga das Nações (1932). Descrita por Chaim Weizmann como "uma amiga ardente e de longa data do sionismo", "Baffy", como era carinhosamente chamada, constantemente tentava influenciar ministros e altos comissários por contato pessoal e por escrito, enfatizando a justiça da causa judaica em Palestina. Ela também dirigiu reuniões públicas, conferências sionistas e até mesmo Congressos Sionistas Mundiais e aconselhou Weizmann em suas relações políticas com os britânicos. De 1940 até alguns meses antes de sua morte, ela trabalhou diariamente no departamento político da Agência Judaica. Durante a Segunda Guerra Mundial, ela serviu em vários comitês para ajudar os refugiados judeus. Ela publicou regularmente artigos na Revista Sionista e foi autora de um panfleto The Balfour Declaration: Origins and Background (1940) e uma biografia em dois volumes, Arthur James Balfour (1936). Seu diário está preservado nos arquivos Weizmann em Rejovot. Antes de morrer, em 15 de maio de 1948, parentes e amigos lhe contaram que o Estado de Israel havia sido estabelecido. Extratos de seus diários, cobrindo o período de 1936 a 1947, foram editados e publicados por Norman Rose em 1973. Uma das mais comprometidas dos "gentios sionistas" britânicos, foi dito que ela "pensava na Palestina [judaica] como seu segundo país".

Bibliografia: Locker, em: Davar (9 de maio de 1958). **Adicionar. Bibliografia:** BE Dugdale e N. Rose (eds.), Baffy: The Diaries of Blanche Dugdale, 1936-1947 (1973); ODNB online.

[Josef Fraenkel]

*DUHM, BERNHARD (1847-1928), estudioso bíblico protestante alemão. Nascido em Bingum no Ems, East Friesland, Duhm estudou em Goettingen (principalmente sob H. Ewald). Em 1877 foi nomeado professor na Universidade de Goettingen e em 1899, na Universidade de Basileia. Suas atividades em Basileia, que incluíam ensino em escolas secundárias e palestras (Das Geheimnis in der Religion, 1896; Das kommende Reich Gottes, 1912; Eng. trans., The Evercoming Kingdom of God, 1914), estendeu-se além da esfera acadêmica. Suas principais obras foram dedicadas ao estudo dos Profetas. Sua primeira obra Die Theologie der Propheten... (1875) reflete uma compreensão um tanto dogmática dos profetas, que Duhm considerava análogos aos escritores e oradores de outros povos antigos, em particular os gregos. Nesta obra Duhm (simultaneamente com Well hausen, de quem era amigo) rejeita a pressuposição de uma lei "mosaica" mais antiga. Seu último trabalho sobre os profetas, Israels Propheten (1918), é uma exposição geral da religião de elite Isra, com base em seus estudos exegéticos anteriores em seus comentários sobre Isaías (1892), Jeremias (1901) e Minor.

Profetas (1911), todos contendo traduções impressionantes. Sua notável capacidade de compreender os profetas, especialmente os aspectos irracionais da visão e audição profética e sua subsequente expressão, permitiu-lhe apresentar um retrato freqüentemente violento (por exemplo, na crítica conjectural de textos), mas profundo e imponente, do retrato profético. personalidades. Duhm isolou as Canções do Servo de Isaías 40–55 de Deutero-Isaías. Ele propôs a separação de Isaías 56–66 (como "Trito-Isaías") de Isaías 40–55 e a rejeição da autenticidade das orações em prosa de Jeremias. De menor importância são seus comentários sobre Jó (1897) e Salmos (1899). A última obra contém críticas históricas exageradas (por exemplo, ele data a maioria dos salmos do período Hasmoneu).

Adicionar. Bibliografia: W. Thiel, DBI, 1, 310-11.

[Rudolf Smend]

DUISBURG, cidade na Alemanha. Ali existia um pequeno assentamento judeu desde a segunda metade do século XIII, cujos membros foram massacrados na sequência da "Peste Negra" (1350). Nenhum judeu viveu lá posteriormente até o século XVIII, quando algumas famílias são mencionadas. Alguns estudantes judeus estudaram medicina na universidade entre 1708 e 1817. Em 1793 havia dez famílias morando na cidade, que formavam uma comunidade organizada. Uma pequena sinagoga foi consagrada em 1826 e substituída por um edifício mais impressionante em 1875. A população judaica aumentou durante e após a Primeira Guerra Mundial como resultado da imigração da Polônia e da Galiza. A comunidade (unida a Hamborn) era de 2.560 em 1933. Em outubro de 1938, 144 judeus poloneses foram expulsos. Na Kristallnacht, a sinagoga foi incendiada; 40 casas judaicas e 25 lojas foram vandalizadas e 25 judeus foram enviados para Dachau. Em dezembro de 1938, jovens judeus foram enviados para a Holanda em um transporte Kinder; alguns mais tarde chegaram à Inglaterra, onde sobreviveram à guerra. Os restantes 809 judeus foram amontoados em 11 casas judaicas, das quais foram deportados em 1941 para guetos no Leste e depois para campos de extermínio.

Em 1969, 75 judeus viviam em Duisburg e Muelheim an der Ruhr, que constituíam uma comunidade. Em 1989, a comunidade conjunta de Duisburg, Muelheim e Oberhausen tinha 118 membros; devido à imigração de judeus da antiga União Soviética, seu número subiu para 2.653 em 2003. A nova sinagoga, projetada por Zvi Hecker e inaugurada em 1999, é um marco arquitetônico da cidade.

Bibliografia: IF Baer, Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve (1922), 54-55; Kober, em: MGWJ, 75 (1931), 118-27; Germ Jud (1934, repr. 1963), 90-91; 2 pontos. 1 (1968), 178. **Acrescentar. Bibliografia:** G. von Roden, Geschichte der Duisburger Juden (1986); F. Niessalla, K.-H. Keldungs, 1933–1945: Schicksale juedischer Juris dez em Duisburg (1993); M. Komorowski, em: Juden im Ruhrgebiet (1999), 541-54.

[Zvi Avneri / Michael Birenbaum e Stefan Rohrbacher (2ª ed.)]

DUJOVNE, LEON (1899-1984), advogado argentino, filósofo e líder comunitário. Dujovne nasceu na Rússia e

foi para a Argentina quando criança. Em 1966 se estabeleceu em Israel e em 1973 retornou à Argentina. Por muitos anos Dujovne foi membro da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires. Publicou muitos livros, sendo os mais importantes Baruj Spinoza – Su vida, su época, su obra y su influencia, 4 vols. (1941-44); Martín Buber – suas idéias religiosas, filosóficas e sociais (1966); La Filosofía y las teorías científicas (1930); e Teoría de los valores y filosofía de la historia (1959), que recebeu o Primeiro Prêmio Nacional da Argentina. Dujovne também traduziu para o espanhol a História do Povo Judeu de Dubnow, o Guia dos Perplexos de Maimônides e obras de Ibn Gabirol, Saadiah Gaon, Baýya ibn Paquda e outros. Foi por muitos anos presidente da Sociedad Hebraica Argentina e do Instituto de Intercâmbio Cultural Argentino-Israelí, bem como editor-chefe do semanário judaico Mundo Israelita.

[Lawrence H. Feigenbaum e Kenneth R. Scholberg]

DUKAS, PAUL (1865-1935), compositor francês. Nascido em Paris, Dukas estudou no Conservatório e lecionou lá de 1909 até sua morte. Na música francesa, seu estilo fez uma ponte entre a escola de César Franck e a de Debussy. Ele alcançou a fama em 1897 com seu brilhante scherzo orquestral L'Apprenti sorcier ("O Aprendiz de Feiticeiro", inspirado em Goethe), que, como foi sugerido mais tarde, foi na verdade uma sátira à moda dos "poemas sinfônicos". A mais importante das obras de Dukas é a ópera Ariane et Barbe-Bleue (1907, com texto de Maeterlinck), simbolizando a luta pela emancipação da ditadura. Suas outras obras também incluem uma sinfonia, várias aberturas, o balé La Péri, música de câmara e obras para piano. Depois de 1912, Dukas, que se tornou cada vez mais autocrítico, desistiu quase inteiramente da composição. Dedicou-se ao ensino no Conservatório. Antes de sua morte, ele destruiu suas obras inéditas.

Bibliografia: G. Samazeuilh, Un musicien français, Paul Dukas (1913); V. d'Indy, Emmanuel Chabrier e Paul Dukas (1920); G. Revault d'Allennes, Paul Dukas, sa vie, son oeuvre (1948); Riemann-Gurlitt; Biog Dict de Baker ; Dito de Grove; MGG.

[Chanan Steinitz]

DUKER, ABRAHAM GORDON (1907-1987), educador e historiador norte-americano. Duker, que nasceu em Rypin, Polônia, foi para os EUA em 1923. Ele serviu na equipe da biblioteca no Seminário Teológico Judaico (1927-1933) e foi bibliotecário de pesquisa na Escola de Pós-Graduação em Serviço Social Judaico (1934-1938). De 1938 a 1943 ele fez parte da equipe do Comitê Judaico Americano, servindo inter alia como editor do Contemporary Jewish Record (1938-1941). Ele também foi editor da Enciclopédia Judaica Universal (1939-1943), Reconstrucionista e Estudos Sociais Judaicos, trimestralmente. Duker foi presidente do Chicago Spertus College of Judaica (1956-1962) e desde 1963 diretor de bibliotecas e professor de história e instituições sociais na Universidade Ye shiva. Seus trabalhos incluem pesquisas sobre educação, livros e artigos em suas principais áreas de interesse, relações polaco-judaicas e sociologia judaica americana.

duques, Leopoldo

Seus livros incluem Emancipação Judaica sob Ataque: Sua Recessão Legal até a Guerra Presente (com B. Weinryb, 1942) e Emancipação e Contra Emancipação (com Meir Ben Hurin, 1974). Ele também escreveu sobre tendências religiosas na vida judaica americana (1949), relações com a comunidade judaica (1952), tendências sociopsicológicas na comunidade judaica americana desde 1900 (1954) e o impacto do sionismo no judaísmo americano (1958).

[Sefton D. Temkin / Ruth Beloff (2ª ed.)]

DUQUES, LEOPOLD (Judah Loeb; 1810-1891), historiador da literatura judaica. Dukes nasceu em Pressburg, Hungria. Foi aluno de R. Moses *Sofer e de R. y ayyim Joseph Pol lak; este último o introduziu ao estudo secular. Viajante inveterado, embora pobre, Dukes visitou a maioria das bibliotecas importantes da Europa, pesquisando manuscritos judaicos e descobrindo muitas obras medievais até então desconhecidas. Sua pesquisa cobriu vários aspectos da linguagem e da literatura: literatura agádica, exegese bíblica, literatura judaica medieval, gramática hebraica e texto massorético, e máximas e truísmos talmúdicos. Frequentemente, no entanto, sua pesquisa era assistemática e seus textos editados precisavam de correção. A tradução de Dukes do comentário do Pentateuco de Rashi para o alemão foi publicada com o imprimatur de Sofer em Praga durante 1833-1838 (y amishah yumshei Torah im Ha'takah Ashkenazit al Perush Rashi [Ra schi zum Pentateuch], 5 vols.). Dukes produziu vários estudos sobre a poesia de Solomon ibn Gabirol e Moses Ibn Ezra. Sua autobiografia aparece em AZDJ, 56 (1892).

Bibliografia: Zeitlin, Bibliotheca, 1 (1891), 69-71; I. Davidson, em: PAAJR, 1 (1928), 43.

[Jacob S. Levinger]

DUKHAN (hebr. דִּיכָחָן ; yplataforma”), uma plataforma elevada. De acordo com a literatura talmúdica, a palavra foi usada em quatro posturas.

(1) O lugar no Templo onde os levitas cantavam enquanto o sacrifício era oferecido (Ar. 11b). De acordo com a Mishná (Mid. 2:6), este dukhan foi colocado em um degrau de um côvado de altura, que estava situado entre o pátio dos israelitas e o pátio dos sacerdotes. Tinha três degraus, cada um com meio côvado de altura. Portanto, a altura do dukhan era de um côvado e meio, ou, junto com o degrau, dois côvados e meio.

(2) O lugar onde os sacerdotes estavam enquanto recitavam a *Bênção Sacerdotal. O Talmud cita R. Tarfon dizendo “Uma vez eu subi ao dukhan [para a Bênção Sacerdotal]” (Kid. 71a). A Mishná (Tam. 7:2) implica, no entanto, que os sacerdotes ficavam nos 12 degraus entre o pórtico e o altar ao abençoar o povo e não no dukhan (cf. Tosef. Sot. 7:7).

A explicação, aparentemente, é que os degraus do pórtico eram o principal local para a Bênção Sacerdotal, mas quando havia sacerdotes demais para caber nos degraus, os outros assumiram essa posição no dukhan (cf. Tiferet Israel em Midot 2:6).

(3) Após a destruição do Templo, o significado da palavra foi estendido para se aplicar ao lugar na sinagoga onde a Bênção Sacerdotal foi recitada (Shab. 118b; Sot. 38b;

et al.), e ainda mais tarde, à própria Bênção Sacerdotal. Portanto, a frase familiar “to dukhan” foi usada para “recitar a Bênção Sacerdotal”.

(4) A plataforma onde os professores se sentavam enquanto ensinavam as crianças filhos (BB 21a).

Bibliografia: S. Krauss, Synagogale Altertuermer (1922), 393.

[Jehonatan Etz-Chaim]

DULCEA DE Worms (m. 1196), esposa de R. *Eleazar ben Judah de Worms. Dulcea veio da classe de liderança de elite dos judeus alemães medievais. Casada com uma figura importante do *ysidei Ashkenaz, o movimento pietista judaico-alemão, ela era o sustento econômico de uma família extensa, incluindo crianças, alunos e professores. Uma mulher de negócios capaz, aparentemente lhe foram confiados os fundos dos vizinhos que ela juntava e emprestava a taxas de juros lucrativas sobre as quais recebia comissões. Entre os escritos sobreviventes de R. Eleazar ben Judah estão dois relatos hebraicos, um em prosa e outro em poesia, relatando os assassinatos de Dulcea e suas filhas, Belle e Hannah, por intrusos em novembro de 1196. Ambos os documentos são fontes importantes de informação sobre as atividades das mulheres judias medievais. Embora muitos estudiosos tenham assumido que os atacantes eram cruzados, não havia forças cruzadas concentradas na Alemanha neste momento.

Embora os dois malfeitores possam ter usado as marcas dos cruzados, eles parecem ter atacado a família por motivos criminais, provavelmente motivados pela reputação comercial de Dulcea. Essas faltas não ficaram impunes; as autoridades locais, de acordo com o mandato do imperador alemão de proteger os judeus de seu reino, rapidamente capturaram e executaram pelo menos um dos homens. A elegia de R. Eleazar, um acróstico alfabético expandido, liga vários detalhes dos empreendimentos domésticos, religiosos e comunitários de Dulcea com o elogio da “mulher de valor” em Provérbios 31. R. Eleazar designa Dulcea como yasadah (piedosa ou santa) e yadeket (justo); além de notar sua gestão doméstica e finesse nos negócios, ele elogia seu bordado, contando que ela preparava linha e tripa para costurar livros, rolos da Torá e outros objetos religiosos.

Invulgarmente aprendida para uma mulher de seu meio, Dulcea disse ter ensinado outras mulheres e as liderou em oração. Como uma respeitada corretora de investimentos, Dulcea pode ter se envolvido na organização de jogos e na negociação dos arranjos financeiros que os acompanharam. Diz-se também que ela banhava os mortos e costurava suas mortalhas, empreendimentos meritórios na tradição judaica. Mais do que tudo, R. Eleazar reverencia sua esposa por facilitar as atividades espirituais dos homens de sua casa; a recompensa que ele invoca para Dulcea na conclusão de seu lamento deve ser envolta na vida eterna do Paraíso, um tributo aos seus feitos, dos quais tantos dependiam.

Bibliografia: JR Baskin, “Dolce of Worms: The Lives and Deaths of an Exemplary Medieval Jewish Woman and Her Daughters”, em: L. Fine (ed.), Judaism in Practice: From the Middle Ages through the Early Modern Period (2001), 429-37; idem, “Women Saints in Judaism: Dolce of Worms”, em: A. Sharma (ed.), Mulheres

Santos nas Religiões Mundiais (2000), 39–69; IG Marcus, “Mothers, Martyrs, and Moneymakers: Some Jewish Women in Medieval Europe,” em: *Conservative Judaism*, 38:3 (Primavera de 1986), 34–45.

[Judith R. Baskin (2ª ed.)]

DULZIN, ARYE LEIB (1913-1989), líder sionista e político israelense . Nascido em Minsk, na Bielorrússia, emigrou com os pais para o México em 1928, onde foi educado e por muitos anos atuou no comércio. De 1931 a 1937 atuou como secretário geral honorário da Federação Sionista do México e nos anos 1938-1942 foi presidente da federação . De 1944 a 1946 foi presidente da filial mexicana do Congresso Judaico Mundial e membro do Conselho Geral Sionista no 23º Congresso Sionista em 1951, e no 24º Congresso Sionista em 1961 foi eleito para o Executivo Sionista do Mundo Organização Sionista (WZO), como representante da União dos Sionistas Gerais. Tornou-se assim o primeiro membro latino-americano. Em 1965, Dulzin estabeleceu -se em Israel, atuando como chefe do Departamento Econômico da Agência Judaica e depois chefe do Departamento de Aliá e Absorção. De 1968 a 1978 ele foi tesoureiro da Agência Judaica e da WZO e nesta função viajou amplamente por todo o mundo judaico para arrecadar fundos e levar a mensagem de Israel ao mundo judaico. Em 1970-71, em nome do Partido Liberal, ele foi ministro do gabinete sem pasta no governo israelense, mas depois retornou ao Executivo Sionista . Em 1973-74 e novamente em 1975, ele foi presidente interino da Agência Judaica e da WZO. Foi presidente da União Mundial dos Sionistas Gerais, presidente do Comitê de Ações Centrais do Partido Liberal e membro do Executivo do Likud. Entre suas muitas outras funções, foi governador do Bank Leumi, governador da Land Development Company (Hachsharat ha-Yishuv), membro do conselho de administração do Keren Hayesod, presidente da Israel America Society e membro de uma número de instituições culturais e artísticas em Israel. Em 1978 foi eleito presidente da Agência Judaica e da WZO.

[Benjamin Jaffe]

DUMA, legislatura imperial russa, existente entre 1906 e 1917. A lei eleitoral que instituiu a Primeira Duma não incluía restrições específicas ao direito de voto dos judeus. Embora os partidos socialistas judeus, e principalmente o *Bund, tenham boicotado as eleições para a Primeira Duma, a maioria dos judeus participou ativamente, votando em candidatos do Partido Democrático Constitucional Russo (os cadetes). Doze deputados judeus, incluindo cinco sionistas, foram eleitos: L. *Bramson, G. *Bruk, M. Chervonenkis, S. Frenkel, G. Jolles, Nissan *Katzenelson, Shemaryahu Levin, *M. *Ostrogorski, S. *Rosenbaum, M. *Sheftel, M. *Vinawer e B. Yakubson. Nove dos deputados eram filiados à fração cadete e três ao grupo trabalhista (Trudoviki). Em 15 de maio de 1906, foi apresentado um projeto de lei para conceder igualdade civil aos judeus e revogar toda legislação discriminatória com base na religião ou nacionalidade.

Quando as notícias do pogrom em *Bialystok chegaram à Duma em

no início de junho de 1906, enviou para lá uma comissão investigadora. O relatório da comissão atribuiu a responsabilidade pelo pogrom às autoridades russas, e o debate sobre esta questão candente terminou com a dissolução da Primeira Duma pelo governo russo em julho. Os representantes judeus participaram da subsequente convocação de protesto realizada pelos deputados da Duma em Vyborg, na Finlândia, e se uniram na assinatura do “Manifesto de Vyborg”, que conclamou o povo russo a registrar resistência passiva, recusando-se a pagar impostos ou se alistar no exército. Judeus também estavam entre os deputados que foram condenados a três meses de prisão por assinar o manifesto e privados de seus direitos eletivos.

A Segunda Duma, que se reuniu em fevereiro de 1907, incluía apenas quatro deputados judeus, pouco conhecidos do público judeu: S. Abramson, L. Rabinovich, Y. Shapiro – filiado aos cadetes – e V. *Mandelberg (Sibéria), filiado aos social-democratas. O pequeno número de membros judeus foi o resultado da organização e atividades dos grupos antissemitas que se opunham à eleição de deputados judeus por princípio. Como os judeus eram minoria em todo o país, eles não podiam devolver deputados judeus sem o apoio do eleitorado não judeu. Um projeto de lei foi apresentado à Segunda Duma pelo governo revogando todas as restrições denominacionais na Rússia, exceto aquelas impostas aos judeus. A dissolução prematura da Segunda Duma em junho de 1907 interrompeu o debate sobre o projeto.

A Terceira Duma (1907-12) foi devolvida por uma nova lei eleitoral que restringiu ab initio a representação das minorias nacionais e aumentou a dos proprietários de terras e do clero. Era predominantemente composto por elementos de direita . Havia dois deputados judeus, N. * Friedman e L.

* Nisselovich. Os judeus foram constantemente atacados, especialmente por representantes da extrema direita como Purishkevich e Zmyslowsky. Um projeto de lei para abolir o *Pale of Settlement assinado por 166 deputados foi ridicularizado e insultado pelos antissemitas . Por outro lado, o assassinato do primeiro-ministro Stolypin e o caso de difamação de sangue de *Beilis proporcionaram uma oportunidade para ataques anti-judaicos indecentes. Os antissemitas também propuseram a exclusão dos judeus do exército.

Três judeus foram eleitos para a Quarta Duma (1912-17), N. Friedman, M. Bomash e E. Gurewich. Um escritório político foi estabelecido por vários partidos judeus não socialistas para ajudar os deputados judeus e fornecer orientação. Os membros deste escritório incluíam Y. *Gruenbaum e I. Rosow (sionistas), S. *Dubnow e M. *Krein (Partido Populista Judaico, Folkspartei), M. Vinaver e H. *Sliozberg (Grupo dos Povos Judeus) , EU. Bramson e A. *Braudo (Grupo Democrático Judaico), e O. *Grusenberg. Durante a Primeira Guerra Mundial, os deputados judeus foram designados para neutralizar a campanha de difamação antijudaica espalhada pelo estado-maior do exército e as restrições introduzidas em seu rastro. Foi por iniciativa do gabinete político que o deputado A. Kerensky fez uma visita à zona de guerra: ao regressar, negou as difamações do pódio da Duma. O gabinete político também apelou à Duma para protestar contra os memorandos do governo de 1916 que acusavam os judeus

idiota

de sabotar o esforço de guerra russo. Após a Revolução de fevereiro de 1917, os judeus receberam direitos iguais e a "questão judaica" desapareceu da agenda da Duma.

Bibliografia: Y. Maor, em: *He-Avar*, 7 (1960), 49-90; J. Frumkin, em: *Judeus russos (1860-1917)* (1966), 47-84; Dubnow, *Hist Russ*, 3 (1920), 131-42, 153-6.

[Yehuda Slutsky]

DUMUH, vila perto do Cairo, que se acredita estar no local da antiga Memphis. Na Idade Média havia uma antiga sinagoga chamada Kanýsat Mýsý em homenagem a Moisés, porque segundo a lenda era onde ele morava quando foi em sua missão ao Faraó. Al-Maqrýzý (d. 1442), um historiador árabe, menciona os milagres observados lá e escreve que os judeus do Egito costumavam visitar a sinagoga em Shavuot. Joseph Sambari (século XVII) diz que eles chegaram lá no dia sete de Adar, aniversário da morte de Moisés. Regulamentações foram iniciadas para garantir a conduta adequada e, principalmente, que homens e mulheres deveriam ser separados. Os líderes do judaísmo egípcio fizeram apelos por doações para a manutenção da sinagoga.

Um documento do século XII relata que os anciãos da comunidade do Cairo alugaram um terreno nas proximidades da sinagoga para um judeu que desejava construir um prédio ali para que a sinagoga não ficasse isolada. Obadias de Bertinoro (final do século XV) relata que havia duas sinagogas, uma pertencente aos judeus rabanitas e outra aos caraitas. Nos sábados e festivais, os judeus iam especialmente para lá para rezar; assim, parece que os judeus ainda não estavam morando lá. No início de 1498, o sultão al-Malik al-Nýyir Muhammad II ordenou que a sinagoga fosse destruída e essa ordem foi executada em sua presença; a sinagoga pode ter sido reconstruída, no entanto. Sambari menciona algumas famílias que foram nomeadas "Dumýhy", por causa de sua origem.

Bibliografia: Mann, *Texts*, 2 (1935), 206; Ashtor, *Toledot*, 1 (1944), 245-6; 2 (1951), 385, 503; Assaf, em: *Melilah*, 1 (1944), 18-25; Goitein, em: *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, 1 (1954), 718.

[Eliahu Ashtor]

DUNAJSKA STREDA (Hung. **Dunaszerdahely**), cidade localizada na maior ilha do rio Danúbio, no sudoeste da Eslováquia, atual República Eslovaca. As cidades e vilarejos da região tinham densas populações judaicas e a maioria era supervisionada pelo rabinato Dunajska Streda.

Os primeiros judeus provavelmente se estabeleceram na área por volta de 1700. Conde Palfy concedeu direitos legais à comunidade em uma carta de 1739. A população judaica aumentou de 16 famílias em 1700 para 1.874 pessoas em 1880 (44,8% de toda a população) e cerca de 2.700 em 1930.

Desde o início, tanto o tesouro real quanto a família Palfy sobrecarregaram os judeus com pesados impostos. Os judeus estavam ocupados em artesanato, agricultura e comércio de grãos e bebidas espirituosas. O rabino Simeon David oficiou em meados do século XVIII e em 1780 a comunidade já tinha uma segunda sinagoga e instituições comunitárias como banho ritual, açougue kosher, padaria mat zah, talmud torah e escola primária (uma *Beth Jacob

escola para meninas foi aberta na década de 1920). A Grande Sinagoga foi construída em 1865. As primeiras lápides do antigo cemitério eram de 1755. (Todas as instalações religiosas judaicas, com exceção de uma pequena sinagoga, foram demolidas pelo regime comunista em 1950 e 1960.) Em 1780, os judeus A comunidade de Dunajska Streda era a segunda maior do reino húngaro, depois de Pressburg (Bratislava).

A comunidade era um centro da Ortodoxia e importantes yeshivot também estavam localizadas lá. Entre os rabinos célebres que oficiaram em Dunajska Streda estavam Alexander Mei slich (1784-1800), David b. Menachem Mendel Deutsch, e Judah b. Israel Aszod.

No final da década de 1880, houve uma explosão de anti-semitismo severo. Depois de uma extensa campanha antijudaica, a sinagoga foi incendiada em junho de 1887. No mesmo ano, o bairro judeu foi saqueado e hooligans atacaram judeus nas ruas e em suas casas. Só quando as unidades militares foram alertadas é que os ataques pararam. Na Primeira Guerra Mundial, 220 homens judeus se alistaram no exército; 46 deles morreram. Durante a guerra, um grande número de judeus poloneses se estabeleceu na cidade. Com o fim da guerra, a cidade foi atingida por outra onda de pogroms e roubos.

Os sionistas eram ativos na cidade junto com os corpos políticos ortodoxos. Os judeus estavam bem representados no conselho municipal, incluindo membros judeus do Partido Comunista.

Com a entrada do exército húngaro em 1938, a perseguição aumentou. Budapeste não perdoaria Dunajska Streda Jewry sua lealdade à Tchecoslováquia. As leis antijudaicas existentes na Hungria foram aplicadas aos territórios conquistados. Os judeus ficaram sem fonte de renda e viveram da caridade de organizações judaicas húngaras. Em 1940, os judeus foram recrutados para as brigadas de trabalho do exército húngaro, onde muitos morreram. Cerca de 200 judeus que não conseguiram provar sua cidadania húngara foram reunidos no final do verão de 1942 e deportados para as proximidades de Kamenets-Podolski na Polônia, onde foram executados pelos alemães. Durante os anos de 1942 a 1944, Dunajska Streda foi um dos centros de contrabando de judeus eslovacos e poloneses para a Hungria.

Em março de 1944, as forças alemãs ocuparam a Hungria. Uma nova onda de perseguições começou imediatamente. Em 29 de março, a propriedade dos judeus locais foi sequestrada. As instituições comunitárias foram fechadas e em seu lugar foi organizado um Judenrat. Em 8 de junho, todos os judeus foram ordenados a se reunir na Grande Sinagoga e de 13 a 15 de junho cerca de 3.000 foram deportados para Auschwitz.

Em 1947 havia 404 judeus em Dunajska Streda. Em 1948-49, a maioria dos judeus imigraram para Israel e outros lugares. Uma comunidade de cerca de 20 famílias estabeleceu serviços regulares na pequena sinagoga na década de 1990 e a congregação organizou atividades sociais, incluindo um serviço memorial anual.

O conhecido orientalista Armínio *Vambery (1832-1913) nasceu na cidade.

Bibliografia: *Magyar Zsidó Lexikon* (1929), 208.

[Yeshayahu Jelinek (2ª ed.)]

°**DUNANT, JEAN HENRI** (1828-1910), filantropo protestante suíço . Dunant foi o fundador da Convenção de Genebra e da Cruz Vermelha Internacional. Entre suas causas humanitárias estava o assentamento de judeus em Ereẕ Israel, que ele considerava essencial para reviver o Oriente Médio. Durante o início da década de 1860, ele tentou despertar o interesse de Napoleão III e dos líderes judeus da Europa Ocidental em seu plano de assentamento judaico. Ele estabeleceu uma associação para a colonização da Palestina e, em uma carta ao *Jewish Chronicle* de 13 de dezembro de 1867, descreveu seus princípios básicos: a aquisição de terras pela associação; a construção de uma ferrovia Jerusalém-Jaffa; e o desenvolvimento da agricultura "auxiliada pela cooperação das elites israelenses". Ele viajou por toda a Europa na tentativa de interessar personalidades como Adolphe Crémieux e Moses Monte fiore. Dunant não teve sucesso em seus esforços, e sua alegação era que a indiferença dos judeus era a culpada. Herzl, em seu discurso de encerramento no Primeiro Congresso Sionista (1897), referiu-se a Dunant como um sionista cristão.

Bibliografia: *Die Welt*, 1:22 (1897), 6f.; N. Sokolow, *História do sionismo*, 2 (1919), 259-61, 265-7; A. François, *Aspects d'Henri Dunant: le bonapartiste, l'affairiste, le sioniste* (1948).

[Getzel Kressel]

DUNASH BEN LABRAT (meados do século X), poeta hebreu, linguista e exegeta. A maioria dos estudiosos medievais acreditava que ele e Adonim ha-Levi eram a mesma pessoa. Moses Ibn Ezra o descreveu como um Baghdadi por origem e um homem de Fez por educação. Ele poderia ter nascido por volta de 925, em Bagdá ou em Fez, e foi um dos últimos alunos de *Saadiyah em Bagdá . Após a morte de seu mestre (942) estabeleceu-se primeiro em Fez e depois em Córdoba, onde lecionou por volta de 960. Alguns anos depois, depois de ter tido problemas com *Yisḏai ibn Shaprut, abandonou a Andaluzia; em 985 ele escreveu um poema em homenagem a um proeminente judeu andaluz. Não temos referências mais concretas sobre o resto de sua vida ou sobre sua morte.

Dunash como poeta

Foi Dunash quem aplicou as formas, gêneros e metros poéticos árabes ao hebraico, adaptando-os à linguagem bíblica e, assim, lançando as bases da poesia hebraica andaluza medieval. Embora inicialmente houvesse alguma oposição em Córdoba, no círculo de Menahem ben Saruq, a inovação foi imediatamente aceita e desenvolvida. Ibn *Gabirol fala de Dunash como o maior poeta de sua geração e imita seu estilo em uma de suas composições. Apenas alguns dos poemas de Dunash foram descobertos e alguns deles são conhecidos apenas pelos versos citados em seu trabalho filológico. Como era comum na época, seus poemas seculares incluem panegíricos (em homenagem a Yisḏai ibn Shaprut e outros notáveis judeus), canções de amizade e amor, com louvor à natureza, à boa vida e ao vinho, além de didática e sabedoria. poesia. A ambivalência da vida judaica em uma atmosfera muçulmana deixou traços profundos em seus versos. Ele expressou sua tristeza pela situação de seu povo, entre muçulmanos e cristãos, e pela ru

ins de Jerusalém. Seus poemas religiosos incluem a canção do sábado *Deror yikra* e *Devai hassar*, que se tornou parte da graça dita após a refeição do casamento. Ele também escreveu *piyyutim* como fica claro pelos restos de um *kerovah* para o Dia da Expição e outros fragmentos. Um fragmento de *genizah* indica que dez enigmas rimados, anteriormente considerados obra de Ibn Gabirol, foram escritos por Dunash. E. Fleischer publicou um pequeno poema possivelmente escrito pela esposa de Dunash quando seu marido estava deixando a Andaluzia.

Coleções de poemas de Dunash foram publicadas por D. Kahana em 1894 e por N. Allony em 1947 (ver Mirsky, em: *KS*, 24 (1947/48), 16-19; *Shir u-Fulmus*, ed. por Y. Zmora, 1944); M. Zulai, em *Sinai*, 29 (1951), 36ss.; E. Fleischer, em *Tarbiz*, 39 (1970), 33ss., e em *Jerusalem Studies in Hebrew Literature*, 5 (1984), 189-202; em 1988, C. del Valle publicou 56 poemas de Dunash com tradução e comentários em espanhol (*El diván poético de Dunash ben Labray: la introducción de la métrica árabe*).

Dunash como um linguista

Quando Dunash chegou a Córdoba, *Menahem b. Jacob ibn Saruq, secretário de Yisḏai ibn Shaprut, estava trabalhando em seu dicionário de hebraico bíblico e aramaico em hebraico, o *Maẓberet*. Dunash, preocupado com algumas interpretações possivelmente heterodoxas e discordando dele em visões gramaticais básicas, escreveu algumas respostas contra Menahem e as apresentou, com elogios e agradecimentos, a Yisḏai (pouco depois de 958). O estudo gramatical e lexical da linguagem da Bíblia tornou-se para Menahem e Dunash uma questão apaixonante que deu origem a um dos debates mais acalorados da Idade Média. Dunash afirmou ter contestado 200 itens, mas no texto que foi preservado há 180 entradas. Sessenta e oito estão incluídos no poema *Le-doresh ha-ẓokhmot*, que é explicado por parágrafos em prosa paralelos, uma forma literária emprestada da literatura árabe técnica.

Muitos dos comentários de Dunash lidam com as explicações gramaticais ou lexicais que, em sua opinião, podem levar a erros em questões de *halachá* e crença. Esse fator religioso pode explicar a gravidade de seu ataque. Do nosso ponto de vista, não é fácil entender que o significado de uma palavra ou sua classificação gramatical adequada possa dar origem a ataques tão viciosos e desdenhosos. Mas não era uma mera questão de palavras: dessa discussão dependia toda a concepção judaica de Deus e sua relação com o mundo, a maneira de entender as obrigações morais da humanidade e a confirmação da tradição rabínica sobre as visões sectárias.

Portanto, sua não poderia ser apenas uma ciência fria e objetiva. Para Dunash, o significado do texto bíblico e da teologia nunca poderia estar em desacordo. Em alguns casos, Dunash criticou em interpretações de seus adversários que pareciam estar próximas ao carisma. Embora Menahem tenha sido destituído de sua posição como resultado de acusações de heresia, não há provas de que Dunash tenha causado deliberadamente sua queda ou que ele tenha se beneficiado de alguma forma. Três dos alunos de Menahem, Ibn Kapron, Isaac ibn Gikatilla (professor de Ibn Janaẓ), e Judah ẓ ayyuq, saíram contra Dunash embora Yisḏai ainda estivesse vivo. Eles escreveram re

dunash ibn tamim

sponsa lidando com 50 itens, que imitavam o poema de Dunash em sua forma. Aluno de Dunash, *Yehudi b. Sheshet, respondeu bruscamente da mesma maneira. Rashi, que conhecia a discussão entre a escola de Menahem e a escola de Dunash, cita Dunash cerca de 20 vezes, e muitas mais vezes Me nahem. R. Tam escreveu "decisões" sobre as divergências entre Dunash e Menahem, e Joseph Kimyī, em seu Sefer ha-Galui, escreveu contra essas decisões em favor de Dunash.

Embora Dunash estivesse correto em muitos dos pontos em discussão, seu método gramatical não é mais avançado que o de Menahem. Ambos compartilhavam, por exemplo, a busca pelas "bases" das palavras e verbos hebraicos, um conjunto de consoantes firmes muito diferentes do conceito diacrônico de "raiz" usado na filologia posterior. No entanto, enquanto Menahem rejeitou por razões ideológicas a comparação do hebraico com outras línguas, Dunash aceitou o método comparatista, principalmente em relação ao árabe.

O livro Teshuvot 'al Rav Sa'adyah Ga'on ("Resposta on R. Saadiah Gaon") também é atribuído a Dunash, mas muitos estudiosos duvidam que ele seja o autor, pois está escrito em prosa cheia de arabismos e, além disso, diverge em vários pontos da opinião de Dunash em sua disputa com Menahem e reconhece que raízes ocas também são trilaterais. Há quem acredite que Dunash escreveu este trabalho quando era um homem velho, talvez depois de ter sido influenciado por ʿy ayyuj, que todos consideram o fundador do novo método na gramática hebraica.

As respostas de Dunash foram editadas por Filipowski em 1855, e em edição crítica com novos materiais por A. Sáenz-Badillos em 1980; os argumentos, escritos em versos por alunos de Me nahem e Dunash, foram editados por SG Stern (1870); S. Be navente publicou as respostas dos alunos de Menahem (1986); as respostas de Yehudi ben Sheshet foram publicadas por E. Varela (1981); o Teshuvot 'al Rav Sa'adyah Ga'on, por R. Shroeter (1866).

Dunash como Exegeta

Dunash não escreveu comentários completos aos livros bíblicos, mas praticou, como Menahem, uma espécie de análise gramatical que era uma verdadeira exegese literal. Para Dunash a filologia não era um fim em si mesma, era um instrumento para a adequada compreensão da Bíblia, a única maneira correta de interpretar as Escrituras. Dunash foi muito respeitoso com as interpretações do Targum e da Massorah, permanecendo fiel ao significado literal do texto. Isso não significa desconsiderar o fato de que as Escrituras utilizam metáforas e analogias que devem ser entendidas como tais, sobretudo no caso dos antropomorfismos e antropopatismos da Escritura. Dunash aplicou o conhecimento linguístico à interpretação das Escrituras, complementando-o com "as 13 regras pelas quais a maioria dos preceitos, leis, normas e instruções são governadas e medidas". Ele fez uso moderado dos métodos de permutação ou metátese aplicados por alguns intérpretes tradicionais e continuou os métodos comparativos iniciados por Saadiah e outros gramáticos do norte da África para entender as palavras mais difíceis da Bíblia.

Bibliografia: W. Bacher, Die hebraeische Sprachwissenschaft... (1892), 27-33; idem, em: ZDMG, 49 (1895), 367-86; idem, em: MGWJ, 46 (1902), 478-80; H. Hirschfeld, História Literária de Gramáticos e Lexicógrafos Hebraicos (1926), 26-31; Davidson, O'yar, 4 (1933), 378; Englander, em: HUCA, 7 (1930), 399-437; 11 (1936), 369-89; 12-13 (1937-38), 505-21; Brody, em: Sefer ha-Yovel... S. Krauss (1936), 117-26; Yellin, *ibid.*, 127-35; idem, em: Sefer Zikkaron... Gulak ve-Klein (1942), 105, 114; idem, Toledot Hitpatte'ut ha-Dikduk ha-Ivri (1945), 67-93; D. Herzog, em: Estudos Saadya, ed. por EJ Rosenthal (1943), 26-46; N. Allony, em: JQR, 36 (1945), 141-6; idem, em: Leshonenu, 15 (1946/47), 161-72; idem, em: Dunash ben Labrat, Shirim (1946), 5-46 (introdução); idem, Torat ha-Mishkalim (1951). **Adicionar. Bibliografia:** E. Ashtor, Os Judeus da Espanha Muçulmana, 1 (1973), 252 e segs.; Schirmann Fleischer, A História da Poesia Hebraica na Espanha Muçulmana (Heb., 1995), 119-143; A. Sáenz-Badillos e J. Targarona, Gramáticos Hebreos de al-Andalus (Siglos X-XII). Filologia e Bíblia (1988), 39-89; idem, Los judíos de Sefarad ante la Biblia (1996), 55-76; A. Sáenz-Badillos, em: M. Saebo et al. (eds.), Biblia hebraica. Antigo Testamento. A história de sua interpretação. Vol. 1, Parte 2 (2000), 96-109.

[Chaim M. Rabin / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

DUNASH IBN TAMIM (c. 890–após 955/6), erudito norte-africano, também conhecido como **Adonim**, a forma hebraica de Du nash, e pelo sobrenome árabe **Abu Sahl**. (O adjetivo descritivo shafliagi acrescentado ao seu nome por Moisés *Ibn Ezra é inexplicável.) Dunash era de Kairouan e estudou com Isaac *israelense, a quem sem dúvida deve a maior parte de seu desenvolvimento intelectual. As partes filosóficas e teológicas de seu comentário sobre o Sefer *Ye'yirah refletem o neoplatonismo do pensamento filosófico israelense. Dunash provavelmente também recebeu de israelense seu conhecimento médico, exibido com autoridade, especialmente nas últimas páginas de seu comentário. Dunash também demonstra um conhecimento profundo de certas teorias da gramática árabe, principalmente teorias da fonética. Além da astronomia, da qual fez um estudo especial, esse comentário mostra que ele havia lido tratados derivados de fontes gregas sobre física e ciências naturais. Acredita-se que Dunash seja o autor de várias obras (todas provavelmente em árabe). Os três seguintes não existem mais: (1) um estudo comparativo do árabe e do hebraico, no qual o autor tenta provar a antiguidade do hebraico, e que é mencionado ou citado por Judah *Ibn Bal'am, Abu Ibrahim Isak *Ibn Barun, Moses *Ibn Ezra e Abraham *Ibn Ezra, mas em termos depreciativos; (2) um livro sobre cálculo indiano, provavelmente com o título ʿyisab al-Gubar; e (3) um tratado de astronomia em três partes (estrutura das esferas, astronomia matemática e astrologia, provavelmente crítica). O último foi escrito a pedido de *ʿyisdai ibn Shaprut; outra edição ou cópia foi dedicada por Dunash ao califa fatímida al-Mansur Ismail ibn al Qayyim. Existente em manuscrito é um tratado sobre a esfera armilar, um instrumento astronômico, dedicado a um alto dignitário fatímida e escrito em caracteres árabes (em oposição a outros escritos árabes em escrita hebraica; Hagia Sophia Ms. 4861). Há vagas alusões a um comentário sobre o primeiro capítulo de Gênesis. O médico árabe Ibn al-Baytar (d. 1248) refere-se a

um trabalho médico de Dunash, e há outras referências a um "Livro sobre Urina" também.

O comentário sobre o Sefer Yeḥirah, mencionado acima, foi escrito em 955/6. Tentativas feitas para atribuir este trabalho a Isaac Israel ou Jacob b. Nissim pode ser desconsiderado. Até hoje, o Cairo Genizah produziu apenas cerca de um terço do original em árabe deste texto; foi preservado integralmente em quatro versões hebraicas: a primeira por Nahum ha-Ma'aravi (c. 1240); a segunda por Moisés b. José B. Moisés (um pouco anterior), baseado nas edições árabes completas; a terceira de autor anônimo, provavelmente do século XIV, a partir de um texto árabe mais curto, talvez de meados do século XI; e o quarto por outro autor anônimo de data desconhecida, de um resumo árabe, possivelmente de 1092.

O método exegético de Dunash no Sefer Yeḥirah é científico. Ele conseguiu incorporar em seu comentário muito do conhecimento de sua época sem perder de vista a influência das verdades filosóficas e científicas sobre a religião. Ele tratou de verdades como um Deus incorpóreo, criador de um universo perfeitamente regulado, uma hierarquia de almas das esferas e inspiração profética, que se diz coincidir em seu grau mais alto, como no caso de Moisés, com o êxtase plotiniano. Dunash não hesitou em criticar o comentário de *Saadia Gaon sobre o Sefer Yeḥirah; no entanto, essas críticas foram atenuadas ou suprimidas em algumas das versões hebraicas. O comentário de Dunash teve algum renome no século XII, quando *Judá b. Barzillai, Joseph ibn *yaddik e talvez *Judah Halevi fizeram uso dele. É mencionado várias vezes no século XIII, particularmente por Abraham *Abulafia; foi copiado com pequenas alterações c. Jacob (Oyar Adonai, Ox ford, Bodleian Library, Ms. Opp. 556). No entanto, o trabalho de Dunash, como o de Isaac Israel, seu professor, desempenhou apenas um papel secundário na história do pensamento judaico.

Bibliografia: Poznański, em: Zikkaron le-Harkavy (1903), 190–2; H. Malter, Saadia Gaon, Sua Vida e Obras (1921), índice; Vajda, em: REJ, 105 (1939), 132-140; 107 (1946-47), 99-156; 110 (1949-50), 67-92; 112 (1953), 5-33; 113 (1954), 37-61; 119 (1961), 159-61; Goldziher, ibid., 52 (1906), 187-90; G. Vajda, em: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slaves, 13 (1953), 641-52; Stern, em: Home naje a Millás Vallicrosa, 2 (1956), 373–82 (Eng.); A. Altman, em: Stern (eds.), Isaac Israel (1958), índice; Barão, Social2, índice.

[Georges Vajda]

DUNAYEVSKI, ISAAC OSIPOVICH (1900-1955), compositor russo soviético. Nascido em Lohkvitsa, perto de Poltava, na Ucrânia, começou a aprender piano aos quatro anos e estudou no Conservatório de Kharkov, com Joseph *Achron. Em 1919 ele se estabeleceu em Leningrado. Dunayevski foi um dos principais compositores populares da Rússia Soviética e, em 1937, tornou-se presidente da União dos Compositores Soviéticos. Suas obras incluem óperas leves, música de dança, canções, coros e música incidental para peças e filmes, bem como um quarteto de cordas, uma Câmara de Câmara e uma Orquestra, um Réquiem para recitador e quinteto, e uma obra para orquestra de jazz, a Rapsódia sobre Temas de Canção dos Povos da URSS (1931). Entre suas operetas estavam The Golden Valley (1934) e The Road to Happiness (1939). Suas 12 partituras para filmes incluem Circus (1935) e Volga-Volga (1938) que deu uma contribuição permanente à canção popular soviética. Por um tempo, depois de 1933, ele experimentou expressões de jazz. Ele recebeu o Prêmio Stalin em 1941. Dunayevski morreu em Moscou, e a coleção Vystupleniya, statyi, pisma, vo spominaniya ("Aparições, Artigos, Cartas, Memórias") foi publicada postumamente em 1961.

coro e orquestra, um Réquiem para recitador e quinteto, e uma obra para orquestra de jazz, a Rapsódia sobre Temas de Canção dos Povos da URSS (1931). Entre suas operetas estavam The Golden Valley (1934) e The Road to Happiness (1939).

Suas 12 partituras para filmes incluem Circus (1935) e Volga-Volga (1938) que deu uma contribuição permanente à canção popular soviética. Por um tempo, depois de 1933, ele experimentou expressões de jazz. Ele recebeu o Prêmio Stalin em 1941. Dunayevski morreu em Moscou, e a coleção Vystupleniya, statyi, pisma, vo spominaniya ("Aparições, Artigos, Cartas, Memórias") foi publicada postumamente em 1961.

Bibliografia: L. Danilevich, IO Dunayevski (1947); EU. Nestyev, em: Sovetskaya Muzyka, 19: 11 (1955), 35-48; LV Mikheyeva, IO Dunayevski, 1900-1955: kratki ocherk zhizni i tvorchestva (1963).

DUNAYEVTSY, cidade no distrito de Khmel'nitski, Ucrânia. A comunidade judaica era de 1.129 em 1765, mas em 1775 foi reduzida para 484 como resultado da revolta *Haidamak de 1768. Desde o início do século XIX, muitos judeus encontraram emprego como trabalhadores, tintureiros e comerciantes na florescente indústria têxtil local. Dunayevtsy foi palco de um julgamento que durou de 1838 a 1840, no qual vários judeus foram acusados do assassinato de dois informantes. A população judaica era de 2.020 em 1847 e aproximadamente 10.000 antes do início da Primeira Guerra Mundial (cerca de dois terços da população total). Dunayevtsy tornou-se conhecido como um centro de atividade literária e educacional hebraica e sionista. Os estudiosos e escritores Yeḥezkel *Kaufmann, yevi *Scharfstein, SL *Blank e Abraham *Rosen nasceram e foram educados lá. Após o estabelecimento do domínio soviético, a cidade ficou empobrecida.

Muitos judeus emigraram ou se mudaram para as cidades do interior russo. Havia 5.186 judeus em Dunayevtsy em 1926 (60,5% do total), caindo para 4.478 (68,23% do total) antes da Segunda Guerra Mundial. Os alemães ocuparam Dunayevtsy em 11 de julho de 1941. Eles concentraram os judeus em um gueto. Em 2 de maio de 1942, cerca de 3.000 foram assassinados pelos nazistas.

Bibliografia: Kamenetz-Podolsk u-Sevivatah (1965), 103–52; Z. Scharfstein, Hayah Aviv ba-Arey (1953), 11–163.

[Yehuda Slutsky]

DUNEDIN, cidade em Otago, Nova Zelândia. Cinco famílias judias ao sul do mundo, antes da descoberta de ouro em Otago em 1861. Em 1862, a congregação tinha 43 membros, incluindo o poeta e romancista Benjamin *Farjeon. Jacob *Saphir de Jerusalem, então visitando Dunedin, escreveu uma meguilá para ler em Purim. A primeira sinagoga foi consagrada em 1864. Várias atividades congregacionais foram iniciadas enquanto B. Lichenstein era ministro, de 1875 a 1892. Uma sinagoga foi construída em 1881. A partir de 1884, DE Theomin liderou a comunidade por quase 30 anos. Wolf Heinemann, professor e examinador em alemão e hebraico na Universidade de Otago desde 1895, lecionou na sinagoga e fundou a Sociedade Sionista Dunedin em 1905. Outros membros incluem A. T. Chodowski, que oficiou

Dunkelman, Benjamin

ado de 1898 a 1909 e mais tarde fundou o Australian Jewish Chronicle, e A. Astor (1926-1930). Embora uma pequena comunidade, produziu quatro membros notáveis da legislatura – Sir Julius Vogel, Samuel Shrimski, Bendix Hallenstein e Mark Cohen. No presente século, diminuiu e numerava apenas 100 em 1968 e aproximadamente o mesmo número em 2004.

Bibliografia: LM Goldman, História dos Judeus na Nova Zelândia (1958), índice; Journal and Proceedings of the Australian Jewish Historical Society, 1 (1943), 154–60; 2 (1948), 202-12, 269-80, 394-400; New Zealand Jewish Review and Communal Directory (1931), 19, 47, 69. **Ad. Bibliografia:** S. Levine, The New Zealand Jewish Community (1999), índice; JYB 2004.

[Maurice S. Pitt]

DUNKELMAN, BENJAMIN (1913–1997), fabricante canadense e soldado voluntário na Segunda Guerra Mundial e na Guerra da Independência de Israel. Dunkelman nasceu em Toronto. Seu pai, David, era um rico fabricante e varejista de roupas de Toronto e sua mãe, Rose Miller (ver *Dunkelman, Rose), era uma figura de destaque no Hadassah canadense. Depois de terminar no Upper Canada College de Toronto, de elite, ele visitou a Palestina em 1932 quando adolescente e trabalhou por vários meses em Tel Asher, com a intenção de ingressar em um kibutz. Ele voltou novamente em 1935 na esperança de permanecer e estabelecer um novo assentamento, mas retornou ao Canadá e em 1939 – acreditando que tinha contas pessoais a acertar com os nazistas – tentou se juntar à Marinha Real Canadense. Rejeitado, ele se alistou no exército canadense e serviu em combate com grande distinção, ganhando a prestigiosa Ordem de Serviço Distinto como comandante de companhia no Queen's Own Rifles por, entre outras conquistas, liderar seus homens sob fogo através da densamente minada floresta de Hochwald. Ele foi reconhecido como um especialista em morte. De volta à Palestina em abril de 1948, Dunkelman juntou-se às forças da Haganah lutando nas estradas para manter Jerusalém abastecida e comandou uma das unidades na luta pelo controle da Galiléia. As tropas sob seu comando capturaram Nazaré. Ele também organizou e treinou uma brigada de apoio de morteiros pesados. Ele retornou ao Canadá após a Guerra da Independência de Israel e assumiu o negócio de fabricação de roupas da família. Em Toronto atuou também em muitas organizações judaicas e não judaicas e mais tarde escreveu uma autobiografia reveladora, *Dual Alle giance: An Autobiography* (1976), que reflete a tensão que sentiu entre seu compromisso tanto com Israel quanto com o Canadá.

[Gerald Tulchinsky (2ª ed.)]

DUNKELMAN, ROSE (1889–1949), líder comunitário judaico canadense e filantropo. Rose Dunkelman (Miller) nasceu na Filadélfia e mudou-se para Toronto aos 13 anos. Ela se casou com David Dunkelman, um grande fabricante de roupas de Toronto, em 1910. Eles tiveram seis filhos. Rose Dunkelman foi uma força formidável em uma série de causas judaicas, incluindo o Talmud Torá de Toronto e as Escolas Livres Hebraicas, a YMHA e YWHA de Toronto, e as Federated Charities Judaicas. Uma sionista apaixonada, no entanto, seu foco organizacional principal foi o apoio ao Hadassah canadense e em seu quarto

maneira correta, ela foi parcialmente responsável por tornar a organização uma força sionista canadense independente e poderosa durante o período entre guerras e o pós-guerra imediato. Em sua casa e propriedade de verão em Toronto, "Sunnybrook Farm", ela costumava receber os líderes sionistas visitantes que a mantinham informada sobre os acontecimentos na Palestina. Indignada com a exclusão dos judeus dos resorts de férias próximos, ela fundou Balfour Beach no Lago Simcoe, ao norte de Toronto, onde construiu 30 chalés que acolheram turistas judeus. Um verdadeiro turbilhão de energia e atividade, ela também trabalhou para a Cruz Vermelha Canadense e foi premiada com a Medalha da Coroação do Rei em 1937. Irritada pelos editoriais anti-sionistas da Canadian Jewish Review, em 1931, junto com seu marido, ela fundou o Canadian Jewish Standard e recrutou o talentoso Meyer Weisgal, que atuou brevemente como editor. Esta revista mensal refletia seu profundo compromisso com a causa sionista. Quando ela morreu em 1949, Rose Dunkelman foi enterrada em Israel em *Deganyah Alef. Seu filho, Benjamin *Dunkelman, lutou na Guerra da Independência de Israel.

[Gerald Tulchinsky (2ª ed.)]

***DUNS SCOTUS, JOÃO** (1265-1308), teólogo e filósofo católico. Scotus se opôs a muitos dos pontos de vista de Tomás de Aquino. Contra Tomás de Aquino ele afirmou as limitações da filosofia, e argumentou que a vontade é superior ao intelecto, porque a vontade é livre enquanto o intelecto é limitado pela necessidade, na medida em que se é constrangido a acreditar no que o intelecto reconhece ser verdade. Ele se opôs à afirmação de Tomás de que os atributos são aplicados analogicamente ao homem e a Deus, sustentando que se o homem deve saber alguma coisa sobre Deus, os atributos aplicados a Deus e ao homem devem, em algum sentido, ser unívocos. Afirmou a existência de formas individualizadas, sustentando que cada objeto tem sua própria forma única, sua "esse" (haecceitas), que o diferencia de outros objetos. Scotus é conhecido por seu apoio ao batismo forçado de crianças judias e sua afirmação de que um soberano tem o direito de ter crianças judias educadas na fé cristã sem o consentimento dos pais. Nisto ele se opôs a Aquino, que havia argumentado contra o batismo forçado, alegando que viola o direito de paternidade, que é um princípio da lei natural. Scotus sustentou que a conversão substitui a lei natural, pois nada deveria impedir o homem de alcançar a salvação eterna.

No caso de conflito entre o direito de paternidade e a vontade de Deus, o direito de paternidade deixa de ser obrigatório. Ele sustentou que o batismo forçado, quando realizado por um particular, viola a lei natural; no entanto, quando realizado por um soberano é legítimo (L. Wadding (ed.), *Opera Omnia*, 8 (1639), 275).

Em uma passagem polêmica dirigida contra os infiéis, Escoto caracterizou os judeus exatamente nos mesmos termos que Tomás de Aquino: as leis do Antigo Testamento tornaram-se "menos gostos" (insipidi) com o aparecimento de Cristo (*Opus Oxoniense* Prólogo, pt. 2, in *Opera*, 1 (1951), 71ss.). Sua atitude negativa em relação ao judaísmo não impediu Scotus de utilizar os pontos de vista de Solomon ibn *Gabirol, autor de *Fons Vitae* (Mekor

ÿ ayyim; "A Fonte da Vida"), que ele conhecia sob o nome de Avicebron, e não se identificava como judeu, e *Mai monides. Defendeu a teoria de Ibn Gabirol de que mesmo os seres espirituais são compostos de forma e matéria, visão tradicionalmente defendida pelos franciscanos e rejeitada pelos dominicanos. Scotus refere-se à discussão de Maimônides sobre a relação entre razão e revelação, e sua doutrina dos atributos divinos, que ele acha semelhante à de Avicena, e segue Maimônides em sua doutrina da profecia. Ele argumenta contra a visão de que a criação temporal do mundo não pode ser provada – uma visão que Tomás de Aquino adotou de Mai monides – mas não menciona Maimônides nesta conexão. Embora não haja referências diretas a Scotus em seus escritos, sugeriu-se recentemente que Scotus e sua escola exerceram uma influência sobre os filósofos judeus medievais tardios. Assim, reflexões da teoria da individuação de Scotus são encontradas em Ma'amar ha-Dan ba-yurot ha-Peratiyyot o Ishiyyot

("Um Tratado sobre Formas Pessoais", Paris Bibliothèque Nationale, Ms. Heb. 984) escrito por *Jedaiah ha-Penini. *Levi b. Gershom, em sua visão de que o livre arbítrio do homem é um desvio do determinismo que prevalece no universo, e em sua rejeição de atributos negativos, parece ter sido influenciado por Scotus. Existem semelhanças distintas com Scotus na crítica de ÿ asdai *Crescas às provas físicas da existência de Deus, em sua teoria dos atributos divinos e em ver um elemento obrigatório na atividade do intelecto. (Para mais detalhes sobre a influência de Scotus na filosofia judaica, veja S. Pines, em PIASH, 1 (1967), 1-51.)

Bibliografia: E. Gilson, História da Filosofia Cristã na Idade Média (1955), 454-71; idem, Jean Duns Scot. Introduction à ses position fondamentales (1952); F. Copleston, A History of Philosophy, 2 pt. 2 (1962), 199-275; idem, Filosofia Medieval (1952), 107-17; Enciclopédia de Filosofia, 2 (1967), 427-436; JE, 5 (1907), 145-153; Guttman, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur juedischen Literatur (1902), 154-67. **Adicionar. Bibliografia:** E. Bettoni, Duns Scotus (1961); JK Ryan e MM Bonansea (eds.), John Duns Scotus 1265-1965 (1965).

***DUPONTÿSOMMER, ANDRÉ** (1900-1983), estudioso bíblico francês. Dupont-Sommer foi diretor de estudos na École des Hautes Etudes desde 1938, professor na Sorbonne desde 1945, professor de hebraico e aramaico no Collège de France desde 1963, e presidente do Institut d'Etudes Sémitiques da Universidade de Paris de 1952. Empreendeu escavações arqueológicas no Oriente Próximo de 1925 a 1934.

Dupont-Sommer foi um dos primeiros intérpretes dos Manuscritos do Mar Morto. Ele publicou muitos artigos e vários livros sobre eles, incluindo três que foram traduzidos para o inglês sob os títulos The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Survey (1952), The Jewish Sect of Qumran and the Essenes (1954) e Os Escritos Essênios de Qumran (1961). Seu Les Araméens (1949) é uma excelente contribuição sobre os arameus. Sua publicação de uma importante coleção de várias centenas de óstracos aramaicos descobertos nas escavações francesas em Elefantina, conduzidas por C. Clermont-Ganneau,

aumentou o conhecimento do aramaico do Livro de Esdras e da cultura dos judeus do Egito no período persa. Seus outros trabalhos publicados incluem La doutrina gnos tique de la lettre "Waw" d'après une lamelle araméene inédite (1946), Les inscriptions araméennes de Sfiré (1958), e Ob serations sur le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte (1950).

[Zev Garber]

DU PRÉ, JACQUELINE (1945-1987), violoncelista britânico. Du Pre nasceu em Oxford e começou a estudar violoncelo aos seis anos de idade. Em 1968, ela se formou na Guildhall School of Music, Londres, com medalha de ouro, depois estudou com Tortelier (em Paris), com Casals e com Rostropovich (em Moscou).

Após sua estréia em Londres no Wigmore Hall (março de 1961), ela adquiriu uma reputação internacional como uma das musicistas mais talentosas que a Inglaterra já produziu.

Em 1967, ela conheceu Daniel *Barenboim, o pianista israelense, e eles se casaram em junho daquele ano após sua conversão ao judaísmo (antes ela era anglicana). Ela e seu marido fizeram muitas turnês juntos e se apresentaram frequentemente por todo Israel, tocando música de câmara com Itzhak *Perlman e Pinchas *Zuckerman e aparecendo em concertos com o maestro Zubin *Mehta. Em 1973, no entanto, sua carreira terminou tragicamente quando ela foi acometida de esclerose múltipla.

[Max Loppert (2ª ed.)]

DUQUE, SIMON DAVID (1897-1945), um dos dois últimos ÿazzanim da Sinagoga Portuguesa de Amsterdão, Holanda. Nascido em Amsterdã, Duque foi nomeado ÿazzan em 1923. Ele foi escolhido entre três candidatos por causa de sua adesão à tradição de Amsterdã. Ele também visava um estilo operístico e tinha uma bela voz. Entre suas muitas características comoventes de ÿazzanut estão sua Kedushah para o Shabat Musaf e Ve-Hu Raÿum para o serviço noturno. Seu falsete era famoso. Ele foi deportado pelos ocupantes nazistas da Holanda e morreu no campo de concentração de Dachau.

[Amnon Shiloah (2ª ed.)]

DURAÿEUROPOS, antiga cidade no rio Eufrates, na Síria. Era conhecido há muito pelos escritos do geógrafo do primeiro século Isidoro de Charax/Bosra, mas seu local exato, um local conhecido como el-ÿalhiye, foi descoberto apenas acidentalmente por uma patrulha britânica no rescaldo da Primeira Guerra Mundial. enquanto cavavam instalações militares. Uma breve escavação foi realizada no local por F. Cumont em 1922-1923. Uma grande expedição franco-americana realizou trabalhos no local entre os anos de 1928-1937. A cidade foi fundada em cerca de 300 aC por Seleuco I Nicator. Servia como um posto de transferência onde as mercadorias trazidas do rio da Índia eram colocadas em camelos e transportadas para Palmira e o Mediterrâneo. Dura-Eu ropos foi tomada pelos partos em 114 aC, mas manteve sua autonomia e caráter grego. Depois de ser brevemente mantida pelos romanos na época de Trajano em 116 EC, foi restaurada aos partos em 118 EC e capturada mais uma vez pelos

dura-europos

Romanos na campanha de Lúcio Vero em 168 d.C. Os romanos a governaram até sua conquista e destruição pelos sassânidas sob Sapor I em 256 d.C. laços culturais com Palmira. Além de uma sinagoga, os escavadores também encontraram um Mithraeum para os soldados romanos e uma pequena capela cristã. Os tamanhos relativos dos templos pagãos e da sinagoga parecem indicar que a população judaica de Dura-Europos era uma pequena minoria na cidade. Assim, embora a cidade ficasse apenas cerca de 400 km ao norte de Nehardea, o grande centro do judaísmo babilônico, os judeus de Dura-Europos devem ter vivido como um grupo isolado em um centro pagão, e não como uma comunidade totalmente judaica.

A sinagoga de Dura-Europos, descoberta em 1932, encontra-se em notável estado de conservação. Ficava dentro da muralha ocidental da cidade dentro de uma ínsula de dez casas (bloco L7) e quando os habitantes, julgados dispensáveis pelo encolhimento do Império Romano, tentaram fortalecer a muralha contra o avanço do exército sassânida, eles arrancaram os telhados da edifícios logo atrás do muro e os encheu com areia do deserto. A sinagoga foi, portanto, enterrada e protegida com tanta segurança quanto em Pompéia. As pinturas, concluídas apenas cinco anos antes da queda da cidade, emergiram da areia quase tão frescas quanto quando pintadas. A sinagoga foi construída em c. 244-45 dC remodelando uma casa particular e seguindo o plano dos santuários internos dos templos pagãos da cidade.

Visto que continha bancos ao redor da sala, muitas vezes encontrados em sinagogas em outros lugares, evidentemente servia para adoração em grupo. Os bancos, no entanto, podiam acomodar apenas uma pequena parte da congregação e provavelmente também eram usados bancos de madeira. Sob a sinagoga foram encontrados restos de outra menor e mais modesta, datada do último quartel do século II d.C. com pórticos nos dois lados. A sala de oração, 25 x 14 pés (10,85 x 4,60 m.), continha um nicho (o Santuário da Torá?) em sua parede oeste, um banco ao longo das paredes da sala e duas portas, uma das quais pode ter servido como a entrada das mulheres (nenhum sinal de galeria feminina foi encontrado em Dura-Europos). As paredes do edifício foram pintadas com desenhos geométricos e motivos florais e frutais. Em um canto do pátio havia uma piscina; ao lado havia uma grande sala com bancos (aposta midrash?).

A segunda (superior) sinagoga tem uma inscrição escrita em aramaico indicando a data da conclusão de sua construção em 245 dC. Sua entrada ficava do lado da rua, longe da muralha; a entrada estava bem escondida e a própria sala de oração só era acessível através de várias passagens. O pátio da sinagoga foi ampliado e cercado por pórticos em três lados e a sala de oração também foi ampliada (para 45 x 25 pés (13,65 x 7,68 m.)). Bancos foram estendidos ao longo de todas as paredes e um bimah ("platform") escalonado foi construído próximo ao nicho. Uma inscrição grega commemo classifica a construção da sinagoga por Samuel b. Idi "ancião de

os judeus" com a ajuda de vários membros da congregação. Todas as paredes da segunda sinagoga estavam cobertas de pinturas, a maioria delas representando cenas da Bíblia, e estas devem ter sido executadas poucos anos após a reforma. Nessas cenas foram incorporadas figuras, formas e símbolos pagãos (ver "Simbolismo, judaico, no período greco-romano). As pinturas bíblicas, e outras, que apenas por um vôo da imaginação podem ser associadas a qualquer incidente bíblico específico, foram dispostas em retângulos de proporções variadas, separados por bordas de videiras correndo. Pilastras pintadas de videiras ocupam os cantos e sustentam o teto que parece originalmente ter sido feito de caixotões quadrados decorados com azulejos pintados e provavelmente com grinaldas de gesso nos cruzamentos das vigas. As pinturas ao redor da fileira inferior da sala mostram máscaras e felinos atrelados segurando fragmentos de suas vítimas. Tanto as máscaras quanto os felinos são do tipo geralmente associado a Dionísio e também a outras divindades, por exemplo, os felinos com Cibele, a Grande Mãe da fertilidade. Os muitos azulejos preservados do teto mostram um grande número de símbolos de fertilidade: cachos de frutas e grãos, e muitas representações de cabeças femininas que Kraeling identificou com a "ubíqua Deméter-Perséfone do Mediterrâneo oriental", ou seja, Cibele. Esta deusa também aparece com os felinos e as máscaras no dado. Outras telhas do teto mostram pássaros, peixes, gazelas correndo e centauros segurando um peixe. Vários azulejos trazem inscrições datadas do doador em grego e aramaico; a congregação era presumivelmente bilíngüe. Como o teto tinha cerca de 7 m de altura, as inscrições, escritas em letras relativamente pequenas, só podiam ser lidas pelos olhos mais aguçados e, portanto, possivelmente foram projetadas para sugerir o destino dos doadores no cenário celestial de o próprio teto, e não como placas de aviso.

A sala foi orientada para adoração em direção a Jerusalém, colocando o nicho, presumivelmente para a Torá, na longa parede oeste. Em um painel acima do nicho foram pintados um menorah, etrog e lulav, a fachada do templo e uma cena grosseiramente desenhada do sacrifício de Isaac (o Akedah), que aparentemente foi usado para representar um shofar ("chifre de carneiro"). Esta decoração, e a primeira fase da vinha alta pintada acima do nicho, parecem ter sido executadas antes mesmo das outras pinturas terem sido planeadas. O painel alto (os retábulos) acima do nicho foi repintado várias vezes; isso o torna o design mais importante da sala. Depois de algumas horas expostas à luz, as pinturas de base passaram pelas superiores, tornando toda a cena uma confusão total. As várias etapas da pintura, no entanto, podem ser razoavelmente bem reconstruídas, e mostram que o mestre que dirigia a decoração a planejou durante a execução das pinturas e não apenas copiou modelos convencionais. Primeiro, uma grande árvore, subindo quase até o teto, foi pintada com folhas de videira e gavinhas, mas sem uvas (e, portanto, chamada de "videira") crescendo de uma grande cratera. Quantas vezes este projeto foi alterado não pode ser determinado, mas em um estágio posterior um rei em trajes persas sentado em um trono e dois guardas do trono foram inseridos em

o topo da trepadeira, pois as folhas aparecem através das vestes gregas brancas dos guardas. Várias outras alterações também foram feitas. A cratera no fundo foi pintada e o tronco desajeitadamente se estendia para baixo para deixar espaços em ambos os lados do tronco. No espaço à esquerda uma mesa estava pintada com um símbolo de pão e à direita uma cratera com felinos desenfiados de frente um para o outro acima dela. No meio da videira, uma figura de Orfeu foi adicionada tocando sua lira para uma águia e um leão, e talvez outros pássaros e um macaco. Este grupo não fazia parte do projeto original, pois as folhas da videira aparecem através dos corpos de Orfeu e do leão. Essas alterações aparentemente foram feitas para indicar mais claramente o significado da videira, ou seja, através da salvação da música, pão e vinho, a árvore levou ao grande trono acima. O desenho aparentemente ainda não parecia específico, ou especificamente judaico o suficiente, pois a mesa inferior e a cratera com felinos em ambos os lados do baú foram pintadas e substituídas por duas novas cenas.

À esquerda, Jacó em seu leito de morte foi representado abençoando seus doze filhos, enquanto à direita ele abençoa Efraim e Manassés na presença de José. Representantes das 13 tribos também foram pintados ao redor do trono acima.

As alterações no projeto foram feitas para mostrar explicitamente o que parece ter sido originalmente implícito apenas pela videira, ou seja, a salvação de Israel. Orfeu foi deixado como ele foi aparentemente identificado com alguma figura judaica, como Davi, que salvou Israel através de sua música.

Em cada lado dos retábulos foram pintadas duas figuras em pé. Os dois superiores representam claramente Moisés na sarça ardente e recebendo as tábuas da Lei no Sinai. Das duas figuras inferiores, uma retrata um homem em um pálio grego branco (como Moisés estava vestido nas duas figuras superiores) lendo um pergaminho no modelo de leitores em cenas de religiões de mistério, e a outra um velho em trajes semelhantes em pé sob o arco do céu com seu sol, lua e estrelas. O leitor parece ser Moisés dando a Lei aos israelitas após sua descida do Sinai, e o velho, o moribundo Moisés, que no relato de sua vida de Filo foi levado em sua morte para juntar-se ao cântico dos corpos celestes a Deus. Outras identificações, no entanto, foram sugeridas para as duas últimas figuras e nenhum julgamento positivo pode ser feito. Os pintores continuaram agora a cobrir as paredes com cenas baseadas principalmente em incidentes bíblicos, todos estilizados e com interpretação midráshica ou alegórica. No lado inferior esquerdo da parede oeste, Elias é representado revivendo o filho da viúva, uma criança morta e sem feições que é oferecida ao profeta por sua mãe; em seguida, o profeta segura o bebê vivo, mas ainda sem feições, e finalmente ele está novamente nos braços de sua mãe, glorificado e finalmente com feições. Ao lado desta cena, uma pintura mais longa mostra três grupos de pessoas. À direita Assuero, entronizado com Ester, é humilhado quando um mensageiro lhe traz a notícia do massacre de seus súditos. À esquerda, Mardoqueu em pleno esplendor régio cavalga um cavalo conduzido por Hamã em trajes de escravo. Entre essas duas cenas, no centro dramático da pintura, estão quatro grandes figuras vestidas de pallia com três de suas mãos levantadas em bênção. Estas são figuras aparentemente angelicais

representando a intervenção de Deus na crise persa. Na mesma fileira à direita do nicho, Samuel unge Davi, que está com as mãos cruzadas sob um pálio escuro, enquanto um grande Samuel em um pálio branco derrama óleo de um chifre na cabeça de Davi. Jesse e cinco irmãos estão atrás em uma fileira hierática vestindo pallia branco ou de cor clara. À direita desta cena está a última pintura na linha inferior da parede oeste, uma grande obra baseada na infância de Moisés. À direita, o faraó entronizado e em trajes persas ordena que as parteras (a mãe e a irmã de Moisés) matem todos os bebês judeus do sexo masculino e uma mulher se inclina aparentemente para colocar Moisés na arca. No centro de um grupo à esquerda, Moisés é retirado da arca por uma mulher nua que está de pé no rio até os joelhos.

Ela é identificada como Afrodite-Anahita por seu laço peculiar no pescoço. Ela segura o bebê até três mulheres em pé na margem; estes são identificados pelos emblemas que carregam como as três ninfas que eram as enfermeiras de todos os bebês divinos, deuses reais e reis divinos. Enquanto Afrodite-Anahita segura o bebê para as ninfas, ele não tem feições, mas na última cena o bebê está nas mãos da mãe e da irmã e finalmente totalmente formado com feições. Na extremidade esquerda da fileira acima, Moisés está novamente no pálio, partes do qual têm um desenho peculiar quadriculado. Ele toca um poço com sua vara e dele saem 12 córregos para 12 tendas que cercam o poço. Em cada tenda está uma pequena figura em trajes persas. Uma porta de empena com apenas escuridão atrás dela ocupa o centro traseiro da pintura; uma menorá e queimadores de incenso estão diante dele. É geralmente aceito que a cena é baseada em Moisés trazendo água da rocha no deserto, e que as 12 tribos aqui, como muitas vezes na tradição judaica, são equiparadas ao Zodíaco.

Adjacente a esta cena à direita, o artista retratou um templo com Arão em trajes sacerdotais dominando a cena.

Aaron é identificado por seu nome escrito em grego ao lado dele. Cinco homens muito menores em trajes persas o atendem, um segurando um machado como se fosse atacar um bovino avermelhado diante dele, e os outros carregam chifres (não como shofars). Outro bovino, provavelmente um touro, está com um carneiro à direita. O principal interesse é o próprio templo, que em vez do tabernáculo cortinado do sacerdócio de Aarão, é um templo de pedra, uma parede externa formando um pátio ao redor de um santuário interno com pórtico. Na parede externa há três portas fechadas; uma cortina forrada de rosa se afasta da central. Aaron está no pátio junto com uma grande menorá, dois pequenos queimadores de incenso e um altar com um animal indistinguível sobre ele para sacrifício. A menorá é o objeto central, mas atrás dele, pela porta aberta do santuário interno, pode ser vista a velada Arca da Aliança. A Arca fica na frente do véu segundo o antigo costume de revelar objetos velados. A forma do templo foi tirada de um desenho comum que o pintor de Dura espacou para indicar o pátio interno com seus objetos. Mesmo as Vitórias aladas com coroas de flores como acroteria para o santuário interno foram mantidas. Esta pintura parece representar os valores do sacerdócio Aarônico em geral. Equilibrando isso do outro lado dos retábulos, há um templo basicamente semelhante, mas com o design alterado para expressar uma ideia mais abstrata. Novamente

dura-europos

três portas fechadas perfuram o que deveria ser a parede externa e acima dela está o santuário interno ainda com suas Vitórias aladas. A parede externa, no entanto, tornou-se uma série de sete paredes de pedra, cada uma de uma cor diferente, que se elevam de baixo para cima e de um lado para o outro da pintura. Assim, as três portas e o santuário interno parecem sobrepostos artificialmente às paredes. O santuário interno tem dez colunas em vez das cinco na cena de Aarão e, como as três portas, está fechado.

O templo não fica no chão e nenhum ritual é indicado (e por isso é chamado de "Templo Fechado"). Em cada uma das duas portas na porta central inferior há três painéis.

Estes retratam, de alto a baixo, um touro deitado em posição de sacrifício; uma figura hercúlea de pé nua e ladeada por uma pequena figura nua; e a figura de Tyche.

À direita do "Templo Fechado" está a última pintura deste registro da parede oeste que retrata um terceiro templo, aberto e vazio, com objetos de culto e os fragmentos de duas divindades persas espalhados no chão diante dele. Ao lado está a Arca em uma carroça puxada por dois bovinos que estão sendo chicoteados e conduzidos por dois homens em trajes persas. Três homens dignos em palia de cor clara caminham lado a lado atrás da Arca. A pintura foi sem dúvida sugerida pelo incidente bíblico em que o ídolo de Dagon desmoronou diante da Arca e a própria Arca foi devolvida aos israelitas em uma carroça. O lado esquerdo do registro superior da parede oeste encontra-se quase totalmente destruído, embora se veja a base de um trono com "Salomão" escrito em grego e a parte inferior de várias figuras. Nada, porém, pode ser identificado. Em frente a isso, uma longa pintura apresenta o drama do Êxodo do Egito. O Egito é retratado como uma cidade murada na extrema direita com figuras de Ares e duas Vitórias acima do portão aberto através do qual as elites de Israh marcham. Eles avançam em quatro colunas. Nas três colunas superiores, dois bandos de tropas armadas guardam ambos os lados de uma fileira de 12 homens vestidos de palia branca, presumivelmente os 12 chefes de tribos. A linha de baixo é composta por pessoas comuns vestindo apenas o chiton com cinto. Liderando-os está Moisés como uma grande figura heróica. Em um pálio pontilhado branco, Moisés caminha vigorosamente em direção ao Mar Vermelho, que está prestes a atingir, não com a vara esperada da narrativa bíblica, mas com a maçã nodosa de Hércules. O mar diante dele já está fechado na economia da arte narrativa e Moisés é novamente retratado fechando-o do outro lado; o mar está cheio de pessoas se afogando. Além disso, Moisés novamente toca a água com sua vara; desta vez a água é uma piscina cheia de numerosos peixes saltitantes para indicar sua vitalidade. Os guardas armados da primeira cena ficam atrás da piscina com as 12 cabeças das tribos; eles seguram estandartes como os carregados em procissões místicas. Quando o mar foi dividido, segundo a lenda judaica, foram feitos 12 caminhos, um para cada tribo, e estes são aparentemente indicados por uma fileira de linhas horizontais atrás do terceiro Moisés. As outras paredes da sala apresentam cenas bíblicas de cunho semelhante, mas, como estão apenas parcialmente preservadas, seu plano geral, se houver, não pode ser reconstruído. Da parede nascente resta apenas o registro e os dados mais baixos; uma cena mostra alguns pássaros e parte de uma mesa. Outro aparentemente mostra Davi e Abisai

aproximando-se de Saul e Abner adormecidos no deserto; metade da pintura é ocupada por um exército em cavalos brancos liderados por um capitão. Na cena de Ester o artista parece ter representado a intervenção divina e esta aparentemente aparece também em duas cenas na parede sul. Lá, abaixo de uma procissão mal preservada da Arca da Aliança estão três cenas de um ciclo de Elias que primeiro retrata Elias chegando à viúva e depois o sacrifício dos profetas de Baal. O sacrifício está sendo viciado por uma grande serpente que ataca a pequena figura de Hiel segundo a lenda em que Hiel estava escondido atrás do altar para incendiar o sacrifício, mas foi morto por uma cobra. Ao lado disso, no canto contíguo à parede oeste, Eli jah oferece seu sacrifício enquanto os servos derramam água e três grandes figuras vestidas de palia derrubam fogo celestial. Embora Elias revivendo o filho da viúva devesse ter precedido as duas cenas de sacrifício, em vez disso, ele as une na parede onde aparentemente fazia parte do plano original e o ciclo na parede sul, uma reflexão tardia provavelmente destinada a mostrar os triunfos menores de o profeta como preparação para seu poder final de ressuscitar os mortos.

A parede norte está melhor preservada, mas ainda resta apenas uma parte. Na única cena deixada no topo, Jacob sonha com a escada. O desenho é idêntico ao da catacumba da Via Latina em Roma, exceto que na catacumba os anjos usam palia branco e em Dura-Europos, vestido persa. Como o pálio é a forma original, a mudança para a vestimenta persa no Oriente deve ser significativa, mas nada sugere o que a motivou. O registro abaixo contém apenas fragmentos não identificáveis à direita; ao lado, há uma bela representação de uma grande batalha centrada em dois campeões atacando um ao outro com lanças, como em outras cenas da arte oriental, enquanto guerreiros em armaduras idênticas lutam acima e abaixo deles. Um campeão monta em um cavalo preto e o outro em um branco. Na mesma pintura, um grupo de seis guerreiros guarda a Arca da Aliança enquanto quatro homens em chiton grego a carregam para longe da batalha. A cena deve ser baseada na batalha de Ebenezer onde a Arca foi capturada, mas também mostra o tumulto do conflito entre a luz e as trevas (os dois cavaleiros) contra a realidade triunfante encarnada na Arca. Como no ciclo de Elias, a cena parece estar relacionado com aquele adjacente na parede oeste, onde os ídolos pagãos caem diante da Arca após a mesma batalha. A cena na parede lateral novamente parece amplificar a da parede oeste, mas a intenção exata do artista não pode ser determinada. Abaixo disso, na pintura mais longa da sala, há uma grande representação de Ezequiel. Ele é retratado primeiro sendo trazido para o vale, depois pregando até os ossos e supervisionando sua restauração à vida. A continuação retrata a lendária decapitação de Ezequiel ou Matt Tathias, o Hasmoneu, matando o judeu infiel.

As pinturas em Dura-Europos foram executadas por pelo menos dois artistas. Uma, influenciada pela arte helenística, retratava os principais personagens bíblicos (Moisés, Jacó, José, etc.) como cidadãos romanos vestidos com túnica e pálio, e a hoste israelita como soldados romanos. O outro se inspirou na arte persa e retratou suas figuras como cavaleiros

em trajes partas (Mardoqueu, Ezequiel, os filhos de Arão, os israelitas lutando contra os filisteus, etc.). As mulheres (como a rainha Ester, filha do faraó, etc.) estão vestidas como as deusas da cidade helenísticas (Tyche). Particularmente contundentes e vívidos na execução artística são as pinturas imaginativas, como a visão de ossos secos que contém três episódios da história de Ezequiel em uma pintura, e as almas dos mortos são retratadas como psiques gregas com asas de borboletas. As pinturas de Dura-Europos contêm uma riqueza de material da agadá, que também foi aparentemente derivado em parte do Targum primitivo, como as descrições do milagre da batalha de Meribá, onde a água foi enviada através de canais para cada uma das 12 tendas que simbolizam os acampamentos das tribos. O trono de Salomão e o sacrifício dos profetas de Baal no Monte.

Carmelo são retratados de acordo com as lendas do Midrash e, portanto, contêm detalhes não presentes nas narrativas bíblicas, como por exemplo, Hiel mordido por uma cobra no altar dos profetas de Baal (cf. Yal., I Reis 18: 25 [214]). A arquitetura das pinturas geralmente segue o estilo helenístico, mas a tradição judaica pode ser reconhecida em vários detalhes, como a Arca da Aliança no deserto como uma carruagem com rodas (semelhante a um relevo de Kefar Naḥum). Essa tradição também é evidente na vestimenta do sumo sacerdote Aarão e em outros detalhes.

Do ponto de vista histórico social e religioso é significativo que no século III uma comunidade judaica da diáspora não tenha hesitado em decorar as paredes de uma sinagoga com a forma humana, com as principais figuras da Bíblia (embora isso tenha sido mais tarde também feito nas sinagogas da Galiléia). A descoberta de Dura-Europos é de importância primordial para a história da arte: até então esse estilo de arte judaico-helenístico era conhecido apenas pelas pinturas dos primeiros cristãos nas catacumbas de Roma. Dura-Europos forneceu uma fonte judaica desta arte. Suas pinturas apresentam uma mistura de elementos orientais e ocidentais – persas e helenísticos – (sem tabela na pose frontal das figuras e no vestido de estilo helenístico) que antecede em séculos a mesma fusão que é a base da arte bizantina. As pinturas fornecem um ponto focal na arte antiga em que as influências do passado convergem com os desenvolvimentos do futuro. As pinturas de Dura-Europos foram posteriormente transferidas para o Museu de Damasco. Uma cópia completa foi reconstruída em Yale.

[Erwin Ramsdell Goodenough / Michael Avi-Yonah]

Bolsa posterior

Acredita-se que as pinturas da sinagoga (aproximadamente 29 painéis são preservadas) tenham sido obra de artistas judeus, talvez vindos de Palmyra (Kraeling), utilizando livros de padrões de representações artísticas de histórias bíblicas disponíveis para eles, bem como inspirados pela liturgia judaica, costumes e leg ends predominantes na Palestina naquela época. Wright escreveu em 1980 que as pinturas “são muito desajeitadas e provincianas na execução para terem sido inventadas independentemente, sem um modelo iconográfico, naquele posto avançado do deserto” (citado em Gutmann 1987). Entre as questões que os estudiosos vêm tratando em relação às pinturas estão as seguintes: Quais são as

suas fontes estilísticas e iconográficas? Por que o Segundo Mandamento (Ex. 31:45–: “Não farás para ti imagem esculpida ou qualquer semelhança”) foi ignorado? O ciclo de murais tem um propósito e significado geral? Eles refletem uma forma definida de judaísmo teológico da época? Eles exerceram alguma influência na arte judaica e cristã subsequente?

Goodenough dedicou três volumes de seus símbolos judaicos do mundo greco-romano a uma análise detalhada das pinturas da sinagoga Dura Europos. As tentativas de Goodenough de ler o misticismo judaico em muitos dos detalhes das pinturas, especialmente no que diz respeito ao tipo de vestuário usado pelas várias figuras, e a ausência de certos símbolos ao lado da representação da menorá, e assim por diante, encontraram com muitas críticas de estudiosos, notadamente por Avi-Yonah (1973) e Smith (1975). Embora o simbolismo e as imagens religiosas judaicas tenham indubitavelmente existido na antiguidade, e muito dele tenha sido claramente influenciado pela arte greco-romana, o que permanece obscuro é a extensão dos valores que os judeus atribuíram a esses símbolos e imagens como eles apareceram na Dura-Europos. pinturas. A maioria dos estudiosos concorda com muitas das cenas pintadas, mas ainda prevalece uma falta de acordo sobre se essas cenas estavam ligadas a um tema organizador central ou se foram feitas aleatoriamente para consagrar vários eventos no destino do povo judeu. Grabar era da opinião de que as pinturas na sinagoga tinham associações messiânicas explícitas; Flesher recentemente mostrou que isso é equivocado. Gutman comentou em 1987 que “as pinturas da sinagoga Dura Euro pas abriram horizontes até então imprevisos na arte e na história religiosas antigas”.

[Shimon Gibson (2ª ed.)]

Bibliografia: Mayer, Art, índice; F. Cumont, Les Fouilles de Doura-Europos, 1922-1923 (1926); As Escavações em Dura-Euro pos... Relatório Preliminar da Sexta Temporada de Trabalho, outubro de 1932–março de 1933 (1936), 309–96; T. Ehrenstein, Ueber die Fresken der Synagoge von Dura Europos (1937); MI Rostovtzeff, Dura-Europos e sua arte (1938); R. Du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura Europos (1939); HF Pearson, Um Guia para a Sinagoga de Doura Europos (1939); Grabar, em: rhr, 123 (1941), 143-92, 124 (1941), 5-35; N. Schneid, ḡyiyurei Beit ha-Keneset be-Dura Europos (1946); Sonne, em: HUCA, 20 (1947), 255-362; EL Sukenik, Beit ha-Keneset shel Dura Europos ve-ḡyiyurav (1947); R. Wischnitzer, O Tema Messiânico nas Pinturas da Sinagoga Dura (1948); R. Meyer, em: Judaica, 5 (1949), 1–40; CH Kraeling, A Sinagoga (As Escavações em Dura-Europos. Relatório Final, 8 pt. 1, 1956; 8, pt. 2, 1967); Eiss feldt, em: Reallexikon fuer Antike und Christentum, 4 (1959), 358-70; ER Goodenough, em: iej, 8 (1958), 69-79; idem, em: jbl, 81 (1962), 113-41; Goodenough, Símbolos, vols. 9-11 (1964). **Adicionar. Bibliografia:** M. Avi-Yonah, “Goodenough's Evaluation of Dura: A Critique,” em: J. Gutmann (ed.), The Dura-Europas Synagogue: A Re-evaluation (1932–1972) (1973), 117– 35; M. Smith, “Goodenough's Jewish Symbols in Retrospect”, em: J. Guttman (ed.), The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture (1975), 194–209; C. Hopkins, The Discovery of Dura-Europas (1979); LI Levine, “A Sinagoga de Dura-Europas”, em: LI Levine (ed.), Antigas (1981), 172-77; J. Guttman, “As Pinturas da Sinagoga Dura Europas : O Estado da Pesquisa”, em: LI Levine (ed.), A Sinagoga na Antiguidade Tardia (1987), 61-72; LM White, Construindo a Casa de Deus no

duran

Mundo Romano (1990); PVM Flesher, "Rereading the Reredos: David, Orpheus, and Messianism in the Dura Europas Synagogue," in: D. Urman e PVM Flesher (eds.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*. volume 2 (1995): 346-66.

DURAN, família originária da Provença, instalou-se em Maiorca em 1306, e após as perseguições de 1391 em Argel. **YEMAY** ASTRUC DURAN (m. 1404), sobrinho-neto de Levi b.

*Gershom, era respeitado como erudito tanto pelos judeus como pelos não-judeus de Maiorca. Ele morreu em Argel. Seu filho foi Simeão b. Yemah *Duran (século 14th–15th). Até o final do século XVIII, os descendentes de Simeão b. Yemah forneceram líderes leigos e espirituais não contestados entre os judeus argelinos. Seu filho era Solomon ben Simeon *Duran cujos três filhos eram dayyanim em Argel. Eles eram AARON (dc 1470), uma autoridade rabínica consultada por comunidades tão distantes como Constantinopla; Yemah ben Solomon *Duran que era casado com a filha do ilustre Rab (rabino) Ephraim al-Nakawa de Tlemçen; e Simeon ben Solomon *Duran. **YEMAY** BEN SIMEON BEN **YEMAY** (d. 1590) escreveu um comentário sobre o poema para Purim de Isaac b. Ghayyat que foi publicado em Tiferet Yisrael (Veneza, 1591?) por seu filho SALOMÃO (dc 1593).

Este último escreveu notas sobre as obras de seu avô Simeon b. Yemah, Yavin Shemu'ah e Tashbay, que são seguidos por sua resposta casuística *Yut ha-Meshullash*, parte 1. Além disso, Salomão escreveu uma coleção de sermões, um comentário sobre o Livro de Ester e um tratado sobre temperança. Todos estes estão incluídos em seu *Tiferet Yisrael*. Ele também é o autor de um comentário sobre Provérbios, *Yeshet Shelomo* (Veneza, 1623). Seu filho **YEMAY** (falecido em 1604) foi um talmudista cuja morte inspirou Abraão *Gavison a escrever uma elegia. AARON DURAN (falecido em 1676), dayyan em Argel, era provavelmente seu neto.

Yemah ben Benjamin (falecido em 1727) foi uma autoridade proeminente em assuntos religiosos. Ele também foi ativo no comércio argelino e deixou uma grande fortuna para seus filhos: JOSEPH BENJAMIN (m. 1758), cuja resposta foi publicada nas obras de Judah Ayash, junto com quem ele foi dayyan em Argel; e YAYIM JONAH (dc 1765), que se estabeleceu em Leghorn, onde publicou a primeira parte de Magen Avot (1763). MOSES BEN **YEMAY**, um dos notáveis de Leghorn, teve uma parte não publicada de Magen Avot impressa em 1785 a partir de um manuscrito original que estava na posse de sua família. DAVID DURAN (séculos 18th–19th), cujo pai JUDÁ (dc 1790) era descendente direto de Simeão b. Yemah e um dos comerciantes mais ricos de Argel, ele próprio ocupou uma posição de destaque no comércio argelino desde 1776. Tornou-se um rival das famílias de mercadores *Bakri-*Busnach que estavam então no auge de seu poder. Após o assassinato em 1805 de Naftali Busnach e, dois meses depois, do próprio dey, David foi nomeado muqaddim (líder da comunidade judaica) pelo novo governante de Argel, Aymad Dey, mas foi substituído no mesmo ano devido às intrigas de Joseph Bakri.

Ele continuou representando os interesses da Inglaterra em Argel contra os da França e da Espanha, cujo lado foi tomado pelas famílias Bakri-Busnach. David Bakri foi nomeado

muqaddim em 1806 e ocupou o cargo por mais de quatro anos, mas as maquinacões de Duran evidentemente causaram sua execução. Embora David Duran tenha sido novamente nomeado muqaddim, ele próprio foi executado no mesmo ano (outubro de 1811) sem motivo aparente, imediatamente após trazer o imposto anual, ou presentes, ao dey.

Os descendentes de Simeão b. Yemah que se estabeleceram em Leghorn se estabeleceram em Londres antes de 1826.

Bibliografia: Benjacov, Oyar, 203 (nº 875), 222 (nº 215), 659 (nº 699), 674 (nº 995); I. Epstein, *Responsa of Rabbi Simon ben Zemah Duran as a Source...* (1930), 1-5, 16, 102; I. Bloch, *Inscriptions tumulaires...* (1888), n. 7, 17, 27, 37, 46; A. Devoulx, *Le Livre d'or des Israélites algériens* (1872), 4ss., 34, 65ss.; Hirschberg, Afrikah, índice.

[David Corcos]

DURAN, PROFAT (Profayt; dc 1414), erudito e médico, um dos destacados polemistas anticristãos do judaísmo espanhol. Duran provavelmente nasceu em Perpignan e depois se mudou para a Catalunha. Ele era filho de Duran Profiat, ele próprio filho de Profiat de Limos, ambos judeus de Perpignan.

Seu nome hebraico era Isaac b. Moisés ha-Levi, e ele assinou seus livros e cartas com o pseudônimo *Yayim Efad*), o acrônimo hebraico de *Yayim Yeyayim Yayim*, Ani Profiat Duran ("Eu [sou] Profiat Duran"). Duran adquiriu um extenso conhecimento de ciências e línguas e associou-se a Yasday *Crescas. Ele foi o autor de dois panfletos polêmicos contra o cristianismo, cujas datas não são conhecidas com certeza: *Al Tehi ka-Avotekha* e *Kelimat ha-Goyim*. O evento decisivo em sua vida foi a onda de perseguições antijudaicas na Espanha em 1391. De acordo com a introdução de R. Isaac *Akrish a *Al Tehi ka-Avotekha* (Constantinopla, 1570), o próprio Duran havia sido convertido à força ao cristianismo em 1391, mas revertido ao judaísmo. No entanto, documentos recentemente descobertos nos arquivos de Perpignan mostram que Duran viveu lá como cristão, sob o nome de Honoratus de Bonafide, por cerca de 12 anos após 1391/2, servindo como astrólogo de Juan I de Aragão. Isso apresenta dificuldades óbvias, pois é certo que ele continuou sua atividade literária hebraica durante todo esse período. A tradição diz que ele escreveu o *Al Tehi ka-Avotekha*

quando seu amigo David Bonet *Bonjorn, que foi obrigado a se converter com ele, tornou-se um cristão sincero.

Duran aparentemente considerou que o outro deveria ter permanecido como ele um cristão apenas no nome, continuando a acreditar e agir como um judeu. No entanto, como ele conseguiu fazer isso permanece um mistério.

Al Tehi ka-Avotekha é uma sátira penetrante sobre o cristianismo, seus princípios e os assuntos da Igreja (o cisma entre Roma e Avinhão), e especialmente sobre os judeus convertidos atraídos pela Igreja. Duran enfatiza a racionalidade da doutrina cristã e sua insistência nos sentimentos e na "fé" somente. Em contraste, ele apresenta a visão do judaísmo de acordo com a abordagem dos filósofos judeus de que a salvação é alcançada pela fé que não contradiz as exigências do intelecto, combinada com o cumprimento das mitsvot práticas. Por causa de suas ambiguidades espirituosas sev

A maioria dos cristãos do período entendia a epístola como um pan egírcio do cristianismo e era citada por autores cristãos, que a chamavam de “Alteca Boteca”, uma distorção das palavras iniciais da carta. Quando sua real intenção foi reconhecida, a epístola foi condenada à queima pública.

Kelimat ha-Goyim, um ataque aos princípios do cristianismo pelo método histórico-crítico, foi escrito por Duran por iniciativa de ỹ asdai Crescas. Duran revisou os escritos dos Pais da Igreja e esclareceu imprecisões e invenções nas traduções dos escritos judaicos por aqueles que atacaram o judaísmo. Kelimat ha-Goyim serviu como fonte para a literatura apologética judaica subsequente.

A obra gramatical de Duran, Ma'aseh Efod (Viena, 1865), mostra seu amplo conhecimento das línguas semítica e românica e do grego. Mais do que uma apresentação metódica das regras gramaticais de maneira convencional, a obra se destaca pela abordagem original dos problemas gramaticais e pela análise lógica incisiva de vários princípios do mesmo campo por meio de uma crítica imparcial de seus predecessores. Duran chegou a uma nova avaliação das conjugações do verbo por um sistema semelhante ao da linguística semítica moderna. Sua discussão da teoria da pronúncia revela a observação exata das funções dos órgãos da fala e descreve de passagem a pronúncia aceita do hebraico de seu tempo na Espanha. Ele enfatiza a função social da linguagem e enfatiza que a escrita é uma questão de convenção. Exclusivo para Ma'aseh Efod é a discussão da essência da música judaica, à qual Duran atribui dois estilos básicos: o canto, como a cantilena para a leitura da Bíblia, que é dirigida à mente e ao entendimento, e a melodia livre, que desperta os sentimentos, como os usados por suplicantes em oração e por homens justos. Duran considera a melodia judaica como tendo um objeto espiritual e, portanto, diferente da música de outras nações, que aspira à estética por si mesma.

Detalhes históricos importantes e um esboço de suas idéias filosóficas são encontrados em uma carta de condolências que Duran escreveu em 1393 a seu amigo Joseph b. Abraham sobre a morte de seu pai, R. Abraham b. Isaac ha-Levi de Gerona, um líder do judaísmo catalão. Na carta, Duran descreve a situação desesperada dos judeus de sua época, cujos sofrimentos aumentaram a tal ponto que a perda de seus líderes e estudiosos nem foi sentida. Ele culpa o povo por não observar o mitz vot com o devido cuidado e por se preocupar apenas com o benefício pessoal. Por outro lado, ele conforta os judeus que se converteram sob coação e os encoraja a se arrependem.

As outras obras de Duran incluem respostas sobre assuntos filosóficos; elucidação de várias partes do comentário sobre o Pentateuco de Abraham *Ibn Ezra e de alguns de seus poemas; trabalho em astronomia, incluindo ỹ eshev ha-Efod e o calendário hebraico (1395); explicações para o comentário de *Averróis no Almagesto; uma crítica ao Or Olam de Joseph ibn *Nahmias; Ma'amar Zikhron ha-Shemadot, uma história das perseguições e expulsões desde a destruição do Segundo Templo até seus próprios tempos (mencionado por Isaac

*Abraanel mas agora perdido). A obra foi usada por historiadores judeus do século XVI, como Solomon *Ibn Verga, *Jo seph *ha-Kohen e Solomon *Usque. Muitos de seus escritos permanecem manuscritos; alguns foram publicados como suplementos ao Ma'aseh Efod. Novas edições de Al Tehi ka-Avotekha foram publicadas por A. Geiger em Kove'v Vikku'ym (Breslau, 1844) e em alguns exemplares de Melo Chofnaim (Berlim, 1840); por PM Heil perin em Even Bo'eyn (Frankfort, 1846); e JD Eisenstein em O'yar Vikku'ym (1928), que também inclui Kelimat ha-Goyim. Seu comentário sobre o Guia de Maimônides apareceu depois de 1500 junto com outros comentários.

[Jacob S. Levinger/Irene Garbell]

Filosofia

A introdução ao Ma'aseh Efod contém as visões filosóficas de Duran. A Torá, escreve ele, é perfeita, e seu estudo é o único meio de alcançar a felicidade eterna e suprema, bem como a felicidade na terra. Há aqueles que sustentam que somente a observância das mitsvot pode levar à vida eterna. No entanto, enquanto Duran concorda que a observância das mitsvot é muito benéfica, ele sustenta que somente o conhecimento pode levar à felicidade eterna. Ele critica os talmudistas, que rejeitam o estudo de qualquer coisa que não seja o Talmud, recusando-se até mesmo a estudar a Bíblia. Os filósofos, por outro lado, também estão enganados. Ao tentar conciliar dois contrários – a filosofia aristotélica e a Bíblia – eles atribuem apenas uma função moral à Torá. Na realidade, afirma Duran, a filosofia também está em consonância com os ensinamentos judaicos, uma vez que os filósofos gentios tomaram emprestado extensivamente de fontes judaicas. No entanto, quando Mai monides coloca o filósofo mais próximo do trono de Deus, ele está falando de filosofia no sentido de conhecimento verdadeiro, que é propriedade privilegiada somente de Israel. Os cabalistas, cujo objetivo é alcançar a comunhão com Deus, também percebem que o culto a Deus só pode atingir a perfeição na Terra de Israel, pois os mandamentos estão em harmonia com as estrelas que orientam o destino daquela terra. Assim, a Cabalá também está de acordo com a Torá e os livros proféticos. No entanto, como os princípios da Cabala não são facilmente demonstráveis e as dissensões entre seus adeptos indicam claramente seus perigos, Duran conclui que o caminho mais seguro é o estudo da Torá. A Bíblia, como o Templo de Jerusalém, tem virtudes que preservam a existência física de Israel; por exemplo, os judeus de Aragão foram salvos da perseguição como recompensa por terem recitado os Salmos continuamente. Além disso, a Torá tem virtudes intelectuais: é somente a Torá que contém os preceitos morais e toda a filosofia verdadeira. A condição sine qua non da sobrevivência judaica e da vida eterna é preservar a Torá, seu texto e sua gramática. Assim, para Duran, a verdadeira doutrina do judaísmo, que ele defendeu ardentemente, abrange tanto a filosofia como todo o âmbito das ciências humanas, sem se limitar como estas últimas. Seu comentário sobre o Guia de Maimônides (publicado pela primeira vez em 1553) é bastante literal. Ele rejeita quaisquer interpretações de Maimônides que retratam este último como um filósofo que despreza a Torá. No entanto, ele também enfatiza os perigos em

Duran, Simeon Ben Salomão

presente em certas doutrinas Maimonideanas. Ele está muito próximo dos ensinamentos astrológicos de Abraham ibn Ezra. Em resposta às questões levantadas por seu aluno, Meir Crescas, ele escreveu comentários sobre várias passagens dos comentários de ibn Ezra.

[Colette Sirat]

Bibliografia: Baer, Espanha, índice SV Profet Duran; F. Cantera Burgos, Alvar Garcia de Santa Maria (1952), 318-20; RW Emery, em: jqr, 58 (1967/68), 328-37; Renan, Ecrivains, 395-407.

DURAN, SIMEON BEN SOLOMON (RaShBaSh, sigla hebr. de Rabi Shimon ben Shelomo ha-Sheni ("o Segundo"); 1438–após 1510), rabino e autor. Simeão, filho de Solomón b. Simeon *Duran (chamado RaShBaSh ha-Rishon, "o Primeiro"), nasceu em Argel e sucedeu seu irmão yemaï

*Duran como rabino lá. Em 1499 ele foi ativo no resgate de 50 judeus espanhóis que haviam sido trazidos como escravos para Argel (ver Zacuto na Bíblia). Sua atitude para com os marranos do ponto de vista religioso era branda (sua resposta Yakhin u-Vo'az pt. 2 nos. 3, 19, 31), considerando-os como judeus. Em sua velhice, ele teve que fugir de Argel quando o exército espanhol se aproximava de Bougie e Tunis. Ele escreveu resposta que são impressos como a segunda parte de Yakhin u-Vo'az (Leghorn, 1782), sendo a primeira parte de seu irmão yemaï. Eles são citados por Joseph *Caro. Ele foi confundido com Simeon (ha-Sheni) b. yemaï.

Bibliografia: Abraham Zacuto, Sefer Yuýasin ha-Shalem, ed. por Z. Filipowski (19252), 227; SP Rabinowitz, Moýa'ei Golah (1894), 32; HJ Zimmels, Die Marranen in der rabbinischen Litera tur (1932), índice.

[Hirsch Jacob Zimmels]

DURAN, SIMEON BEN yEMAÿ (RaSHBaÿ, acrônimo hebraico de Rabi Shimon ben yemaï; 1361–1444), autoridade rabínica, filósofo e cientista. Ele nasceu em Maiorca para R. yemaï Astruc Duran. Em sua juventude Simeão estudou em Palma (Maiorca) na yeshivá de Efraim Vidal, que foi martirizado no ano de 1391, e em Aragão na de Jonas *Desmaestre, com cuja filha se casou mais tarde. Educado de acordo com o antigo método espanhol, adquiriu profundos conhecimentos de matemática, astronomia, ciência, lógica e principalmente medicina, que se tornaria sua profissão. Após o seu regresso a Maiorca, Simeão exerceu a profissão de médico e cirurgião em Palma e parece ter estado em circunstâncias confortáveis. Ele também era altamente estimado como um estudioso rabínico e até mesmo seu professor Ephraim Vidal procurou seu conselho. Seu prestígio ali pode ser medido pelo fato de que 44 anos depois de ter deixado a ilha, ele dirigiu uma carta aos judeus da ilha repreendendo-os por negligência em algumas práticas religiosas e aconselhando-os a mudar seu modo de vida.

Após o massacre de 1391, no qual perdeu toda a sua fortuna, Simeão partiu de Maiorca para Argel junto com seu pai e família. Judeus de outras partes da Espanha também imigraram para o norte da África, e a chegada dos imigrantes teve um efeito benéfico sobre os judeus nativos de lá. Provocou um renascimento

conhecimento e erudição, que havia sido negligenciado e estava em grande declínio. Os rabinos espanhóis agora se tornaram líderes religiosos das comunidades africanas. Em Argel, o idoso *Isaac bar Sheshet foi nomeado rabino-chefe e também foi nomeado juiz supremo dos judeus pelo rei. Simeon parece ter se juntado ao seu din de aposta. Tendo perdido toda a sua fortuna e impossibilitado de ganhar a vida com a profissão médica, já que a população nativa recorria a práticas supersticiosas em vez de ajuda médica, ele foi forçado a aceitar um cargo assalariado de rabino. Como Maimônides havia proibido a aceitação de um salário para um cargo rabínico, e como em Argel apenas as decisões de Maimônides eram consideradas autorizadas, Simeon mais tarde achou necessário justificar sua ação.

A natureza da atividade oficial de Simeão durante a vida de Isaac b. Sheshet pode ser visto nos exemplos a seguir. Em 1394, foi nomeada uma comissão para lidar com as leis matrimoniais, composta por Bar Sheshet, Isaac *Bonastruc, um rabino em Argel, e Simeão, a quem os outros membros pediram para redigir as ordenanças; seu projeto foi aceito na íntegra. Originalmente destinadas aos imigrantes espanhóis, as ordenanças logo foram adotadas por alguns dos judeus nativos e foram autorizadas para os judeus africanos por séculos. Uma proibição contra informantes emitida naquela época também foi assinada por Bar Sheshet, Bonastruc e Simeon. Pelo próprio fato de Simeão ter assinado o terceiro, é óbvio que ele não era o rabino-chefe assistente como alguns estudiosos acreditam (pelo menos não naquela época).

Muito já foi escrito sobre a relação entre Bar Sheshet e Simeon. Por um lado, Simeão respeitava o rabino mais velho, mas, por outro lado, este último reclamou amargamente de Simeão, que também confessa "Eu era uma criança e me comportava descaradamente em relação a um rabino que era muito velho e distinto no aprendizado" (Tashbeý, 1, nº 58). Em vista disso, não pode haver dúvida de que havia uma certa tensão entre os rabinos, sendo o partido ativo Simeão. A razão para essa animosidade não é bem certa; pode ter sido a nomeação do rabino chefe que irritou Simeão, que embora muito mais jovem, não se considerava menos digno do cargo devido ao seu conhecimento secular e rabínico. Parece que Isaac bar Sheshet, sendo bem-humorado e amante da paz, conseguiu, com o passar do tempo, dissipar a maior parte da atmosfera hostil. Logo após a nomeação de Bar Sheshet como juiz pelo rei, Simeão escreveu um responsum no qual tentou provar que tal nomeação não era permitida, mas não a publicou (ibid., 162).

Bar Sheshet muitas vezes consultava Simeon sobre vários assuntos, pedindo-lhe para lidar com eles e escrever resposta. Após a morte de Isaac bar Sheshet (1408), Simeão foi nomeado rabino-chefe (ele mesmo diz dayyan) com o pedido de que sua nomeação não fosse confirmada pelo rei. (De acordo com o relato dos rabinos argelinos na introdução de Tashbeý, a nomeação de Simeão já ocorreu durante a vida do homem mais velho.) Durante seu período de mandato, Simeão foi muito ativo.

Enquanto ele teve que lutar contra algumas práticas que não estavam de acordo com a religião judaica corrente entre os judeus nativos, ele teve que levantar

sua voz contra seus próprios compatriotas que criticavam as doutrinas de terefah e eram negligentes na observância de alguns mandamentos. Como juiz, Simeão era considerado uma autoridade indiscutível, e fatos interessantes tornaram-se conhecidos de seus procedimentos legais. De várias comunidades, lhe foram enviadas perguntas sobre assuntos religiosos e jurídicos. Ele teve que lidar com o problema dos marranos do ponto de vista religioso e legal. De seus alunos apenas Abraham ha-Kohen Sholal é conhecido pelo nome, mas ele pode ter sido seu aluno quando ainda estava em Maiorca.

Simeon era contra a adoção de práticas rigorosas (y'mrot) que não tinham fundamento no Talmud; ele disse que devemos ser rigorosos consigo mesmos, mas tolerantes com os outros. Havia algumas contradições nele, no entanto, que também podem ser encontradas entre outros estudiosos espanhóis. Por um lado ele era manso, mas por outro ele se elogiava por sua sabedoria. Embora admirasse muito Maimônides e seguisse seus pontos de vista filosóficos, ele acreditava na astrologia à qual Maimon se opunha tão fortemente, e citou Abraham *Ibn Ezra em conexão com a astrologia, chamando-o de "ele-ý asid".

Um traço característico do método empregado em suas decisões como posek é dado pelo próprio Simeão: "Ao chegar às minhas decisões eu não tateio como o tatear cego ao longo da parede, pois só tomo uma decisão depois de estudar cuidadosamente o caso. Eu nunca dei uma decisão que posteriormente revoguei" (Tashbeý, pt. 3, nº 189). Suas decisões eram sempre corretas; esgotaram todas as fontes existentes e discutiram todas as opiniões, não deixando nenhuma possibilidade de contestá-las. Suas decisões tornaram-se autoritárias no norte da África (ver introdução ao Tashbeý). Os takkanot que ele redigiu estavam em voga entre os judeus no norte da África por séculos, e sua resposta foi um guia para posekim posteriores que frequentemente os citam (por exemplo, Jo seph *Caro, Beit Yosef EH 119, 122, 126, 130, 134, 140, 141, 143; eles se tornaram conhecidos por Caro através de Jacob *Berab; veja na introdução a Tashbeý). ý ayym *Benveniste estabeleceu o princípio de que nos casos em que as decisões de Simeão contradizem as de Salomão b. Abraham *Adret, a decisão está de acordo com o primeiro (Keneset ha-Gedolah, ýM 386). A preferência também deve ser dada a Simeão quando ele é contrariado por Israel *Isserlein.

Filosofia

Como em suas decisões haláchicas, Simeão também respeitava as opiniões de Maimônides na área da filosofia, mas muitas vezes divergia dele, mesmo em questões importantes. Ele aceitou as visões naturalistas de Maimônides sobre profecia, mas com ênfase adicional no papel da graça divina. Como ý asdai *Crescas, ele discorda da teoria de Maimônides de que a bem-aventurança eterna depende de quanto conhecimento se adquiriu. Ele aceita a concepção aristotélica da alma, mas acrescenta a ela outra parte imaterial do homem, sua neshamah, que é derivada de Deus e possui a faculdade intelectual, e que é eterna.

Assim, a bem-aventurança eterna não é proporcionada apenas de acordo com o intelecto adquirido, como afirmou Maimônides, mas a felicidade humana, tanto neste mundo quanto no próximo, depende de sua observância.

das mitsvot, como Naýmanides havia mostrado. Além disso, Simeão discorda da teoria de Maimônides de que o intelecto superior determina a quantidade de providência divina à qual se está sujeito. De acordo com Simeão, a providência divina depende do cumprimento dos mandamentos de Deus. A contribuição mais importante de Simeão (mais tarde repetida por Joseph *Albo) foi fixar os limites da especulação filosófica para salvaguardar os princípios do judaísmo tradicional. Assim, ele reduziu os dogmas fundamentais do judaísmo a três, que, segundo ele, devem ser aceitos por todos: a existência de Deus, a revelação e a retribuição divina. Ao fazer isso, ele não estava discordando de Maimônides, mas apenas comentando sobre o sistema de 13 princípios de fé de Maimônides. Ele insistiu que "Todo judeu deve acreditar que as Sagradas Escrituras, e em particular a Torá, vêm de Deus e ele deve aceitar seu conteúdo como a verdade absoluta" (Ohev Mishpat, In trod.). Embora, como foi mencionado, Simeão acreditasse na astrologia (Magen Avot, 4:21), ele se definiu principalmente como um discípulo dos "mestres da verdade", os cabalistas (Ohev Mishpat, Introd. ao cap. 19), cujas doutrinas ele frequentemente citava em suas obras.

Entre os escritos de Simeão como exegeta estavam um comentário sobre Jó e glosas sobre Levi b. Comentário de Gershom sobre a Bíblia (ver lista de suas obras). Apenas o primeiro foi preservado e mostra que ele era um adepto do peshat ("significado simples") e alegorias fortemente opostas, como as desenvolvidas na escola do sul da França no século XIII. Ele frequentemente citava Targum, *Saadia Gaon, Abraham Ibn Ezra, Rashi, Naýmanides e Levi b. Gérson. Ao citar o Zohar, ele geralmente acrescentava "por R. *Simeon b. Yoýai." Ele adotou algumas doutrinas da Cabala (por exemplo, transmigração da alma, Magen Avot, 88a). Em sua resposta, ele cita e usa gematriot, notarica (ver *Notarikon) e misticismo de letras. Às vezes ele diz (Tashbeý, 3 nº 54): "Só posso explicar o que me foi permitido" e adverte "Você deve dar apenas uma interpretação clara e considerar o que é permitido".

A filosofia de Simeon está incluída principalmente em seu Magen Avot. No entanto, seu comentário sobre Jó também contém vários de seus ensinamentos filosóficos. Nela, ele se refere a muitas fontes filosóficas, constrói sua exposição com lucidez e toma uma posição clara sobre os problemas filosóficos que trata. Suas idéias e escritos filosóficos não tiveram muita influência nas gerações subsequentes, exceto Joseph *Albo, que por sua vez teve um impacto significativo nos filósofos posteriores.

Como apologista, Simeão lida com os *karaítas ao tentar provar a origem divina da *Lei Oral. Ele mostra como a Lei Oral é importante para entender a Torá e cumprir os mandamentos e afirma que muitas ações de líderes e instituições judaicas só podem ser explicadas como baseadas na tradição oral. Ele então ataca as doutrinas dos karaítas (por exemplo, sua explicação de Ex. 16:29 que contradiz Isa. 66:23). Simeão conhecia muito bem a literatura cristã (tem que ser estudada, diz ele, para ser refutada). Ele teve uma disputa com um teólogo cristão (Keshet u-Magen, 14a) que teve que admitir que Simeão estava certo. Ele

duran, simeon ben yemay

cita Saadiah Gaon, *Judah Halevi (Kuzari), a disputa de *Jehiel b. José de Paris e Naýmanides. É duvidoso, no entanto, se ele usou o Bittul Ikkarei ha Noýerim de ý asdai Crescas e o trabalho de Profiat *Duran, uma vez que nunca são mencionados. Ele primeiro refuta os ataques dos cristãos e depois contra-ataca. Os cristãos, diz ele, admitem que a Torá é de origem divina, mas sustentam que ela é superada pelos Evangelhos. Ele mostra que Jesus e seus discípulos observaram estritamente a Lei e que Jesus declarou que não veio para destruir a Lei ou o ensino dos profetas, mas para cumprí-los. Sua morte não se deveu à sua negligência da Lei, mas à sua afirmação de que ele era “o filho de Deus e Messias”

(Keshet u-Magen, 2b). Simeão aponta as várias contradições em relação à origem de Jesus, sua afirmação de ser o Messias (refutada pelo fato de que os critérios da era messiânica ainda não haviam ocorrido) e a afirmação de que a Torá havia sido substituída pelos Evangelhos, visto que a Torá, sendo de origem divina, é imutável. Ele chama a atenção para os muitos erros e falsificações contidos na tradução da Bíblia de Jerônimo. Ele também enumera 21 citações erradas da Bíblia por Jesus e seus discípulos. Simeão tenta provar que o Alcorão não pode ser de origem divina devido ao grande número de contradições encontradas nele (por exemplo, em relação ao livre arbítrio), às suas muitas passagens ininteligíveis e às suas visões sensuais sobre o mundo vindouro. O que há de bom nele foi emprestado do Mi drash. Em relação ao Islã como um todo, Simeão não considerou o Islã como idólatra, no entanto, ele considerou a peregrinação a Meca como uma prática idólatra.

Simeon também atuou como poeta e compôs muitos piy yutim, kinot, seliyot e teýinnot, alguns dos quais foram impressos (veja abaixo). Ele foi um escritor prolífico, e não há assunto com o qual ele não tenha lidado. Seu Magen Avot é mais do que um tratado filosófico. Abrange fisiologia e patologia humana e animal, psicologia, ciência, fonologia, etc., e tem o caráter de uma obra enciclopédica. Talvez a intenção de seu autor fosse escrever um livro que servisse como fonte de conhecimento e informação particularmente para os judeus do norte da África. Sua resposta não trata apenas de problemas religiosos e jurídicos, mas também de gramática, filologia, exegese, história literária, filosofia, Cabala, matemática e astronomia.

A seguinte lista de seus escritos é dada na mesma ordem mencionada pelo autor em Tashbeý, final dos pts. 2 e 3: (1) Perush Hilkhoh Berakhot le-ha-Rif, comentário sobre as leis de Alfasi sobre Berakhot; (2) Piskei Massekhet Niddah, decisões sobre o tratado Niddah; (3) Sefer ha-Hashgayah, chamado Ohev Mish pat, comentário sobre Jó, impresso junto com Sefer Mishpat ýedek por R. Obadiah *Sforno (Veneza, 1589); (4) Zohar ha Raki'a, comentário sobre o azharot de Solomon ibn Gabirol (Constantinopla, 1515); (5) Tashbeý (ýýýýý, abreviação de Teshvot Shimon ben ýemay), resposta em três partes (a quarta parte é chamada ýut ha-Meshullash, contendo resposta de três rab bis do norte da África, incluindo o descendente de Simeon Solomon b. ýemay Duran; Amsterdã, 1738-41); (6) Magen Avot, quatro partes, obra filosófica; as três primeiras partes, sem a

quarta capítulo da segunda parte (Leghorn, 1785); a quarta parte é (7) Magen Avot, um comentário sobre o tratado Avot (ibid., 1763); (8) Keshet u-Magen (quarto capítulo da segunda parte de Magen Avot (ver acima nº 6)), polêmicas contra o cristianismo e o islamismo, impressa junto com Milýemet Mitzvah de seu filho Salomão (ibid., c. 1750); as seções que tratam do cristianismo e do islamismo foram publicadas separadamente; (9) Perush Massekhet Eduyyot, comentário sobre Eduyyot mencionado por Simeon em sua lista; (10) ýiddushei ha-RaSHBaý, novelas sobre Niddah, Rosh ha-Shanah e Kinnim (ibid., 1745); as novelas em Kinnim também foram impressas com as de Solomon b. Abra ham Adret em Niddah (Metz, 1770); (11) Perush Keýat Piyutim, comentários sobre vários poemas, bem como poemas compostos por Simeon: (a) um piyyut de Isaac *Ibn Ghayyat para o Dia da Expição com o comentário de Simeon apareceu no ý ofes Matmonim de B. Gold berg (Berlim, 1845, pp. 85ss.); (b) um comentário sobre o Hoshanot (Ferrara, 1553); (c) uma elegia sobre a destruição do Templo apareceu com a carta de Profiat Duran Al Tehi ka-Avotekha (Constantinopla, c. 1575-78); (d) uma elegia sobre a perseguição na Espanha foi impressa em Magen Avot (Leipzig, 1855); (e) alguns piyyutim publicados por I. Marýeli apareceram em Kobez al Jad, 7 (1896-97) sob o título ýafenat Pa'ne'ay (ver também A. Gavison, Omer ha-Shikhah (Leghorn, 1748, 125); (12)

Ou ha-ý ayyim, polêmica contra ý asdai Crescas (mencionada por Simeon em sua lista); (13) Livyat ý en, glosa o comentário de Levi b. Gershom e quatro discursos contra ý asdai Crescas mencionados por Simeon em sua lista; (14) Yavin Shemu'ah em Hilkhoh Sheýitah u-Vedikah, sobre as leis de abate e porting; (15) Ma'amar ý amey, comentário sobre o Hag gadah; (16) Tiferet Yisrael, no calendário; (17) Perush Eizehu Mekoman, comentário sobre Mishnah Zevayim ch. 5, e comentário sobre o Baraita de R. Ismael no início de Sifra. Nos. (14), (15), (16) e (17) foram publicados juntamente com (18) Tikkun Soferim de seu filho Solomon (Leghorn, 1744); (19) também apareceu na edição Roedelheim Hagadá de 1882; sem vellea em Bava Meýia, citado em Shitah Mekubbeýet de Bezalel *Ashkenazi; (20) Sefer ha-Minhagim, sobre alfândega, na resposta de Abraham Tawwah em Tashbeý, pt. 4 não. 32; (21) Sefer Tikkun ha-ý azzanim (ibid., nº 31); (22) comentários sobre o ketubbah e get (“documento de divórcio”) e regulamentos sobre divórcio e ýaliyah (Constantinopla, 1516; cf. também Tashbeý, pt 3 nº 301); (23) Takkanot, veja Tashbeý, pt. 2 não. 292.

Bibliografia: Michael, Ou, 601-5; Weiss, Dor, 5 (1904), 187-98; Graetz, Hist, 4 (19492), índice; E. Atlas, em: Ha-Kerem, 1 (1887), 1-26; H. Jaulus, em: MGWJ, 23 (1874), 241-59; 24 (1875), 160-78; D. Kaufmann, ibid., 41 (1897), 660-6; J. Guttmann, ibid., 52 (1908), 641-72; 53 (1909), 46-79; I. Epstein, A Resposta do Rabino Simon b. ýemay Duran (1930); Davidson, Oýar, 4 (1933), 487; AM Hershman, Rabi Isaac b. Sheshet Perfet e seu Times (1943); Guttmann, Philosophies, 242 e segs.; MM Kasher e JB Mandelbaum, Sarei ha-Elef (1959), índice; Hirschberg, Afrikah, índice. **Adicionar. Bibliografia:** M. Shapiro, em: Judaism, 42:3 (1993), 332-43; MM Kellner, em: PAAJR, 48 (1981), 231-65; JD Bleich, em: JQR, 69:4 (1979), 208-25; N. Arieli, “Mishnato ha-Filosofit shel Rabi Shimon ben Zemach Duran”, dissertação, Universidade Hebraica (1976).

[Hirsch Jacob Zimmels]

DURAN, SOLOMON BEN SIMEON (conhecido como **RaShBaSh**, acrônimo hebraico do rabino Shelomo ben Shimon; c. 1400-1467), autoridade rabínica norte-africana; filho de Simeão b. yemaï *Duran. Ele nasceu em *Argel, mas não se sabe detalhes de sua juventude. Sua educação abrangia não apenas o conhecimento rabínico, mas também a ciência, a medicina e a filosofia. Parece de sua resposta que ele se juntou ao din de aposta de em tenra idade e foi o chefe da yeshivá. Algumas de suas respostas foram escritas durante a vida de seu pai. Seu trabalho apologético Milýemet Mitzvah (1438) foi escrito com a autorização de seu pai. Nele Salomão repeliu as acusações contra o Talmude feitas pelo apóstata Joshua *Lorki (Geronimo de Santa Fé) e até fez contra-ataques contra o clero cristão. Ele mostrou que a acusação de Lorki de que o Talmud favorecia a imoralidade estava errada e, ao contrário, que ensina um alto padrão de moralidade e castidade; e que foram os círculos clericais cristãos que se entregaram a tal conduta imoral que ficou conhecida pelo nome de "peccato dei frati". Depois de defender as partes haláchicas do Talmud, ele passou a explicar o aggadot atacado por Lorki. Na opinião de Salomão (como já expresso por *Jehiel b. Joseph de Paris e por Naymanides em suas disputas) eles não tinham força obrigatória.

Em sua juventude, ele escreveu uma epístola retórica (meliyah) para Nathan Najjar em Constantino (Rashbash, nº 259) usando expressões idiomáticas, estilo e linguagem tal mudic (o uso desse tipo de meliyah é característico dele). Sua carta causou uma profunda impressão em Najjar, como pode ser visto em sua resposta na qual ocorre a seguinte passagem: "Meu filho, meu filho, meu coração estava cheio de ansiedade porque eu disse 'Quem se sentará no trono de meu mestre? o rabino, seu pai?'... Agora, porém, sei que Salomão, seu filho, reinará depois dele e se sentará no seu trono" (cf. I Reis 1:13, 17, 30). Após a morte de seu pai, Salomão foi nomeado rabino de Argel. Ele parece ter sido também o chefe de uma yeshivá e alguns de seus alunos foram mencionados pelo nome. Sua visão religiosa e geral pode ser derivada de sua resposta. Assim, quando perguntado se o diálogo de *Balaão e seu jumento (Nm 22:28), a luta de Jacó com o anjo (Gn 32:25) e a visita dos anjos a Abraão (Gn 18:1ss.) lugar na realidade ou eram sonhos, sua resposta foi que todos eram eventos reais, como Naymanides já havia afirmado (Rashbash, nº 44). Em responsum n. 3 ele criticou fortemente Ageu b. Alzuk em Mostaganem, que sustentava que a perfeição da alma poderia ser alcançada pela perfeição do intelecto e que a aliá a Ereï Israel não tinha efeito. Em sua opinião, estabelecer-se em Ereï Israel é uma grande mitsvá, particularmente porque muitos mandamentos religiosos dizem respeito apenas a Ereï Israel. Com relação à questão se o mundo será destruído ou não, ele mostrou que o Talmud e Naymanides decidiram pela afirmativa, enquanto a visão de Maimônides era negativa. Salomão pensou que enquanto a crença na criação ex nihilo é obrigatório, a crença na destruição final do mundo não é; fica a seu critério (resposta nº 436). A respeito da Cabalá ele disse de si mesmo (nº 36): "Eu não sou um de seus membros" e expressou sua indignação por

a doutrina das dez *Sefirot (nº 188). Suas decisões foram citadas por autoridades posteriores (incluindo Joseph *Caro e Moses *Trani).

Suas obras são (1) Teshuvot Ha-Rashbash (Leghorn, 1742), citadas acima, que tratam não apenas de questões legais, mas também de alguns problemas filosóficos e contêm explicações de algumas passagens bíblicas e talmúdic; (2) Milhemet Mitzvah, em Keshet u-Magen (ibid., 1750); (3) Tikkun Soferim, lidando com contratos junto com Yavin Shemu'ah de seu pai (ibid., 1744); (4) a elegia Shamayim Laveshu Kadrut.

Os bibliógrafos mencionam também Meliyah le-ha-Rashbash; de fato, esta meliyah está contida em seu responsum no. 259 (Kerem y emed, 9 (1856), 110ss.).

Bibliografia: HJ Zimmels, Die Marranen in der rabbinischen Literatur (1932), índice; AM Hershman, Rabi Isaac ben Shesheth Perfet e seu Times (1943), índice; Hirschberg, Afrikah, índice.

[Hirsch Jacob Zimmels]

DURAN, ZEMAÏ BEN SOLOMON (século XV), autoridade rabínica norte-africana. yemaï, o segundo filho de Solomon b. Simeon *Duran, atuou junto com seus irmãos Aaron e Simeon como dayyan em *Argel. Parece pelas fontes que ele era o mais ativo deles e o maior erudito dos três. Em um responsum de advertência escrito a um certo rabino, ele diz de si mesmo: "Não me gabo de minha distinta ascendência, de meus sermões e de minha resposta, de meu aprendizado – que estou familiarizado com toda a literatura tanaitica e toda a do Talmud, da exatidão e profundidade da minha tradição jurídica, do meu raciocínio racional, embora meu avô paterno [Simeon b. yemaï *Duran] me elogiou e elogiou desde minha infância por minha prontidão para compreender a verdade." Por estar bastante doente, foi para Maiorca buscar uma cura, retornando em 1468. Ele tinha alguns conhecimentos de medicina e um grande conhecimento de filosofia e Cabalá, e sua atitude em relação a esta última era positiva. A sua ideologia e piedade reflectem-se no responsum em que tenta refutar as opiniões que lhe foram expressas por R. Abraham Conque de Málaga, que, seguindo outros filósofos, sustentou que a perfeição e a imortalidade não dependem do cumprimento dos mandamentos e do estudo dos Talmud, mas sim no estudo das ciências e da filosofia. yemaï tenta mostrar que a perfeição só pode ser alcançada através do cumprimento das mitsvot. As sete ciências (veja Ibn Ezra em Prov. 9:1; Klatzkin, Thesau rus Philosophicus, I, 292ss.) servem apenas para ensinar o temor e o amor a Deus. Eles não são o fim, mas apenas os meios. Ele escreve que Maimônides escreveu seu Guia dos Perplexos para refutar os filósofos com argumentos filosóficos (cf. também responsum de seu pai, Rashbash no. 3). yemaï tratou do problema dos marranos (Yakhin u-Vo'az, pt. 1, nos. 75, 125), que ele considerava judeus do ponto de vista religioso.

Ele escreveu resposta que formam a primeira parte da coleção de seu irmão Simeon Yakhin u-Vo'az. Alguns deles são citados por Joseph *Caro.

[Hirsch Jacob Zimmels]

durazzo

DURAZZO (Durrësi, Durrës), principal porto da Albânia. Pode ter havido judeus em Durazzo durante o período romano. A comunidade, referida como Durachi(um), é mencionada pela primeira vez em 1204 em um responsum de R. *Isaiah b.

Mali de Trani. Um viajante inglês encontrou um grupo de judeus em Durazzo em 1322. Documentos de 1368 mencionam o líder comunitário (magister Yudayce) David, seus sócios e o escriba comunitário. Os mercadores judeus negociavam com a Itália, Sérvia e Dubrovnik exportando sal e importando têxteis.

Em 1401, os representantes dos judeus apelaram ao Senado de Veneza, que então governava Durazzo, para isentá-los ou isentá-los parcialmente da obrigação de apresentar às autoridades civis anualmente 16 côvados de veludo mais fino, além de uma soma de dinheiro em espécie. Durante o século XVI, alguns refugiados espanhóis se estabeleceram em Durazzo, mas não parecem ter tido uma organização comunal. Em 1939, famílias de refugiados de Viena se estabeleceram em Durazzo.

Bibliografia: H. Bernstein, em: Jewish Daily Bulletin (17-18 de abril de 1934); J. Starr, Romênia... (Eng., 1949), 81–83; A. Milano, Storia degli ebrei italiano nel Levante (1949), 64-65.

[Simão Marcus]

DURBAN, porto de KwaZulu-Natal, terceira maior cidade da República da África do Sul. A relativamente pequena população judaica sempre desempenhou um papel importante na vida da cidade.

Um dos fundadores do Porto Natal (nome original de Durban) foi Nathaniel *Isaacs, que veio ainda jovem em 1825. Importantes contribuições para o desenvolvimento inicial do porto foram feitas por Jonas *Bergtheil e Daniel de *Pass. O primeiro berit mi lah em Natal, para o filho de um ex-morador de Durban DM

Kisch, foi realizada em 1876 pelo Rev. S. Rapaport, que veio de Port Elizabeth para a cerimônia. Em 1880, um cemitério judeu foi estabelecido. Três anos depois foi formada uma congregação e em 1884 um edifício que tinha sido uma capela metodista foi convertido em uma sinagoga, com Bernard Lipinski (falecido em 1907) como o primeiro presidente. Serviços notáveis foram prestados por Felix C. Hollander (1876–1955), que foi prefeito de Durban (1910–13), membro do comitê executivo provincial de Natal (1914–23 e 1926–39), senador (1939– 48), e o chefe da comunidade judaica. Charles Phineas Robinson (falecido em 1938) foi membro da legislatura de Natal e mais tarde do parlamento da União. Seu filho Albert também sentou no parlamento e mais tarde tornou-se alto comissário de Londres para a Federação Centro-Africana. Outras personalidades comunitárias importantes foram Philip Wartski (1853-1948) e Solomon Moshal (1894-1986).

Menos afetado pela imigração do Leste Europeu do que outras comunidades da República, os judeus de Durban têm ao mesmo tempo uma vida comunitária ativa. Há quatro sinagogas (uma Reforma) e as usuais organizações fraternais e assistenciais . A diminuição dos números, no entanto, levou ao fechamento da escola judaica da cidade, Carmel College, em 1997. O Durban Jewish Club, a única instituição do gênero na República, desempenhou um papel importante no desenvolvimento da comunidade. O Council for KwaZulu-Natal Jewry é um órgão coordenador e

também funciona como o escritório provincial do Conselho Judaico Sul-Africano de Deputados. A atividade sionista é dirigida pelo Conselho Sionista KwaZulu-Natal. A população judaica de Durban em 2004 era de 2.750.

Bibliografia: G. Saron e L. Hotz, judeus na África do Sul (1955), índice; Anuário Judaico da África do Sul (1929), 107–10; M. Gitlin, The Vision Amazing (1950), índice.

[Louis Hotz / Gustav Saron]

DURHAM, cidade na Carolina do Norte, a vida comunal judaica dos EUA se formou no final da década de 1870, quando a vila agrária se transformou em uma cidade industrial do Novo Sul. A população judaica, com a vizinha Chapel Hill, aumentou de 40 em 1880 para 305 em 1910. À medida que a região evoluiu para um centro acadêmico, de pesquisa e de aposentadoria do Cinturão do Sol , a população judaica chegou a 5.000 em 2005.

Em 1874, os primeiros colonos judeus permanentes, os irmãos poloneses Abe e Jacob Goldstein, abriram um armazém geral, que servia de ponto de passagem para mascates. Em 1880, mais dez comerciantes judeus, todos de origem alemã, chegaram da Virgínia para estabelecer lojas de produtos secos. No início da década de 1880 , o magnata do tabaco James B. Duke contratou um jovem imigrante ucraniano, Moses Gladstein, para trazer mais de cem proletários do leste europeu de Nova York para enrolar cigarros em sua fábrica. Esses rolos judeus formaram um capítulo da União Progressista do Cigarmaker e mais tarde uma assembléia dos Cavaleiros do Trabalho. Em 1884, Duke automatizou a fábrica e demitiu os trabalhadores judeus. A maioria voltou para o norte, embora vários, incluindo Gladstein, abriram lojas de presunto de Dur.

Imigrantes mascates, artesãos e lojistas, principalmente de origem letã-lituana, criaram uma comunidade viável. Durham era uma típica cidade de moinho e mercado de New South. Os judeus forneciam serviços mercantis a trabalhadores, agricultores e industriais. O apelo de Durham foi reforçado pelas oportunidades educacionais da Duke University e da University of North Carolina em Chapel Hill. A faculdade judaica começou a se estabelecer na década de 1930. Eles incluíam acadêmicos emigrantes europeus, notadamente o professor de direito polonês Raphael *Lemkin, autor da Convenção do Genocídio. Em 1943, Duke tornou-se o primeiro campus do sul a instituir estudos judaicos com a contratação de Judah *Goldin.

Os judeus da Europa Oriental residiam primeiro em um gueto perto dos "Bottoms" afro-americanos e depois em um bairro de classe média perto da Main Street. A comunidade apoiou capítulos da B'nai B'rith, Hadassah, Mizrahi e da Organização Sionista da América. Em 1951, EJ Evans, concorrendo em uma plataforma progressista com apoio negro, foi eleito para o primeiro de seis mandatos como prefeito de Durham, e em 1991 Kenneth Broun foi eleito prefeito de Chapel Hill.

Os serviços religiosos foram realizados já em 1878, e uma sociedade funerária foi formada em 1884, sob Myer Summerfield, um comerciante ortodoxo nascido na Prússia. Dois anos depois, a Congregação Cervejeira de Durham foi organizada e, em 1892, quando recebeu uma carta estatal, evoluiu para uma sinagoga do Leste Europeu. Depois de se reunir em salões alugados, a congregação comprou

uma casa de madeira em 1905. Em 1921, construiu uma sinagoga de tijolos, no centro da cidade, em estilo de catedral, renomeando-se Beth El. Evoluindo para uma congregação conservadora, dedicou um novo centro de sinagoga suburbano em 1957. Beth El também abrigou uma Kehilla Orthodox.

Em 1961, a Judea Reform Congregation foi formada e construiu um templo em 1971. Crescendo na maior congregação da área com 550 membros, construiu um novo campus em 2003. O movimento Lubavitcher estabeleceu casas Chabad em Durham e Chapel Hill. Em 1996, a Chapel Hill Kehillah, uma congregação reconstrucionista, organizou-se e comprou uma sinagoga cinco anos depois. A área também acomodou uma Congregação Triângulo para o Judaísmo Humanista. As comunidades são unidas pela Federação Judaica de Durham-Chapel Hill e pelo Conselho Comunitário, fundado em 1977, que apoia os Serviços da Família Judaica, e Midrasha, uma escola secundária suplementar. Em 1995, a Lerner Jewish Community Day School abriu com um programa religiosamente pluralista. Tanto Duke quanto UNC ergueram novos centros Hillel e expandiram seus programas de estudos judaicos.

O crescimento de Durham-Chapel Hill reflete o movimento nacional da população judaica em direção ao Cinturão do Sol. Com duas grandes universidades e a criação do Research Triangle Park em 1959, também reflete o movimento demográfico judaico nas profissões. Os cientistas Martin Rodbell e Gertrude Elion ganharam o Prêmio Nobel no Parque. O clima moderado e o ambiente de cidade universitária também atraem aposentados.

Bibliografia: E. Evans, *Os Provinciais: Uma História Pessoal dos Judeus no Sul* (2005); L. Rogoff, *Homelands: Southern Jewish Identity em Durham e Chapel Hill, Carolina do Norte* (2001).

[Leonard W. Rogoff (2ª ed.)]

DURKHEIM, ÉMILE (1858-1917), sociólogo francês. Nascido em Epinal (Lorraine), França, de uma longa linhagem de ancestrais rabínicos, Durkheim se preparou inicialmente para o rabbinato. Embora nunca tenha escrito diretamente sobre um tema judaico, o interesse pelo direito, pela etnologia e pelas implicações éticas das relações sociais, despertadas por sua formação inicial, permaneceu com ele por toda a vida. Ser sociólogo sempre significou para ele, essencialmente, ser um filósofo moral, bem como um cientista do comportamento moral; e embora tenha se tornado um livre pensador cedo na vida, permaneceu consciente de sua herança rabínica. Durkheim estudou em Paris, onde foi aluno dos filósofos Emile Boutroux e Jules Monod e do historiador Fustel de Coulanges. Ele também foi influenciado pelo neokantiano francês Charles Renouvier e por seus colegas Lévy-Bruhl, Bergson e Jaurès.

Durkheim é uma figura imponente na história da sociologia. A primeira cátedra de ciências sociais na Europa foi estabelecida para ele na Universidade de Bordeaux em 1887. Em 1902 tornou-se professor de sociologia e educação na Sorbonne; um departamento separado de sociologia, sob sua presidência, foi estabelecido em 1913. Durkheim foi fundador e editor-chefe de *L'Année Sociologique*, que foi publicado de 1898 até o início da Primeira Guerra Mundial. Durkheim tenta

demonstrar que é possível traçar regularidades de comportamento na ação humana independentemente dos motivos subjetivos dos indivíduos. Os fatores físicos, biológicos e psicológicos que atuam na vida social do homem devem ser levados em conta.

No entanto, assim que a atenção é focalizada nas relações interpessoais que caracterizam a vida em grupo, a natureza especial dos " fatos sociais" se torna aparente: os produtos do grupo, como a arte, a moral e as instituições, estão na mente do indivíduo e, no entanto, laços além dele. Esses produtos de grupo são fatos irredutíveis que devem ser estudados por si mesmos. As "representações coletivas" da sociedade têm uma existência objetiva fora dos indivíduos e, ao mesmo tempo, exercem sobre eles um poder constrangedor. Pode-se dizer que mesmo o conhecimento conceitual consiste em representações coletivas que têm suas raízes na sociedade.

A melhor exemplificação da fecundidade da abordagem de Durkheim é seu conceito de solidariedade social, conforme empregado em seus estudos sobre a divisão do trabalho, religião, moralidade, consciência e suicídio. Porque a sociedade, ao mesmo tempo, está acima do homem e penetra no homem, ela é, em última análise, a única coisa que tem o poder de inspirar temor e reverência nos indivíduos e submetê-los às regras de conduta, às privações e ao tipo de sacrifício sem a qual a sociedade seria impossível.

Mas a sociedade, da qual o indivíduo é absolutamente dependente, não é suficientemente concreta para ser objeto de submissão reverencial direta. Em vez disso, o indivíduo experimenta sua dependência indiretamente, concentrando sua atenção em tudo o que é essencial à manutenção da sociedade: suas principais normas, valores, instituições, seus símbolos sagrados. Especialmente, a noção de autoridade divina é uma sublimação da sociedade. Assim, a religião brota não da natureza do homem individual, mas da natureza da sociedade. De acordo com Durkheim, o efeito de crenças e atos com respeito a normas e símbolos essenciais é criar uma sociedade mais efetiva. Da mesma forma, o suicídio não é uma função de raça, clima, doutrina religiosa e condições econômicas, por mais próximas que sejam as correlações entre qualquer um desses fatos e o próprio fenômeno do suicídio. A pista, diz Durkheim, está em fatos sociais cruciais, isto é, o colapso da solidariedade social e a conseqüente ausência de normas, ou "ano mie". Grupos com pouca coesão social tendem a apresentar índices de suicídio mais elevados do que aqueles que fornecem forte apoio psíquico aos seus membros nas diversas crises da vida.

Durkheim enfatiza o conceito de "consciência coletiva" (ou "consciência"). Durkheim inicialmente explicou o controle social principalmente em termos de restrições externas. Em seu trabalho posterior, no entanto, ele enfatizou a internalização da cultura, o fato de que as normas sociais são "a sociedade que vive em nós". Em sua concepção de educação ele coloca um fardo não menos pesado. Por meio da educação, ele sustenta, a sociedade implanta valores sociais gerais e disciplina no indivíduo. "Disciplina", escreve ele, "tem sua justificação em si mesma". No entanto, a natureza da disciplina não é totalmente indiferente. Depende não apenas da sociedade em geral, mas da sociedade particular em questão.

Nem toda sociedade valoriza o tipo de individualismo e pluralismo democrático que Durkheim defendia em seu pensamento pessoal e político.

duschak, mordecai

Os primeiros trabalhos de Durkheim, *De la division du travail social* (1893), ainda apresenta traços do pensamento evolutivo; mas sua oposição ao utilitarismo dos economistas está claramente marcada ali. Em seus trabalhos posteriores, especialmente em *Les règles de la méthode sociologique* (1895; *The Rules of Sociological Method*, 1950) e em *Le suicide: étude de sociologie* (1897; *Suicide*, 1951), bem como em numerosos trabalhos acadêmicos publicados principalmente em *L'Année Sociologique*, ele enfatizou cada vez mais o método científico e a combinação da pesquisa empírica com a teoria sociológica. Sua principal obra, lançada em grande parte na linguagem do funcionalismo, é *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (1912; *As formas elementares da vida religiosa*, 1965). Outros tratados com forte vocação histórica e filosófica são *Education et sociologie* (1922; *Education and Sociology*, 1956), *Sociologie et philosophie* (1929), *L'éducation morale* (1925), *Le socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine Saint Simonienne* (1928; *Socialism and Saint-Simon*, 1958), *L'évolution pédagogique en France* (1938) e *Montesquieu et Rousseau; précurseurs de la sociologie* (1953).

Bibliografia: Abundam as análises da abordagem de Durkheim à sociologia. Os mais influentes deles estão contidos em G. Gurvich, *Essais de sociologie* (1936), e em T. Parsons, *Structure of Social Action* (1937). Entre as avaliações de livros, as mais conhecidas são CE Gehlke, *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory* (1915); P. Faconnet, *A Escola Durkheim na França* (1927); R. Lacombe, *La Méthode sociologique de Durkheim* (1926); E. Conze, *Zur Bibliographie der Durkheim Schule* (1927); e H. Alpert, *Emile Durkheim and His Sociology* (1939). Uma bibliografia completa é encontrada em K. Wolff (ed.), *Emile Durkheim, 1858–1917* (1960).

[Werner J. Cahnman e Joseph Maier]

DUSCHAK, MORDECAI (Moritz; 1815-1890), rabino, professor e escritor. Duschak nasceu em Triesch, Morávia. Ele estudou com Moses *Sofer em Pressburg, e mais tarde foi nomeado rabino em Aussee e em Gaya, ambos na Morávia. A partir de 1877 ocupou o cargo de pregador e professor em Cracóvia. Perto do fim de sua vida, mudou-se para Viena, onde permaneceu até sua morte. Duschak publicou muitos estudos sobre tópicos talmúdicos e erudição judaica em hebraico e alemão.

Seus livros notáveis em alemão são *Umriss des biblisch-talmudischen Synagogen-Rechtes* (1853), *Das mosaisch-talmudische Eherecht* (1864), *Geschichte und Darstellung des juedischen Cultus* (1866), *Das mosaisch-talmudische Strafrecht* (1869), *Zur Botanik des Talmud* (1870), *Die biblisch-talmudische Glaubenslehre* (1873), e *Tor Esier* (contra o Sangué *Libel, 1883). Em hebraico, ele publicou *Yerushalayim ha-Benuyah* (1880, combinando os Talmudes Babilônico e de Jerusalém para explicar a mishnayot dos tratados Eruvin, Pesajim, Megillah e Yoma).

Bibliografia: Zeitlin, *Bibliotheca*, 39, 71; M. Schwab, *Répertoire des Articles...* (1914–23), 106f., sv; A. Bauminger et al. (eds.), *Sefer Cracow* (1959), 103f.; Kressel, *Leksikon*, 1 (1965), 546, sv

[Yehoshua Horowitz]

DUSCHINSKY, CHARLES (Jacob Koppel; 1878–1944), seu torian. Duschinsky nasceu em Námestovo, Tchecoslováquia; ele serviu como rabino em Kostel, Moravia, de 1904 a 1907, e depois se estabeleceu em Londres, onde se envolveu em negócios. Ele continuou publicando monografias em revistas acadêmicas sobre história anglo-judaica e outros tópicos. Sua obra mais importante foi *O Rabinato da Grande Sinagoga, Londres, de 1756 a 1842* (1921).

[Cecil Roth]

DUSCHINSKY, JOSEPH YĚVI BEN ISRAEL (1868–1948), rabino húngaro e mais tarde rabino da comunidade ortodoxa separatista de Jerusalém. Duschinsky nasceu em Paks, Hungria, onde seu pai era o sofer ("escriva"). Ele estudou primeiro com Moses Pollak, rabino de Paks, e mais tarde com o rabino Simyah Bunim Sofer (Schreiber, o Shevet Sofer) em Pressburg. Em 1892 casou-se com a única filha de R. Mordecai Leib Winkler de Brezovanad Bradlom (Eslováquia) e passou os três anos seguintes em sua casa. Os anos passados em Pressburg e a bela personalidade do sogro foram as principais influências formativas em sua vida. Em 1895 foi eleito rabino de uma congregação em Galanta estabelecida em oposição à existente, e em 1921 foi para Khust (Carpatho-Ruthenia). Em 1932 visitou a Palestina e com a morte de R. Joseph Y ayyim *Sonnenfeld foi eleito em 1933 para sucedê-lo como rabino da Edah Y aredit ("Comunidade Ortodoxa") de Jerusalém. Ele fundou uma yeshivá, Bet Yosef, que tinha centenas de alunos.

Duschinsky, um apoiador ativo do *Agudat Israel, compareceu perante várias comissões de inquérito do governo mandatário britânico e, embora normalmente não cooperasse com o rabinato oficial, durante o cerco de Jerusalém em 1948 ele endossou sua permissão para empreender a defesa e trabalho de fortificação no sábado.

Duschinsky era um bibliófilo perspicaz de gosto refinado e acumulou uma bela biblioteca de livros raros. Nenhum de seus próprios trabalhos foi publicado em sua vida. De seu legado literário dois volumes de resposta, *She'elot u-Teshuvot Mahariy* (pt. 1, 1956; pt. 2, 1966), e três volumes de seu comentário homilético à Bíblia (pt. 1, 1956; pt. 2, 1961; e pt. 3, 1965) foram publicados. Sua resposta, em particular, reflete seu imenso aprendizado e ampla gama de leitura (por exemplo, vol. 2, no. 51 apresenta provas para um ponto de vista halakhic do tratado anti-Shabbatean de Emden *Mitpa'at Soferim*, Altona, 1768). Ele morreu durante o cerco de Jerusalém. Sua yeshivá continuou a funcionar sob a direção de seu único filho, Moisés Israel.

Bibliografia: A. Katzburg, *Temunat ha-Gedolim* (1925–); SZ Tennenbaum, *Nata Sorek* (1899), 167b-174b (HM 1-5).

[Abraham Schischa]

DUSHKIN, ALEXANDER MORDECHAI (1890-1976), educador. Nascido em Suwalki, Polônia, Dushkin foi levado para os Estados Unidos em 1901. Ele foi associado ao experimento Kehillah de JL *Magne na cidade de Nova York (1910-18) e com seu Bureau of Jewish Education sob Samson *Benderly, e em

1916 foi para a Europa como secretário do American Jewish Relief Committee. Na Palestina, em 1919, foi inspetor de escolas judaicas e lecionou no Seminário de Professores de David Yellin, em Jerusalém. Retornando aos Estados Unidos, Dushkin foi nomeado secretário do *Keren Hayesod (1921-1922). De 1923 a 1934 foi diretor do Conselho de Educação Judaica de Chicago e fundou a Faculdade de Estudos Judaicos daquela cidade (1924).

Em 1934 foi chamado pela Universidade Hebraica de Jerusalém para organizar e dirigir o seu Departamento de Educação (desde 1952, a Escola de Educação). Ele foi professor de métodos educacionais e administração e também o diretor da Bet ha Kerem High School, Jerusalém (1934-1939). Após seu retorno aos Estados Unidos, tornou-se diretor executivo do Comitê de Educação Judaica na cidade de Nova York (1939-1949). Em 1949, Dushkin foi convidado pela Universidade Hebraica para estabelecer e dirigir seus estudos de graduação e ensinar educação e administração educacional. A partir de 1962, chefiou o Departamento de Educação Judaica na Diáspora no Instituto Universitário Hebraico de Judaísmo Contemporâneo. Dushkin escreveu a primeira tese de doutorado sobre um tema educacional judaico (Columbia University, 1917), Jewish Education in New York City (1918), e foi o editor da primeira revista educacional em inglês nos Estados Unidos, The Jewish Teacher (1916-1916-1918). 19; editou e coeditou seu sucessor, Jewish Education (1929-35, 1939-49); foi coautor de Educação Judaica nos Estados Unidos (1959); editou o terceiro volume da Enyyklopedyah y innukhit ("Enciclopédia Educacional"); e escreveu muitas monografias e artigos. Em sua filosofia educacional, Du shkin reconheceu a validade do pluralismo na educação judaica americana, mas viu suas bases em elementos e valores comuns.

Ele via a educação judaica na diáspora como uma das principais responsabilidades dos esforços comunitários judaicos. Como aluno de Kilpatrick e discípulo dos conceitos progressistas, procurou basear a educação na ciência e na experiência; ele tinha, no entanto, uma atitude positiva em relação à tradição judaica, vendo-a como a força única na preservação do povo judeu.

Dushkin foi premiado com um Prêmio Israel em 1968.

Bibliografia: J. Pilch e M. Ben-Horin, Judaism and the Jewish School (1966), 60f.

[Nathan Greenbaum e Leon H. Spotts]

DUSHKIN, SAMUEL (1891-1976), violinista. Dushkin nasceu em Suwalki, Polônia, e estudou com Guillaume Remy (violino) e Ganaye (composição) no Conservatório de Paris, e com *Amar e *Kreisler em Nova York. Depois de sua Paris,

estudou em 1918, ele excursionou amplamente e deu muitas primeiras apresentações importantes, notadamente Tzigane de Ravel (Amsterdã, 1925) e Concerto para violino de Stravinsky (Berlim, 1931). Stravinsky, que a compôs com o conselho técnico de Dushkin, muitas vezes o acompanhou nas apresentações subsequentes. Dushkin também colaborou com Stravinsky em fazer transcrições de Pulcinella e Le baiser de la fée e gravou o Duo concertante com ele. Ele deu as primeiras apresentações de uma quantidade considerável de música de câmara de Prokofiev, *Milhaud,

Poulenc, e outros. Dushkin editou e, em alguns casos, transcreveu música virtuosa para violino. Algumas são de fato suas próprias composições atribuídas a compositores anteriores, como Johann Benda e Boccherini. Ele também publicou manuais de ensino para o violino.

Adicionar. Bibliografia: Grove online; MGG2; R. Ellero, Le Com posizioni Violinistiche di Stravinskij per Dushkin, Tesi di laurea Univ. degli Studi di Venezia (1991/2).

[Max Loppert / Israela Stein (2ª ed.)]

DUSHMAN, SAUL (1883-1954), químico e físico norte-americano. Dushman nasceu em Rostov, na Rússia, e foi levado para o Canadá aos nove anos. Obteve o doutorado na Univer

cidade de Toronto em 1912 e no mesmo ano ingressou no General Electric Company Laboratory em Schenectady, NY, onde trabalhou por 40 anos, a partir de 1928 como assistente de direção. Por um período, ele também foi diretor de pesquisa da Edison Lamp Works. Os livros e artigos publicados de Dushman estavam principalmente preocupados com o desenvolvimento e uso do alto vácuo com o qual seu nome está firmemente associado. Ele introduziu, com Langmuir, o sufixo -tron para equipamentos em que se usava alto vácuo; mais tarde, o sufixo foi usado em palavras como cíclotron, magnetron, etc. Seus livros incluíam High Vacuum (1923), Os Elementos da Mecânica Quântica (1938), Fundamentos Científicos da Técnica do Vácuo (1949) e Fundamentos da Física Atômica (1951).

Bibliografia: Langmuir, em: Vacuum, 3 (1953-54), 113f.

[Samuel Aaron Miller]

DUSTAN (al-Dustȳn; Dositheans), seita samaritana (ou seitas), seguidores de Dusis ou Dustis, que é provavelmente a forma aramaica do nome grego Dositheos. De uma forma um pouco diferente – Dosa ou Dostai – é bastante comum em fontes judaicas como Mishnah, Tosefta e Midrash. Um Dostai e um Sabbai são mencionados no Midrash como os sacerdotes enviados pelo rei assírio a Samaria para ensinar aos novos colonos as leis e costumes do país. Em uma lenda contada por Josefo sobre uma disputa religiosa entre judeus e samaritanos antes de Ptolomeu IV Filômetro, os representantes samaritanos são chamados de Sabbeus e Theodosius (Theodosius sendo outra forma de Dos

Mas com toda a probabilidade não há conexão entre estes e o fundador da seita dos Dositheus. Informações sobre esta seita são encontradas nas Crônicas Samaritanas e em escritos patrísticos e islâmicos. A relação entre esta seita e o al-Dustan da liturgia samaritana do século XI ainda não foi esclarecida. Os relatos sobre a seita (ou seitas) dos Dositheus diferem em muitos aspectos e se contradizem em alguns lugares. As fontes samaritanas, os Anais de *Abu al-Fatȳ e a Nova Crônica, falam de duas seitas: uma chamada al-Dustȳn, que surgiu pouco antes da época de Alexandre, o Grande, ou seja, no século IV aC, e uma seita mencionado no Tolidah como fundada por Dȳsis ou Dustis nos dias do sumo sacerdote Akbon, irmão de *Baba Rabbah, ou seja, na segunda metade do século IV EC.

poeira

Os séculos II e VII mencionam um fundador de uma seita samaritana, Dositheos, que alegou ser o messias profetizado por Moisés em Deuterônimo 18:15. A datação da seita é vaga, geralmente dada como antes ou depois do tempo de Jesus.

O escritor islâmico al-Shaharastyn̄y (1086–1153) descreve uma seita samaritana al-Dustyn̄y, também conhecida como al-ylfyn̄y. Diz-se que seu fundador, al-Ilfyn̄y, viveu aproximadamente 100 aC. Al-Shaharastyn̄y explica o nome al-Dustyn̄y para significar a seita dissidente e mentirosa. É difícil dizer a partir desses relatos se eles traduzem tradições diferentes sobre uma mesma seita que se tornaram distintas no decorrer do tempo, ou se existiram duas ou mais seitas em épocas diferentes. A principal fonte para o relato da seita do século IV aC são os Anais de Abu al-Fat̄y.

Diz-se que a seita foi chamada de al-Dustyn̄y porque aboliu os festivais legais e as tradições de seus ancestrais. Seus desvios mais importantes foram: mudança do *calendário solar-lunar combinado samaritano, contando todos os meses como 30 dias; deixando de recitar a fórmula “Bendito seja nosso Senhor na eternidade” e de pronunciar o Tetragrammaton, substituindo Elohim; contando os 50 dias entre a Páscoa e o Pentecostes a partir do dia seguinte ao primeiro dia da Páscoa, como fazem os judeus; e alterando as leis da pureza ritual. Por causa das diferenças acima e outras fora da esfera de crença e ritos religiosos, eles começaram a construir suas próprias sinagogas e nomear seus próprios sacerdotes. O primeiro a se tornar seu sumo sacerdote foi o filho do então sumo sacerdote. Ele foi chamado de Zara, talvez uma alusão a Esdras, e foi banido da comunidade por conduta infame. Ele compôs um compêndio de leis para eles – uma nova Torá, ridicularizou os sumos sacerdotes e foi considerado o mais erudito de seu tempo. O relato sobre a seita dositeia do século IV d.C., encontrado no Tolidah, nos Anais de Abu al-Fat̄y e na Nova Crônica, está centrado na pessoa de Dustes b. Pilpeloy, que foi para Siquém na época de Akbon, irmão de Baba. Ele não era de origem samaritana, mas descendente dos Aravruba (Erev rav), a multidão mista que deixou o Egito junto com os israelitas. O Tolidah não vai além dessa breve declaração, enquanto as outras duas crônicas, especialmente a de Abu al Fat̄y, elaboram sua história com muitos detalhes.

Dustes b. Fufti (ou no New Chronicle, Dusis) vivia em território judeu, cometeu adultério lá e foi condenado à morte. No entanto, quando ele propôs aos anciãos judeus a fundação de uma seita herética em Samaria, eles consentiram em libertá-lo. Ele foi para Qaryat 'Askar, onde conquistou a amizade de um homem muito culto e piedoso chamado Ya'dȳ. Juntos, eles passaram dois anos cumprindo um voto de ascetismo. Quando seu voto terminou, eles comeram, beberam e ficaram intoxicados. Quando Ya'dȳ ainda estava dormindo por causa de sua embriaguez, Du sis tirou seu capuz, deu-o a uma prostituta e a subornou para testemunhar no Dia da Expição perante a comunidade, reunida para oração no Monte Gerizim, que Ya'dȳ havia pecado com ele. Mas sua trama foi descoberta pelo sumo sacerdote Akbon, que procurou matá-lo. Dusis fugiu para Shuwayka ou Socho e se escondeu na casa de uma viúva chamada Amintȳ, a quem ele disse que

era filho do sumo sacerdote. Durante sua estada ali, ocupou -se com a escrita. Quando ele terminou, ele ouviu que o sumo sacerdote ainda estava procurando por ele, então ele saiu da casa de Amintȳ e foi se esconder em uma caverna, onde acabou morrendo de fome e foi devorado pelos cães. Antes de partir, ele ordenou que Amintȳ permitisse que seus escritos fossem tocados apenas por aqueles que haviam se purificado em uma piscina próxima. Logo depois, o sobrinho do sumo sacerdote, Levi, com sete companheiros, chegou à casa de Amintȳ em busca de Dusis. Ela lhes contou fielmente tudo o que Dusis lhe ensinara. Levi então enviou um de seus homens para mergulhar na piscina. Ao se levantar, o homem gritou: “Minha crença está em Ti, ó Senhor, e em Dusis, Teu servo e em sua missão profética”. Levi gritou com ele e o atingiu. No entanto, o mesmo aconteceu com todos os sete e, finalmente, com o próprio Levi. Então eles leram os livros de Dusis e aprenderam que ele havia mudado muito da Torá, semelhante a Ezra e ainda mais. Guardaram tudo isso para si e voltaram para Siquém. No primeiro dia da festa da Páscoa, quando Levi foi chamado para recitar a Lei, ele substituiu a palavra “zatar” por “ezov”, segundo os livros de Dusis. Quando a comunidade tentou corrigir sua leitura, Levi insistiu nisso e os culpou por terem rejeitado a missão profética de Dusis; ele mudou os dias das festas, o poderoso nome de YHWH, e enviou perseguidores após o segundo profeta enviado por Deus do Monte Sinai. Então, Levi foi apedrejado, e seus seguidores foram para um lugar perto de Jerusalém, de onde continuaram a ganhar discípulos entre os samaritanos. Eles veneravam Levi como um mártir, mantinham uma folha de palmeira mergulhada em seu sangue nos livros de Dusis e permitiam que apenas aqueles que haviam jejuado por sete dias se aproximassem e os estudassem. Eles acreditavam que os mortos logo ressuscitariam; cortavam os cabelos, rezavam com o corpo imerso na água, não iam de casa em casa no sábado, e observavam todas as festas somente no sábado. Quando um dos seguidores morria, eles colocavam um cinto na cintura, sandálias nos pés e uma vara na mão para que ele pudesse sair do túmulo com pressa.

Alguns deles acreditavam que assim que os mortos eram enterrados, eles se levantavam de seus túmulos e iam para o Paraíso. Depois de um conto sobre Simeão, o Feiticeiro (Simão Mago, que, segundo a maioria dos estudiosos, pertence ao primeiro século EC), há uma enumeração de sete subseitas que se sucederam e o destino que se abateu sobre cada uma delas. A narrativa termina com as palavras: “Tudo isso saiu dos livros de Dusis e causou aos samaritanos muitas dificuldades e grandes pecados”.

Especialmente interessante é uma das seitas, fundada por Shaliyah ibn ȳr̄yn̄y ibn N̄yn̄y, porque seus seguidores já foram chamados de al-Dustyn̄y. Essa é a única ocorrência desse nome na narrativa sobre a seita fundada por Dusis. Neste relatório, as polêmicas anti-sectárias são misturadas com a lenda sobre Levi, que é obviamente emprestada da literatura da seita. As notas curtas falando de Dositheos nas fontes patrísticas todas concordam que ele era um herege samaritano e fundador de uma seita messiânica. Mas eles diferem em detalhes. Assim, Pseudo-Tertuliano (século II d.C.) menciona o samaritano Dositheos como o primeiro herege judeu de quem o

heresia dos saduceus desenvolvida. Ele foi o primeiro a rejeitar os profetas, negar a crença na ressurreição, nos anjos e no juízo final. De acordo com os pseudo-clementinos (terceiro século EC), Dositheos e Simon Magus foram alunos de João Batista. Os samaritanos, à espera de um profeta predito por Moisés, foram impedidos pela depravação de Dusis de acreditar na missão profética de Jesus. Orígenes (segundo e terceiro séculos EC) menciona Dositheos várias vezes.

Depois do tempo de Jesus, Dositeo tentou convencer os samaritanos de que ele era o messias profetizado por Moisés, e conseguiu conquistar alguns deles. Em seguida, ele acrescenta que esses são os Dositheus, ainda existentes em seu tempo, que possuem escrituras de Dositheos e contam mitos sobre ele que ele nunca morreu e ainda estava vivo em algum lugar. Semelhante ao acima é o relato de Eusébio (terceiro e quarto séculos d.C.), que afirma que Dositeo apareceu depois do tempo de Jesus e foi reconhecido pelos samaritanos como um profeta como Moisés.

Epifânio (século IV d.C.) dá um relato semelhante ao de Abu al-Fatý em alguns pontos básicos sobre Dusis e sua seita. Segundo ele, os Dositheus eram uma seita samaritana; guardou a circuncisão, as leis do sábado, e o Penta teuch; absteve-se de comer carne; venerada abstinência; e creu na ressurreição. Dositheos era de origem judaica e havia se retirado para uma caverna. No entanto, por um desejo exagerado de obter conhecimento, ele jejuou para que finalmente morresse de fome. Eulogius (sétimo século EC) fala de dois partidos rivais de Samari tan, um acreditando que o profeta esperado de Deuteronomio 18:15 era *Josué filho de Nun, o outro afirmando que era alguém chamado Dosthes ou Dositheos, que era um discípulo de Nun. Simão, o mago, culpou os profetas e o patriarca Judá, abandonou as escrituras e não acreditou na ressurreição. Mesmo a partir desse material escasso, torna-se óbvio que a seita dositeia deve ter tido uma influência considerável no início da era comum ou mesmo antes dela. Parece bastante plausível que várias subseitas tenham se ramificado de uma grande seita original ao longo do tempo. Isso pode explicar o duplo relato das crônicas samaritanas, incluindo a das sete subseitas, e as discrepâncias encontradas nas fontes patrísticas e islâmicas.

Bibliografia: JA Montgomery, Samaritanos (1907; repr. 1968), 253-64; K. Kohler, em: American Journal of Theology, 15 (1911), 404-35; T. Caldwell, em: Kairos: Zeitschrift fuer Religionswissenschaft und Theologie, 4 (1962), 105-17; J. Macdonald, Theology of the Samari tans (1964), índice; B. Lifshitz, em: RB, 72 (1965), 98-107; AD Crown, em: Essays in Honor of GW Thatcher (1966), 63-83; idem, em: Antich thon, 1 (1967), 70-85; Z. Ben-ýayyim, Ivrit ve-Aramit Nusay Shom eron, 3 pt. 2 (1967), 17-18; HA Kippenberg, Garizim e Sinagoga (1971) 122-37. TEXTOS: E. Vilmar (ed.), Abulfathi Annales Samaritani... (1865), lxxi-lxxiii, 82-83, 151-7, 159-64 (árabe, com notas latinas e introdução); EN Adler e M. Seligsohn (eds.), Une nouvelle Chronique Samaritaine (1903), 37, 64-67; P. Koetschau (ed.), Origines, em: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 2 (1899), 108, linhas 25-28; E. Preuschen (ed.), Origines, ibid., 10 (1903), 251, linhas 15-19; H. Grossmann (ed.), Eusebius, ibid., 11 (1904), 33, linhas 24-27; K. Holl (ed.), Epiphanius, ibid., 25 (1915), 205, 206, linhas 11-13; B. Rehm (ed.), Pseudo-Clementines, ibid., 5 (1905), 39, linhas

9-19; E. Kroymann, Pseudo-Tertuliano, em: Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 47 (1906), 213, linhas 4-8; J. Bowman, Transcript of the Original Text of the Samaritan Chronicle Tolidah (1957), 18a (Heb., com notas de Eng.).

[Ayala Loewenstamm]

LITERATURA HOLANDESA.

Influência da Bíblia

A chegada, em 27 de outubro de 2004, do Nieuwe Bijbelvertaling, uma tradução completamente nova para o holandês da Bíblia e dos apócrifos cristãos, iniciou um acirrado debate nos círculos literários holandeses. No centro estava a grande influência da Bíblia na cultura e linguística holandesa. Muitos participantes da discussão lamentaram as escolhas às vezes radicais que os tradutores fizeram para reformular as histórias bíblicas em um vernáculo moderno. Eles declararam seu desejo de proteger a linguagem e as imagens do Statenbijbel, a tradução oficial da Bíblia que foi encomendada pela Igreja Reformada Holandesa no início do século XVII. Foi concluído durante os anos 1627-1637. Semelhante à sua contraparte em inglês, a King James Version, a Statenbijbel enriqueceu a língua holandesa com incontáveis símileis, expressões e metáforas belas e poéticas, a maioria das quais ainda está em uso no holandês atual.

O projeto original de tradução Statenbijbel foi um ponto alto na revolução cultural que trouxe o calvinismo e o humanismo para a Holanda. A Guerra dos Oitenta Anos (1568-1648) levou a um novo e poderoso interesse pela Bíblia como fonte de inspiração para uma identidade nacional holandesa, que naquela época começava a se afirmar. Em um famoso poema que mais tarde se tornou o hino nacional holandês, "Wilhelmus van Nas souwe", o príncipe William de Orange foi comparado a David, rei de Israel. A guerra contra a Espanha foi comparada à guerra de Israel contra seus inimigos. Entre as muitas adaptações poéticas dos Salmos compostas nestes tempos estavam as de autores como Philips van Marnix van Sint Aldegonde (1540-1588), e os poetas Pieter Corneliszoon Hooft (1581-1647) e Constantijn Huygens (1596-1678).

Humanistas e reformadores promoveram o estudo do hebraico nos Países Baixos durante o século XVI, particularmente em círculos como o do impressor humanista de Antuérpia Christophe Plantin (1514-1589), que em certa época foi obrigado a se mudar para Leiden. Durante o século 15, o drama bíblico floresceu nas muitas câmaras de retórica (Rederijkerskamers) e poetas posteriores como Carel van Mander (1548-1606) e Dirck Volkertszon Coornhert (1522-1590) escreveram várias peças bíblicas. Destaca-se entre esses autores Jozes vanagonde, que escreveu Joseph in Dothan (1640), Joseph in Egypten (1640), Salomon (1648), Jephtha (1659), Sanson (1660) e Adam in Ballingschap ("Adam in Exile"). ", 1664). O último trabalho pode ser comparado ao Paraíso Perdido de Milton.

Após o século XVII, houve um declínio acentuado no interesse pelos assuntos bíblicos. No final do século XVIII, Willem Bil derdijk escreveu algumas poesias bíblicas, enquanto Arnold Hoogvliet compôs um ciclo de poemas bíblicos em 1805. A obra de Aartsvader ("Abraham

o Patriarca”, 1729). No século XIX, Allard Pierson publicou *Israel*, a primeira parte de seu estudo *Geestelijke Voorouders* (“Ancestrais Espirituais”, 1887–1891) e J.L. ten Kate escreveram *De Schepping* (“A Criação”, 1866).

Os dramaturgos bíblicos holandeses do século 20^o incluem H. van den Eerenbeemt, autor de *Judith* (1916); F. Rut ten, que escreveu *Hagar* (1917); e o poeta flamengo René de Clercq, autor de histórias bíblicas em forma de versos como *Thamar* (1917). O poeta Albert Besnard compôs um poema épico sobre a história do povo judeu chamado *Drama* (1959). Em 1945, um autor protestante, H. de Bruin, publicou *Jó*, uma adaptação dramática do Livro de Jó. A Bíblia e a terra da Bíblia fornecem os temas de alguns dos escritos do poeta católico romano Bertus Aafjes, notadamente seu poema *In den Beginne* (1949) e seus romances, *Vorstin onder de landschappen* (“Empress Among Landscapes”, 1952) e *Arenlezers achter de maaiers* (“Gleaners Behind the Reapers”, 1952).

Durante o século XX, a religião protestante perdeu sua proeminência na sociedade holandesa. Na ficção mainstream, os temas bíblicos quase desapareceram, sendo o trabalho do autor e artista Jan Wolkers (1925^o) a exceção mais notável. Em 1990, Wolkers publicou *Op de vleugelen der profeten* (“Nas asas dos profetas”), ensaios sobre a beleza da Bíblia. Como topos literário, a Bíblia pode ser encontrada nas obras dos romancistas Maarten 't Hart, Nicolaas Matsier e Desanne van Brederode. A partir da década de 1960, o poeta e romancista Gerard Kor nelis van het Reve (1923–) criou uma estética poética original, misturando a linguagem e o imaginário do *Statenbijbel* com o misticismo católico romano e referências explícitas à homossexualidade. Este estilo literário é conhecido como *Revisme* (“Re vism”).

Influências hebraicas na língua holandesa

A influência do *Statenbijbel* na língua holandesa não pode ser superestimada. Expressões derivadas dessa tradução ainda são correntes na literatura e no uso coloquial. Além de palavras comuns como *Satan*, *cherubijn*, etc., existem expressões como “*met de mantel der liefde bedekken*” (“cobrir com a túnica do amor”), emprestadas da história de Noé (Gn. 9:23). A influência do iídiche começou a ser sentida com o aparecimento de livros holandeses de autores judeus, que continham expressões em iídiche. Algumas palavras em iídiche que se tornaram parte do holandês padrão são *Mokum*, o apelido popular para Amsterdã (“lugar”, de *makom*); *bajes* (“prisão”, de *bayit*); *gabber* (“amigo”, de *yaver*); *stiekem* (“em segredo”, de *shetukah*); e *leif* (“coragem”, de *lev*). Muitos mais podem ser encontrados na linguagem popular e na gíria dos ladrões – *jatten* (“roubar”, de *yad*) e *kapoeres* (“desagregado”, de *kapparah*).

Outros que eram usados principalmente por judeus estão desaparecendo com a diminuição da comunidade judaica na Holanda.

A comunidade judaica cunhou algumas palavras holandesas para suas necessidades linguísticas específicas. Ao mudar sutilmente o prefixo de verbos e substantivos, o significado mudou e predominadamente nos verbos *aanbijten* (lit. “morder”, quebrar o jejum depois de *Yom Kippur*) e *uitkomen* (lit. “sair”, converter em Juda

ismo), e o substantivo *voorzanger* (lit. “cantor na frente”, Cantor), que não são usados fora da comunidade judaica.

A figura do judeu na literatura holandesa

A presença física de judeus na Holanda não se reflete na literatura medieval holandesa. O judeu é feito para simbolizar as forças do mal, e seus sofrimentos são apontados como prova do conceito cristão de história. Exemplos disso podem ser encontrados no *Rijmbijbel* de Jacob van Maerlant (c. 1235–1300), no *Spiegel Historiae* do mesmo escritor, em Van den Levene Ons Heren (“Sobre a Vida de Nosso Senhor”) por um desconhecido do século XIII. autor do século 16, e em várias outras fontes. Um registro literário dos pogroms após a praga de 1350 ocorre em *Brabantse Yeesten* por Jan van Boendale. O suposto uso do sangue de crianças cristãs para fins de cura foi descrito no *Bienboek*, uma versão medieval holandesa do *Liber Apum* de Thomas de Cantimpré. Van den Joden ende van haren Wesen de Van Boendale (“Dos judeus e sua natureza”) era uma obra mais racional. O poema de moralidade secular *Der minnen Loep* (“O curso do amor”) de Dirck Potter (c. 1370-1428) denuncia relações sexuais com judeus. O motivo de Shylock aparece na peça retórica fragmentária *Van den Gedinge tusschen eenen Coopman ende eenen Jode* (“Sobre o caso entre um comerciante e um judeu”, c. 1515).

Apesar do aumento do número de judeus na Holanda durante o século XVII, nenhum dos grandes autores da Idade de Ouro tratou de temas judaicos, com exceção de Joost van den Vondel, que escreveu o poema *Aan de Joodsche Rabbijnen* como um adendo à peça *Hierusalem verwoest* (1620). Por outro lado, muitas crônicas tratam de judeus, principalmente de um ponto de vista cristão e antissemita. Uma exceção é o tratado sobre os judeus e a religião judaica em *Bewijs van den waren deusesdienst* (“Prova da Verdadeira Religião”) do grande jurista holandês Hugo *Grotius. Após um escândalo de especulação em 1720, os judeus começaram a aparecer na comédia baixa, na poesia satírica e nos escritos obscenos. Exemplos podem ser encontrados na inacabada comédia de costumes *De Spiegelder Vaderlandsche Kooplieden* (“Espelho de Mercadores Nativos”, 1720) de Pieter Langendijk. Dois periódicos fundados por Justus van Effen, *Spectatoriale Geschriften* e *De Hollandsche Spectator*, foram influenciados em sua atitude em relação aos judeus pelas idéias do Iluminismo.

Também no século XIX, o número de obras literárias que tratavam de temas judaicos era muito pequeno. Eles incluem o poema *De Israelitische Loovertut* de Antonie Christiaan Wynand Staring; descrições de judeus de classe média na *Camera Obscura* (1839) de Hildebrand (pseudônimo de Nicolaas Beets); descrições do gueto de Amsterdã no romance *Woutert e Pieterse* (2 vols., 1865–77) de Multatuli (pseudônimo de Eduard Douwes Dekker); e o romance anti-semita *Jeanne Colette* de W. Paap. No início do século XX, os tipos judeus aparecem nos contos reunidos em *Vluchtige begroetingen* (“Saudações casuais”, 1925) de Aart van der Leeuw.

Uma exótica menina judia figura no romance *Tobias en de dood* (“Tobias and Death,” 1925) por Jan van Oudshoorn (pseudônimo de JK Feylbrief). O motivo *Judeu Errante encontra-se em

o romance *De wandelende Jood* (1906) do autor flamengo August Vermeylen. O poeta Johan Andreas dèr Mouw foi o único escritor que tentou analisar sua atitude em relação aos judeus.

O primeiro escritor a reagir à ascensão do nazismo e à perseguição dos judeus foi o notável ensaísta Menno ter Braak, que teve grande influência na literatura holandesa. A mudança de atitude em relação aos temas judaicos provocada pela Segunda Guerra Mundial pode ser avaliada pela comparação de dois romances de Simon Vestdijk (1898-1971): *Else Boehler, Duits dienstmeisje* ("Else Boehler, a empregada alemã", 1935) e *De rimpels van Esther Ornstein* ("As Rugas de Esther Ornstein", 1958). Um escritor que frequentemente usava temas judaicos era Ferdinand Bordewijk, cujos romances mostram uma tendência progressivamente anti-semita. Suas obras incluem as coleções de contos *Fantastische vertellingen* ("Fantastic Stories", 3 vols. 1919–24), e os romances *Noorderli cht* ("Northern Lights", 1948) e *Bloesentak* ("Blossoming Branch", 1955).

Nos anos imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, houve um aumento notável de obras literárias que tratam de temas judaicos e personagens fictícios. Alguns escritores, como August De fresse em sua peça *De naamloozen van 1942* ("O Sem Nome de 1942", 1945), tentaram provar a atitude inequivocamente simpática do povo holandês em relação aos judeus. O tema de outras obras é a ausência de diferenças entre judeus e não judeus, como em *Volg het spoor terug* ("Follow the Track Back", 1953), um ensaio de JB Charles (pseudônimo de WH Nagel), e no romance *De ondergang van de familie Boslowits* ("A ruína da família Boslowits", 1946) de Gerard Kornelis van het Reve.

Nel Noordzij lida com sentimentos de culpa coletiva como uma experiência pessoal em *Variaties op een moederbinding* ("Variations on a Mother Attachment", 1958), e com o auto-ódio judaico em seu romance *Het kan me niet Schelen* ("I Don't Care", 1955).

As dificuldades que surgem em casamentos mistos como resultado de experiências traumáticas de guerra são o tema de vários romances, incluindo *De donkere kamer van Damocles* ("O quarto escuro de Dâmocles", 1958) de Willem Frederik Hermans, *Het wilde feest* ("O intruso", 1952) por Adriaan van der Veen, *Allang geleden* ("A Long Time Ago", 1956) por WG van Maanen, e *Jan Wolkers' Kort Amerikaans* ("Short American", 1962). Uma tentativa digna de desenhar um retrato judaico autêntico é a do escritor flamengo Marnix Gijsen (pseudônimo de Jan-Albert Goris), que foi morar em Nova York em 1939, em seus contos "Kaddisj voor Sam Cohn" e "De school van Fontaine bleau" na coleção *De Diaspora* (1961).

Durante as décadas de 1960 e 1970, a literatura holandesa mudou de direção como resultado das marés crescentes do realismo e do pós-modernismo inicial. Além disso, muitos escritores judeus se destacaram, com um crescimento impressionante de publicações sobre temas do Holocausto e pós-Holocausto. Como resultado, a experiência judaica e o lugar do judeu na sociedade holandesa tornaram-se quase um assunto tabu para escritores não judeus. Judeus praticamente desapareceram como personagens de ficção de autores não judeus, com exceção de *Soldaat van Oranje* ("Soldado de Orange") de Erik Hazelhoff Roelfzema, que foi publicado em 1971, um romance autobiográfico picaresco sobre suas dificuldades durante 1940–45 que incluíam

um interesse amoroso judaico. A ficção policial que Jan-Willem van de Wetering escreveu durante os anos 1970 e 1980 apresenta um personagem menor que é um judeu sefardita.

Demorou até o final da década de 1980 para um judeu retornar à ficção holandesa. O romance *Mystiek Lichaam*, publicado em 1986 pelo aclamado autor Frans Kellendonk (1951-1990), causou um grande escândalo literário. Kellendonk usa a relação entre dois irmãos em uma família católica romana como pano de fundo para uma exposição da alteridade intrínseca da homossexualidade e judaísmo na sociedade holandesa. Alguns críticos denunciaram o romance como anti-semita. Desde então, poucos escritores não judeus ousaram tocar nos assuntos da história judaica, identidade judaica e judaísmo.

A comunidade judaica na ex-colônia holandesa do *Suriname tem uma longa história. Cynthia Macleod-Ferrier (1936–), escritora do Suriname, descreveu as experiências de uma família judia fictícia em uma plantação do século XVIII em *Hoe duur was de suiker* (1987, "How Expensive Was the Sugar").

Na ficção infantil, o romance de Karlijn Stoffels sobre dois amigos durante o Holocausto, *Mosje en Reizele* (1996, "Moshe and Reizele"), atraiu um grande público.

A Contribuição Judaica para a Literatura Holandesa

SÉCULOS 17 E 18. Os judeus sefarditas, que chegaram a Amsterdã no final do século XVI, foram os primeiros escritores judeus na Holanda. Embora escrevessem em latim, espanhol e hebraico, deram uma contribuição significativa para a literatura holandesa. Destacam-se entre eles poetas como Jacob Israel *Belmonte; Paulo de Pina, autor da peça moral bíblica *Diálogo dos Montes* (1624); o satirista Abraham (Diego) Gómez Silveyra; e o dramaturgo e poeta Antonio Enríquez *Gómez. Uma vasta mas imprecisa fonte para a história dos judeus sefarditas de Amsterdã é a poesia de Miguel (Daniel Levi) de *Barrios. Outras figuras culturais importantes foram o erudito e estadista Manasseh Ben *Israel e os filósofos Uriel da *Costa e Baruch *Spinoza (ver também *Literatura espanhola e portuguesa).

A produção literária dos judeus Ashkenazi não passou para a sociedade holandesa em geral. Até a década de 1750, os judeus kenazi Ash escreviam principalmente em iídiche. Além das traduções de livros religiosos, fizeram adaptações da literatura secular, como o *Bove-Buch*, *Sjeine artliche Geschichten* (1710), de Josef Maarsen, traduzido do *Decamerone* de *Boccaccio, e uma tradução das *Viagens de Benjamin de Tudela*. 1691) por y ayim ben Jacob.

Durante a segunda metade do século XVIII, a elite da comunidade judaica lentamente ganhou entrada na sociedade holandesa através de sua crescente facilidade com a língua holandesa. Um punhado de jovens judeus de Amsterdã participou ativamente dos movimentos revolucionários de 1787 e 1795. Alguns revolucionários judeus contribuíram para revistas e panfletos em holandês, marcando a entrada dos judeus holandeses nas letras holandesas. A emancipação da nação judaica, declarada pelos franceses em 1796, abriu oficialmente as portas para sua entrada na sociedade holandesa.

DO SÉCULO XIX À SEGUNDA GUERRA MUNDIAL. Os séculos 19^o e início do 20^o viram uma entrada gradual de um número crescente de judeus educados na maioria das esferas da vida holandesa. Os judeus se dedicaram ao direito, à medicina, ao comércio e às belas artes. Eles entraram no jornalismo, no teatro e na indústria do entretenimento. O advento do liberalismo e do socialismo influenciou profundamente os intelectuais judeus. Escritores judeus refletiram sobre a desigualdade social e retrataram cenas de miséria e miséria nas comunidades judaicas mais pobres e nos bairros da classe trabalhadora das grandes cidades. Além disso, muitos exploraram o auto-ódio judaico, a assimilação e, até certo ponto, o sionismo.

O primeiro escritor de ascendência luso-judaica a contribuir para a literatura holandesa propriamente dita foi o poeta Isaac da *Costa, que inicialmente trabalhou pela emancipação judaica, mas se converteu à Igreja Reformada em 1822 sob a influência do poeta William Bilderdijk. Da Costa foi ativo no movimento Protestante Réveil, que lutou por um aprofundamento da experiência religiosa. Suas obras incluem uma coleção de poesias, *De Chaos en het Licht* ("Caos e Luz", 1850–53); o drama bíblico *Hagar* (1848); e estudos sobre vários temas judaicos.

O amigo de Da Costa, Abraham Capadose (1795-1874), que também se converteu, foi outro dos primeiros colaboradores da literatura holandesa. Ele escreveu várias obras de conversão, incluindo *Rome en Je ruzalem* (1851). Outros autores do século XIX foram o satirista Mark Prager Lindo, a poetisa Estella Hijmans Hertzveld e o romancista Arnold Aäron Aletrino.

Herman *Heijermans, geralmente considerado o dramaturgo mais importante de seu tempo, escreveu obras naturalistas que refletem a luta com a identidade judaica e o envolvimento social. Seus muitos livros notáveis incluem o romance *Diamantstad* ("Cidade dos Diamantes", 1904); *Ghetto* (1898), um drama da vida judaica de Amsterdã; e uma peça sobre a vida dos pescadores, *Op hoop van zegen* ("A Boa Esperança", 1900), que é geralmente considerada uma das melhores peças já escritas em holandês. O autor sefardita Israël *Querido escreveu vários romances sobre a vida no "gueto", bem como várias obras bíblicas.

Seu irmão, o editor Emanuel Querido (1871-1943), também foi autor. Outros escritores da época foram Samuel C.

Goudsmit; Willem Schürmann (1879–1915), autor da peça "gueto" *De Violiers* (1912); e o rabino antiassimilacionista Meyer de Hond (1873-1943), autor de *Kiekjes* ("Fotos instantâneas", 1926).

Os sentimentos nacionais judaicos dominam as obras de MH van Campen e alguns outros escritores. AB Kleerekoper (1850–1943), que era um poeta hebreu menor, escreveu uma adaptação holandesa de *Cântico dos Cânticos*, *Het Hooglied Zangen van Liefde* (1903). A. van Collem (1858–1933), o primeiro presidente da Organização Sionista Holandesa, escreveu *Russische melodieën* (1891), a história de um pogrom, e o poema lírico *God* (1930). Destaca-se por sua poesia religiosa *Jacob Israël de *Haan*, uma figura controversa que foi assassinada em Jerusalém. Sua coleção *Het Joodsche Lied* ("A Canção Judaica", 2 vols., 1915-1921) está entre as melhores poesias religiosas dos tempos modernos. A irmã de De Haan, a romancista Carry van *Bruggen, cuja escrita era principalmente autobiográfica, muitas vezes lidava com a cisão entre a paridade judaica

entes e filhos. Sebastian Bonn (1881-1930) escreveu alguns belos poemas em holandês e iídiche sobre temas judaicos e socialistas, notadamente aqueles coletados em *Gewijde Lieder* ("Canções Sagradas", 1926). O crítico literário e poeta Victor Emanuel van *Vriesland publicou um ensaio sobre literatura judaica, *De cul tureele noodtoestand van het Joodsche volk* (1915). Um importante poeta impressionista foi Herman van den *Bergh. O católico convertido Herman de Man (1898-1946) escreveu romances regionais como *Het wassende water* ("Rising Water", 1926).

Os temas judaicos desempenham um papel importante nas obras do romancista e crítico literário Siegfried Emanuel van *Praag. Entre seus livros estavam *Jerusalem van het Westen* ("Jerusalem of the West", 1961), um relato da vida judaica desaparecida de Amsterdã, e a monografia *De West-Joden en hun letterkunde sinds 1860* ("Os judeus ocidentais e sua literatura desde 1860," 1926). O romancista Maurits *Dekker escreveu sobre temas judaicos e socialistas, suas obras incluindo *Brood* ("Pão", 1933) e *De laars op de nek* ("The Jackboot on the Neck", 1945), um relato da ocupação alemã da Holanda. Outro escritor com fortes tendências socialistas foi David de Jong (1898-1963), cuja coletânea de poemas, *Eenzame opstandigheid* ("Revolta Solitária", 1925), mostra profunda melancolia. Dola de Jong (1905–2003), que se estabeleceu em Nova York e Los Angeles, escreveu o romance *En de akker is de wereld* ("E o campo é o mundo", 1947).

INICIO DO PÓS-GUERRA. A Segunda Guerra Mundial e o Holocausto são geralmente vistos como o divisor de águas na história holandesa. Desde 1945, todos os romancistas, poetas e dramaturgos judeus, de uma forma ou de outra, refletiram sobre o Holocausto. Alguns publicaram suas memórias pré-guerra, outros escreveram sobre suas experiências na clandestinidade ou nos campos de concentração e morte nazistas. Uma geração mais jovem assumiu o assunto das experiências de guerra e pós-guerra de seus parentes. Essa contemplação tomou forma em muitos gêneros diferentes. Alguns autores seguiram carreiras na academia, comércio, jornalismo ou no palco antes de se voltarem para a escrita de ficção. Outros já eram escritores consagrados quando finalmente encontraram coragem para fazer um relato autobiográfico de suas experiências de guerra.

Os diários de guerra são encabeçados pelo mundialmente famoso diário de Anne *Frank, *Het Achterhuis* (1946; *O Diário de uma Jovem*, 1952). Outros são *Brieven uit Westerbork* ("Cartas de West erbork", 1961) de Ety Hillesum (1914-1943), cujas cartas e diários foram redescobertos e reimpressos na década de 1970, com um sucesso comercial estonteante. O diário *In Depot* (1964) de Philip Mechanicus (1899-1944) também foi redescoberto por um público mais jovem na década de 1970 e novamente na década de 1990.

Jacob *Presser escreveu prosa e poesia inspiradas nas experiências da Segunda Guerra Mundial e no estudo histórico de dois volumes *On dergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse Jodendom 1940–1945* (1965; *Ashes in the Wind: The Destruction of Dutch Jewry*, 1969). O proeminente sionista e advogado Abel *Herzberg escreveu histórias factuais sobre o campo de concentração de Bergen-Belsen, como *Amor Fati* (1946) e *Brieven aan mijn kleinzoon* ("Cartas para meu neto", 1964).

Um belo romance autobiográfico sobre a guerra é *Het bit tere kruid* (1957; *Bitter Herbs*, 1960) de Marga *Minco. Ela continuou publicando uma novela por década, em um estilo sóbrio e desbotado.

Clara Asscher-Pinkhof (1896–1984), que se estabeleceu em Israel, escreveu sobre crianças em Bergen-Belsen em seu romance *Sterre kinderen* ("Filhos das Estrelas", 1946; hebraico, *Yaldei ha-Kokhavim*, 1965); Meyer Sluysen (1901-1973), um popular comentarista de rádio, escreveu vários romances sobre a vida judaica desaparecida em Amsterdam, notadamente *Voordat ik het vergeet* ("Antes que eu me esqueça", 1956). Outro escritor de guerra foi Salvador Hertog (1901-1989), autor do romance *De Tuin* ("O Jardim", 1957) e *Meijer en ik* ("Meijer e eu", 1980).

Os primeiros poetas do pós-guerra incluem Maurits *Mok, autor de *Aan de Vermoorden uit Israel* ("Aos Assassinados de Israel", 1950); Leo Vroman (1915–), que se estabeleceu em Nova York e escreveu em holandês e inglês; e Hannie Michaelis (1922-). A romancista Josepha Mendels (1902-1995), que se estabeleceu em Paris, só teve sucesso literário no final da vida, quando seus romances sobre a vida familiar judaica *Rolien en Ralien* (*Rolien e Ralien*, 1947) e *Als vuur en rook* (1950; *Como Ashes and Smoke*) foram redescobertos por um público jovem e ansioso.

1970–2005

Judith Herzberg (1934–), a filha mais nova de Abel Herzberg, fez sua estreia literária como poetisa com *Zeepost* ("Correio do mar", 1963). Ela se tornou a poetisa e dramaturga mais importante de sua geração. Ela é reverenciada por sua clareza de estilo e seu uso de linguagem aparentemente simples. Ela baseou 27 *liefdesliedjes* (1971, "27 Love Songs") no Cântico dos Cânticos bíblico. Ela traduziu e adaptou com sucesso clássicos do teatro iídiche *The Golem* e *The Dybuk* para o palco holandês.

Sua peça *Leedvermaak* (1982) foi eleita a melhor peça da década de 1980 por seus pares. Ele lida com o trauma tácito de uma família de sobreviventes do Holocausto e as gerações mais jovens de crianças sobreviventes e judeus nascidos depois de 1945. Herzberg posteriormente escreveu mais duas peças que giram em torno dos personagens de *Leedvermaak*, *Rijgdraad* (1995) e *Simon* (2003).

A carreira literária de Harry *Mulisch (1930–) já dura décadas. Ele abriu novos caminhos no início dos anos 1980 com seu grande sucesso *De aanslag* ("The Assault", 1981).

Em 1985, o filme do diretor holandês Fons Rademakers baseado no romance ganhou um Oscar de Melhor Filme Estrangeiro. Mulisch tratou de temas judaicos em seu romance *Het stenen bruidsbed* ("A cama nupcial de pedra", 1959) e escreveu um relato do julgamento de *Eichmann, *De zaak 40/61* (1968). Seu maior épico sobre a redenção do mundo, visto de uma perspectiva judaica através dos cuidados involuntários de um menino holandês, *De ontdekking van de hemel* (1992; *A Descoberta do Céu*, 1996), estabeleceu sua reputação em todo o mundo.

Uma geração após o Holocausto, judeus holandeses que seguiram carreiras não literárias começaram a colocar suas experiências de guerra no papel. Isso resultou em uma ficção requintada que alcançou um grande público internacional. Andreas Burnier, pseudônimo da criminologista Catharina R. Des

saur (1931-2002), publicou *Het jongensuur* (*The Boys' Hour*, 1969), o primeiro de muitos romances e ensaios sobre judaísmo, ética e religião. O físico Jona Oberski (1938–) escreveu *Kinder jaren* (1978; *Infância*, 1983), um livro de memórias de suas experiências no campo de concentração de Bergen-Belsen quando menino. Assim, o ciólogo Gerhard Durlacher (1928-1996), um refugiado pré-guerra de Baden-Baden, na Alemanha, não se atreveu a começar a escrever ficção até a década de 1980. Sua pequena obra inclui *Strepen aan de hemel* (1985; *Stripes in the Sky*, 1992), *Drenkeling* (1985, *Drowning: Growing up in the 1950s*), *Reich*, (1993) e *De zoektocht* (1991; *The Search: The Birkenau Boys*). , 1998). Lisette Lewin, que já havia trabalhado como jornalista, publicou seu romance semiautobiográfico *Voor bijna alles bang geweest* ("Tendo Medo de Quase Qualquer Coisa", 1989). Eli Asser, um escritor popular de televisão e teatro, mudou de direção no início dos anos 1990, o que resultou em seu livro de memórias de guerra *Rembrandt was mijn buurman* ("Rembrandt Was My Neighbor", 1995).

O romance autobiográfico *Brief aan mijn moeder* ("Carta para minha mãe", 1974) do jornalista e crítico de teatro Ischa (Israel Chaim) Meijer (1943-1995) é creditado por quebrar o tabu de que filhos de sobreviventes do Holocausto não têm motivos para reclamar. Meijer descreveu sua infância conturbada entre os sobreviventes do Holocausto. Na esteira de Meijer, surgiram muitos escritores novos e mais jovens que lutaram com o Holocausto "como parte de sua história mental, se não de sua própria história física", nas palavras do autor Marcel Möring. Essa intensa busca interior levou a um grande número de romances, poesias e peças de teatro.

Leon de Winter (1954–) é romancista e roteirista. Ele começou como o autor altamente literário de *De (ver)wording van de jonge Dürer* ("A corrupção do jovem Dürer", 1979), *Place de la Bastille* (1981) e *Zoeken naar Eileen* ("Em busca de Eileen", 1981). Com a publicação do plano *Ka* (1986) De Winter parecia ter mudado seu ritmo. Seus personagens judeus, humor amargo e o uso de técnicas literárias frequentemente usadas na ficção policial fizeram dele um romancista best-seller, tanto na Holanda quanto no exterior, com *Hoffman's Hunger* ("Hoffman's Hunger", 1990), *SuperTex* ("SuperTex", 1991), *De ruimte van Sokolov* ("Sokolov's Space", 1992), *Zionoco* (1995), *De hemel van Hollywood* ("The Heaven Above Hollywood", 1997) e *God's gym* (2002). Muitos de seus romances foram adaptados para cinema ou televisão.

Os romances altamente realizados de Marcel Möring (1957–) *Mendels Erfenis* ("Mendels Heritage", 1990), *Het grote verlangen* (1995; *The Great Longing*, 1995), *In Babylon* (1997; *In Babylon*, 1999) e *Modelvliegen* (2001); *The Dream Room*, 2002) exploram seriamente o envolvimento emocional dos filhos de sobreviventes do Holocausto, tema também explorado por Wanda Reisel (1955–) em seu romance *Het beloofde leven* (1995).

Arnon Grunberg (1973–) foi considerado o autor jovem mais interessante da língua holandesa. Estreou-se com o romance *Blauwe Maandagen* (1994; *Blue Mondays*, 1996). Grunberg mudou-se para Nova York na década de 1990, mas continuou escrevendo em holandês e se preocupando com o holandês,

dever

cidade. Seus romances *De figuranten* ("The Extras", 1997), *Fantoom pijn* (2000; *Phantom Pain*, 2002), *De asielzoeker* (2002; "The Asylumseeker") e *De Joodse Messias* (2004, "The Jewish Messiah") proeminência. Ele publicou poesia e ensaios, fez uma nova versão de Desiderius Erasmus' *Lof der Zotheid* (1509, O louvor da loucura), chamado *De mensheid zij geprezen*. ("A Humanidade Seja Louvada", 2001). Grunberg também faz uso do pseudônimo não abertamente judeu *Marek van der Jagt*.

Tanto Grunberg quanto *Van der Jagt* ganharam muitos prêmios literários holandeses e internacionais.

Na ficção para crianças e jovens, o romance *Chaweriem* ("Hawerim" (hebraico para "Amigos"), 1995) destaca-se como um modesto clássico holandês. Neste conto de um grupo de jovens judeus querendo imigrar da Holanda para Israel, Leonard de Vries (1919–2002) capturou as esperanças de crianças sobreviventes de um futuro melhor. A sobrevivente infantil *Ida Vos* (1931–) ganhou destaque com seus muitos romances para crianças: *Wie niet weg is wordt gezien* (1981; *Hide and Seek*, 1995), *Dansen op de brug van Avignon* (1989; *Dancing on the Bridge of Avignon* 1995), *Anna is er nog* (1991; *Anna Is Still Here*, 1995), *Witte Zwanen, Zwarte Zwanen* ("White Swans, Black Swans", 1992), *De sleu tel is gebroken* (1996; *The Key Is Lost*, 2000), e *De lachende engel* ("O anjo risonho", 2000).

Os críticos literários holandeses incluem Joseph Melkman (1914–), que se estabeleceu em Jerusalém e escreveu *Geliefde Vijand* ("Beloved Enemy", 1964), um livro sobre o judeu na literatura holandesa do pós-guerra. O historiador Jaap Meijer (1912–1993) publicou um estudo sobre o poeta Jacob Israël de Haan, *De zoon van een Gazzan* ("O Filho de um Cantor", 1967). Meijer, o pai de Ischa Meijer, também ficou conhecido por seu pseudônimo *Saul van Messel*, um poeta que se distinguiu de seus pares no mundo literário por escrever no dialeto saxão da província de Groningen.

Alguns judeus também escreveram em africâner, um dialeto do holandês contendo outros elementos e falado principalmente pelos africânderes sul-africanos; ver "Literatura Sul-Africana".

Bibliografia: SE van Praag, *De West-Joden en hun let terkunde sinds 1860* (1926); J. Meijer, *Zij lieten hun sporen achter* (1964); P. Kat, *Bijbelsche uitdrukkingen en spreek wijzen in onze taal* (1926); H. Beem, *Jerôsche, Jiddische spreekwoorden en zegswijzen uit het Nederlandse taalgebied* (1959); idem, *Resten van een taal, woor denboek van het Nederlandse Jiddisch* (1967); CGN de Vooys e G. Stuiveling, *Schets van de Nederlandse letterkunde* (1966); J. Melkman, *Geliefde Vijand* (1964). **adicionar. bibliografia:** S. Dresden, *Vervolging, vernietiging, literatuur*, (1991); J. Snapper, *De wegen van Marga Minco* (1997); D. Meijer, *Levi in de Lage Landen* (1999), J. Vos, *Het ge schrevene blijft te lezen* (2004).

[Gerda Alster-Thau / Daphne Meijer (2ª ed.)]

DEVER, uma ação que alguém é obrigado a realizar; um sentimento, ou sentido, de obrigação. No judaísmo, os deveres do homem são determinados pelos mandamentos de Deus. Toda a concepção bíblica e rabínica do papel do homem no mundo é subsumida sob a noção de *mitsvá* (significando simultaneamente "lei", "mandamento", "dever" e "mérito"). O termo *ÿovah*, que significa "obrigação" ou "dever", que entrou em uso mais tarde, é usado como intercâmbio

habilmente com *mitsvá*. Cumprir um mandamento divino é cumprir o próprio dever, *layet yedei ÿovah* (Ber. 8b). O tradutor do original árabe para o hebraico da principal obra de *Baÿya ibn Paqu da *ÿ ovot ha-Levavot* ("Deveres dos Corações") usou o termo *ÿovah* como sinônimo de mandamento, e o termo foi adotado por outros escritores de * literatura musar (para uma discussão sobre a relação entre "mitzvah" e "ÿovah" veja ET, vol. 12, SV *ÿovah*). O dever é o incentivo à ação moral, e um dever baseado na moralidade é evidentemente diferente daquele baseado no prazer. De acordo com um ditado talmúdico "Maior é aquele que realiza uma ação porque é comandado do que aquele que realiza a mesma ação sem ser comandado" (BK 38a). O prazer derivado do cumprimento de um mandamento é irrelevante para sua natureza (cf.

RH 28a "os mandamentos não foram dados para serem desfrutados") e, inversamente, a aversão a uma ação não é razão suficiente para abster-se dela, cf. o dito de R. Eleazar b. Azarias: "Não diga: 'Não gosto de comer carne de porco'... mas diga: 'Gostaria, mas não quero porque é proibição de Deus'" (Sifra 20:26; cf. Mak. 3:15). Não se deve realizar uma ação para obter uma recompensa, mas porque é um mandamento divino e, portanto, um dever: "Não seja como servos que trabalham para o mestre sob a condição de receber uma recompensa..." (Avot 1:3).

A moralidade de uma ação é determinada mais pela motivação de quem a pratica do que por suas consequências: "Você deve fazer o que lhe compete; seu sucesso depende de Deus" (Ber. 10a). A noção de intenção (*kavvanah*) é central na ética judaica: "Seja muito ou pouco, desde que a intenção seja pura" (Ber. 17a; Sif. Deut. 41); "Deus exige o coração" (San. 106b). Isso não quer dizer que uma ação realizada sem a motivação adequada seja inútil. O fato de seus resultados serem benéficos lhe dá algum valor. Além disso, ao realizar uma ação sem a devida motivação, pode-se vir a realizá-la com a devida motivação: . 50b; cf. Maim., *Yad, Teshuvá*, 10:5).

O grande problema do pensamento judaico moderno em conexão com o conceito de dever é colocado pela noção kantiana de autonomia, segundo a qual uma ação para ser moral deve ser motivada por um senso de dever e deve ser autônoma (I. *Kant, *Princípios Fundamentais de Ética*, trad. por TK Ab bott (194610), 31ss.). Isso parece entrar em conflito com a noção judaica tradicional de que a lei é dada por Deus, ou seja, que é o produto de um legislador heterônimo. Moritz *Laza rus em seu *Ethik des Judentums* (1898, 1911; *The Ethics of Judaism*, trad. de H. Szold, 1900) tenta mostrar que a ética rabínica é baseada nos mesmos princípios que a ética kantiana, o princípio básico subjacente da ambos sendo o princípio da autonomia (ibid., 1 (1898), n. 90-105). Ao fazê-lo, ele distorce um pouco a noção kantiana de autonomia. Hermann *Cohen, em *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, em sua tentativa de lidar com o problema da heteronomia e autonomia, interpreta *mitzvah* como significando tanto "lei" quanto "dever".

a lei originada em Deus e o senso de dever no homem. O homem, por sua própria vontade, deve tomar sobre si o “jugo dos mandamentos”. Franz *Rosenzweig aborda a questão dos deveres impostos pela lei judaica a partir de uma consideração um pouco diferente. Distinguindo entre “lei” (Ger., Gesetz; Heb., ýukkah) e “mandamento” (Ger., Gebot; Heb., mitzvah), ele sustenta que o indivíduo é confrontado pelo corpo da lei judaica que é impessoal (Gesetz) e que ele deve fazer um esforço sério para transformá-lo em mandamentos (Gebot), apropriando-se do que for significativo para ele na situação em que se encontra (F. Rosenzweig, *On Jewish Learning* (1955), 83-92, 109 -24).

Bibliografia: J. Heinemann, *Ta'amei ha-Mitzvot be-Sifrut Yisrael*, 2 (1956), índice SV heteronomiyut.

DUVDEVANI, SHMUEL (1903-1987), botânico de Israel. Du vdevani nasceu na Ucrânia. Estudou botânica na Inglaterra e foi para a Palestina em 1921. Foi instrutor na Universidade Hebraica de Jerusalém e, a partir de 1935, lecionou na escola agrícola de Pardes ýannah. Em 1936 ele voltou sua atenção para a pesquisa sobre *dew. Ele inventou um método óptico para medir a quantidade de precipitação de orvalho que foi aceito em todo o mundo. A organização meteorológica internacional aceitou o Duvdevani Dew Recorder como um método padrão para a medição internacional de orvalho. Duvdevani foi fundamental na criação de uma rede de estações de observação em todo Israel para registrar a precipitação de orvalho, a primeira rede desse tipo no mundo. Em conexão com seu trabalho meteorológico, Duvdevani realizou pesquisas sobre fisiologia vegetal, especialmente sobre a absorção de água pela folhagem da planta. Em 1946, participou da publicação de *Magdir le-ýimýei-Bar* (1946), que é uma definição sistemática de flora, segundo apenas as qualidades vegetativas.

DUVEEN, família de negociantes de arte britânicos. A famosa firma Duveen Brothers foi fundada por Sir JOSEPH JOEL DUVEEN (1843-1908), que nasceu na Holanda, filho de um ferreiro judeu, e migrou para Hull, onde abriu uma loja de curiosidades que negociava na China. Duveen desenvolveu um profundo conhecimento da porcelana de Nanquim, que importou com sucesso e, em 1879, mudou-se para Londres. Lá ele abriu uma galeria impressionante. Com a ajuda de seu irmão Henry em Nova York, Duveen se especializou na venda de pinturas e outras obras de arte para milionários nouveau riches, especialmente americanos e sul-africanos. Ele empregava cada vez mais o renomado especialista em arte nascido nos Estados Unidos e residente na Itália, Bernard *Beren filho, para autenticar as obras que vendia. Duveen também construiu casas de luxo para seus clientes ricos. Ele recebeu o título de cavaleiro em 1902 por sua doação de £ 20.000 para construir a Turner Gallery no Tate Museum de Londres.

O filho mais velho de Sir Joseph, Joseph *Duveen, primeiro Barão Duveen de Millbank (1869–1939), com quem muitas vezes se confunde, tornou-se chefe da empresa após a morte de seu pai

e tio (em 1919), e continuou a manter a empresa como uma importante casa de arte internacional.

Bibliografia: ODNB online; DBB, II, 213-17; SN Behrman, Duveen (1972); E. Fowles, *Memories of Duveen Brothers* (1976).
[William D Rubinstein (2ª ed.)]

DUVEEN, JOSEPH, LORD (1869-1939), negociante de arte inglês. Seu avô era um ferreiro judeu holandês, e seu pai um negociante primeiro em banha, depois em cerâmica de Delft, móveis e objetos de arte. Duveen nasceu em Hull, e mais tarde mudou-se para Londres. Ele começou a lidar com pinturas em 1901 e em 1906 estava comprando coleções famosas. No mesmo ano, ele contratou Bernard *Benson como seu autenticador da arte italiana. Principais clientes da Duveen eram um número relativamente pequeno de milionários americanos. Incentivava nos seus clientes o gosto pelos ambientes luxuosos em que se podiam expor grandes obras de arte, chegando por vezes até a construir e mobilar as suas casas. Ao mesmo tempo, ele os “educava” na apreciação dos antigos mestres e fomentava neles o desejo de alcançar fama duradoura através da formação de importantes coleções. Ele então atendeu às suas necessidades fornecendo os mais magníficos exemplos disponíveis das escolas italianas, holandesas, francesas e inglesas aos preços mais altos. Sua especialidade eram os mestres ingleses do final do século XVIII e início do XIX. As coleções que ele assim trouxe à existência eram muitas vezes doadas ao público após a morte de seus donos. Lord Duveen recebeu muitas honras. Mais controversamente, ele foi nomeado curador da National Gallery de Londres, National Portrait Gallery e da Wallace Collection. O aparente conflito de interesses de um negociante de arte com um papel potencial na decisão de quais obras de arte os principais museus de arte da Inglaterra poderiam comprar foi amplamente debatido e levou à demissão de Duveen desses cargos pouco antes de sua morte. Duveen recebeu um título de cavaleiro em 1919, um baronetcy em 1929 e foi premiado com um título de nobreza em 1933 – o primeiro concedido a um negociante de arte – em grande parte por pagar pela construção da famosa galeria no Museu Britânico que abriga o Elgin Mármores.

Bibliografia: SN Behrman, Duveen (Eng., 1952); JH Duveen, *A Ascensão da Casa de Duveen* (1957).

DUVERNOIS, HENRI (pseudônimo de **Henri Simon Schwa Bacher**; 1875-1937), escritor e jornalista francês. As histórias melancólicas e irônicas populares de Duvernois da vida cotidiana em Paris, influenciadas por Maupassant, incluem os romances *Crapote* (1908), *Faubourg Montmartre* (1914), *Edgar* (1919) e *Maxime* (1927). Duvernois também publicou um volume de comédias de um ato (1928).

DUWAYK (Dweik ha-Cohen), família de rabinos e autores em Aleppo, Síria. SIMEON BEN SAMUEL (primeira metade do século XVIII) foi o autor de *Rei'ay Sadeh* (Constantinopla, 1738). ABRAHAM (m. 1900) foi um autor e presidiu a comunidade judaica de Aleppo por muitos anos, até sua demissão em 1896. Seu rico irmão SAUL (d. 1874 em Aleppo)

dvir

escreveu Emet me-Ereÿ (Jerusalém, 1910). JACOB SAUL (falecido em 1919 em Aleppo) foi rabino-chefe interino de Aleppo a partir de 1906 e escreveu Derekh Emunah (1914) e She'erit Ya'akov (1925), sermões. A família também foi encontrada na Índia, Calcutá e Bombaim, e nesta última tiveram certa influência na comunidade *Bene Israel.

[Haim J. Cohen]

DVIR, editora hebraica, fundada em 1922 em Berlim por ÿ ayyim Naÿman * Bialik, Shemaryahu *Levin e Yehoshua Hana *Rawnitzki como sucessora da editora *Moriah de Odessa. Bialik expressou o programa de Dvir como: "Não apenas livros, mas livros básicos; livros legados de geração em geração que fornecem luz para o nosso povo." A empresa começou a publicar livros em Tel Aviv em 1924. As publicações de Dvir cobriam todas as áreas de publicação: livros de referência, dicionários, manuais, antologias, belas letras, humanidades, ciências, ciências sociais, arte, livros infantis e livros didáticos. Sua lista incluía muitas obras básicas em Judaica e os clássicos da literatura hebraica moderna. Seu Sefer ha-Mo'adim ("Livro dos Festivais", 9 vols., 1956 em diante, ed. Y. Lewinsky) contém uma riqueza de material sobre cada feriado. Uma nova edição da Mishná, vocalizada por Hanoch Yalon e anotada por Hanokh Albeck, foi publicada em cooperação com Mosad Bialik. Dvir também começou a publicar o Talmude Babilônico com uma tradução hebraica.

Autores publicados por Dvir, além dos fundadores, incluem *Shalom Aleichem, Sholem *Asch, Yiÿÿak Dov *Berkow itz, Simon *Dubnow, Isaac Leib *Peretz, Moshe *Smilansky, Benÿion *Dinur e Yeÿezkel *Kaufmann. Mais tarde, a Dvir fundiu -se com a editora Zemorah-Bitan Kinneret.

[Israel Soifer]

DVORETZKY, ARYEH (1916–), matemático israelense. Nascido em Chorol, na Rússia, Dvoretzky foi para a Palestina em 1922 e estudou na Universidade Hebraica de Jerusalém, onde se tornou professor de matemática em 1951. Como reitor da faculdade de ciências (1955–56) e vice-presidente (1959–61), ele adotou uma política de fomento à pesquisa básica destinada a acompanhar os avanços da matemática contemporânea. Ele também foi cientista-chefe das Forças de Defesa de Israel. Seus campos especiais de estudo eram a estatística matemática, a teoria da probabilidade e a análise funcional. Em 1973, Dvoretzky recebeu o Prêmio Israel em ciências exatas e, em 1974, foi nomeado presidente da Academia de Ciências e Humanidades de Israel, depois de servir como presidente de sua seção de ciências (1963-68) e vice-presidente (1968-74). Em 1975 fundou o Instituto de Estudos Avançados da Universidade Hebraica de Jerusalém e de 1985 a 1988 foi presidente do Instituto Weizmann.

[Bracha Rager (2ª ed.)]

DVORZETSKY, MARK MEIR (1908-1975), escritor, trabalhador comunitário e combatente partidário. Dvorzetsky nasceu em Vilna, onde se formou em medicina em 1935 e recebeu seu diploma rabínico em 1938. Ele era ativo em Vilna como estudante

assuntos e um membro da Organização de Autodefesa dos Estudantes Judeus. Ele também foi um colaborador permanente da imprensa judaica na Polônia. Em 1939 foi eleito para o Executivo do município de Vilna.

Oficial do exército polonês na Segunda Guerra Mundial, ele foi feito prisioneiro pelos alemães, mas escapou e retornou a Vilna, onde participou da autodefesa judaica contra os pogromistas lituanos. Em 1941-43 ele foi um dos fundadores da clandestinidade judaica no gueto de Vilna e escreveu um diário que agora está nos arquivos históricos da cidade. Durante este período ele fez pesquisas sobre a vida do gueto durante a Idade Média com base na resposta existente na biblioteca do gueto. Em 1943 ele foi transportado para um campo de concentração na Estônia, onde formou um grupo clandestino chamado She'ar Yashuv, e onde também manteve um diário. Em 1944 foi transferido para campos de concentração na Alemanha. Em 1945, ele organizou a fuga de internos judeus do campo durante uma marcha da morte e foi finalmente libertado pelo exército francês. Ele organizou e liderou uma organização de pessoas deslocadas e atuou como editor do diário iídiche Unzer Vort. De 1945 a 1949 residiu em Paris, onde foi ativo no resgate de crianças judias escondidas em mosteiros.

A partir dessa época, Dvorzetsky dedicou-se inteiramente à pesquisa sobre o Holocausto, publicando vários artigos e livros sobre o assunto em hebraico, iídiche, francês e inglês. Imigrando para Israel em 1949, foi membro do executivo do Yad Vashem desde a sua criação e membro ativo de todas as organizações de ex-combatentes e ex-detentos dos campos de concentração, bem como organizações literárias, incluindo a filial israelense do PEN.

Ele foi fundamental na fundação da cátedra de pesquisa sobre o Holocausto na Universidade Bar-Ilan e lecionou lá desde 1960. Ele recebeu o Prêmio Israel de ciências sociais. em 1953.

[Benjamin Rivlin]

DWORKIN, RONALD (1931–), filósofo jurídico norte-americano. Nascido em Worcester, Massachusetts, Dworkin recebeu um bacharelado em Harvard em 1953 e outro bacharelado em 1955 em Oxford. Dois anos depois, ele se formou em direito em Harvard. Após ser admitido na Ordem dos Advogados de Nova York, ingressou no escritório de advocacia Sullivan and Cromwell como associado. Em 1962, ele se juntou ao corpo docente da Yale Law School, onde foi nomeado Professor Hohfeld em 1968. Em 1969, foi nomeado professor de jurisprudência e Fellow no University College, Oxford; em 1977, tornou-se professor de direito na Universidade de Nova York sem renunciar ao cargo em Oxford.

Dworkin é reconhecido como um dos principais filósofos do direito. Suas obras mais conhecidas são Levando os Direitos a Sério (1977), Uma Questão de Princípio (1985) e Law's Empire (1986). Em seu trabalho, Dworkin lutou contra a filosofia do positivismo jurídico, identificado com Jeremy Bentham, John Austin e, mais recentemente, HLA Hart. Decisões legais, ele sustenta, devem ser baseadas em princípios e direitos pré-existentes, ao invés de discricão ou política. Embora os direitos possam ser controversos

sial, Dworkin sustenta que, no entanto, sempre há apenas uma resposta certa em casos difíceis. Os direitos, sustenta ele, são inerentes à Constituição e aos precedentes que a interpretam. Juízes fazem julgamentos morais ao aplicarem precedentes a situações factuais – precedentes nos quais os princípios se baseiam e quais são as bases das decisões.

Em Ronald Dworkin e a jurisprudência contemporânea (1984), o editor – Professor Marshall Cohen – afirma: “Na opinião do editor, os escritos jurisprudenciais de Ronald Dworkin constituem a melhor contribuição já feita por um escritor americano para a filosofia do direito”.

Apesar da estreita associação de Dworkin, como aluno e professor, com Oxford, ele é basicamente um pensador americano. Muito mais do que seria verdade para um jurista britânico, Dworkin foi influenciado pelo direito constitucional americano e pela jurisprudência constitucional. Sua ênfase no princípio é um reflexo dessa influência.

Dworkin ocupa os cargos de professor de filosofia e professor de direito Frank Henry Sommer na NYU e cadeira na University College, em Londres. Ele é membro da Academia Britânica e membro da Academia Americana de Artes e Ciências, bem como co-presidente do Partido Democrata no Exterior, membro do Conselho de Escritores e Acadêmicos do Fundo Educacional e do Comitê de Programa da Ditchley Foundation e consultor em direitos humanos da Ford Foundation.

Outras obras de Dworkin incluem Philosophical Issues in Senile Dementia (1987), A Bill of Rights for Britain (1990), Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom (1993), Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution (1996) e Virtude Soberana: A Teoria e Prática da Igualdade (2000).

Adicionar. Bibliografia: S. Guest, Ronald Dworkin (1991); M. Cohen (ed.), Ronald Dworkin e jurisprudência contemporânea (1984), A. Hunt (ed.), Reading Dworkin Critically (1992).

[Milton Rivas Konvitz / Ruth Beloff (2ª ed.)]

DWORKIN, ZALMAN SHIMON (1911-1985), rabino Lubavitch. Dworkin nasceu em Rogotchov, Rússia Branca. Aos 11 anos, chegou à cidade de Lubavitch, então centro de atividades do movimento *Chabad-Lubavitch, para estudar na Yeshivá Tomchei Tmimim Lubavitch. No final de 1915, quando o quinto Lubavitcher Rebe, Shalom Dov Baer, se mudou de Lubavitch e se estabeleceu em Rostov, Dworkin também se estabeleceu lá.

À medida que a necessidade de mais escolas primárias Chabad e yeshivot em toda a Europa Oriental se tornou aparente para o Rebe em Rostov, Dworkin foi um dos alunos que serviu como grupo-semente no estabelecimento de muitas delas, como emissário do Rebe. Ele recebeu a ordenação rabínica do Rogotchover Gaon, Rabi Joseph *Rozin.

Após seu casamento, Dworkin tornou-se o rabino da cidade de Stardov, na Rússia. Ele também serviu como um rosh yeshivá na Yeshivah Tomchei Tmimim Lubavitch em Samarcanda e em anos posteriores em Paris, França. Durante a Segunda Guerra Mundial, ele viu a kashrut de carne na Irlanda. Depois da guerra, ele chegou

nos Estados Unidos e se estabeleceu na comunidade Lubavitch em Crown Heights, Brooklyn, NY Em meados da década de 1960, foi nomeado para o cargo de “rav” e “av bet din” na comunidade Lubavitch.

O Lubavitcher Rebe, Menachem Mendel *Schneer sohn, gostava muito de Dworkin e encaminhou para ele muitas pessoas com questões haláchicas complicadas, mas também aquelas com dilemas pessoais que precisavam de um indivíduo brilhante e atencioso para ajudá-los. O rabino foi exemplar em tratar cada indivíduo, não importa quem ele fosse, com grande sensibilidade e compreensão. Ele era um renomado especialista em shey'itah

(abate ritual) e muitas outras questões. Após sua morte, sua resposta foi publicada em forma de livro como Kovey Razash.

[Michoel A. Seligson (2ª ed.)]

DYATLOVO (Pol. **Zdziyciol**; Yid. **Zhetl**), cidade no distrito de Grodno, Bielorrússia. Os judeus se estabeleceram lá por volta de 1580 e, em 1670, uma comunidade foi formada. O rabino y ayyim ha-Kohen Rapoport serviu lá em 1720-1729 e depois mudou-se para Lvov, onde foi um participante importante na disputa com os francos em 1759. O número de judeus na cidade aumentou constantemente; da população total de 3.979 em 1897, 3.033 (75%) eram judeus. Personalidades associadas a Dyatlovo incluem Aryeh Leib ha-Levi Horowitz e y ayyim ha-Kohen *Rapoport. Dyatlovo foi o berço de Jacó de Dubno (o “Dubner Maguid”) e Israel Meir ha-Kohen (o y ayyim”). Zalman *Sorotzkin foi rabino da comunidade de 1912 a 1929. Havia 3.450 judeus (75% do total) em 1926, compreendendo 621 famílias judias. Destes, 303 viviam do artesanato, principalmente como alfaiates e sapateiros, enquanto 210 viviam do comércio. A comunidade tinha um hospital e um asilo para idosos. Duas escolas estavam em operação: uma escola hebraica Tarbut e uma escola iídiche CYSHO. As atividades comunitárias e sionistas continuaram até a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Os alemães ocuparam a cidade em 30 de junho de 1941. Cento e vinte judeus proeminentes foram executados em 25 de julho e 400 foram enviados para o campo de trabalho de Dworzec em 15 de dezembro. refugiados 4.000 judeus. Em 30 de abril cerca de 1.200 foram assassinados e em 6 de agosto de 1942 outros 1.500-2.000.

Cerca de 800 conseguiram escapar para as florestas e se juntaram aos guerrilheiros soviéticos ou, mais tarde, ao Exército Vermelho. Cem deles morreram nas batalhas.

Bibliografia: B. Kaplinski (ed.), Pinkas Zhetel (1957); PK.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

DYCHE, JOHN ALEXANDER (1867-1939), líder trabalhista dos EUA. Dyche nasceu em Kovno, Lituânia. Ele foi para Nova York em 1900 após 14 anos na Inglaterra, onde atuou no sindicalismo. Dyche logo se envolveu no recém-fundado International Ladies' Garment Workers' Union e, a partir de 1904, foi seu secretário-tesoureiro. Dyche defendeu os princípios do sindicalismo “puro e simples”, incluindo a santidade dos contratos, o uso da greve apenas como último recurso e apenas sob o controle estrito de uma nação.

tingimento

união nacional, e o interesse básico do trabalhador em autopromoção ao invés de solidariedade e socialismo. Ele apoiou fortemente o Protocolo de 1910, argumentando que esse acordo coletivo no comércio de mantos e ternos, com sua disposição incomum de arbitragem, ajudaria as grandes empresas de vestuário às custas dos pequenos empreiteiros e permitiria ao sindicato e aos empregadores para avançar em direção a uma única tabela salarial na indústria. Ele enfatizou que os empregadores estavam preparados para aumentar os salários se seus concorrentes fizessem o mesmo. No entanto, o Protocolo gerou disputas acirradas dentro do sindicato, e Dyche se recusou a buscar outro mandato em 1924. Ele posteriormente deixou o movimento trabalhista e tornou-se proprietário de uma pequena empresa na indústria de vestuário. Ele escreveu bolshe vism em American Labor Unions (1926).

Bibliografia: L. Lorwin, *Women's Garment Workers* (1924); LP Gartner, *imigrante judeu na Inglaterra, 1870-1914* (1960), 66.

[Irwin Yellowitz]

TINGIMENTO.

Período bíblico

A preparação do pano para o vestuário exigia várias operações. Após a limpeza da lã ou do linho, tingia-se a cor necessária, geralmente azul claro ou roxo, com corantes animais ou vegetais misturados com minerais e sais por processos químicos hoje desconhecidos. Plantas e implementos de tingimento especiais foram usados em Ereῥ Israel. Ferramentas de tintura foram encontradas em Tel Beth Mirsim, Gezer e outros lugares. Eles eram feitos de pedra, como barris ocios: na superfície superior era esculpida uma ranhura, que era conectada ao interior por meio de um orifício. Com a introdução do material a ser tingido no barril cheio de corante, o líquido subiria, transbordaria pelo orifício e seria coletado na ranhura. Após a retirada da roupa molhada, o transbordamento retornaria pelo processo inverso, permitindo assim que o material fosse novamente tingido e preservando os preciosos corantes. Algumas operações exigiam aquecimento ou ebulição, e recipientes portáteis de barro, que podiam ser colocados sobre o fogo, eram usados para esses fins.

Períodos Mishnaico e Talmúdico

O ofício desenvolveu-se consideravelmente pelos períodos mishnaico e talmúdico, tanto na preparação de corantes quanto no tingimento de materiais e roupas. As fontes descrevem a oficina do tintureiro (MK 13b) e seus equipamentos, como as coberturas que protegiam suas mãos (Kelim 16:6); antes de lançar os ingredientes no cadinho, o tintureiro fazia uma pequena amostra para si, conhecida como "gosto" (Men. 42b); os ingredientes foram moídos com um moinho manual especial (Tosef.

Shab. 9 (10):19). Durante este período, alguns lugares eram conhecidos como centros de tingimento: Migdal Zevaya na margem oriental do Jordão, que se destacava pela produção de tecidos; *Haifa, que também se chamava Purpurin (roxo); e um lugar chamado Luz onde o *tekhelet foi fabricado (Sot. 46b).

Após a Guerra de Bar Kokhba (132–135 dC), o tingimento foi desenvolvido em *Lydda e *Beth-Shean, ambas importantes tecelagens centros.

Meia idade

Como os judeus eram mestres das técnicas do ofício desde a antiguidade, em alguns distritos, especialmente na região mediterrânea, a preparação de corantes e tingimento de tecidos era considerada principalmente uma ocupação judaica. Tais ocupações eram geralmente desprezadas e sua prática pelos judeus era vista como parte da humilhação geral do povo judeu. No entanto, algumas fontes indicam que o tingimento era uma profissão altamente respeitável. A aparente contradição aponta para uma diferença de posição social e econômica entre o artesão engajado no ofício e o comerciante que negociava os ingredientes (embora essa distinção nem sempre fosse claramente expressa nas fontes). Durante este período, o comércio judaico de corantes expandiu-se extensivamente. Mercadores judeus importavam reseda do leste da Índia, via Egito e Tunísia, para a Itália e Espanha, e exportavam açafraão da Tunísia para o sul da Europa. Aqueles que comercializavam índigo entre o Egito e a Europa eram conhecidos como al nili (nil = índigo). Cartas contemporâneas ilustram o alcance dos empreendimentos: um comerciante judeu de Kairouan escreveu a seu amigo no Egito que na Sicília só se podia vender índigo da melhor qualidade; outro comerciante, chefe da congregação babilônica de Fostat (Old Cairo), escreveu a um associado em Tiro no século XI: o Oeste... ." Os documentos também apontam para os altos preços dessas commodities: 270 libras de índigo custam de 100 a 300 quartos de dinares.

Os judeus também desenvolveram a fabricação de corantes, especialmente na Grécia e na Itália, onde eram mais ativos no sul, e na Sicília; importantes centros de tingimento existiam em *Brindisi, *Benevento, Salerno, Agrigento, Trani e Cosenza. Nestas localidades, a tinturaria era por vezes o centro do bairro judeu, juntamente com a sinagoga.

*Benjamin de Tudela encontrou judeus envolvidos no tingimento em várias localidades em Ereῥ Israel, notadamente em Jerusalém, Jezreel, Lida, Belém e Bet Nubi. Em Jerusalém, suas lojas estavam situadas em um prédio especial que haviam obtido do rei Balduíno II. Em 1231, o imperador Frederico II criou um monopólio da coroa das indústrias de seda e tingimento e firmas judaicas em Trani foram nomeadas para administrá-lo. Quando o monopólio chegou ao fim com a morte do imperador em 1250, os judeus continuaram a se envolver nessa indústria, que também se espalhou para o norte da Itália. Em *Montpellier, na França, os judeus se destacaram na fabricação de corantes, enquanto na Espanha se dedicaram ao ofício desde o período muçulmano, especialmente em *Sevilha e *Saragossa. Após a reconquista cristã, os judeus continuaram nesta ocupação, em particular em Saragoça onde possuíam oficinas especiais. Entre as resposta de Salomão b. Abraham *Adret são claras alusões à existência de guildas de tintureiros. Durante o século XVI, a ocupação se expandiu depois que *Safed se tornou o centro judaico da indústria de tecelagem de lã.

Durante este período, o tingimento foi altamente desenvolvido em várias comunidades judaicas do Império Otomano, especialmente em *Salonica e *Constantinopla. Durante o 17º cen

turia, a indústria de corantes de Salônica declinou, juntamente com a tecelagem, principalmente como resultado da concorrência de Veneza e Ancona. Judeus de *Brest-Litovsk são frequentemente mencionados como especialistas em manufatura na Polônia e na Lituânia. A literatura da Responsa contém numerosos relatos do ofício de tingimento, as ferramentas empregadas e os vários métodos usados na preparação de corantes. Há descrições de uma tinturaria onde o trabalho foi realizado (Responsa de Abraão, filho de Maimônides, n. 117); de um poço de corante (ibid., n.º 101); e de barris em que a lã foi tingida (Responsa de Samuel b. Moses di Medina, yM 462). Os documentos também mencionam tintureiros que eram especialistas em uma determinada cor: Samy'k, o especialista na preparação de corantes do arbusto sumac; quirmizini, o especialista em carmesim, etc.

Tempos modernos

No Oriente Próximo, os judeus continuaram a praticar esta profissão durante o século XIX. O sobrenome Zebag (tintureiro), ainda difundido entre os judeus orientais, é uma evidência do fato. Em Damasco, em meados do século XIX, 70 dos 5.000 judeus eram tintureiros. Os judeus também desempenharam um papel importante no desenvolvimento de ingredientes corantes nas Américas. O plantio de índigo foi introduzido na Geórgia durante o século XVII e Moses *Lindo, de Londres, investiu grandes somas no cultivo de índigo na Carolina do Sul em 1756. O desenvolvimento da química moderna e da *indústria química, na qual cientistas e empresários judeus desempenharam um papel considerável, pôs fim aos métodos tradicionais na fabricação de corantes e tingimentos.

Bibliografia: Demsky, em: IEJ, 16 (1966); G. Caro, Sozial und Wirtschaftsgeschichte der Juden, 2 vols. (1908–20), índice, sv Farben; R. Strauss, Die Juden im Koenigreich Sizilien ... (1910), 66ss.; AS Hershberg, yayei ha-Tarbut be-Yisrael bi-Tekufat ha-Mishna ve-ha-Talmud, 1 (1924), 207–316; IS Emmanuel, Histoire de l'industrie des tissus des Israelites de Salonique (1935), 16ss.; J. Starr, em: Byzantisch-neugriechische Jahrbuecher, 12 (1936), 42–49; Ashtor, Toledot, 1 (1944), 176 e segs.; RS Lopez, em: Speculum, 20 (1945), 23f. (Eng.); Roth, Itália, índice; JR Marcus, Early American Jewry, 2 vols. (1951–53), em dex, sv Dyeing Industry, Indigo; S. Avisur, em: Sefunot, 6 (1962), 58 e segs.; Hirschberg, Afrikah, 1 (1965), 200 e segs.; M. Wischnitzer, History of Jewish Crafts and Guilds (1965), 127ss., 203ss., e índice; SD Goitein, Sociedade Mediterrânea, 1 (1967), índice.

PLANTAS DE TINTURA. Os materiais corantes usados nos tempos antigos eram muitos e variados e eram obtidos de várias fontes minerais, vegetais e animais. A última dava cores rápidas e bonitas, mas eram tão caras que só os ricos podiam comprá-las. Destes, os mais famosos foram os "azul e púrpura e escarlata" mencionados frequentemente na Bíblia em conexão com a construção do Santuário e do Templo (ver *Crimson, *Tekhelet). Nos tempos mishnaicos, corantes mais baratos eram obtidos de plantas comuns como a alfarroba e o sumagre (og; Tosef. Shev. 5:7). Cascas de noz verde e romã foram usadas para produzir um corante preto marrom (Shev. 7:3).

Na Bíblia são mencionadas três plantas das quais o corante foi obtido: karkom (*açafraão), kofer (*henna) e pu'ah

(mais louco). O açafraão forneceu um corante laranja, a henna um laranja avermelhado e a garança um corante vermelho. Tola (carmesim) e puvah (ou puah) são mencionados na Bíblia como nomes próprios (Gn 46:13; I Crônicas 7:1; Juízes 10:1). Esses nomes, que foram levados pelos filhos de Issacar, sugerem que essa tribo era hábil na preparação desses corantes ou em usá-los para tingir tecidos. A garança é obtida da planta Rubia tinctorum que foi cultivada em grandes quantidades antes da descoberta dos corantes sintéticos. É nativo de Edom, e muitas espécies crescem selvagens em Israel. A planta foi cultivada no período mishnaico e há uma discussão sobre os métodos a serem empregados para desenraizá-la em um ano sabático (Shev. 5:4).

Outros corantes são mencionados na literatura rabínica. Isa lis, ko'yah e rikhpah são mencionados juntos (Shev. 7:1). Isa lis é obtido de uma planta, Isalis tinctoria, de cujas folhas foi extraído um corante azul. Cresceu em abundância até o final do século XIX; cerca de 2.000kg. (cerca de 4.400 libras) de folhas por dunam foram colhidas, das quais quatro kg. (cerca de 8¼ lbs.) de corante foi produzido. Ko'yah é o Carthamus tinctorius cujas folhas superiores fornecem um corante de um tom laranja avermelhado. As sementes desta planta serviam tanto como alimento quanto como fonte de corante. Na Mishná tem o nome adicional yari'a (Kil. 2:8; Reino Unido. 5:3). No Talmud também é chamado de morika, kurte mei (isto é, carthamus) e dardara. Este último significa um cardo, daí seu nome mishnaico ko'yah, pois é uma planta espinhosa da família Compositae. Rikhpah é a reseda do tintureiro, a Reseda luteola que cresce selvagem nas áreas áridas de Ereẓ Israel. Suas folhas e flores fornecem um corante amarelo. Leshishit (turnsole, Chrozophora tinctoria) cresce selvagem entre as culturas de verão em muitas partes do país. As várias partes da planta produzem um corante azul que é usado para tingir tecidos e é usado na Europa para colorir alimentos até hoje. Esta planta é mencionada no Tosefta (Shev. 5:6). Kalilan (índigo, indigotina) foi importado da Índia durante os tempos romanos, e um corante de tom azulado foi obtido a partir dele. Não era fácil distingui-lo do azul verdadeiro (ver *Tekhelet) permitido para as franjas rituais, e os rabinos, portanto, advertiram contra o uso de franjas rituais tingidas com ele.

Bibliografia: Loew, Flora, 1 (1924), 394ss., 493ss., 595ss.; 4 (1934), 117f.; B. yizik, O'yar ha-yema'im (1944), 329–34; J. Feliks, Olam ha-yome'ay ha-Mikra'i (1957), 301–2; idem, Kilei Zera'im ve Harkavah (1967), 225ss., 259ss.

[Jehuda Feliks]

DYHERNFURTH (Pol. **Brzeg Dolny**), cidade na Baixa Silésia; desde 1945 na Polónia, perto de Wrocław (Breslau). Sua comunidade judaica data de 1688, quando Shabbetai *Bass, fundador da bibliografia hebraica moderna, alugou privilégios de impressão do magnata local que, por sua vez, os detinha do imperador.

A primeira obra que imprimiu em Dyhernfurth foi *Samuel b. Uri Shraga Phoebus' Beit Shemu'el, um comentário sobre Shul'yan Arukh Even ha-Ezer (1689). Uma comunidade foi formada por 13 famílias, todas empregadas nas gráficas de Bass. Tanto Bass quanto seu filho Joseph tiveram que lidar com a hostilidade dos jesuítas,

Dikman, Shlomo

mas a impressão continuou até 1762, a partir de 1717 sob Berel Nathan, marido da neta de Bass, Esther, e mais tarde sob a própria Esther. Outras gráficas foram estabelecidas por Samuel b. Abraham Katz (até 1767), Abraham Lewin (até 1771), Solomon Koenigsberg (1774–75), ML May (até 1819), H. Warschauer & Co. Breslau. As produções de Dyhernfurth, que incluíam um Talmud completo e a Mishneh Torah de Maimônides, eram muito populares na época, mas os negócios declinaram devido à concorrência externa. Um jornal iídiche, servindo a comunidade de Breslau, foi impresso lá em 1770. O cemitério de Dyhernfurth foi usado por judeus de Breslau até 1765; um Memorbuch foi iniciado antes de 1700. A sinagoga, construída em 1847, foi vendida em 1926. O número da comunidade diminuiu de 191 em 1833 para 42 em 1885 e 5 em 1910, e foi dissolvida em 1916.

Bibliografia: M. Gruenwald, Zur Geschichte der juedischen Gemeinde Dyhernfurth (1881); I. Rabin, Aus Dyhernfurths juedischer Vergangenheit (1929); D. Weinbaum, Geschichte des juedischen Friedhofs em Dyhernfurth (1903); Landsberger, em: MGWJ, 39 (1895), 120–33, 187–92, 230–38; Brann, *ibid.*, 40 (1896), 474–80, 515–26, 560–74; Brilhando, em: ZGJB, 7 (1937), 109–12. **Adicionar. Bibliografia:** M. Marx, em: C. Berlin (ed.), Estudos em Bibliografia Judaica ... em Honra de IE Kiev (1971), 217–36; HC Zafren, *ibid.*, 543–80.

DYKMAN, SHLOMO (1917-1965), tradutor e crítico literário. Nascido e educado em Varsóvia, ele fugiu para Bukhara durante a Segunda Guerra Mundial e lá ensinou hebraico. Em 1944, ele foi preso por "atividades sionistas contra-revolucionárias" e condenado a 15 anos de trabalhos forçados nas minas de carvão de Vorkuta, no extremo norte. Ele foi libertado em 1957 e repatriado para Varsóvia. Em 1960 imigrou para Israel. Ele traduziu os poemas coletados de Bi alik para o polonês, e suas traduções dos clássicos gregos e romanos para o hebraico incluem *Aeneid* (1962), de Virgílio; *Sobre a Natureza do Universo*, de Lucrécio (1962); *Metamorfoses de Ovídio* (1965); *As tragédias de Sófocles* (1963); e *Tragédias de Ésquilo* (1965). Ele recebeu o Prêmio Israel postumamente em 1965. Notas autobiográficas sobre seus anos em Vorkuta apareceram em *Ha-Ummah* (1 (1963), 531–46; 2 (1963), 60–67, 230–45, 375–89; 3 (1965), 375–85).

Bibliografia: Eliyanani, em: *Moznayim*, 20 (1964/65), 529–32; Ben-Shamai, *ibid.*, 21 (1965), 415–425.

[Getzel Kressel]

Dylan, BOB (Robert Allen Zimmerman; 1941–), cantor folk norte-americano, compositor. Provavelmente o artista folclórico mais importante da última metade do século XX, Dylan nasceu em Du luth, Minnesota, e cresceu na pequena cidade de Hibbing. Começou a escrever poemas aos dez anos e aprendeu sozinho piano e violão no início da adolescência. Ele caiu sob o feitiço da música country, rock e folk como Elvis Presley, Jerry Lee Lewis, Hank Williams e Woody Guthrie. Dylan abandonou a Universidade de Minnesota e foi para Nova York para fazer parte da florescente cena da música folclórica e conhecer Guthrie, que foi hospitalizado com uma doença rara e incurável do sistema nervoso.

Dylan passou todo o seu tempo com outros músicos e começou a escrever músicas, incluindo um tributo, "Song to Woody". Ele começou a se apresentar em boates locais, aprimorando seu trabalho de violão e gaita e desenvolvendo o som nasal expressivo que se tornaria a marca registrada de seu estilo distinto. Nessa época, ele adotou o nome artístico de Bob Dylan, presumivelmente em homenagem ao poeta galês Dylan Thomas. Em 1961, um revisor do New York Times disse que ele estava "repleto de talento". A Columbia Records logo assinou um contrato com ele e, em 1962, sua primeira gravação, *See That My Grave Is Kept Clean*, oferecia o som de um homem de blues negro envelhecido na voz de um jovem de 21 anos de Minnesota. Seu próximo álbum, *The Freewheelin' Bob Dylan*, de 1963, continha dois dos mais importantes e duráveis hinos folk, "Blowin' in the Wind" e "A Hard Rain's A-Gonna Fall", e duas baladas influentes, "Girl From the North Country" e "Don't Think Twice, It's All Right", além de outros nove originais, marcando o surgimento da voz mais distinta e poética da história da música popular americana.

O próximo álbum de Dylan, *The Times They Are A-Changing*, trouxe mais do mesmo: a faixa-título, a música de protesto "The Lonesome Death of Hattie Carroll" e "Boots of Span ish Leather", uma triste mas graciosa canção de amor. Em 1965, quando se cansou do gênero folk, Dylan gravou *Bringing It All Back Home*, um álbum meio elétrico e meio acústico de canções complexas e mordazes como "Subterranean Homesick Blues", que apresentava a linha "Você não precisa um meteorologista para saber para que lado o vento sopra." (Foi uma frase que inspirou o nome *Weathermen*, um grupo americano de protesto antiguerra.) Também no álbum estavam "Mr. Tambourine Man" e "Acabou tudo agora, Baby Blue". Quando Dylan apresentou sua mudança do folk para o rock no Newport Folk Festival de 1965, ele foi vaiado no palco. No entanto, ele lançou o álbum *Highway 61 Revisited*, que continha o single monumental "Like a Rolling Stone", uma música irada de seis minutos de duração que encontrou um grande público.

Dylan trouxe um novo padrão letrado para a escrita de música rock. Em *Blonde on Blonde*, um conjunto de dois discos gravado em Nashville, Tennessee, em 1966, ele ofereceu o agora clássico "Stuck Inside of Mobile With the Memphis Blues Again", "Visions of Johanna" e "Sad Eyed Lady of the Lowlands".

Após um acidente de moto quase fatal em 29 de julho de 1966, Dylan se retirou para sua casa em Woodstock, NY, para reavaliar sua carreira. Ele produziu mais gravações: *The Basement Tapes*, John Wesley Harding, *Nashville Skyline* (que incluía "Lay Lady Lay"). Ao longo dos anos, ele se envolveu, sem sucesso, como ator de cinema e excursionou extensivamente com vários grupos. Em meados da década de 1970, um promotor de rock disse que havia pedidos por correspondência de mais de 12 milhões de ingressos, embora apenas 658.000 lugares estivessem disponíveis para 40 shows em um período. A dor de Dylan depois que seu casamento terminou resultou no álbum *Blood on the Tracks*, um exame comovente e profundo de amor e perda que incluiu as músicas "Tangled Up in Blue", "Idiot Wind" e "Shelter from the Storm". Suas explorações religiosas o levaram a professar ser um cristão nascido de novo em 1978, mas em

Em 1983, ele teria retornado às suas raízes judaicas e teria observado os feriados judaicos.

Amplamente considerado como o maior compositor popular vivo da América, Dylan foi introduzido no Rock and Roll Hall of Fame em 1988. Em 1990, ele recebeu o maior prêmio cultural da França, o *Commandeur dans l'Ordre des Arts et des Lettres*. Em 2001, ele ganhou um Oscar e um Globo de Ouro de Melhor Canção Original, "Things Have Changed", pelo filme *Wonder Boys*.

O documentário de 1967 *Don't Look Back* narra a turnê de Dylan pela Inglaterra em 1965, que incluiu aparições de Joan Baez e Donovan. O filme de 1978 de Martin Scorsese, *The Last Waltz*, é um documentário sobre Dylan e The Band realizando seu último show após 16 anos na estrada. Entre as publicações de Dylan estão *Bob Dylan in His Own Words* (com C. Williams, 1993); *Tarantula*, um livro de poesia (1994); *Mais jovem do que isso agora: as entrevistas coletadas com Bob Dylan* (com J. Ellison, 2004); e sua autobiografia, *Chronicles*, Vol. 1 (2004).

A partir de meados da década de 1980, Dylan caiu na estrada em tempo integral, apresentando-se em todo o mundo. Seus álbuns não foram tão bem sucedidos quanto os de seus primeiros anos, mas ele continuou a se apresentar e cantar em seu tom nasalado nos primeiros anos do século XXI. Ele raramente concedeu entrevistas, recusou-se a explicar o significado de suas canções e permaneceu uma figura significativa, mas enigmática. Ele tinha milhões de fãs – tocou em Roma a mando do Papa João Paulo II – e inspirou centenas de artigos, livros e sites. Em dezembro de 2004, ele foi um dos cinco ganhadores de um dos maiores prêmios de excelência artística, o Kennedy Center honors.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

DYMOV, OSSIP (pseudônimo de **Joseph Perelman**; 1878-1959), autor e dramaturgo russo e iídiche. Dymov nasceu em Bialystok, frequentou um ginásio russo e o Instituto Florestal em São Petersburgo, e aos 16 anos começou a publicar humores em jornais satíricos russos. A primeira coletânea de suas histórias, *Solntsevorot* ("O Ciclo do Sol", 1905), misturando artisticamente simbolismo, ironia e sagacidade, o colocou no mainstream da literatura russa. O motivo do sofrimento judeu tornou-se predominante em suas peças *Slushay, Izrail!* ("Ouça, Israel!" 1907; Heb., 1913) e *Vechny strannik* ("Eternal Wanderer", 1913), que foram encenados em russo, hebraico, iídiche e outras línguas na Europa e nos EUA, trazendo Dymov fama. Ele se estabeleceu em Nova York em 1913 e ao longo de décadas contribuiu com centenas de histórias e humorísticos para a imprensa iídiche e escreveu dramas e comédias para o teatro iídiche. Ele também reformulou textos clássicos para roteiros em iídiche, publicou dois volumes de memórias e trabalhou no rádio em iídiche. Sua peça mais popular, *Yoshke Muzikant* ("Yoskhe, o Músico") está incluída no volume *Dramen un Dertseyuln gen* ("Dramas e Histórias", 1943).

Bibliografia: LNYL, 2 (1958), 502-4. **Adicionar.**

Bibliografia: Z. Zylbercweig, *Leksikon fun Yidishn Teater*, 1 (1931), 557-62; *The Encyclopedia of Russian Jewry*, 1 (1994), 448-9.

DYMSHYTS, VENIAMIN E. (1910–1993), economista e engenheiro soviético que se tornou vice-primeiro-ministro da União Soviética em 1959. Era neto do escritor hebreu AA Rakowski. Nascido em Theodosia (Crimeia), formou-se engenheiro no Instituto Técnico de Moscou e começou a trabalhar como engenheiro de construção em 1931. Em 1950, foi vice-ministro de empresas de construção nas indústrias metalúrgica e química. Mais tarde, ele foi para a Índia como engenheiro-chefe da siderúrgica Bhilai, que foi erguida com ajuda soviética. Dymshyts tornou-se presidente do Comitê de Planejamento do Estado em 1959 e simultaneamente foi nomeado vice- primeiro- ministro, o único judeu no alto escalão do regime. Ele foi promovido a chefe do Conselho Econômico Nacional em 1962, com a responsabilidade de lidar com os problemas diários da gestão econômica geral. Mais tarde, assumiu a liderança do novo comitê estadual para centralizar a distribuição de produtos industriais. Dymshyts foi membro do Comitê Central do Partido Comunista em 1961 e deputado do Soviete Supremo. Ele foi premiado com o Prêmio Stalin duas vezes (1946, 1950). Em 4 de março de 1970 ele foi o principal representante do judaísmo soviético em uma coletiva de imprensa sobre a situação e criticou fortemente o Estado de Israel.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

DYNOW, ÝEVI ELIMELECH (1785–1841), ýasidic ýaddik

em Dynow, Galiza, muitas vezes conhecido por sua obra principal como "o autor de *Benei Yissakhar*" (Zolkiew, 1850). Ele foi discípulo de ýevi Hirsch de *Zhidachov, *Jacob Isaac "ha-ýozeh" ("o vidente") de Lublin, e o Maguid Israel de *Kozienice. ýevi Elimelech serviu como rabino em Strzyzow, Halicz, Dynow e Munkacs. Sua total oposição à Haskalá e à filosofia foi evidenciada tanto em sua devoção à Cabalá como a essência do judaísmo quanto em sua afirmação de que "não há conhecimento, seja no domínio da ciência ou da filosofia, que não seja mencionado na Torá [que é superior ao intelecto]"

(*Benei Yissakhar*, Sec. 2:88). Ele considerava a investigação filosófica uma perda de tempo e de alma. A razão racional não deve ser buscada para as mitsvot, mas devem ser observadas com amor, como decretos divinos, sejam racionais ou não, sem questionar ou buscar provas. O homem deve ter fé "mesmo em dois [mandamentos de Deus] opostos onde o intelecto não pode resolver a contradição" (*ibid.*, Sec. 1, 73). A tarefa do ýaddik é de extrema importância, pois por meio do alto nível espiritual que ele atinge, ele pode ajudar a unir os mundos superior e inferior. ýevi Elimelech diferenciado entre dois tipos de ýaddikim: o perfeito, "o servo de Deus" (*eved adonai*) e aquele que apenas "adora a Deus" (*oved Adonai*). A adoração a Deus deve combinar amor e temor. O medo corresponde a *ýimýum* e o amor corresponde a *hitpashetut* ("expansão"). Assim como não pode haver estabilidade ou sobrevivência para mundos sem *ýimýum*, também se não fosse pelo medo, o homem se dissolveria em êxtase "e a luz da alma se afastaria de seu recipiente terreno". O medo da Divina Majestade – em contraste com o medo do castigo – é o ápice da fé. Um homem "a quem Deus dá conhecimento (*binah*) é capacitado a retirar-se dentro de si mesmo

dzialoszyce

levando seu pensamento ao seu Criador também enquanto na companhia de outros homens.” Dynow assim reformula a tese de *Naiymanides (comentário sobre Deuteronômio 11:20).

Os escritos de Dynow compreendem (1) cabalístico: glosas ao comentário de *Eleazar de Worms sobre Sefer *Yeḳirah (Prze mysl, 1888); comentário sobre o início do Sefer ḳohmat ha-Nefesh de Eleazar (Lemberg, 1876); glosas para o Zohar (Przemysl, 1899); Ma'yan Gannim, um comentário sobre Or ha ḳayyim (1848) de Joseph Jabetz; Regel Yesharah (Lemberg, data de publicação desconhecida), um comentário alfabético sobre nomes e conceitos com base no sistema cabalístico de Isaac *Luria. (2) Obras homiléticas e exegeticas que se tornaram populares entre ḳasidim, entre elas Derekh Pikkudekha (Lemberg, 1851), homilias sobre as mitzvot; Igra de-Kallah (Lemberg, 1868), homilias sobre a Torá; Igra de-Pirka (Lemberg, 1858); Likkutei Maharḳa (Przemysl, 1885), sobre a Torá e os Profetas; Keli ha-Ro'im (Lemberg, 1808), comentário sobre Obadiah; Devarim Neḳmadim (Przemysl, 1885); Maguid Ta'alumah (Przemysl, 1876), novellae para tratar Berakhot; Rei'ay Duda'im (Munkacs, 1879), no tratado Meguilá; Ve Heyeh Berakhah (Przemysl, 1875), comentário sobre Mishnah Berakhot; Berakhah Meshulleshet (Przemysl, 1896, comentário sobre a Mishná); Tamkhin de Oraita (Munkacs, 1926).

Bibliografia: Horodezky, ḳasidut, 2 (1953), 201–18; idem, em: Meḳudah (1948), 284–9; Berger, Eser ḳayḳayot (1909), 106–118; M. Bodek, Seder ha-Dorot (1927), 67; L. Grossmann, Shem u-She'erit (1943), 21-23; R. Mahler, Ha-ḳasidut ve-ha-Haskalah (1961), índice; NZ Horowitz, Ohel Naftali (1964), 98-99.

DZIALOSZYCE, cidade em S. Polónia central; passou para a Áustria em 1795 após a terceira partição da Polónia, e para a Rússia depois de 1915; de 1919 na Polónia. A partir de 1765 tinha uma considerável maioria judaica. A comunidade contava com 651 em 1765; 2.514 (83% da população total) em 1856; 3.526 (76,5ḳ) em 1897; 5.618 (83,3ḳ) em 1921; e cerca de 7.000 (80ḳ) em 1939. Curtimento, fabricação de tijolos e alfaiataria eram as principais ocupações da comunidade. Após a Primeira Guerra Mundial, os judeus em Dzialoszyce possuíam cerca de 78 lojas de roupas, seis curtumes e olarias. Em 1930, os artesãos estabeleceram um sindicato autorizado para proteger seu status e auxiliar seus membros na obtenção de diplomas técnicos reconhecidos. Embora tenham sido feitos esforços para reconstruir a vida em 1937, ela não voltou ao normal antes da ocupação alemã na Segunda Guerra Mundial.

[Shimshon Leib Kirshenboim]

Período do Holocausto

O exército alemão entrou de 7 a 8 de setembro de 1939, e o terror antijudaico começou. Em 1941, cerca de 5.000 judeus de *Cra cow, *Warsaw, *Lodz, *Poznan e Lask foram deportados para Dzialoszyce, aumentando a população para 12.000. Em junho de 1941, os judeus foram proibidos de deixar a cidade, mas nenhum gueto fechado foi estabelecido. Em 2 de setembro de 1942, os alemães realizaram a primeira Aktion contra os judeus. Pelo menos várias centenas conseguiram fugir para as florestas vizinhas e 800 foram selecionados para os campos de trabalho, mas até 2.000 incapazes de viajar foram assassinados no cemitério local e cerca de 15.000 foram enviados para Michow a caminho de Belzec. Várias centenas de judeus foram autorizados a permanecer em Dzialoszyce.

RESISTÊNCIA. Aqueles judeus de Dzialoszyce que fugiram para a floresta se juntaram a outros judeus fugitivos de Pinczow e de outros lugares nas proximidades. Vários grupos partidários judeus foram formados para resistir ativamente às unidades de busca da polícia alemã e às gangues antisemitas polonesas. As maiores unidades partidárias foram as organizadas por Zalman Fajnsztat e Michael Majtek.

Eles se uniram para formar a unidade de guerrilha "Zygmunt", que foi reconhecida pela Guarda Popular Polonesa. Esta unidade lutou contra os nazistas e forneceu cobertura armada para centenas de judeus escondidos na floresta até fevereiro de 1944, quando sofreu grandes perdas em uma batalha perto da aldeia de Pawlowice. Os guerrilheiros judeus sobreviventes juntaram-se a diferentes unidades guerrilheiras polonesas, mas apenas alguns deles ainda estavam vivos na época da libertação da região de Dzialoszyce dos alemães (janeiro de 1945).

A comunidade judaica em Dzialoszyce não foi reconstruída após a guerra. A cidade mantém uma sinagoga do século XIX construída no estilo clássico.

[Stefan Krakowski]

Bibliografia: Arquivos do Yad Vashem; Sefer Yizkor shel ke hilath Dzialoszyce ve-ha-Seviva (1977).

DZIGAN, SHIMON (1905-1980), ator satírico iídiche.

Dzigan começou sua carreira em Lodz, Polónia, onde nasceu.

Tornou-se popular em diálogos cômicos com Israel Schumacher, que fazia o papel de sabichão tranquilo para o ignorante perspicaz de Dzigan. Quando a Segunda Guerra Mundial estourou, eles fugiram para a Rússia e fizeram apresentações para os refugiados judeus poloneses. Após a guerra, Dzigan e Schumacher se apresentaram na Europa Ocidental e nas Américas do Norte e do Sul, antes de se estabelecerem em Israel em 1952. Quando os dois se separaram por diferenças pessoais, Dzigan encenou suas próprias revistas.



Letra inicial "E" da palavra Ecclesia, do Sacramentário de Gelone, E. França, século VIII. A iluminação mostra o aflito Jó sentado entre as cinzas, e sua esposa exortando-o a "amaldiçoar a Deus e morrer" (Jó.2:8-9), Paris, Biblio thèque Nationale, Ms. Lat. 12048 fol. 143.

Ea-Ez

ÁGUIA, ave de rapina do gênero Aquila, em particular a Aquila chrysaetos, a maior das aves de rapina. A águia foi identificada pelos tradutores da Bíblia com o nesher bíblico, traduzido pela Septuaginta como aetos e pela Vulgata como aquila. As passagens bíblicas, no entanto, atribuem ao nesher características que não pertencem à águia, como sua alimentação de carcaças (à maneira do ugarítico n^o; não obstante os dicionários bíblicos, não há našru acadiano nativo para comparação) e ter uma cabeça calva, e já R. Tam apontou o erro de considerá-la como a águia (Tos. to Hul. 63a). O nesher bíblico é o grifo (ver *abutre), embora sua identificação tradicional como águia tenha sido aceita pelos sábios do Talmude que aplicaram a palavra à águia romana. Ezequiel também aparentemente o entendeu nesse sentido quando comparou o rei da Babilônia ao nesher, que tem "grandes asas e longas asas, cheias de penas" (Ez 17:2-3). Este não é o

usual nesher bíblico, o grifo, que não tem penas no pescoço.

O nome bíblico para águia é aparentemente ayit (cf. Gr. aetos), descrito por Jeremias (12:8-9) como carnívoro como o leão e como yavo'a, este último em referência, ao que parece, à sua garra do meio (e'yba) que é especialmente longo para agarrar sua presa. O poderoso rei, o conquistador da Babilônia, é comparado a um ayit (Is 46:11); a visão aguçada do pássaro é mencionada por Jó (28:7). Também é mencionado várias vezes na Bíblia como um termo geral para aves de rapina carnívoras (Ezeq. 39:4; É um. 18:6; e aparentemente também Gn 15:11). Em Israel existem seis espécies de águias do gênero Aquila, mas são raras. A maior das águias, a Aquila chrysaetos, raramente é vista em Israel.

Bibliografia: J. Feliks, Animal World of the Bible (1962), 66; M. Dor, Leksikon Zo'ologi (1965), 246f. **Adicionar. Bibliografia:** CAD N/II, 79.

[Jehuda Feliks]

terra

TERRA.**Na Literatura Bíblica**

A Terra é retratada na Bíblia como uma faixa plana (Isa. 42:5; 44:24) suspensa sobre o oceano cósmico (Sl. 24:2; 136:6).

É sustentado por pilares (Sl 75:4; Jó 9:6) ou escoras (Isa.

24:18; Prov. 8:29) e é evidentemente cercado por uma cadeia de montanhas como o q̄yr do folclore árabe, para evitar que seja inundado (Prov. 8:29; Jó 26:10). Os limites finais da terra conhecidos pelos antigos hebreus eram a Índia e a Núbia

(Est. 1:1; cf. Sof. 3:10). Uma concepção semelhante da terra foi sustentada por Heródoto (3:114) e é encontrada nas inscrições persas de Dario. Às vezes, também, pensava-se que seus habitantes mais distantes eram os povos que residiam em terras remotas ao norte da Palestina – *Gog e Magog – um conceito que encontra um paralelo entre os gregos. Acreditava-se que a fertilidade da terra poderia ser afetada pela má conduta dos homens. Foi então dito ser “poluído” (Heb. yānefah; Isa. 24:5). Como resultado do pecado de Adão, a terra só produz grãos quando o homem coloca trabalho pesado nela (Gn 3:17-19), e por receber o sangue de Abel foi proibido “ceder sua força” a Caim sob qualquer circunstâncias (Gn 4:11-13). A ideia de que a terra pode se tornar infértil pelo derramamento de sangue inocente é difundida em outras culturas, e provavelmente decorre da noção de que “o sangue é a vida” e, portanto, representa o espírito indignado do homem assassinado que cobra vingança até que o crime seja reparado ou expiado. O derramamento de sangue poderia causar a falta de chuva (II Sam. 1:21). Uma vez que geralmente é uma determinada terra, especialmente a Terra de Israel, que é afetada por más ações cometidas nela, tal má conduta inclui não apenas torpeza moral, mas também desobediência aos mandamentos divinos. Por exemplo, uma fome se seguiu por vários anos como resultado de Davi fazer um censo, contra as ordens de Deus. De acordo com Êxodo 23:10–12, a terra de Israel tinha que ficar em pousio a cada sete anos; de acordo com Levítico 25, a cada 50^{ty} ano também. Isso pode ser explicado como uma sobrevivência da antiga crença de que a vida é concedida em ciclos de sete anos. Deuteronômio, que fala do sétimo ano apenas como um de remissão de dívidas (Dt 15) e ordena uma leitura pública da Torá aos peregrinos reunidos em Jerusalém na festa dos Tabernáculos daquele ano (Dt 31:10-10). 13), acredita-se que represente um desenvolvimento tardio. Entre os gentios, as terras particulares eram consideradas propriedades, ou heranças, de seus deuses tutelares; na Bíblia, yhwh é o Senhor do que mais tarde seria conhecido como o universo, mas a terra de Israel é o objeto de Seu cuidado especial (Dt. 11:12; 32:8-9; II Sam. 20:19; Jr 2:7; Sl 79:1). No livro apócrifo de Ben Sira (17:17), o Senhor distribui a terra entre “governantes”, ou seja, príncipes celestiais, como um imperador poderia distribuir seu domínio entre os sátrapas. Por outro lado, os lugares desertos eram considerados o habitat natural dos demônios (Is 34:13-14), e os ventos que varriam o deserto eram retratados como monstros uivantes, assim como no folclore árabe o deserto é chamado de “lugar de uivo”. (yabȳb; cf. Deut. 32:10). A terra, como o céu, às vezes era chamada para servir de testemunha nas denúncias proféticas do povo (Dt 4:26; 30:19; 31:28). este

reflete uma prática comum do antigo Oriente Próximo de invocar a terra e o céu, juntamente com os deuses nacionais e locais, para testemunhar convênios e tratados. Não há evidência clara na Bíblia de qualquer adoração da terra, mesmo por Israelitas apóstatas. No entanto, uma deusa chamada Arȳay, ou seja, Ms. Earth, é mencionada nos textos cananeus de Ras Shamra (Ugarit) como uma das noivas de Baal, e do mitógrafo fenício San chuniathon (segundo trimestre do século VI aC) fala de uma mulher primordial, chamada Omorka, que foi cortada em pedaços por Belus (Baal) para fazer a terra e o céu respectivamente. No esquema de seis dias da criação descrito no primeiro capítulo de Gênesis, diz-se que a terra emergiu no terceiro dia (Gn 1:9-11). Ele foi originalmente regado não pela chuva, mas por um aumento subterrâneo (Heb. ed; Gn 2:5-6). Não é impossível que este quadro tenha sido inspirado nas condições que realmente existem em partes da Palestina onde, antes do início das primeiras chuvas e do início do ciclo agrícola no outono, o solo é umedecido apenas por nascentes que brotam na sopé dos montes. É possível – embora isso deva ser recebido com cautela – que os hebreus compartilhassem com os babilônios a noção de que a geografia da terra tinha sua contraparte no alto e que as porções dos céus correspondiam a domínios terrestres, pois é em termos de tal visão que talvez seja possível interpretar as palavras de Balaão (Nm 24:17) sobre a estrela que está saindo de Jacó (isto é, a região do céu que corresponde à Terra de Israel) e que está destinada para ferir as fronteiras de Moabe. Sustentava-se que no final da presente era do mundo, quando uma nova dispensação deveria ser introduzida, o solo da Terra de Israel passaria por uma renovação milagrosa de fertilidade. Uma corrente, como aquela que corria pelo Éden, sairia (Zc 14:8), e haveria um aumento prodigioso na vegetação e no gado.

Literatura pós-bíblica

Idéias sobre a terra são elaboradas na literatura pós-bíblica.

A terra é representada como repousando sobre uma pedra fundamental, que também forma o alicerce do Templo. O umbigo, ou centro, da terra está localizado em Sião, assim como entre os samaritanos está localizado no sagrado Monte Gerizim, e entre os gregos, em Delfos. A Terra, como o céu, consiste em sete camadas sobrepostas umas às outras. Sua extensão é calculada em uma passagem do Talmud (Ta'an. 10a) como equivalente a (aproximadamente) 190 milhões de milhas quadradas, e tem 1.000 côvados de espessura. Em IV Esdras 6:42 é dito que seis partes dela são habitáveis, e a sétima é coberta por água. Segundo fontes pós-bíblicas, a terra é protegida das rajadas do vento sul pelo gigantesco pássaro ziz e, como na Bíblia, tornar-se-á milagrosamente fértil na era messiânica (Ginzberg, Legends, SV). A fertilidade primitiva da Terra, diz-se, foi diminuída pelo pecado de Adão, e sua superfície lisa tornou-se escarpada por montanhas como punição por ter recebido o sangue de Abel. Quando a nova era surgir, ela se tornará nivelada novamente. Assim como no mito grego a terra se abriu para resgatar Anfiarau, na lenda judaica ela escondeu os tenros bebês de Israel caçados por Pha

rah. Da mesma forma, engoliu os vasos do Templo, para escondê-los quando aquele edifício foi destruído. Por outro lado, engoliu as quatro gerações da descendência de Caim como um ato de punição; também engoliu o exército reunido contra Jacó, a parte inacabada da Torre de Babel e a cidade de Nínive. No entanto, recusou-se a receber o corpo de Jefté que, como resultado de um voto precipitado, havia sacrificado sua própria filha (ibid., SV).

Bibliografia: AJ Wensinck, *Idéias dos Semitas Ocidentais sobre o Umbigo da Terra* (1916); R. Patai, *Adam ve-Adama* (1943); TH Gaster, *Mito, Lenda e Costume no Antigo Testamento* (1969), 5, 6, 98(d), 103(c), 144, 188, 294.

[Theodor H. Gaster]

TERREMOTO, vibrações do solo produzidas geralmente por uma ocorrência subterrânea repentina. Relatos de terremotos destrutivos se estendem até a antiguidade. Nos tempos bíblicos, terremotos, como trovões e outros cataclismos naturais, eram considerados demonstrações do poder ilimitado de Deus. Acreditava-se que o fenômeno precedeu as manifestações divinas (I Reis 19:11-12; Isa. 6:4; Ezek. 3:12-13), a revelação no Sinai (Ex. 19:18), a ira divina (Sal. 18:8; 104:8), e punição coletiva (I Sam. 14:15; Isa. 5:25; Nah. 1:5; 16:32; Amós 9:1), e também foi considerado como anunciando o fim do mundo (Ezeq. 38:19-20). As descrições de terremotos na Bíblia – especialmente pelos profetas – indicam que tais cataclismos ocorreram de tempos em tempos e que as pessoas estavam, portanto, familiarizadas com suas consequências. A descrição quase científica do fenômeno de deslocamento da terra e rachaduras relatadas em uma profecia da ira (Zac. 14:4-5) pode ser baseada em uma experiência pessoal de um terremoto. Por causa de seu poderoso impacto, o grande terremoto que ocorreu no final do reinado do rei Uzias (cerca de 800 AEC) foi mencionado por algum tempo em referências de data (Amós 1:1; Zc 14:5). Em 31 AEC, um tremor desastroso na Judéia fez de 10.000 a 30.000 vítimas (Jos., Ant., 15:122). Em 749, um poderoso terremoto, estimado em 7,3 na escala Richter, atingiu o norte de Israel, destruindo *Bet(h)-Shean, *Tiberíades, Kefar Naÿum (*Cafarnaum) e *Susita. O terremoto causou um enorme maremoto que levou à morte de milhares de pessoas. Outra série de terremotos ocorreu em 1033, atingindo Tiberíades e seus arredores. Durante os últimos 2.000 anos, os terremotos na Palestina e seus arredores foram registrados com mais detalhes (ver bibl. Amiran, 1951; Shalem, 1951; Arieh, 1967). Esses registros revelam que, em média, vários terremotos devastadores ocorreram em cada século, mas geralmente apenas um atingiu proporções desastrosas. Observatórios sismológicos têm sido operados pelo Serviço Geológico de Israel desde 1955 e pelo Instituto Weizmann de Ciência desde 1969. Medições sismográficas recentes indicam que a maioria dos epicentros de terremotos estão situados no Vale do Rift do Jordão ou perto dele, uma área onde os dois terremotos mais destrutivos desde o século 19º originado. O terremoto de 1º de janeiro de 1837, cujo epicentro foi próximo a Safed, fez cerca de 5.000 vítimas, arruinou grande parte da cidade velha e foi fortemente sentido desde

Beirute a Jerusalém. Este terremoto foi precedido por um em 1759 em que as paredes de *Safed foram arruinadas e muitos foram mortos. Em 11 de julho de 1927, um terremoto ocorreu ao norte de *Jericho, afetando violentamente vastas áreas do Líbano ao Negev, e na Transjordânia matando cerca de 350 pessoas e arruinando cerca de 800 estruturas (principalmente em Siquém). Este terremoto interrompeu o fluxo do rio Jordão por alguns anos devido ao colapso das rochas. O último terremoto significativo em Israel foi em 1995 em Eilat (*Elath), quando o epicentro foi no Mar Vermelho, causando danos menores. Em 2004, uma série de tremores atingiu Israel, principalmente na área do Mar Morto. Especialistas argumentam que esses terremotos são um sinal de alerta de um maior ainda por vir nos próximos anos. A extensão dos danos causados por um terremoto depende não apenas da magnitude, profundidade focal e proximidade do epicentro, mas também, e às vezes principalmente, das características do solo local, condições topográficas, tipo de fundação e construção e densidade populacional. Em áreas com registros de terremotos de longa data, o risco sísmico pode ser melhor avaliado do que em áreas sem esses registros. As cidades que sofreram relativamente pouco com os terremotos são Safed, Tiberíades, Siquém (todas próximas à zona do epicentro e parcialmente construídas em encostas e terrenos não consolidados com estruturas mal construídas), Lydda e Ramleh (condições instáveis do solo). Jerusalém, com seu fundamento rochoso, permaneceu durante sua longa história relativamente intacta por terremotos, como que para justificar o versículo do salmista: "Os que confiam no Senhor são como o monte Sião, que não se abala, mas permanece para sempre" (Sl. . 125:1).

Bibliografia: CF Richter, *Sismologia Elementar* (1958); N. Shalem, em: *Jerusalem Quarterly*, 2 (1949), 22–54 (heb.); idem, em: *Bulletin of the Research Council of Israel*, 2:1 (1952), 5–16; DHK Ami correu, em: *IEJ*, 1 (1950–51), 223–46; 2 (1952), 48–62; EJ Arieh, em: *Geological Survey of Israel*, 43 (1967), 1–14.

[Eliyahu Arieh]

EAST LONDON, porto na província de Eastern Cape, África do Sul. East London foi fundada em 1836 como um ponto de desembarque e proclamada uma cidade em 1847. W. Barnett adquiriu uma concessão de terra em 1849, mas o primeiro residente judeu permanente conhecido foi Gustave Wetzlar, que chegou à Cidade do Cabo em 1861 da Alemanha e se estabeleceu como comerciante em East London em 1873. Conselheiro da cidade em 1881, tornou-se prefeito em 1889. John Lewis Norton, descendente dos colonos britânicos de 1820, tornou-se chefe de polícia e mensageiro da corte. O crescimento da população judaica resultante da imigração e um influxo durante a Guerra dos Bôeres de 1899-1902 levaram ao estabelecimento de uma congregação hebraica em 1901. Julius Myers e GG Deal, ambos imigrantes da Inglaterra, tomaram a iniciativa e continuaram a ser ativo na vida comunal.

Emmanuel Lipkin, mais tarde de Oudtshoorn, chegou da Inglaterra em 1903 como ministro e uma pequena sinagoga foi aberta. Uma sinagoga maior foi construída 20 anos depois. Uma pequena congregação reformada foi estabelecida em 1958. No auge da comunidade, que em seu auge em meados da década de 1960 contava com cerca de 1.200 pessoas, havia uma comunidade judaica ativa.

Eaton, Joseph W.

vida na, com escolas hebraicas, organizações sionistas e outras, filiais regionais de organismos nacionais e um clube de campo. Em 2004, no entanto, havia diminuído para menos de 150, principalmente idosos, embora as principais organizações comunais continuassem a funcionar. Os judeus têm sido proeminentes em assuntos cívicos, incluindo os prefeitos (além de Wetzlar) David Lazarus, 1947–48 e 1966–68, Abraham Addleson, 1957–59, e Leo Laden, 1962–64.

Bibliografia: G. Saron e L. Hotz, judeus na África do Sul (1955), 311-13.

[Abraham Addleson / David Saks (2ª ed.)]

EATON, JOSEPH W. (1919–), sociólogo e educador norte-americano. Nascido em Nuremberg, Alemanha, Eaton foi para os Estados Unidos em 1934. Depois de se formar em 1948, dirigiu o estudo dos huteritas, uma seita menonita isolada do noroeste dos Estados Unidos e Canadá que vivia em comunidades e possuía propriedades em comum. Os resultados foram publicados em 1955 em *Culture and Mental Disorders* (J. Eaton e R.J. Weil). Eaton publicou uma análise da reforma prisional e programas de tratamento na Califórnia (*Stone Walls Not a Prison Make*, 1962). Em 1961 ele publicou *Measuring Delinquency* e em 1964 *Prisons in Israel*. Ele dirigiu um estudo de longo alcance sobre a organização juvenil de Israel e o programa de serviço nacional financiado pelos EUA.

Escritório de Educação (Influenciando a Cultura Juvenil: Um Estudo de Organizações Juvenis em Israel, 1969). Seus interesses acadêmicos eram pesquisa avaliativa, aplicações da teoria social e sociologia do serviço social. Ele também escreveu *Card-Car rying Americans: Privacy, Security, and the National ID Card Debate* (1986) e *The Privacy Card: A Low Cost Strategy to Combat Terrorism* (2004).

Eaton tornou-se professor emérito da Escola de Pós-Graduação de Assuntos Públicos e Internacionais da Universidade de Pittsburgh, na área de desenvolvimento econômico e social e sociologia. Ele permaneceu ativamente envolvido no estudo dos Huteritas e foi consultor de um projeto de pesquisa da Universidade de Pittsburgh sobre as causas da esquizofrenia.

[Zvi Hermon / Ruth Beloff (2ª ed.)]

EBAN, ABBA (Aubrey) SOLOMON (1915–2002), estadista, diplomata e escritor israelense, membro do Quarto ao Décimo Primeiro Knessets. Nascido na Cidade do Cabo, África do Sul, Eban foi criado na Inglaterra. Ele estudou línguas orientais e clássicos no Queens College da Universidade de Cambridge, onde foi pesquisador e professor de árabe em 1938-40. Eban era conhecido por seu domínio de vários idiomas. Como estudante de graduação, ele foi um dos fundadores da *University Labor Society* e tornou-se presidente da *União dos Estudantes*.

Durante a Segunda Guerra Mundial, Eban ocupou o posto de major, servindo na equipe do ministro de estado britânico no Cairo a partir de 1941. Em 1942, serviu como oficial de ligação em nome do Comando Aliado com a liderança do yishuv judeu na Palestina. , e em 1944 como instrutor-chefe no Centro de Estudos Árabes do Oriente Médio em Jerusalém, com o objetivo de treinar

voluntários judeus. No final da guerra, ele passou a residir em Jerusalém e em 1946 foi nomeado pelo oficial de informação política da Agência Judaica em Londres, e no ano seguinte serviu como seu oficial de ligação com o UNSCOP. Depois de servir como membro da delegação da Agência Judaica na Assembleia Geral da ONU, Eban foi nomeado representante do recém-criado Estado de Israel na ONU e, nos anos de 1949-1959, como delegado permanente de Israel, servindo em 1952 como vice-presidente. da Assembleia Geral. Na ONU, Eban era conhecido por sua eloquência e soberba apresentação do caso de Israel diante da hostilidade árabe. Em 1950-59, ele também serviu como embaixador israelense nos Estados Unidos. Em 1958-1966, Eban foi presidente do Instituto Weizmann em Rehovot e iniciou as Conferências Internacionais de Rehovot sobre "Ciência no Avanço dos Novos Estados". Em 1959 foi eleito para o Quarto Knesset na lista *Mapai. Ele serviu como ministro da educação e cultura nos anos de 1960-63, vice-primeiro-ministro em 1963-65 e ministro das Relações Exteriores em 1966-74. Como ministro das Relações Exteriores, Eban procurou consolidar as relações de Israel com os Estados Unidos e garantir o status de associação de Israel na Comunidade Econômica Européia. Em maio de 1967, ele fez visitas dramáticas a Paris, Londres e Washington em um esforço para evitar a eclosão da guerra. Durante a Guerra dos Seis Dias em 1967 e a Guerra do Yom Kippur em 1973, ele liderou as campanhas diplomáticas de Israel na ONU. Eban foi renomeado ministro de Relações Exteriores no governo de curta duração formado por Golda *Meir após a Guerra do Yom Kippur e participou das negociações com Henry *Kissinger que levaram ao Acordo de Desengajamento com a Síria em 31 de maio de 1974. , após a renúncia de Meir, após a publicação do relatório da Comissão *Agranat sobre os antecedentes da eclosão da guerra, ele não foi incluído no governo formado por Yitzhak *Rabin. Embora continuando a servir no Knesset, Eban começou a lecionar na Universidade de Haifa e na Universidade de Columbia nos EUA como professor visitante. Em setembro de 1974 foi nomeado presidente do Conselho de Governadores de Bet Berl, que era o centro ideológico do Partido Trabalhista.

No Décimo Primeiro Knesset, ele atuou como presidente do Comitê de Relações Exteriores e Defesa do Knesset e como presidente de um subcomitê que tratou do Caso Pollard. Nas primárias realizadas no Comitê Central do Partido Trabalhista para um lugar na lista do partido para o Décimo Segundo Knesset, Eban não foi eleito. Eban então se retirou da arena política e concentrou-se na produção e apresentação de programas de TV nos EUA sobre a tradição judaica e a história do Estado de Israel. Seus escritos incluem *Voice of Israel* (discursos reimpressos, 1957), *The Tide of Nationalism* (1959), *The Final Solution: Reflections on the Tragedy of European Jewry* (1961), *Chaim Weizmann – A Continuing Legacy* (1962), *My People: The Story of the Jews* (1968), *My Country: The Story of Modern Israel* (1972), *An Autobiography* (1977), *Heritage: Civilization and the Jews* (1984), *The New Diplomacy: International Affairs in the Modern Age* (1983), *Testemunho Pessoal: Israel Através dos Meus Olhos* (1992), e *Diplomacia do Próximo Século* (1998).

Adicionar. Bibliografia: R. St. John, Eban (1972); A. Ron (ed.), Abba Even: Medina'i ve-Diplomat: Sefer le-Zikhro shel Sar ha-yü'y le-She'avar (2003).

[Edwin Samuel, Segundo Visconde Samuel / Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

EBENÿEZER (Heb. יֶבֶן יֶזְעָר יֶבֶן יֶזְעָר יֶבֶן יֶזְעָר יֶבֶן יֶזְעָר) .(1) Local do acampamento israelita de frente para o exército filisteu em *Aphek antes da batalha em que os filisteus capturaram a Arca da Aliança (I Sam. 4: 1). É geralmente identificado com Majdal Yÿbÿ, que ainda era conhecido no primeiro século EC como Migdal Aphek. (2) Nome da pedra erigida como monumento de vitória por Samuel entre * Mizpah e Shen depois que os israelitas “perseguraram os filisteus e os feriram, até que eles caíram sob Bete-Car” (I Sam. 7:11-12). A maioria dos estudiosos considera os dois Eben-Ezers idênticos e os localizam na fronteira israelita-filisteu.

Bibliografia: Albright, em: BASOR, 11 (1923), 7; Abel, Geog, 2 (1938), 309; EM, SV

[Michael Avi Yonah]

EBER (hebr. יֶבֶר, Ever). (1) Bisneto de *Shem, filho de Noé e antepassado de Abraão (Gn 10:21ss.; 11:14ss.; I Cr. 1:17ss.); presumivelmente (mas em nenhum lugar explicitamente) pretendido como o ancestral homônimo dos *hebreus (Ivrym). “Todos os filhos de Éber” (Gn 10:21), uma frase que parece – possivelmente sem querer – incluir árabes e outras tribos, bem como israelitas, pode ou não estar relacionada ao termo “hebreus”; certamente não há evidência sólida de que a Bíblia entendesse qualquer um, exceto os israelitas, como hebreus. Os nomes que aparecem nas genealogias de Gênesis 10 e 11 são, como em outras genealogias semíticas ocidentais antigas, personificações de tribos, nações, cidades e terras, em vez de indivíduos (ver *Genealogy; *Nations, The Seventy). Em vista disso, muitos estudiosos consideram o nome Eber derivado de Ivri, e não vice-versa, enquanto outros sugerem que o termo se refere à região conhecida como sempre hanahar (“além do rio [Eufrates]”; Js. 24:2; cf. Num. 24:24). Tal uso do nome foi facilitado pelo fato de que Eber provavelmente também era o nome de um clã ou um nome pessoal. (2) O chefe de uma família gadita (I Crônicas 5:13). (3 e 4) Os chefes de duas famílias benjaminitas (I Crônicas 8:12, 22). (5) Um sacerdote pós-exílico (Ne 12:20).

(Nos 2-5 alguns manuscritos hebraicos e/ou LXX lêem יֶבֶר (ebed).)

Bibliografia: A. Malamat, em: JAOS, 88 (1968), 165-8.

[Jeffrey Howard Tigay]

EBLA, sítio arqueológico no norte da Síria, atual Tell Mardikh, localizado a 35 mi. (60 km.) ao sul de Aleppo e escavado por uma equipe italiana de arqueólogos a partir de 1964. Na década de 1970, milhares de textos cuneiformes datados da segunda metade do 3º milênio aC (em termos arqueológicos, EB IV, ou Idade do Bronze IV) foram descobertos. A linguagem refletida nesses textos não era sumério nem acadiano, duas línguas bem conhecidas do período escritas em

cuneiforme, mas foi determinado como uma língua anteriormente não atestada, chamada “Eblaite” pelos estudiosos.

Os estudiosos continuam a debater a data específica desses textos.

A questão principal é se eles são pré-sargônicos (ou seja, de uma época anterior ao reinado de Sargão da Acádia (2270-2215 aC de acordo com uma opinião padrão)), ou se são contemporâneos do período sargônico. A descoberta de um objeto com a cartela do faraó egípcio Pepi I é um achado importante – atestando as relações comerciais entre Ebla e o Egito, embora talvez apenas indiretamente, por intermédio de Biblos (veja abaixo) – mas infelizmente a data de Pepi I (e todos os monarcas da 6ª dinastia) não é fixo (2333-2283 aC é uma aproximação), e, portanto, esse artefato não pode ajudar a responder definitivamente à questão cronológica.

A questão de saber se o auge de Ebla é pré-sargônico ou sargônico depende principalmente de quem ou o que causou a destruição de Ebla (bem atestado no registro arqueológico) durante esse período. A cidade foi destruída por Sargão, por seu neto Naram-Sin ou por um incêndio acidental que simplesmente não pôde ser controlado? Sem tentar uma resposta definitiva a essas questões, para nossos propósitos atuais, ficaremos do lado daqueles estudiosos que veem os textos Ebla como pré-sargônicos. Assim, prosseguimos com a afirmação de que o eblaite é a língua semítica mais antiga atestada, antecedendo o material acádio mais antigo em cerca de um século, embora talvez apenas algumas décadas.

Outro debate acadêmico diz respeito à identificação exata da língua eblaíta. Alguns estudiosos sustentam que a linguagem refletida nos textos de Ebla nada mais é do que um dialeto ou variação do acadiano antigo; de acordo com essa opinião, seria incorreto falar de uma língua separada chamada Eblaite. Outros estudiosos, entretanto, sustentam que o eblaite é suficientemente distinto do acadiano antigo para merecer a identificação como uma língua semítica separada. Entre estes, porém, ainda não há consenso: alguns consideram que representa um ramo independente do semítico a ser chamado de semítico do norte, enquanto outros agrupam os eblaítas no ramo semítico ocidental. Para ter certeza, existem algumas ligações lexicais e gramaticais entre o eblaíta e o amorreu atestado mais tarde (início do segundo milênio) e o aramaico (primeiro milênio), sugerindo assim um Sprach sírio que incorpora essas três línguas. Uma importante evidência é o pronome independente da primeira pessoa do singular ana ana 'eu', exatamente como em amorreu e aramaico (em contraste com acadiano anÿku).

O debate sobre a língua deve-se em parte à natureza dos textos escritos em eblaite. Os textos eblaítas usam uma porcentagem muito alta de sumerogramas, isto é, palavras escritas como signos sumérios, embora destinadas a serem lidas como palavras eblaítas. Muitas vezes, porém, não sabemos que palavras eblaítas estão por trás desses sumerogramas. Por exemplo, na expressão si em i-li-lu A-MU DINGIR-DINGIR-DINGIR, que aparece em um texto cantado, ~~no texto~~ entender que as palavras significam “a Elil pai dos deuses”. Mas as únicas palavras eblaítas que aprendemos são a preposição sin, a ser normalizada como pecado, “para”, e

ebla

o nome da divindade i-li-lu, para ser normalizado como ilīlu, "Ilil" ou "Elil". As palavras restantes são A-MU e DINGIR-DINGIR DINGIR, cujos significados são claros como "pai" e "deuses", respectivamente. Mas estas são as formas sumérias. Quando o escriba eblaíta leu este texto em voz alta, ele teria pronunciado essas palavras como seus equivalentes eblaítas. E embora possamos estar quase certos de que a primeira foi baseada na raiz ab e que a segunda foi baseada na raiz il (como em todas as línguas semíticas), falta-nos a informação precisa neste caso. Quando se multiplica este exemplo várias vezes, fica claro como os estudiosos podem diferir sobre a questão da identificação exata de Eblaíte.

A maioria dos textos de Ebla foi encontrada em várias salas do Palácio G do século 24 aC (conforme a afirmação acima de que as tábuas são pré-sargônicas). O número total de textos é de cerca de 2.000 tabletes completos ou quase completos e cerca de 10.000 fragmentos. A descoberta deste arquivo em 1974 foi uma completa surpresa para os estudiosos. Ninguém imaginava que uma cidade no norte da Síria pudesse abrigar uma cultura tão letrada. Mesmo para o coração da Mesopotâmia naquela época, a descoberta de um arquivo tão grande teria sido surpreendente. Além disso, o consenso acadêmico anterior sustentava que o vale do Tigre e do Eufrates em uma extremidade do Oriente Próximo e o vale do Nilo na outra extremidade eram os dois grandes centros de cultura, já no terceiro milênio aC, mas que a vasta área em no meio, incluindo a Síria, havia um remanso cultural, povoado principalmente por pastores com seus rebanhos, sem grandes centros urbanos do tipo encontrado no Egito ou na Mesopotâmia. As escavações em Ebla e a descoberta desse grande arquivo mudaram a concepção de todos.

O corpus de textos Ebla inclui uma grande variedade de documentos. O maior número, de longe, são textos administrativos, registrando em grande detalhe as atividades do palácio, a economia de Ebla centrada principalmente na produção têxtil e no cultivo de cevada e outros grãos, o comércio de longo alcance com cidades em toda a Síria e Mesopotâmia, e assim por diante. O segundo grupo é composto por textos de natureza histórica; estes incluem alguns textos de tratados importantes. O mais bem preservado dos textos do tratado é um pacto altamente detalhado com Abarsil nas Frates do alto Eu; inclui cerca de duas dúzias de artigos que regulamentam o comércio, a tributação, os emissários e afins. O terceiro grupo é composto por textos lexicais, dos quais os mais importantes são os dicionários bilingües que nos fornecem os equivalentes sumérios e eblaítas de centenas de palavras. Embora esses dicionários não nos forneçam as palavras em contextos literários, eles nos fornecem informações muito valiosas sobre o vocabulário eblaíta (veja mais abaixo). Finalmente, há uma série de textos cantados (uma linha de um foi citada acima). (Houve alguns relatos sobre textos literários encontrados em Ebla; mas atualmente apenas um desses textos foi publicado, e essa composição é uma duplicata de um documento conhecido de Abu Salabikh, no sul da Mesopotâmia.)

Os textos administrativos e históricos revelam que Ebla teve contatos com centenas de cidades da região.

Muitos, se não a maioria, não podem ser identificados com confiança, mas os topônimos que podem ser identificados nos dão uma indicação do poder e influência de Ebla. Aqui podemos mencionar importantes centros urbanos como Gublu (= Byblos) no Mediterrâneo (embora nem todos os estudiosos concordem com essa leitura); Emar e *Mari, ambos no médio Eufrates; e Kish, situada entre o Tigre e o Eufrates, perto de Baby lon; bem como KURki la-ba-na-an, "o país montanhoso do Líbano". (Quando as tabuinhas de Ebla foram descobertas, houve relatos de que as cinco cidades da planície listadas em Gênesis 14 também aparecem em Ebla; mas não há substância nessa afirmação.)

A quantidade de materiais que aparecem nos textos administrativos às vezes é assombrosa. Um texto (ARET 2:20) dá um total de 548.500 medidas de cevada distribuídas (e dessa quantidade 360.400 aparecem em uma linha e 182.600 aparecem em uma segunda linha). Eblaíte, de fato, atesta pela primeira vez em qualquer língua semítica uma palavra para 100.000, ou seja, ma-i-at (obviamente baseado na palavra pan-semítica para "cem"; cf. He brew yyy). (

As divindades atestadas em Ebla são mais conhecidas de fontes semíticas ocidentais do que de fontes semíticas orientais. Deuses importantes são Dagan, Hadd/Baal, Rashap, Ashtar, Kamish, Malik e Qura, bem como as divindades do sol e da lua, embora seus nomes eblaítas sejam desconhecidos desde os sumerogramas UD ("sol") e ITI ("lua").) respectivamente, são usados de forma consistente. (Não há absolutamente nenhuma validade na afirmação (relatada nos primeiros dias dos estudos de Ebla) de que Ya (uma forma abreviada de Yah weh) aparece em nomes pessoais.)

De particular interesse é o deus Kamish: o nome aparece no nome da cidade Kar-Kamish (Carchemish) no norte da Síria; é atestado no panteão de *Ugarit na costa síria do final da Idade do Bronze, escrito em ordem alfabética como kmt e silabicamente como ka-ma-ši (= / kamýš); e mais proeminentemente aparece muito mais tarde como o deus nacional dos moabitas, soletrado yyyý e vocalizado kýmōš na Bíblia. Observe, no entanto, que em uma passagem, Jr 48:7, o nome do deus moabita ocorre como yyyý no Ketiv. Enquanto os estudiosos anteriores tipicamente assumiram uma confusão entre waw e yod na transmissão deste texto pelos escribas, agora devemos considerar outra possibilidade, que o Ketiv em Jer 48:7 preserva uma antiga pronúncia alternativa, Kamish, remontando ao início Idade do Bronze como atestado em Ebla.

Uma divindade importante até agora desconhecida é Qura (tipicamente escrito Kura nos estudos de Ebla), claramente um deus importante, dado o número de vezes que o nome ocorre, incluindo alguns contextos proeminentes. Além de Ebla, não sabemos nada sobre essa divindade. O nome ressurgiu, no entanto, cerca de 3.000 (!) anos depois como o primeiro elemento no nome do anjo Quriel, atestado em textos mágicos aramaico, síriaco e grego do primeiro milênio EC. um demônio; isso convida à comparação com o rebaixamento de *Baal, adorado ao longo das Idades do Bronze e do Ferro como uma divindade principal, mas aparecendo no Novo Testamento como governante dos demônios na forma Baal-zebul.

Sempre que uma nova língua semítica é descoberta, a tendência natural entre hebraístas e babilonistas é explorar a nova fonte de informações que possam ajudar a elucidar problemas na Bíblia e fornecer cognatos para lexemas hebraicos. Vários exemplos deste processo foram observados acima. O restante desta entrada apresentará exemplos adicionais de contribuições do estudo de Eblaite para o estudo do hebraico (não obstante as distâncias temporais e geográficas entre Eblaite no terceiro milênio ao norte da Síria e hebraico no primeiro milênio ao sul de Canaã).

Uma série de palavras hebraicas, que até então não tinham cognatos dentro do semítico (veja os dicionários padrão), agora ganham etim do léxico eblaíta. Exemplos incluem o seguinte: ni-zimu (a ser normalizado como nizmu), "um tipo de joia" יִזְיִי "anel de nariz, brinco"; aa-tum (a ser normalizado como ayyatum), "um tipo de ave" יִזְיִי "uma ave de rapina"; bar-su-um (a ser normalizado como parsum), "um tipo de ave" יִזְיִי "uma ave de rapina." O primeiro desses itens aparece em um texto administrativo; os dois últimos aparecem nas listas lexicais bilíngües como os equivalentes eblaítas das formas sumérias classificadas como pássaros devido à presença do determinante MUŠEN.

A palavra hebraica comum para "cedro" é יִזְיִי, mas uma forma feminina única יִזְיִי ocorre em Sofonias 2:14. Isso agora tem um paralelo no eblaite ar-za-tum, apresentado no dicionário bilíngüe como o equivalente do sumério GIŠ-NUN-SAL (o determinante GIŠ indica um tipo de árvore).

O acima representa apenas um punhado de lexemas hebraicos com paralelos em eblaite. Na verdade, porém, o grande dicionário sumério-eblaíta (atestado em várias cópias em Ebla) oferece ao estudioso do hebraico antigo muito material para exploração lexical. Permitimo-nos mais um exemplo aqui. A raiz יִזְיִי "cortar, incisar, dividir," produz a forma hitpael יִזְיִי "fazer incisões em si mesmo" (Dt 14:1; I Reis 18:28, etc.) e o substantivo יִזְיִי "tropa" (cf. Inglês "divisão" no sentido militar). Cognatos dessa palavra ocorrem em vários dialetos aramaicos (bíblicos, samaritanos, babilônios judaicos, sírios). O verbo gadýdu, "separar", ocorre em acadiano, mas apenas em neo-assírio e neobabilônico, e assim os estudiosos concluem que a palavra é um empréstimo do aramaico. O dicionário bilíngüe de Ebla glosa TAR-TAR sumério com Eblaite ga-da-dum; uma vez que o TAR sumério significa "cortar", é claro que Eblaite ga-da-dum representa um precursor da Idade do Bronze inicial do hebraico posterior e do aramaico יִזְיִי.

Passamos agora do reino do léxico para o reino da gramática, com uma ilustração representativa. Já antes das descobertas em Ebla, Francis Andersen opinou que o hebraico antigo incluía um morfema יִזְיִי, isto é, waw conjuntivo + mem enclítica. O insight de Andersen foi surpreendentemente confirmado pela presença de ù-ma em Eblaite, composto pelos mesmos dois elementos. As passagens bíblicas que incluem este morfema são Gen. 41:32, Num. 23:10, Juiz. 13:19, I Reis 14:14, Ezeq. 48:16, 48:22 (duas vezes), Amós 6:10, Nah. 2:13, Sal. 147:3, Rute 4:5, 5:11. Um estudo dessas passagens revela que o hebraico יִזְיִי - tem uma função sintática específica: serve como uma conjunção de ênfase a ser traduzida "de fato, sim, em verdade, sim". O rec

O reconhecimento desta forma impacta principalmente na análise de Rute 4:5, onde a frase יִזְיִי יִזְיִי não significa "e de Rute" (observe o etnaý na palavra anterior), mas deve ser analisada como a conjunção enfatizadora יִזְיִי -seguido pelo indicador de objeto direto יִזְיִי e então o nome próprio יִזְיִי, produzindo assim uma tradução para todo o versículo como segue: "Boaz disse: 'No dia em que você adquirir o campo da mão de Noemi - ; em verdade, Rute, a Moabita, a esposa do falecido, adquiri [lendo com o Ketiv] para levantar o nome do falecido em sua propriedade.'"

Nossa última instância das interconexões entre Eblaite e hebraico nos leva de volta ao mundo da magia. Um dos textos de encantamento é dirigido contra um demônio chamado hý a-ba h a-bi, normalizado como hý abhý abi, que é amarrado e tornado impotente pelo mago. Este nome é a forma reduplicada da figura demoníaca H hý por atestado emugarítico (o cuneiforme mesopo tamiano não tem símbolo para [ý] e aqui substituí [hý]; onde ele ganha o epíteto "senhor dos chifres e cauda", ou seja, a imagem tradicional de um personagem diabólico), e aparecendo na Bíblia em duas passagens em formas variantes (uma a forma básica, a outra com o sufixo -ôn): יִזְיִי em Is 26:20 e יִזְיִי em Hab 3:4. A ocorrência de h hý abhý abi/ýby/ýý em Ebla de Bronze Inicial, Ugarit de Bronze Final e Idade do Ferro Israel atesta a tenacidade de praxes mágicas ao longo das épocas (veja também a discussão acima sobre Qura e Quriel).

Finalmente, podemos notar que Ebla foi reconstruída após a grande destruição mencionada acima e alcançou uma segunda floração c. 2050-1950 aC, isto é, durante o período Ur III. No entanto, possuímos muito poucos vestígios literários eblaítas desse período. A maioria de nossas evidências vem de outros sítios, incluindo, por exemplo, referências a Ebla em inscrições de Gudea, famoso governante de Lagash, cujos grandes projetos de construção exigiram que seus homens viajassem para a região de Ebla para obter quantidades de madeira e pedra.

Bibliografia: A. Archi, (ed.), Eblaite Personal Names and Semitic Name-giving (1988); RD Biggs, em: ABD 2, 263-70; G. Conti, Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaíta (= Miscellanea Eblaíta 3 = Quaderni di Semitistica, 17; 1990); CH Gordon e GA Rendsburg (eds.), Eblaíta, vols. 1-4 (1987-2002); P. Matthiae, Ebla: An Empire Rediscovered (1980); P. Matthiae, Ebla, la città rivelata (1995); L. Milano, em: CANE, 2:1219-30; G. Pettinato, Ebla: um novo olhar sobre a história (1991); idem, Ebla, nuovi orizzonti della storia (1994); idem, Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769 (1982).

[Gary A. Rendsburg (2ª ed.)]

EBNER, MEIR (Meyer; 1872-1955), líder judeu em Bucovina e Romênia, sionista ativo. Nascido em Czernowitz, ele participou do estabelecimento da Associação Nacional de Estudantes Judaicos, Hasmona, em 1891. Obteve o grau de Mestre em Direito pela universidade de sua cidade natal. Com o advento de Herzl, Ebner ingressou na Organização Sionista, cuidando do Primeiro Congresso Sionista e de muitos outros que se seguiram. Ele era ativo nos assuntos judaicos na Bucovina, ao mesmo tempo

ébano

trabalhando para obter representação judaica no Landtag local e no Reichsrat em Viena. Ele foi exilado na Sibéria pelos conquistadores russos em 1915 e retornou em 1917. Em 1918-1920 foi chefe do Conselho Nacional Judaico da Bucovina.

Quando Bucovina foi anexada à Romênia em 1918, ele liderou a luta pelos direitos dos judeus e em 1919 fundou o periódico de língua alemã *Ostjuedische Zeitung*, no qual defendia o sionismo e uma política nacional judaica na diáspora.

Foi publicado até o final de 1937, quando foi proibido pelo governo. Ebner participou dos Congressos Internacionais de Minorias Nacionais em Genebra, tornando-se vice-presidente da organização após a morte de Leo Motzkin em 1933. Em maio de 1926 (até julho de 1927) ele foi chefe da comunidade judaica de Czernowitz e foi eleito para o romeno parlamento, onde frequentemente falava com grande coragem, sem se deixar intimidar pelas ameaças dos anti-semitas. Em 1928 Ebner foi eleito para o Senado romeno e tornou-se chefe da facção judaica de quatro membros. Ele ajudou a fundar o Partido Judeu da Romênia em 1930 e foi eleito em seu nome para o parlamento romeno. Em 1934, sua eleição foi impedida pelas nações machistas do governo. Ebner imigrou para a Palestina no início de 1940, onde se tornou um colaborador regular de publicações sionistas na Palestina e no exterior e atuou em associações de imigrantes da Romênia e Bucovina.

Ele morreu em Israel.

Bibliografia: M. Kleinman (ed.); *Enziklopedyah le-yiy yu not*, 1 (1947), 3s.; M Reifer, Dr. M. Ebner (1947); J. Gruenbuam, *Penei ha-Dor*, 2 (1961), 176-80; S. Bickel, *Yahadut Romanyah* (1978), 326-31; *Parlamentari evrei* (1998); D. Schaari, em: *SAHIR*, 4 (1999), 148-77; Z. Yavetz, em: *English Historical Review* (1998).

[Yehuda Slutsky]

EBONY, cerne de certas árvores. A palavra hebraica *hov enim*, que ocorre em Ezequiel (27:15) em referência ao comércio de Tiro em "chifres de marfim e hovenim", é identificada pela maioria dos tradutores e exegetas como ébano, chamado *hbn* em egípcio. Várias árvores tropicais forneciam o ébano usado na antiguidade, sendo a mais importante a *Diospyros ebenum*, que cresce na Índia. Outras espécies do mesmo gênero crescem na África. O ébano foi amplamente usado com ornamentação de marfim (como descrito por Ezequiel) para o efeito dado pelo contraste do preto e branco.

Bibliografia: Loew, *Flora*, 1 (1928), 588-9; J. Feliks, *Olam ha-yome'ay ha-Mikra'i* (19682), 126.

ECCLESIA ET SYNAGOGA, nome dado às representações simbólicas na arte cristã da Idade Média da Igreja vitoriosa e Sinagoga derrotada, simbolizando o triunfo do cristianismo. A representação é frequentemente encontrada na arte manuscrita cristã medieval. Tornou-se também uma decoração convencional em muitas igrejas medievais, especialmente na França, Inglaterra e Alemanha, e assumiu a forma de duas graciosas figuras femininas, geralmente do lado de fora do edifício.

A Igreja mostra-se ereta e triunfante, portando uma cruz; a Sinagoga é geralmente vendada e abatida, com uma

cajado quebrado e às vezes decorado com as Tábuas dos Dez Mandamentos simbolizando o Antigo Testamento. As estátuas mais conhecidas deste tipo estão no exterior das catedrais de Estrasburgo e Bamberg. Eles também são encontrados em Reims, Paris e Bordeaux. Na Inglaterra, eles aparecem, geralmente mutilados, em Rochester, Lincoln, Salisbury e Winchester. A representação da sinagoga vendada foi paradoxalmente refletida até mesmo na arte manuscrita judaica: como, por exemplo, na miniatura da Torá vendada com seu esposo, o Povo de Israel, em um livro de orações manuscrito do século XIV (Hamburgo, Cod. Lev 37; possivelmente tendo um significado simbólico, representando a Torá e o Povo de Israel).

Bibliografia: WS Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mit telalter* (1964); B. Blumenkranz, *Juden und Judentum in der mittelal terlichen Kunst* (1965); E. Roth, em: *AWJD*, 18:1 (1963); L. Edwards, em: *JHSET*, 18 (1958), 63-75; P. Hildenfinger, em: *REJ*, 47 (1903), 187-96.

[Helen Rosenau]

יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ .Heb (**ECCLESIASTES**: do grupo o de um), יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ escritos menores dos Hagiógrafos conhecidos como os Cinco Pergaminhos (Megillot). O nome *Eclesiastes* é grego e provavelmente significa "membro da assembléia". Ela traduz a palavra hebraica *kohelet* (qohelet, ou ha-qohelet = o Qohelet; 1:1, 2, 12; 7:27; 12:8, 9, 10). *Qohelet* não é um nome próprio, mas significa algo como "aquele que atua na assembléia" ou "ensina o público" – veja a descrição de suas atividades em 12:9. Geralmente se pensa que *Qohelet* é o autor, mas pode ser uma pessoa fictícia, o "porta-voz" do autor. Embora *Qohelet* nunca afirme ser Salomão, ele se descreve em termos semelhantes a Salomão: Ele é "rei em Jerusalém" (1:12) e "filho de Davi, rei em Jerusalém" (1:1). Tradicionalmente, portanto, ele foi identificado com Salomão. A autoria salomônica, no entanto, é descartada pela evidência de linguagem e conteúdo.

Idioma e data

O hebraico do livro representa o último estágio na evolução do hebraico bíblico. Um exemplo dos indicadores do hebraico bíblico tardio é a raiz *tqf* (4:12; 6:10), que só pode ser emprestada do aramaico, e não antes do sétimo século AEC. Além disso, os substantivos *pardes* "pomar" (2: 5) e *pitgam* "decreto" (8:11) são ambos emprestados do persa. A Pérsia só emergiu da obscuridade em meados do século VI aC, e nenhuma palavra é conhecida por ter sido emprestada de sua língua antes disso. Além disso, *pardes*, do persa *piridaýza* ("rampart", um domínio do rei) também foi emprestado pelos gregos (paradeisos) no sentido de "pomar", o sentido que tem em *Eclesiastes* 2:5. A palavra *avadeyhem* "suas ações" em 9:1 é aramaica, não hebraica. Assim também, *yillu*, o equivalente aramaico e pós-bíblico do *lu* clássico, ocorre na Bíblia apenas em *Eclesiastes* 6:6 e em * Ester 7:4 (o último sendo obviamente pós-exílico e provavelmente no terceiro século AEC). Existem, de fato, aramaismos em *Qohelet* em uma frequência muito maior do que seria de esperar em uma obra pré-exílica. De fato, foi argumentado – veja os itens de Ginsberg na *Bibliografia* – que

o livro foi escrito em aramaico e depois traduzido para o hebraico . Esta teoria não foi aceita por outros estudiosos, mas exige um exame mais aprofundado. Sobre o pano de fundo linguístico do livro, veja especialmente os livros de Schoors e Seow.

O conteúdo também aponta para um namoro helenístico. Há razões para pensar que o autor foi influenciado pela filosofia estoica (ver Rudman em Bibliografia). Além disso, corridas a pé competitivas, mencionadas em 9:11, entraram no Oriente Próximo apenas no século III aC Um indicador mais profundo da influência grega (que dificilmente seria possível antes do período helenístico) é a exibição do livro da mentalidade da filosofia grega . Esse empreendimento tentou determinar o bem apenas pela aplicação da razão humana, sem recorrer à tradição ou revelação.

Qohelet, o único da Bíblia, segue esse caminho.

Conteúdo

O livro de Eclesiastes é uma reflexão sobre a vida, juntamente com conselhos sobre como caminhar por ela. Qohelet se apresenta como um rei sábio que procurou examinar tudo o que acontece na terra (1:12-18), incluindo labuta, sabedoria e prazer.

Seu objetivo é determinar “o que convém que o homem faça debaixo dos céus durante os poucos dias de sua vida” (2:3). Ele acumulou riquezas e pertences, e essa realização parece ter lhe dado prazer; mas no final ele achou sem sentido (2:4-2:26). À medida que Qohelet prossegue em sua investigação, ele observa uma variedade de valores e eventos típicos. A maioria deles ele acha sem sentido e “ruim”, mas sugere várias maneiras de manobrar pela vida e, de tempos em tempos, elogia certos modos de comportamento e experiências. Ainda assim, ele começa e conclui com um julgamento que se repete ao longo do livro, “All is hevel”, uma palavra-chave geralmente traduzida como “ vaidade ” ou “ transitório ”, mas que pode ser melhor traduzida como “ sem sentido ” ou “ absurdo ”.

Tópicos recorrentes incluem injustiças (3:16-22); opressões sociais (4:1-3; 5:7-11); a futilidade de labuta e prazer (2:18-26; 4:4-8; 5:12-6:9); o fracasso da sabedoria e a fragilidade de suas realizações (4:13-16; 6:10-12; 7:13-14, 23-24; 8:16-9:10; 9:1-3). Ocasionalmente ele concede o valor (limitado) da sabedoria (9:13-18; 10:1-3). Ele afirma mais enfaticamente a bondade da vida e a importância de agarrar os prazeres da vida quando eles se apresentam (9:4-10; 11:7-12:1) – um imperativo ainda mais urgente pela incessante consciência da certeza sombria da morte (9:7-10; 12:1-8). Ele conclui com uma misteriosa descrição do caminho para a morte (12:2-7). A declaração de abertura “All is hevel” conclui suas palavras. Um epílogo (12:9-14) fala sobre Eclesiastes do ponto de vista de um sábio posterior.

Ensino

O livro de Eclesiastes está escrito em um hebraico incomum e difícil, e seu pensamento é autocontraditório e às vezes opaco. Portanto, sua interpretação tem sido marcada por um forte desacordo entre os comentaristas.

Os comentaristas tradicionais, seguindo o Midrash (especialmente Kohelet Rabbah), consideram o livro como as palavras do rei Salomão na velhice. Tendo experimentado as glórias do mundo e suas decepções, ele percebeu a futilidade do mundo.

esforços dinamarqueses e a insignificância dos bens terrenos – assuntos “debaixo do sol” (1:3 e muitas vezes). Estes ele considerou hevel (entendido como “trivial”). Em contraste, assuntos que não estão “debaixo do sol”, mas pertencem ao reino transcendente, espiritual, têm grande e eterno valor. Estes são, acima de tudo, a vida eterna e o estudo da Torá. O livro ensina que é preciso resignar-se à vontade de Deus, pois todas as suas obras são boas. As injustiças serão eventualmente corrigidas e a justiça recompensada, se não nesta vida, então em uma eternidade abençoada, o “mundo vindouro”.

A maioria dos comentaristas modernos entende que o livro expressa ceticismo sobre as crenças tradicionais, especialmente as verdades do livro de Provérbios e literatura de sabedoria semelhante , em particular os axiomas da justiça de Deus e a eficácia da sabedoria e do trabalho árduo. Um exemplo de leitura negativa é a de Crenshaw, segundo quem Qohelet dirige um ataque radical e implacável às crenças tradicionais dos sábios e nega a realidade de uma ordem moral. Tudo o que resta, conclui Qohelet, é o prazer do momento, que pode acalmar o espírito perturbado. Uma leitura mais positiva é defendida por Fredericks, que argumenta que Eclesiastes está apenas comentando sobre o reino humano. Isso é caracterizado pela transitoriedade, com certeza, mas o homem pode encontrar maneiras de lidar, ou seja, por prazeres simples, sabedoria, alegria do trabalho e resignação à vontade de Deus. Da mesma forma, Seow argumenta que “tudo é hevel” não significa que tudo é sem sentido ou significativo, mas que o significado da vida e a razão de suas iniquidades transcendem a compreensão humana. Os humanos devem aceitar o que quer que aconteça, enquanto aproveitam ao máximo as possibilidades da vida.

Fox (1999, 2004) argumenta que a questão subjacente que Qohelet aborda é a questão do significado na vida.

Para os eventos serem significativos, eles teriam que ser coerentes em um quadro compreensível, com ações seguras e previsíveis produzindo as consequências apropriadas. Os justos devem ser recompensados e os ímpios punidos; aquele que labuta deve desfrutar de todos os frutos de seu trabalho, enquanto o tolo deve sofrer penúria; o sábio deve ter uma vida oposta à do tolo; e algo deve distingui-los na morte.

Qohelet vê que essas coisas não acontecem, pelo menos não consistentemente (ver 6:2; 8:11; 9:11), e ele está sobrecarregado pelo colapso do significado, que é revelado pelas contradições que permeiam a vida. Estes ele repetidamente chama de hevel – “absurdo” ou “sem sentido”. Qohelet está frustrado porque a vida não faz sentido. A irracionalidade do mundo é sua queixa fundamental, e suas outras queixas – como a brevidade da vida, a futilidade do esforço, a trivialidade dos bens mundanos, a vulnerabilidade da sabedoria e as anomalias da justiça divina – são secundárias a este e servem para confirmá-lo.

Qohelet acredita, ou pelo menos tenta acreditar, que Deus acabará por executar a justiça (3:17; 11:9b). Os justos, pelo menos em princípio, vivem muito e os ímpios morrem jovens (8:11-12a, 14). Mas Qohelet não vê isso acontecendo no momento e teme que a justiça chegue tarde demais (8:10-11, 14). Qohelet vê injus

eclesiastes rabá

mas insiste que Deus é justo. Qohelet não elimina essa contradição, mas apenas se frustra com ela.

God for Qohelet é um autocrata absoluto e imprevisível. Ele é uma força distante e todo-poderosa que pode ser temida, mas não amada (3:14b; 5:1, 2, 4; 6). Mas, embora bastante rígido e distante, Ele não é uniformemente hostil. Se (por razões imprevisíveis) Deus deve conceder coisas boas a alguém, Ele quer que o homem afortunado desfrute desses dons (5:20; 9:7).

Apesar de todas as suas queixas, Qohelet não é um niilista. "Tudo é absurdo" deve ser entendido como expressando uma caracterização geral da vida, não uma negação absoluta do valor de todas as atividades e valores. Qohelet mostra como os humanos podem recuperar e reconstruir significados. Ele não chega a uma grande lógica ou teologia que dê sentido a tudo, mas recomenda ajustes modestos e acomodações de pequena escala em nossas vidas individuais.

Algumas coisas que Qohelet acha que valem a pena, como trabalho moderado, prazer moderado dos prazeres que vêm à mão, amor e amizade, ganhar e usar qualquer sabedoria que esteja dentro de nossa capacidade, ser razoavelmente justo e temer a Deus. Embora seus benefícios sejam breves, imperfeitos e incertos, eles são suficientes para fazer a vida valer a pena. Qohelet conta de que, apesar de toda a sua injustiça e absurdo, a própria vida é boa, para ser agarrada ainda mais ansiosamente pela finalidade da morte.

Todas as afirmações de Qohelet olham para dentro, para o benefício de cada indivíduo, e suas preocupações também são internas: o que incomoda as pessoas, o que as anima, como elas podem se dar bem em um mundo em que muito é predeterminado e opaco. Embora existam coisas práticas que podemos fazer para reduzir os riscos, o único reino real de liberdade e controle real é o coração humano – o domínio das emoções, pensamentos e atitudes. Devemos desfrutar de todos os prazeres que Deus torna possível e evitar qualquer tristeza que pudermos. Isso, podemos notar, também é a doutrina estoíca.

Uma teologia diferente emerge no epílogo, 12:9-14. Isso é comumente considerado uma adição por um escriba posterior, mas pode muito bem ser as palavras do autor anônimo. O epílogo avalia Qohelet de um ponto de vista mais convencional. Assegura ao leitor que Qohelet foi um professor sábio e eloqüente, mas também adverte que as palavras dos sábios contêm certos perigos. O que é de suma importância é temer a Deus, obedecer a Seus mandamentos e viver consciente de Seu julgamento final.

Bibliografia: COMENTÁRIOS INICIAIS: MIDRASH QOHELET RABBA 8ty–10ty CBCE; TRADUÇÃO DE INGLÊS. A. Cohen, Midrash Rabbah, 8 (1983); Saadiah Gaon; Rashi; Abraham Ibn Ezra; Samuel B. Meir; Samuel ibn Tibbon; Obadiah b. Jacob Sforno; Yosef Ibn Ya'yyah; Moshe b. Hayyim Alsheikh. COMENTÁRIOS MODERNOS: GA Barton (ICC, 1908); CD Ginsburg (1861; com extenso levantamento da literatura mais antiga); E. Podechard (Fr., 1912); HW Hertzberg (Ger., 1932, 19632); R. Gordis (1951, 19673); HL Ginsberg (Heb., 1961); JL Crenshaw (OTL, 1987); RL Murphy (WBC, 1992); MV Fox (Comentário JPS, 2004); CL Seow (AB, 1997); T. Longman III (NICOT, 1998); N. Lohfink (Comentários Continental, 2003). ESTUDOS: HL Ginsberg, Estudos em Qohelet (1950); E. Bickerman, Quatro Livros Estranhos da Bíblia (1967),

139-67. **Adicionar. Bibliografia:** A. Schoors, O Pregador Procurava Encontrar Palavras Agradáveis (1992); idem, Qohelet no Contexto da Sabedoria (1997); MV Fox, Tempo de Demolir e Tempo de Construir (1999); DC Fredericks, Lidando com a Transcendência (1993); E. Christianson, A Time to Tell: Estratégias Narrativas em Qoheleth (1998); S. Burkes, Death in Qoheleth (1999); R. Sandberg, Rabbinic Views of Qohelet (1999); D. Rudman, Determinismo no Livro de Eclesiastes (2001).

[Harold Louis Ginsberg / Michael v. Fox (2ª ed.)]

ECCLESIASTES RABBAH (Heb. *עֵשֶׂת רַבָּה* *ēšet rabbāh*, 'Qohelet Rab bah'), *agálico Midrash no livro de *Eclesiastes, chamado "Midrash Qohelet" na edição princeps. (Sobre o termo "Rab bah", veja Ruth *Rabbah.)

A estrutura

Eclesiastes Rabbah é um Midrash exegético que dá uma exposição capítulo por capítulo e versículo por versículo do Livro de Eclesiastes. Na edição princeps, ela é dividida em três *sedarim* ("ordens"): (a) Capítulos 1–6; (b) 6:1–9:6; (c) 9:7 – o fim do livro de Eclesiastes. Em edições posteriores, no entanto, também é dividido em 12 seções, correspondentes aos capítulos bíblicos. O Midrash abre com um próêmio anônimo do tipo clássico encontrado no Midrashim amoraico. Começa com um versículo estranho do Livro de Provérbios que é então conectado com as palavras de abertura do Livro de Eclesiastes.

Traz, no entanto, alguns sinais de atraso, incluindo sua (fórmula introdutória): "Isto é o que a Escritura declarou no espírito santo por Salomão, rei de Israel".

O idioma

Eclesiastes Rabbah é escrito em sua maior parte em hebraico mishnaico. O aramaico galileu também é usado, e há inúmeras palavras gregas.

A data de sua redação

O redator usou literatura tanaítica, o *Talmud de Jerusalém, *Gênesis Rabá, *Levítico Rabá, *Lamentações Rabá e *Ester Rabá. A obra também incorpora material retirado do *Talmud babilônico, alguns dos quais, no entanto, foram adicionados posteriormente. Vários fatores indicam que Eclesiastes Rabá é de uma data comparativamente tardia, tendo sido redigido aparentemente não antes do oitavo século EC. Foi usado pelo paytan *Salomão b. Judah ha-Bavli, que floresceu na segunda metade do décimo século EC, e é citado por *Nathan b. Jehiel em seu Arukh (c. 1100). Eclesiastes Rabá

contém muito material importante dos períodos tanaítico e amoraico, e também numerosos agregados de caráter polêmico, alguns com referências anticristãs.

Edições

Eclesiastes Rabbah foi publicado pela primeira vez em Pesaro em 1519, junto com Midrashim nos outros quatro pergaminhos (Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações e Ester) aos quais, no entanto, não tem relação. Os muitos subsequentes são baseados nesta edição. Embora existam vários manuscritos de Eclesiastes Rabbah (o mais antigo datando do século XIV), uma edição acadêmica completa ainda não apareceu. M. Hirshman editou os quatro primeiros capítulos do livro em sua dissertação

(1983). Uma tradução inglesa de Abraham *Cohen apareceu no Soncino Midrash (1939).

Bibliografia: Zunz-Albeck, Derashot, 128-9. **Adicionar Bibliografia:** J. Wachten, Midrasch-Analyse: Strukturen im Midrasch Qohelet Rabba (1978); M. Hirshman, em: Jerusalem Studies in Jewish Thought, 3 (1982), 7-14; G. Stemberger, Introdução ao Talmud e Midrash (1996), 317f. [Moshe David Herr]

ÉCIJA, cidade de Sevilha, S. Espanha. Não temos informações sobre os judeus de Écija no período muçulmano. As primeiras informações sobre os judeus datam do século XIII. Após sua conquista por Fernando III, Zulema, um cortesão judeu, recebeu propriedades substanciais. O tamanho da comunidade judaica pode ser julgado pelo fato de que para o ano de 1293 seu imposto foi de 5.000 maravedis. Seu membro mais proeminente foi o rico Don Yuçaf (Joseph) de *Écija (Joseph ha-Levi ibn Shabbat), que se distinguiu no serviço de Afonso XI de Castela. Em 1332, ele dotou uma yeshivá em Écija e forneceu bolsas para os estudiosos que estudavam nela. As perseguições de 1391 atingiram Écija e sua sinagoga foi destruída por ordem de Fernando *Martínez, que era arqui-diácono de Écija.

No entanto, quando em 1396 o arcebispo de Toledo exigiu do vigário de Écija um relato da destruição da sinagoga, foi-lhe dito que ela foi arrasada pela turba. Não se sabe quando a comunidade foi reconstituída, mas seu imposto apurado em 1439 foi de 6.800 maravedis, em moeda antiga. A comunidade aparentemente durou até a expulsão de 1492. Havia também um grupo organizado de *Conversos, que em 1477 tinha como líder um cristão-novo chamado Fernando de Trujillo.

Bibliografia: Baer, Urkunden, índice; Baer, Espanha, índice; H. Beinart, Anusim be-Din ha-Inkviziyah (1965), 62; Ballesteros, em: Sefarad, 6 (1946), 253-87; R. Menéndez Pidal, Documentos lingüísticos de España, 1 (1962), 475-7; F. Cantera Burgos, Sinagogas Españolas (1955), 203-12. **Adicionar. Bibliografia:** J. Aranda Doncel, em: Boletín de la Real Academia de Córdoba, 104 (1983), 5-18.

[Haim Beinart]

ÉCIJA, JOSEPH (Yuçaf) DE (Joseph b. Ephraim ha-Levi ibn Shabbat; d. 1339/40). Écija nasceu em Écija, Andaluzia, e foi chefe do fisco (prefeito de almoxarife) de Afonso XI de Castela. Ele desempenhou um papel importante dentro da comunidade judaica e cooperou com R. *Asher ben Jehiel, então a principal autoridade haláchica em Castela. Foi promovido no serviço real através do patrocínio do Infante Felipe, filho de San Cho IV. Em 1322 era prefeito de almoxarife e membro do conselho real, além de outros dois cristãos. Em 1326 foi enviado por Afonso XI ao encontro da sua noiva, filha do rei português. Enquanto em Valladolid, alguns dos cavaleiros que o acompanhavam incitaram a população contra ele, mas foi salvo pela intervenção de Dona Leonor, irmã do rei. Foi destituído do conselho régio em 1328 como concessão às Cortes, que haviam sido intimadas para aprovar impostos extraordinários. Um ano depois, no entanto, ele foi novamente favorecido pela realeza, conduzindo negociações com Afonso IV de Aragão. Ganhou também o favor deste último e apelou

a ele para aliviar os judeus aragoneses da obrigação de usar o *distintivo judaico. Em uma carta de 1329, o rei aragonês expressou seu pesar por sua incapacidade de atender ao pedido de Joseph de Écija naquele momento. Na corte, o rival de José era o médico real, Samuel ibn Waqar de Toledo. Os dois competiam pela agricultura de várias receitas reais. Gonzalo Martínez de Oviedo, protegido de José, tornou-se mordomo real e comandante da Ordem de Alcântara. Martínez voltou-se contra seu benfeitor e provocou a prisão de José e Samuel. Joseph parece ter morrido na prisão. Solomon *Ibn Verga em seu Shevet Yehudah enfatiza o fato de que José, apesar de toda a sua alta posição na corte, era um filho leal e dedicado de seu povo. Ele construiu uma sinagoga em Sevilha e dotou uma casa de ensino em sua nativa Écija, providenciando a manutenção do reitor e dos alunos. Em 1342, o rei pediu ao Papa Clemente VI que permitisse que os judeus de Sevilha cultuassem na sinagoga construída por José.

Ele também era um amante da música, interesse que compartilhava com Afonso IV de Aragão, que pediu a José que lhe enviasse seus músicos castelhanos favoritos.

Bibliografia: Amador de los Ríos, Historia de los Judíos de España y Portugal, 2 (1876), 128f.; Y. Baer, em: Minyah le-David (Yellin) (1935), 198f.; Baer, Urkunden, 1 (1929), 262f.; 2 (1936), 141f., 163f.; A. Ballesteros, em: Sefarad, 6 (1946), 253-87; A. Shochat (ed.), Shevet Yehudah (1947), 52f., 181; Samuel ibn Sason, Sefer Avnei ha Shoham, ed. por A. Yamiel (1962), 22f.

[Haim Beinart]

***ECKARDT, ROY A.** (1918-1997), teólogo e ministro metodista.

Nascido no Brooklyn, Nova York, Eckardt, escritor prolífico e figura de destaque no campo das relações judaico-cristãs nos Estados Unidos, foi desde 1955 presidente da Academia Americana de Religião e, a partir de 1956, presidente do departamento de religião na Universidade de Lehigh (Belém, Pensilvânia). Seus livros sobre o diálogo judaico-cristão (Christi anity and the Children of Israel, 1948, e Elder and Younger Brothers: The Encounter of Jews and Christians, 1967), e seus muitos artigos sobre o assunto, centram-se em três temas: o significado do anti-semitismo; as relações teológicas e morais entre cristãos e judeus; e a compreensão do Estado de Israel. Ele interpreta o antissemitismo cristão como a guerra dos pagãos contra o povo de Deus, e a guerra dos gentios contra Jesus, o judeu. O povo judeu, seja concebido em termos religiosos ou seculares, pertence à aliança inquebrável entre Deus e Israel. Em Jesus, o judeu, a aliança é aberta ao mundo, mas não de forma alguma que anule a eleição do Israel original. Porque o cristão foi trazido para a família dos judeus, o destino de Israel, incluindo o Estado de Israel, também é o seu destino. Junto com sua esposa, Alice, ele escreveu Encounter with Israel: A Challenge to Con science (1970), que analisava a distorção de fatos relacionados a Israel frequentemente favorecidos pelos anti-semitas, e Long Night's Journey into Day: A Revised Retrospective on the Holocaust (1982). Considerados como uma das equipes mais poderosas e prolíficas que trabalham na área das relações cristão-judaicas, eles

eckhart, mestre

viagrou o mundo para desafiar os cristãos na maneira como se relacionavam com os judeus, o judaísmo e Israel. O casal fez questão de encorajar os jovens que trabalhavam no campo das relações cristãos-judaicas.

Eckardt era um membro ativo do National Christian Leadership Conference for Israel (NCCLI) desde a sua criação em 1979. Nesse mesmo ano, o Presidente Carter nomeou-o consultor especial para a Comissão Presidencial sobre o Holocausto. De 1981 a 1986, ele serviu no Conselho Memorial do Holocausto dos Estados Unidos como conselheiro especial de seu presidente, Elie Wiesel. Eckardt também foi membro associado sênior do Center for Postgraduate Hebrew Studies e Maxwell Fellow na Universidade de Oxford.

Outras publicações de Eckardt incluem *The Surge of Piety in America*, an *Appraisal* (1958), *Your People, My People: The Meeting of Jews and Christians* (1974), *Jews and Christian, the Contemporary Meeting* (1986), *For Righteousness' Sake: Contemporary Moral Philosophies* (1987), *Long Night's Journey into Day: Life and Faith after the Holocaust* (1988), *Black-Woman-Jew: Three Wars for Human Liberation* (1989), *Reclaiming Jesus of History: Christology Today* (1992), *No Longer Aliens, No Longer Strangers: Christian Faith and Ethics for Today* (1994).

[Yona Malachy / Ruth Beloff (2ª ed.)]

***ECKHART, MEISTER** (c. 1260–c. 1327), teólogo e místico. Nascido Johannes Eckhart em Hochheim, Turíngia, ingressou na Ordem Dominicana em sua juventude. Embora algumas de suas proposições tenham sido condenadas como heréticas pelo Papa João XXII, Eckhart exerceu grande influência no misticismo medieval. Porque Eckhart escreveu pouco sobre os judeus, e, ao contrário de outros teólogos cristãos, não discutiu a questão da existência continuada do povo judeu, foi geralmente assumido que ele não tinha nada a ver com o judaísmo. Os pioneiros no estudo da influência da filosofia judaica na escolástica cristã, Manuel Joel e Jacob Guttman, nem se deram ao trabalho de analisar os escritos de Eckhart. No entanto, em 1928, Josef Koch avançou a tese de que Eckhart foi influenciado pela filosofia judaica, em particular por Maimônides.

De acordo com Koch, Eckhart entrou em contato com os escritos de filósofos judeus em 1313, quando começou a preparar uma coleção abrangente de declarações doutrinárias para servir como autoridades para sua própria interpretação das doutrinas religiosas. Koch sugere que o método de exegese bíblica de Maimônides, encontrado no Guia dos Perplexos, influenciou Eckhart a mudar a direção de seu trabalho e começar a escrever comentários bíblicos em vez da coleção de declarações

doutrinárias que ele havia começado originalmente. A doutrina dos atributos negativos de Maimônides teve uma profunda influência sobre Eckhart, na medida em que lhe mostrou que era possível ao homem descrever Deus sem obliterar a distinção entre Deus e Suas criaturas, uma distinção que Eckhart considerava fundamental. Embora fosse uma questão de rotina nas últimas décadas do século XIII para os filósofos cristãos se referirem a Maimônides, Eckhart era mais dependente de Maimônides do que os filósofos cristãos da época. Deve-se enfatizar que o interesse de Eckhart pelo judaísmo sempre permaneceu puramente intelectual, e que ele não estava interessado no papel social dos judeus em uma sociedade cristã.

outros filósofos cristãos da época. Deve-se enfatizar que o interesse de Eckhart pelo judaísmo sempre permaneceu puramente intelectual, e que ele não estava interessado no papel social dos judeus em uma sociedade cristã.

Bibliografia: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, ed. Deutsche Forschungsgemeinschaft (1936); JM Clark (ed. e tr.), *Meister Eckhart: uma introdução ao estudo de suas obras* (1957); RB Blakney (ed. e tr.), *Meister Eckhart, A Modern Translation* (1941); N. Smart, em: *Encyclopedia of Philosophy*, 2 (1967), SV; J. Koch, em: *Jahresbericht der Schlesischen NDB*, 4 (1959), SV; E. Gilson, *Filosofia Cristã na Idade Média* (1955), índice.

[Hans Liebeschutz]

ECKMAN, JULIUS (1805–1877), rabino norte-americano.

Eckman nasceu em Rawicz, Posen. Começou uma carreira mercantil em Londres aos 14 anos, mas depois de três anos partiu para Berlim para retomar seus estudos. Em 1846 foi nomeado rabino em Mobile, Alabama e, posteriormente, em Nova Orleans, Richmond e Charleston. Em 1854 ele foi nomeado rabino da Congregação Emanu-El, San Francisco, mas sua nomeação foi encerrada após um ano. Homem de princípios elevados e devoção constante à erudição, Eckman era requisitado por causa de sua capacidade de pregar em inglês, bem como em alemão, mas o solteirão recluso não tinha temperamento para lidar com as condições da vida congregacional na América pioneira. Eckman permaneceu em San Francisco durante a maior parte de sua vida. Ele assumiu a escola congregacional como um empreendimento privado e se dedicou à educação de crianças judias. Em 1856 fundou o periódico *The Gleaner*, que publicou até 1862 e retomou em 1864. Pouco depois, fundiu-o com o *Hebrew Observer*. Eckman serviu como rabino de congregações em Portland, Oregon, durante 1863–66 e 1869–72.

Bibliografia: J. Voorsanger, *Crônicas de Emanu-El* (1900), 141–151; OP Fitzgerald, *Califórnia Sketches* (1880). **Adicionar.** **Bibliografia:** F. Rosenbaum, *Visions of Reform* (2000).

[Sefton D. Temkin / Fred S. Rosenbaum (2ª ed.)]

ECOLOGIA. Esta pesquisa trata das fontes judaicas que fazem referência particular a questões ambientais e as restrições às ações do indivíduo tanto em seu próprio domínio privado quanto em locais públicos, na medida em que afetam seus vizinhos mais próximos e a comunidade em geral. Quatro observações gerais podem ser feitas:

(1) De acordo com a Bíblia, a terra não foi entregue à propriedade absoluta do homem para usar e abusar como ele deseja; ele age apenas como um guardião para mantê-lo e preservá-lo para o benefício de seus contemporâneos e gerações futuras; a ênfase é colocada na influência exercida pelo ambiente sobre a mente e o espírito do homem. A abordagem talmúdica especial ao dever do indivíduo de proteger e preservar a propriedade pública é ilustrada pela história contada na Tosefta do homem que jogou pedras de sua terra na via pública. Uma pessoa piedosa (yāsīd) o repreendeu: “Dolt, por que você está jogando pedras de um lugar que não pertence a você?” O homem desprezava o yāsīd. Eventualmente,

o homem vendeu sua terra. Um dia, enquanto caminhava pela estrada ao lado da terra, ele tropeçou nas pedras. Só então ele percebeu a sabedoria do que o *yāsif* lhe havia dito (Tosef. BK 11:10; BK 50b).

(2) A proteção do público é um motivo constante.

(3) Embora os regulamentos do Talmud sejam formulados em forma casuística típica, uma série de princípios gerais ou regras básicas de orientação podem ser inferidas, que são passíveis de aplicação estendida à luz das condições existentes.

(4) Embora muitas das regras se enquadrem no contexto específico do que pode ser chamado de conceitos de responsabilidade civil, como incômodo privado, elas têm projeções claras de direito público devido ao caráter religioso da lei judaica.

A Proteção da Natureza

O ANO DE FALTA. A idéia de preservar a natureza inspira claramente o mandamento bíblico sobre o ano de pousio (Lev. 25:1-5).

Maimônides em seu Guia dos Perplexos (3:39) explica como uma das razões para o ano de pousio "que a terra aumentará seu rendimento e recuperará sua potência". A natureza claramente religiosa do mandamento estende seu propósito utilitário imediato e o transforma em um princípio geral dominante da mais ampla aplicação ao meio ambiente natural como um todo.

A PROIBIÇÃO DE RESÍDUOS. A atitude religiosa peculiarmente judaica em relação à natureza também pode ser vista na regra que proíbe a destruição sem propósito de coisas das quais os seres humanos podem se beneficiar. A proibição abrange a destruição da vida animal e vegetal, bem como de objetos inanimados.

A razão para a proibição em relação às árvores frutíferas (veja abaixo) é dada pelo autor do Sefer ha *yinnukh* nas seguintes palavras: "inculcar em nossos corações um amor pelo bem e pelo benéfico para que se torne parte de nós e nos separemos do mal e da destrutividade.

Esse é o caminho dos piedosos, daqueles que observam a prática religiosa – eles amam a paz e se alegram com o bem-estar de seus semelhantes, nem mesmo um grão de mostarda eles destruirão". (Mandamento 529).

O ABATE DE ÁRVORES FRUTIFICADAS. A Bíblia proíbe a derrubada de árvores frutíferas em tempo de guerra (Deut. 20:19), e o Midrash halakhic deste versículo estende a proibição a deixar de irrigar as árvores. A regra, no entanto, não se limita à destruição em tempo de guerra, mas é de aplicação mais geral. Maimônides afirma isso nos seguintes termos: "As árvores frutíferas que crescem no campo não devem ser cortadas, nem devem ser privadas de água para que sequem e murchem. Quem cortar (essas árvores) está sujeito à pena de açoitação, e isso não apenas durante os tempos de cerco, mas sempre que forem destruídas sem querer. Eles podem, no entanto, ser cortados se danificarem outras árvores ou terras vizinhas, ou porque é muito caro mantê-los. A Torá só proíbe a destruição gratuita" (Yad, Melakhim 6:18; cf. Enciclopédia Talmúdica, SV Bal Tashyit).

A regra é estendida a todos os objetos, incluindo edifícios, a menos que sua demolição seja necessária para necessidades humanas essenciais. Um caso de destruição de árvores na Bíblia que parece contradizer a clara proscrição contida em Deuterônomo (II Reis 3:19) é considerado por Rashi e Kimyí como excepcional em vista das circunstâncias especiais, nas quais considerações nacionais mais elevadas estavam envolvidas.

A CRIAÇÃO DE GADO PEQUENO EM EREY ISRAEL. A Mishná proíbe a criação de gado pequeno, exceto em Israel (BK VII:7), e o Talmud comenta que se refere ao "gado pequeno, mas não ao grande, uma vez que restrições intoleráveis não são impostas à comunidade, e considerando que o gado pequeno pode ser importado, gado grande não pode" (BK 79b). Rashi ad locum explica a proibição dizendo que o propósito do regulamento era encorajar a colonização de Erey Israel, e o pequeno gado cultiva o solo tão de perto que fica prejudicado; eles também estão inclinados a ficar e invadir a terra de outros.

A seriedade com que a proibição foi considerada do ponto de vista religioso (público) é ilustrada pelo seguinte incidente relatado no Talmud: Era uma vez uma pessoa piedosa que sofria de doença cardíaca. Seus médicos o aconselharam a tomar leite morno todas as manhãs, e para isso ele comprou uma cabra que amarrou na cabeceira da cama. Alguns dias depois, amigos vieram visitá-lo e, ao verem a cabra amarrada à cabeceira da cama, disseram: "Um ladrão armado está na casa deste homem. Como podemos ir até ele?" Quando estava à beira da morte, ele mesmo declarou: "Sei que não pequei, exceto no que diz respeito ao bode, quando transgredi o que meus colegas disseram." Além disso, é relatado que R. Ish Mael disse: "A família de meu pai pertencia à classe de proprietários de terras na Alta Galiléia. Por que eles foram arruinados? Porque eles pastavam seu gado na floresta... No período talmúdico, o regulamento foi estendido ao assentamento judaico na Babilônia (BK 80a).

Poluição ambiental

ESGOTO E ODOR.

Dejetos humanos. A injunção da Bíblia que prevê o descarte sanitário de dejetos humanos (Dt 23:13, 14) é formulada de forma mais abrangente por Maimônides: "É proibido retirar-se dentro do campo ou para qualquer lugar ao ar livre. campos, mas é um preceito positivo reservar um lugar especial para o propósito... Da mesma forma, é um preceito positivo que cada um tenha consigo uma pá como parte de seu equipamento militar para poder cavar um buraco para suas necessidades e depois cobri-lo" (Yad, Melakhim 6:14, 15). Em seu comentário sobre este comando, o autor do Sefer ha-*yinnukh*

salienta, numa perspectiva ainda mais ampla, a importância da limpeza como meio de promoção da vida do espírito. "Sabe-se muito bem que a limpeza é uma das virtudes que conduz à santidade de espírito" (Mandamento 566). O preceito não se limita aos campos militares, mas se aplica a todos os assentamentos humanos (TJ Eruvin 5:1). No contexto da lei judaica de

ecologia

delitos, há uma liminar contra a construção de latifúndios muito próximos à habitação humana, e sua remoção pode ser ordenada.

Esgoto. Os rabinos eram rigorosos quanto a tornar os lugares públicos insalubres. Eles distinguiam entre verão e inverno. “Ninguém tem o direito de abrir seus ralos ou limpar suas fossas no verão; isso só pode ser feito durante o inverno” (BK 6a). Rashi explica que durante o verão é agradável ao ar livre e, portanto, errado tornar o local desagradável e malcheiroso, enquanto essa consideração não se aplica à estação chuvosa.

A mesma passagem também prevê que, embora o descarte de esgoto possa ser permitido, qualquer dano causado por ele deve ser indenizado. A mesma regra é estabelecida pelos Códigos (Maim., Yad, Nizke Mammon 13:13; Sh. Ar., HM 104:31).

A Mishná também proíbe a poluição por efluentes industriais. “A água de linhaça deve ser mantida longe dos vegetais” (BB 11:10), e o princípio subjacente é naturalmente de aplicação geral.

Odores. A decisão da Mishná (BB 2:9) de que “carne, sepulturas e curtumes devem estar a 50 côvados de uma cidade” é atribuída ao mau cheiro que eles emitem, e pela mesma razão a Mishná afirma que um curtume pode estar localizada apenas a leste de uma cidade, uma vez que os ventos predominantes em Israel são de noroeste. Os odores das latrinas também estão incluídos (BB 23a). Esses exemplos dados pelo Talmud são meramente exemplos, e todos os exemplos semelhantes são compreendidos na proibição. Assim r.

Asher b. Yehiel (1250-1327, Alemanha-Espanha), respondendo – inter alia – a uma resposta geônica sobre a poluição da água, deu uma decisão sobre a água estagnada que penetrava na casa de um vizinho e exalava um cheiro desagradável (Responso 108:10; cf. Tur HM 155:20-26; Sh. Ar. 155:20).

Por outro lado, os rabinos compuseram uma bênção especial sobre os odores perfumados “que dão prazer à alma e não ao corpo” (Ber. 34b).

POLUIÇÃO DO AR. A poluição do ar também é objeto de uma série de disposições mishnaicas. “Uma eira permanente deve ser mantida a uma distância de 50 côvados de uma cidade. Não se deve estabelecer uma eira permanente em sua própria propriedade, a menos que haja um espaço de 50 côvados em todas as direções” (Mishná BB 2:8). Rashi explica que a proibição se deve ao joio, que é prejudicial ao homem e também pode afetar os campos semeados. O mesmo se aplica a todos os resíduos industriais, e Mai monides afirma que se aplica a quaisquer operações que criem poeira, qualquer que seja a direção dos ventos predominantes (Yad, Shekhenim 11:1).

FUMAÇA. Entre os dez regulamentos promulgados ao entrar em Eretz Israel é aquele que, a fim de preservar as comodidades de Jerusalém, proscreveu a construção de fornos que emitem fumaça e escurecem os edifícios circundantes (BK 82b). R. Nathan no Tosefta generalizou esta regra estabelecendo que os fornos devem ser mantidos a 50 côvados de qualquer cidade (BB 1:7), e os danos causados pela fumaça estão incluídos entre aqueles atos prejudiciais aos quais não há autorização legal.

pode ser adquirido mediante receita médica (BB 23a). Os geonim mais tarde não prescreveram uma distância mínima específica para a remoção, mas insistiram que os fornos devem sempre ser mantidos a uma distância tal que a fumaça não seja uma fonte de dano ou dê origem a qualquer incômodo ou aborrecimento (cf. S. Assaf, Teshuvot ha-Geonim 10:32).

O significado particular do cheiro, fumaça e fontes similares de danos são explicados por Naḳmanides no século 13: “Como eles causam danos à pessoa, nenhum direito prescritivo pode surgir, pois isso se aplica apenas ao dano pecuniário.

Poças de água, cal, pedras e detritos afetarão apenas o tecido da casa de uma pessoa e ela pode concordar com isso, mesmo se houver danos reais. A fumaça, no entanto, e as latrinas causam danos e incômodos à pessoa, e nenhum direito prescritivo pode ser adquirido” (Novellae a BB 59b).

POLUIÇÃO DA ÁGUA. De acordo com o Tosefta, uma pessoa que cava uma cisterna ou furo de água para uso público pode lavar o rosto e as mãos e os pés lá, a menos que haja lama ou excremento nos pés. Se a cisterna e o poço de água, no entanto, fornecerem água potável, ele não pode se lavar (Tosef. BM 11:31).

O medo da água potável poluída também se manifesta na proibição talmúdica contra a água potável que foi deixada descoberta por qualquer período de tempo, pois insetos ou outras substâncias nocivas podem tê-la contaminado (AZ 12b; ver também 30a e b).

A proteção da água contra a poluição serviu de motivo de ação contra quem cavasse uma fossa perto do poço de um vizinho. Os responsa geônicos citam um exemplo que veio antes de R. Samuel bar ḳofni de Sura no início do século X. Re uven tinha um poço próximo aos limites de sua terra. Shimon veio e construiu uma latrina nas proximidades, à distância prescrita de três tefaḳim. Reuven processou Shimon pelos danos causados à água do poço. Shimon defendeu alegando que, de acordo com o preceito rabínico, seu banheiro não era adjacente ao poço.

R. Samuel foi perguntado se Shimon veio e construiu uma latrina nas proximidades na distância prescrita de três tefaḳim. Re uven processou Shimon para que a privada deve ser removida do poço a uma distância de até 20 metros, na qual a água do poço não seria afetada. Não é argumento, acrescentou, que a latrina já tenha sido construída, uma vez que nenhum direito prescritivo pode ser adquirido quando são sofridos danos graves.

RUÍDO. O ruído é um erro civil acionável. De acordo com o Talmud, as mós que criam ruídos e vibrações devem ser mantidas a uma distância prescrita (BB 18a e 20b). O Shulḳan Arukh estende o princípio fazendo a distância variar com o tamanho das mós e aplicando-o a ruídos de outras fontes (HM 155:7).

Uma exceção é feita no caso de uma escola onde a conveniência dos vizinhos deve dar lugar às necessidades de educação (ibid.). Esta exceção é novamente estendida pelo Shulḳan Arukh a todas as atividades relacionadas com o cumprimento de preceitos religiosos. No caso de uma grande escola com pelo menos 50 alunos, Rashi e Naḳmanides permitiriam, no entanto, que os vizinhos impedissem sua continuidade por causa do excesso de alunos.

ruído, quando é possível moderar o ruído conduzindo a escola em turmas menores (Rashi to BB 21a; Naḳmanides Novellae, *ibid.*).

COMODIDADES DE PROSPECT. A Bíblia prescreve que um espaço aberto seja deixado ao redor das cidades levíticas (Nm 35:1-5). Maimônides, ao resumir a lei, acrescenta que ela se aplica igualmente a outras vilas e cidades em Ereḳ Israel (Yad, Shemit tah 13:1-2, 4-5). Rashi explica que a razão desse espaço aberto, sem cultivo, sem árvores ou prédios, é permitir a livre passagem do ar (Sotah 27b). O Sefer ha-ḳinnukh sugere que, uma vez que as cidades levíticas serviam aos requisitos nacionais (os levitas eram escolhidos para realizar serviços divinos e as pessoas sempre vinham consultá-los), elas deveriam ser mantidas agradáveis e atraentes para aumentar o brilho do povo. como um todo (mandamento 342). A mesma consideração está por trás da regra mishnaica de que as árvores geralmente devem ser mantidas a uma distância de 25 côvados de uma cidade, e as alfarrobeiras e os sicômoros até 50 côvados. R. Salomão b. Adret foi mais longe e introduziu a regra de que os habitantes da cidade não podem renunciar ou renunciar a qualquer coisa que tenha sido proibida no interesse das comodidades da cidade.

Conclusões

Os principais problemas de proteção ambiental que nos preocupam hoje são tratados extensivamente em antigas fontes judaicas. Eles indicam várias maneiras pelas quais a deterioração do meio ambiente em seus vários aspectos pode ser evitada. As regras são estabelecidas com algum grau de particularidade para controlar e inibir o abuso de direitos privados em detrimento de outros, tanto vizinhos como habitantes locais.

As passagens bíblicas que tratam da preservação da natureza foram elaboradas na Mishná e no Talmud para circunscrever e até

mesmo afastar possíveis fontes de danos ambientais.

Sua importância foi enfatizada pelo fato de que os rabinos não se contentavam apenas em confiar nas sanções da lei geral, como a lei de responsabilidade civil, mas promulgavam decretos especificamente dedicados ao meio ambiente e sua proteção, como regulamentos relativos a Jerusalém por causa da o seu estatuto especial, que posteriormente em parte tiveram uma aplicação mais ampla. De extrema importância a esse respeito era a regra de que, embora uma lesão específica pudesse não ser acionável de acordo com a letra da lei, era, no entanto, proibida. Igualmente importante era a regra de que nenhum direito prescritivo poderia ser adquirido em relação a qualquer dano ambiental de natureza grave que resultasse em dano à pessoa, individual ou coletiva, distinto do dano à propriedade, sob o fundamento de que nenhuma aquiescência real obtém em tais casos.

Os padrões precisos impostos pelo Talmud para medir e controlar os efeitos nocivos das várias fontes de dano ambiental foram tratados não como absolutos, mas de acordo com as condições prevalentes e, portanto, eram (e ainda são) adaptáveis à medida que os tempos mudam. Os danos ao meio ambiente incluíram não apenas os casos de causalidade próxima, mas também aqueles em que foram criadas condições que poderiam razoavelmente causar incômodo.

[Nahum Rakover]

Para a contribuição judaica para as ciências ambientais, veja *Environmental Sciences. Veja também *Conservação.

Bibliografia: EC Freudenstein, in *Judaism*, 19, 406; N.

Lamm, Fé e Dúvida (1971), cap. 6; Enciclopédia Talmúdica, SV Bal Tashḳit, Behemah Dakah, Gilui, Harḳakat Nezikin; B. Yashar, Ha-Torah v'ha-Medinah, 2 (1950) 59-64; MZ Neriah, Shevilin, 1 (1962), 47-49.

HISTÓRIA ECONÔMICA.

Este artigo está organizado de acordo com o seguinte esquema:

Período do Primeiro Templo

Exílio e Restauração

Período do Segundo Templo

Era Talmúdica

Idade Média Muçulmana

Cristandade Medieval

Doutrinas Econômicas

Período moderno inicial

Sefarditas e Ashkenazim

Ambiente econômico

Migração Judaica

Padrões de Emprego

Dotação de recursos e fontes de renda

Atitudes e Relações com a Sociedade em

Grande

Papel da Organização da Comunidade Judaica

Estratificação social dentro do judaísmo

Comunidade

Período de transição

Período moderno

Migração Judaica

Penetração no Emprego Industrial

Manutenção de Cargos no Setor de Serviços

da Economia

Emprego no Setor Agrícola

Renda

Europa Ocidental

Europa Oriental

Os Estados Unidos

Palestina

Epilogo

Período do Primeiro Templo

A reconstrução das antigas condições econômicas judaicas é muito dificultada pela escassez de documentação disponível. A principal fonte de informação ainda é a Bíblia; mas sua orientação geral é normativa nas seções legais, exortativa nos enunciados proféticos ou romantizante em algumas das descrições históricas. Assim, muito pode ser aprendido sobre o que os líderes acreditavam que as condições econômicas deveriam ser, e não o que realmente eram.

em vez do Sein. A arqueologia, por outro lado, que muito enriqueceu nosso conhecimento sobre realidades como os utensílios empregados na produção agrícola e industrial, o tamanho e a forma das construções, as devastações repentinas pela terra

terremotos ou guerras, e similares, tem se mostrado totalmente inadequado para refletir as relações econômicas diárias ou a dinâmica da evolução econômica. Mais informativos foram os documentos encontrados nos montes arqueológicos, como o el-Amarna e as Cartas de Laquis e os óstracos samaritanos. Mas esses documentos são muito poucos e limitados a certas localidades que podem não justificar a generalização deles para outras áreas e períodos. Muito também pode ser aprendido, no entanto, com a maior acumulação de materiais nas civilizações vizinhas (incluindo as coleções mais recentemente exploradas Mari, Nuzi e Ugaritic), desde que não se perca de vista as grandes diferenças que prevalecem entre os respectivos países. e as muitas características únicas que caracterizavam a economia do antigo Israel como também a sociedade e a cultura israelitas em geral. Utilizando essas e outras fontes, bem como os resultados combinados de muitas gerações de pesquisas intensivas por estudiosos, muitas vezes de alta competência, pode-se talvez obter alguma aproximação da evolução econômica real de um antigo Israel após sua entrada em Canaã e a formação de sua monarquia.

Uma conclusão que parece claramente emergir do estado do conhecimento hoje é que devemos abandonar a suposição de longa data tanto de tradicionalistas quanto de estudiosos críticos de que a evolução histórica do antigo Israel deve ser explicada em termos de uma emergência gradual de um povo nômade em um sociedade agrícola que mais tarde foi combinada com uma civilização urbana caracterizada por uma crescente divisão do trabalho. Essa evolução, acreditava-se, exigia vários séculos de crescimento lento. Esse gradualismo foi usado para explicar não apenas as mudanças nas tendências econômicas, mas também as transformações sociais e religiosas gerais; supostamente provou ser útil até mesmo na datação de fontes bíblicas. Sabe-se agora, no entanto, que o antigo Oriente Médio, incluindo a terra de Canaã, teve uma civilização bastante avançada mais de 2.000 anos antes do aparecimento de Israel no cenário histórico. Mesmo de acordo com as narrativas bíblicas, o primeiro patriarca, Abraão – hoje amplamente aceito como uma personalidade histórica de primeira grandeza – combinou em sua carreira um conhecimento íntimo de sua cidade natal babilônica de “Ur (cuja escavação revelou sua riqueza e estratificação social ramificada no início do segundo milênio aC) com a do Egito, que visitou por um tempo e de Canaã, em que se estabeleceu.

O segmento do povo cananeu que aparece sob o nome de fenícios logo foi atraído para a órbita de um império marítimo que se estendia até a Espanha. Assim, mesmo uma tribo nômade primitiva conquistando uma cidade cananéia após outra poderia aprender rapidamente seus métodos de produção e adotar seu modo de vida, pulando muitos estágios da evolução econômica aceita.

Pode-se supor, portanto, que muito cedo Israel substituiu a pecuária nômade pela agricultura como sua fonte dominante de subsistência. Os colonos das antigas cidades cananéias também se voltaram para o artesanato e até o comércio como sua ocupação principal. Com o estabelecimento de uma monarquia e a construção do Templo em Jerusalém surgiu também uma sub

burocracia real e sacerdotal. As novas capitais de Jerusalém e Samaria, especialmente, revelaram muitas características dos grandes centros urbanos onde as classes altas se entregavam a consideráveis luxos em moradias e trajes pessoais, como são descritos por Isaías em sua censura às senhoras de Jerusalém (Isa. 3). :18ss.). Ao mesmo tempo, as antigas ocupações de pecuária e até as atividades ainda mais “primitivas” de pesca e caça – esta nunca foi um mero esporte mesmo entre os reis israelitas – nunca foram completamente abandonadas. Eles floresceram particularmente nas áreas periféricas do sul e da Transjordânia.

Essa grande diversidade de atividades foi auxiliada pelas condições climáticas e hidrográficas do país. Apesar de seu tamanho relativamente pequeno, descobriu-se que a Palestina antiga consistia em nada menos que 40 unidades geográficas distintas, cada uma com um conjunto diferente de condições naturais, que não apenas afetavam o tipo de produção, mas também coloriam todo o sistema de política e vida social promovendo a independência local, até mesmo o tribalismo. É também por isso que durante todo o período do Primeiro Templo Israel continuou a compartilhar sua terra com edomitas, moabitas, amonitas, filisteus e alguns arameus, enquanto, começando com uma espécie de aliança “anfictônica”, suas próprias 12 tribos gradualmente construíram qualquer unidade existiu mais tarde em seu reino dividido.

Embora o país fosse pontilhado de muitas localidades chamadas cidades (arim), esses assentamentos não se assemelhavam, como muitas vezes se supõe, às cidades medievais e modernas por serem principalmente centros de indústria e comércio. Embora existissem nada menos de 400 dessas “cidades” no território de Israel e Judá, sua população, via de regra, não passava de 1.000 pessoas e consistia principalmente de fazendeiros que se agruparam para viver atrás dos muros da cidade para proteção contra invasores. Seu sustento derivava do cultivo de seus campos, vinhedos e pomares, em sua maior parte localizados fora dos muros da cidade, para onde se dirigiam de manhã e de onde voltavam à noite (observe esta sequência no Salmo 121: 8; II Reis 19:27). Para além dos seus campos e vinhas existiam também algumas pastagens onde os agricultores podiam manter algumas ovelhas e cabras, nomeadamente para a produção de leite.

A nutrição da antiga população palestina era dividida igualmente entre grãos e frutas. A cevada era um alimento particularmente importante que, se os preços fossem deduzidos de paralelos babilônicos mais conhecidos, às vezes era mais procurado e até mais caro do que as tâmaras. Entre as frutas, as uvas, as tâmaras, as azeitonas e os figos apareciam muito na dieta popular. A carne sempre foi considerada um luxo e era consumida pela maioria da população apenas em ocasiões festivas. O cultivo de vinhedos e pomares muitas vezes exigia irrigação intensiva – já praticada no período pré-israelita – e anos de espera pela produção real, agravada ainda mais por certos tabus e impostos ritualísticos (orlah, kilayim, bikkurim). Esse sistema pressupunha o investimento de muito capital e trabalho humano. Mas os retornos finais foram bastante recompensadores em produtos produzidos por pequenas parcelas

da Terra. A qualidade de algumas frutas antigas de Israel parece ter sido tão alta quanto a de produtos similares da era do Segundo Templo (veja abaixo).

A produção industrial, por outro lado, estava geralmente nas mãos de artesãos que muitas vezes eram organizados em clãs ou guildas ou ambos. Sabemos de aldeias dedicadas a ofícios individuais (I Crônicas 4:14). Famílias ou clãs inteiros serviam como escribas. Embora não haja evidência de monopólios de guildas, parece que a admissão em certos ofícios dependia de um aprendizado bastante longo e, portanto, estava além do alcance dos trabalhadores comuns. Ao mesmo tempo, também aprendemos sobre empresas reais que empregam, por exemplo, vários oleiros. A ocorrência frequente de cacos de cerâmica com a marca de *la-melekh* ("ao rei") sugere que pode ter sido uma marca registrada das cerâmicas reais. Alguns estudiosos, no entanto, interpretam essa marca como um recibo fiscal de uma certa quantidade de vinho ou azeite entregue ao tesouro real em pagamento de impostos. Nenhuma decisão final pode ser tomada a esse respeito, uma vez que todo o assunto da antiga tributação judaica está envolto em obscuridade, aprofundado por muitas controvérsias não resolvidas.

Um certo número de israelitas também entrou em ocupações mercantis. Alguns deles faziam isso como "mercadores do rei", especialmente nos dias do rei Salomão (I Reis 10:28). Naquela época, o comércio internacional do antigo Israel deu passos rápidos, tanto porque foi fomentado pelo poder real concentrado quanto porque, desde a conquista do território edomita por Davi, Israel ganhou acesso a Ezion-Geber-Eloth no Mar Vermelho (I Reis 9:26). A nova rota aberta para o Oceano Índico fez de Israel um aliado muito bem-vindo a Hiram, rei de Tiro. Mesmo antes, alguns israelitas do norte parecem ter se contratado como marinheiros para armadores fenícios (este parece ser o significado de "Dan, por que ele peregrina nos navios?" no Cântico de Débora; Juízes 5:17). Mas agora os dois reis podiam colaborar no envio de navios tanto para o Oceano Índico quanto para o Mediterrâneo ocidental, onde os fenícios há muito exploravam as minas de cobre da Sardenha e acabariam por estabelecer uma colônia em Tartessus, na Espanha. Uma expedição combinada fenício-israelita a Ofir, provavelmente localizada na costa oeste da Índia ou ainda mais a leste, foi um marco na história da navegação oriental.

Esta condição não durou, no entanto. Após a morte de Salomão e a subsequente divisão do país em dois reinos, Israel perdeu seu domínio sobre os edomitas, não para recuperá-lo, exceto por um curto período de tempo sob Josafá. Nem Israel poderia mais explorar as minas de cobre e usar a refinaria construída por Salomão em Ezion-Geber. Essas perdas contribuíram para o declínio geral das atividades comerciais e políticas do norte de Israel e de Judá, que muitas vezes se tornavam tributários de monarcas estrangeiros e ocasionalmente se entregavam a lutas intestinais. Como resultado, a maioria das atividades mercantis do país passou a ser conduzida por estrangeiros, principalmente fenícios e outros cananeus. O termo *kena'ani* agora se tornou sinônimo de comerciante na linguagem popular.

Durante todo aquele período, o comércio israelita foi auxiliado por um sistema mais ou menos estável de pesos e medidas que

o país compartilhado com outras nações do Oriente Médio. Havia também uma demanda crescente por dinheiro para facilitar as transações de mercantil, e mesmo em seus dias Abraão comprou a caverna de Macpela por "quatrocentos siclos de prata, dinheiro corrente com o mercador" (Gn 23:16). A princípio a moeda circulava na forma de barras de prata que tinham que ser pesadas, mas logo seu peso foi padronizado e oficialmente marcado.

No final da era do Primeiro Templo, as moedas regulares, introduzidas pela primeira vez na Lídia ou na Babilônia, ganharam ascendência. Curiosamente, o ouro nunca se tornou o principal instrumento de troca. Até o período romano, era frequentemente considerado uma mera mercadoria, avaliada em tantos siclos de prata, embora seu preço estivesse aumentando constantemente.

Outro efeito da debilidade política dos dois reinos foi a relativa ausência de escravos nos processos produtivos do país. Mesmo as ambiciosas obras públicas de Salomão, incluindo a construção do palácio real e do Templo, exigiam mais mão de obra do que os escravos poderiam fornecer. Daí a imposição real do trabalho de corvêia a centenas de milhares de israelitas livres. Após a morte de Salomão, a oferta de mão-de-obra não-livre deve ter secado ainda mais, uma vez que o país raramente saía vitorioso em batalha e, portanto, podia recrutar apenas um pequeno número de escravos entre os prisioneiros de guerra. Por outro lado, comprar escravos no mercado de escravos fenício tornou-se cada vez mais pouco remunerador. Já nos primeiros dias do Livro da Aliança (nono século ou antes) a indenização para um escravo ou uma escrava era fixada em 30 siclos de prata (Êxodo 21:32). Mais tarde, o preço parece ter subido para 50 ou mais shekels. Com as altas taxas de juros prevalecentes em todo o antigo Oriente Médio, que variavam de um mínimo de 20-25% em empréstimos em dinheiro e de 33% em empréstimos de grãos, até 100% e mais para crédito mais arriscado ou em períodos de escassez de capital, simplesmente não compensava um proprietário de terras ou artesão adquirir um escravo e mantê-lo até o fim de sua vida, enquanto trabalhadores livres estavam prontamente disponíveis a um custo muito baixo. Escravos "hebreus" provavelmente se originaram apenas da servidão por dívida ou da incapacidade de um criminoso condenado de pagar a multa. Mas as restrições legais sobre o tratamento dos escravos hebreus, a alforria forçada no final de um mandato de seis anos e a exigência (provavelmente utópica) do deuteronomista de que um escravo alforriado deve ser fornecido por seu mestre com meios para ganhar a vida (Deuteronômio 15:13-14), tornou a posse de um escravo hebreu muito cansativa. Não era, portanto, para fins produtivos, mas para serviço doméstico ou concubinato que alguns escravos eram adquiridos por senhores mais bem situados. No entanto, o desemprego entre o trabalho livre era muitas vezes tão grande que um ou outro escravo hebreu pode ter escolhido voluntariamente renunciar à liberdade e permanecer após o término do prazo de seis anos.

O excedente de trabalho livre deve ter crescido no final do período do Primeiro Templo como resultado das acentuadas desigualdades que os profetas denunciaram. Nessa época muitos pequenos agricultores se endividaram e, incapazes de ganhar o suficiente para pagar as altas taxas de juros (provavelmente cobradas sob algum subterfúgio para evitar as leis ainda mais abrangentes contra a usura), perderam

terra. Isaías não estava sozinho em exclamar: “Ai dos que unem casa a casa, que plantam campo a campo, até que não haja lugar e vocês sejam feitos morar sozinhos no meio da terra” (5:8; ver também Os . 5:10; Miquéias 2:1–2). A agitação social que se seguiu deu origem aos apelos imortais por justiça social pelos grandes profetas israelitas. Também estimulou muita legislação social idealista (veja abaixo), cuja implementação prática deixou muito a desejar. Os rumores de descontentamento entre as massas ajudaram a minar a ordem social existente, particularmente no norte de Israel com suas constantes revoltas e assassinatos de monarcas reinantes. De suas dez dinastias governantes no período relativamente curto de 931-721 aC, todas, exceto duas, foram substituídas após o reinado de um ou dois reis. Tal instabilidade também arruinou a economia do país e ajudou a provocar a desastrosa queda de Samaria em 721 e de Jerusalém em 586 aC , que marcou o fim do período do Primeiro Templo.

Exílio e Restauração

A queda de Jerusalém marcou um ponto de virada também na história econômica dos judeus. Não só a Palestina foi severamente devastada – as reservas expressas por alguns estudiosos modernos foram refutadas pela desolação generalizada evidenciada por escavações arqueológicas – mas um grande segmento, talvez a maioria, da população judaica ou pereceu durante a guerra, foi deportado pelos babilônios , ou emigrou voluntariamente. A remoção dos membros mais ativos da comunidade, incluindo a casa real, os sacerdotes, os grandes proprietários de terras e os artesãos, agravou ainda mais os efeitos do despovoamento e da destruição material. Como os senhores filisteus das primeiras tribos israelitas, muitos antigos conquistadores viram no exílio dos ferreiros, os principais fornecedores de armas , bem como de ferramentas industriais e agrícolas, o melhor método de desarmar a população conquistada. Privados de sua liderança, os israelitas que ficaram para trás estavam propensos a adotar alguns dos modos de vida mais primitivos e pensar em seus vizinhos pagãos.

Por outro lado, os exilados na Babilônia juntaram -se à crescente dispersão judaica. Há razões para acreditar que vários dos deportados do norte de Israel pelos assírios em 733-719 aC continuaram a professar sua religião ancestral em solo estrangeiro. Seus descendentes, assim como os dos judeus deportados por Senaqueribe em 702, agora se juntaram aos grupos dos recém-chegados para formar uma nova e poderosa comunidade. (Só assim podemos explicar por que aqueles que voltaram do exílio meio século depois incluíam descendentes de famílias que viveram em localidades do norte de Israel antes da queda de Samaria; ver Esdras 2:2ss. e os comentários a respeito.) Eles se desenvolveram. um novo centro em torno de Nip pur, a segunda maior cidade da Babilônia, localizada no “rio” Chebar, ou melhor, no canal que liga o Eufrates e o Tigre. Aqui, tanto os novos quanto os antigos colonos agora desfrutavam da liderança distinta de Ezequiel e de muitos antigos anciãos palestinos. Eles também foram apoiados por membros sobreviventes da família real depois que Amel Marduk (“Mal Merodaque”) libertou o rei preso de Judá, Jehoi.

achin, e restaurou-o a uma alta posição na corte real de Babel. Esta libertação, narrada na Bíblia (II Reis 25:27ss.) e confirmada também por fontes babilônicas (EF Weidner em *Mélanges Dussaud*, 2 (1939), 923-35), parece ter lançado as bases para o desenvolvimento do exilarcado , uma instituição notável que emprestou aos judeus dispersos um foco de liderança, com poucas interrupções, para os seguintes 2.000 anos.

Além da Babilônia, o Egito também acomodou várias comunidades judaicas; a mais conhecida é a colônia militar judaica de *Elephantine no Alto Egito, estabelecida talvez no século VII por Psammetichus I para ajudar a defender a fronteira sul do Egito contra invasores núbios. Em pouco tempo, os colonos judeus se espalharam por todo o Oriente Médio, especialmente depois de 549 aC, quando Ciro e seus sucessores fundaram o enorme Império Persa, territorialmente superior em tamanho até mesmo ao Império Romano posterior no auge de sua grandeza. O autor do Livro de Ester não hesitou em colocar na boca de Hamã, o cortesão antijudaico da capital de Susa, a acusação contra “um certo povo disperso e disperso entre os povos em todas as províncias de teu reino; e suas leis são diferentes das de todos os povos” (3:8). Nem foi Deutero Isaías culpado de grande exagero quando profetizou que “Eu [Deus] trarei tua semente do oriente e te reunirei do ocidente; trarei meus filhos de longe e minhas filhas dos confins da terra” (Isaías 43:5-6).

Essa multidão de colonos judeus parece ter sido rapidamente integrada às estruturas econômicas ambientais. Apesar de suas vívidas expectativas messiânicas, a maioria seguiu o conselho de Jeremias e construiu casas, tomou esposas e geralmente se estabeleceu em seus novos países de forma semipermanente. Na Babilônia, particularmente, que naquela época marchava na vanguarda de uma civilização semicapitalista, os judeus entraram na corrente das trocas mercantis avançadas. As pessoas que em casa haviam se dedicado em grande parte à agricultura e pequenos ofícios agora assumiam um papel importante nos bancos e no comércio distante. Seja ou não Jacob, o fundador da principal casa bancária de Egibi, era judeu – há algum suporte para esta hipótese no fato de que os empréstimos foram formalmente concedidos sem juros, embora os banqueiros coletassem as receitas das propriedades hipotecadas, incluindo escravos e gado – não há dúvida de que alguns proprietários de terras e empresários judeus assinaram contratos significativos com os principais capitalistas babilônicos. Nos arquivos da Casa de *Murashu, uma importante firma bancária e de depósito de mercadorias, foram identificados nada menos que 70 nomes judeus . Algumas das partes contratantes judaicas, com certeza, apenas se comprometeram a criar ovelhas e cabras em troca de uma entrega anual específica de gado, manteiga, lã e couro. Outros obrigaram-se a entregar à empresa 500 peixes bons no prazo de 20 dias, desde que tivessem cinco redes e autorizações para pescar nas águas da empresa. Mas alguns contratos importantes foram assinados por ricos proprietários de terras judeus por direito próprio, que negociavam com os Filhos Murashu com base na igualdade.

Em contraste, os papiros aramaicos da colônia elefantina incluem contratos comerciais que representam quantias bastante pequenas, como era de se esperar de um típico acampamento de soldados que tirava seu principal sustento do cultivo do solo.

Outras localidades egípcias, particularmente Migdol, Taphanhes e Noph – mencionadas por Jeremias (44:1) e identificadas pelos estudiosos com Magdalo, Daphne e Memphis no Baixo Egito – sem dúvida ofereciam aos colonos judeus e outros recém-chegados do continente asiático muitas oportunidades de negócios. Certos vislumbres de tais atividades “superiores” podem ser obtidos de vários outros papiros que vieram à luz nas últimas décadas.

Em suma, ao se aclimatar ao ambiente, muitos judeus, especialmente os que viviam na Babilônia, adquiriram considerável riqueza e extensos contatos políticos e comerciais com as classes dominantes do império. Eles agora poderiam empreender o ambicioso programa de reassentamento de milhares de seus correligionários na Palestina e obter do amistoso regime persa cartas que garantissem total autonomia à comunidade restabelecida. Em sua proclamação original, o próprio “Ciro providenciou que os judeus que ficassem para trás equipassem os exilados que retornassem “com prata, e com ouro, e com bens e com animais, além da oferta voluntária para a casa de Deus que está em Jerusalém” (Esdras 1:4). Como resultado, cerca de 50.000 judeus, incluindo aproximadamente 7.000 escravos, partiram com Zorobabel e outros 5.000 mais tarde sob Esdras.

Não surpreendentemente, os judeus que retornaram encontraram o país em um estado caótico; eles também encontraram considerável hostilidade por parte de seus novos vizinhos. Para começar, aquelas famílias que, com base em seus registros genealógicos muito bem guardados, começaram a reivindicar as posses fundiárias de seus ancestrais evocaram, como muitas vezes aconteceu em outros lugares, a firme resistência dos novos proprietários. Em pouco tempo, sua liderança “teocrática” (um termo mais tarde cunhado por Josefo para descrever a nova forma de governo no período do Segundo Templo) teve que travar uma batalha prolongada para evitar tanto as ações hostis dos vizinhos quanto a assimilação excessiva a eles. Por vários séculos, a área autônoma judaica cobriu não mais do que cerca de 1.200 milhas quadradas dentro e ao redor de Jerusalém. Separados da região costeira ocupada pelos fenícios (como evidenciado pelas chamadas inscrições esmunazaridas), eles se dedicavam à agricultura em pequena escala e ao pequeno comércio e artesanato. As dificuldades socioeconômicas encontradas no período do Primeiro Templo voltaram agora com maior severidade por causa do maior jugo de tributação imposto pela burocracia persa, duplamente oneroso pelos numerosos presentes, subornos e outras contribuições “voluntárias” extraídas pelos oficiais persas.

Mais uma vez, as deficiências econômicas provocaram um estado de inquietação que prenunciava mal para o futuro do país. As queixas das massas ao novo governador, Nehemiah, foram eloquentemente reafirmadas por ele em suas memórias. Eles alegaram:

“Nós, nossos filhos e nossas filhas, somos muitos; demos-lhes milho, para que comamos e vivamos”. Houve também quem dissesse: “Estamos hipotecando os nossos campos, e as nossas vinhas, e os nossos

casas; vamos obter milho, por causa da escassez”. Havia também o que dizia: “Pegamos dinheiro emprestado para o tributo do rei sobre nossos campos e nossas vinhas. No entanto, agora nossa carne é como a carne de nossos irmãos, nossos filhos como seus filhos; e eis que escravizamos nossos filhos e nossas filhas para serem servos, e algumas de nossas filhas já foram escravizadas; nem está em nosso poder ajudá-lo; porque outros têm os nossos campos e as nossas vinhas” (Ne 5:2–5).

Dizem-nos, com certeza, que Neemias conseguiu persuadir as classes altas a renunciar às suas reivindicações, a devolver os campos aos seus legítimos proprietários e, assim, restabelecer por algum tempo o equilíbrio social. Mas as atividades desse alto funcionário desinteressado, que enfatizou que “não exigia o pão do governador, porque o serviço era pesado para o povo” (5:18), sem dúvida não poderia oferecer senão alívio temporário. As condições na cidade de Jerusalém não eram mais satisfatórias. Neemias realmente teve que tomar medidas para evitar a fuga dos habitantes de Jerusalém, particularmente do pessoal do Templo, para o campo. No entanto, a prolongada era de paz dentro das fronteiras do Império Persa tornou a vida mais ou menos suportável a longo prazo, e o país podia esperar tempos melhores.

Período do Segundo Templo

As fronteiras do estado judeu autônomo, conforme estabelecido sob Esdras e Neemias, não se expandiram, mas havia a possibilidade de alguns judeus se estabelecerem em outras partes do país em ambos os lados do Jordão. Enquanto a fértil Galiléia ainda era chamada de *gilil ha-goyim* (“o distrito dos gentios”), a minoria judaica ali estava se tornando um fator substancial. A Transjordânia também tinha um número crescente de colonos judeus. A conquista da Ásia ocidental por Alexandre, o Grande, e a substituição da dominação persa pela dos Ptolomeus e dos selêucidas abriram vastas novas oportunidades para os judeus palestinos e da diáspora. A nova civilização helenística difundida encorajou grandemente os intercâmbios entre as várias províncias, incluindo aquelas entre os judeus da Palestina e sua diáspora cada vez maior. Legalmente, também, sob Alexandre, Ptolomeu I e Antíoco, o Grande, o autogoverno judaico, com suas implícitas liberdades econômicas, recebeu uma interpretação favorável.

Se, com o tempo, a nova cultura helenística começou a atrair muitos indivíduos judeus, promoveu sua assimilação aos modos de vida gregos e, assim, criou profundas clivagens internas dentro do povo judeu, o resultado final foi a revolta dos hasmoneus e o estabelecimento de uma nova e ampliada Estado judeu soberano. No século entre 165 e 63 aC, os hasmoneanos conquistaram toda a Palestina e a Transjordânia, converteram a maior parte da população sujeita ao judaísmo e estabeleceram um país judeu forte e populoso com apenas alguns enclaves de samaritanos e cidades-estados helenísticas ao longo da costa. e na Transjordânia.

Como o Templo de Jerusalém agora servia como ponto focal para milhões de judeus dispersos, o país se beneficiou muito com o influxo dos meio-shekel, impostos anualmente a todos os judeus adultos do sexo masculino, e de presentes adicionais voluntariamente adicionados por benfeitores em várias terras. Um Egito rico

O judeu tian com o nome de Nicanor, por exemplo, forneceu ao Templo um portão de bronze com o seu nome que supostamente exigia 20 homens para abrir ou fechar. Além disso, milhares e milhares de peregrinos de todas as terras consideravam um alto dever religioso visitar o Templo e oferecer seus sacrifícios ali pelo menos uma vez na vida. Mesmo os judeus egípcios, que, por razões históricas, construíram um "Templo de Onias" judeu independente no distrito de Leontópolis após a eclosão da revolta dos Macabeus, continuaram a enviar à Palestina grupos de peregrinos, incluindo seus líderes espirituais, como o Al. filósofo exandrin Filo. Alguns peregrinos trouxeram consigo fundos substanciais que haviam coletado para a Palestina em suas comunidades de origem. Naturalmente, as moedas coletadas por esses grupos cosmopolitas, bem como aquelas gastas por eles durante sua permanência na Terra Santa, diferiam muito umas das outras em peso e valor, pois muitos municípios emitiam moedas próprias. Para facilitar as trocas, as autoridades palestinas providenciaram a abertura de casas de câmbio em todas as partes da Palestina, incluindo o Monte do Templo, várias semanas antes da Páscoa, no auge da época das peregrinações. Quando Jesus "derrubou as mesas dos cambistas" no recinto do Templo (Mt 21:12), ele simplesmente removeu uma instalação que os visitantes de muitas terras apreciavam muito.

Não é de surpreender que algumas grandes coleções despertassem a cobiça dos funcionários romanos. Um deles, Lúcio Valério * Flaccus, governador de Apamea, confiscou uma coleção local de 100 libras de ouro sob a desculpa de que o ouro não seria transferido para o que em 59 aC ainda era um país estrangeiro (apesar da conquista da Palestina por Pompeu), quatro anos antes). Mas, na verdade, ele apenas procurou encher o próprio bolso com a quantia apreendida. No entanto, ele foi prontamente acusado perante o senado romano de ter cometido um "sacrilégio" em propriedade pertencente a um templo. Ele escapou de punição severa somente após uma defesa eficaz de Cícero, cujo apelo eloquente, misturando isca aos judeus com argumentos puramente legais, ainda serve como um livro de texto latino em muitas escolas hoje. Mais tarde, a legislação romana, porém, esclareceu a questão ao colocar todos os fundos destinados ao Templo de Jerusalém, e mais tarde aos patriarcas palestinos, sob a proteção das leis que regem o sacrilégio.

Internamente, também, a economia estava subindo. A agricultura ainda era o esteio de toda a estrutura social. Aproveitando as energias acumuladas de muitas gerações, os sistemas de irrigação foram instalados em novas áreas, estimulando a produção anual. É verdade que, com o tempo, as necessidades de uma população em rápida expansão forçaram os agricultores a cultivar muitas terras marginais. Provavelmente por essa razão R. Yose (século II) falou da semente que rende em média cinco vezes o retorno em produtos acabados (Ket. 112a), o que contrasta com rendimentos muito maiores em períodos anteriores. Mas algumas áreas ainda produziram o retorno de dez ou quinze vezes característico da Itália antiga e ainda mais alto do que os registrados tanto na era do Primeiro Templo quanto no período talmúdico (veja os exageros citados *ibid.*). Mais uma vez, a cevada, em vez do trigo, era a base da dieta do pão. Datas,

uvas, azeitonas e figos continuaram a fornecer os principais ingredientes tanto para o consumo interno quanto para a exportação de excedentes. Notavelmente, apesar do crescimento populacional e dos custos excessivos de transporte, a Palestina conseguiu exportar cereais e frutas. Algumas de suas frutas preferidas eram servidas nas mesas imperiais em Roma, apesar da concorrência da Itália, Espanha e Grécia, que produziam produtos semelhantes.

Uma planta mais rara era o papiro cultivado no Negev, cujo alto preço, no entanto, mantido pelo monopólio estatal egípcio, o tornava não competitivo como material de escrita com o pergaminho muito menos caro e o óstrakon ainda menos caro. De sua parte, a Palestina tinha uma espécie de monopólio da árvore de bálsamo, cujo cultivo se limitava em grande parte às "terras gordas de Jericó". O bálsamo era frequentemente vendido por seu peso em ouro. Durante a guerra romano-judaica de 66-70, Plínio nos informa, os defensores judeus cortaram os bálsamos para que não caíssem nas mãos do inimigo; e "tem havido batalhas campais em defesa de um arbusto" (*Historia naturalis*, 12, 54:113).

Não é de admirar que as plantas fossem consideradas um bem social vital do país e cortá-las desenfreadamente fosse tratado como um crime grave. O termo para cortar plantas foi estendido metaforicamente para cobrir a violação dos fundamentos da lei e religião judaicas. Ser chamado de "cortador, filho de cortador" tornou-se um insulto superlativo. A videira, as palmeiras e as oliveiras eram frequentemente usadas como símbolos do povo judeu; eles ainda adornam muitas sepulturas judaicas existentes em cemitérios e catacumbas antigas. Em comparação com a agricultura, a pecuária desempenhava um papel bastante menor. Enquanto as ovelhas ainda eram necessárias para fornecer lã e produtos lácteos, a carne era um artigo de consumo relativamente menor. De acordo com um rabino do século II, "um homem que possui 100 shekels deve comprar meio quilo de vegetais para seu ensopado; 1.000 shekels, comprarão uma libra de peixe; 5.000 shekels, uma libra de carne [é explicado mais tarde: para o sábado]. Somente se ele possui 10.000 shekels, ele pode colocar sua panela no fogão todos os dias" (*Yul.* 84a). Um grande consumidor de gado era o Templo com sua adoração sacrificial, particularmente na Páscoa, quando milhares de famílias faziam fila para oferecer seus cordeiros pascais. No entanto, a produção total provavelmente poderia ser fornecida pelas estepes periféricas na Transjordânia e no sul, onde o cultivo mais intensivo foi impedido pela escassez de água. Com esta diferenciação geográfica veio também uma disparidade cultural, uma vez que as áreas de criação de gado foram afastadas do principal centro de aprendizagem.

Como resultado, podemos entender a transição da alta estima do pastor no período do Primeiro Templo para o baixo status que ele mantinha antes e depois da segunda queda de Jerusalém.

Embora conscientes de que na Bíblia hebraica o próprio Deus era frequentemente comparado ao "bom pastor", os rabinos agora depreciavam o pastor não apenas como uma pessoa analfabeta, mas também como um homem indigno de confiança para testemunhar no tribunal. Os columbófilos também foram rejeitados como testemunhas porque muitas vezes se engajaram em jogos aleatórios que eram muito populares em todo o mundo greco-romano.

No comércio e na indústria as mudanças criadas pelas novas oportunidades consistiram principalmente na intensificação da

tendências existentes, em vez de qualquer mudança de direção ou inovação básica. Durante a maior parte do período, a população judaica permaneceu isolada da área costeira, tendo os antigos filisteus e fenícios sido substituídos pelas cidades-estado helenísticas. A observação de Josefo: “O nosso não é um país marítimo; nem o comércio nem o intercâmbio que ele promove com o mundo exterior tem qualquer atração para nós” (Against Apion, 1:60) era geralmente verdade, apesar do impulso determinado dos macabeus para o mar, que foi bloqueado pelo romano conquista, e a presença de minorias judias substanciais em Jaffa e Cesaréia, o porto recém-fundado por Herodes. No entanto, alguns judeus se dedicavam ao comércio marítimo, possuíam navios e até participavam da pirataria no Mediterrâneo. Durante a Guerra Judaica de 66-70, os piratas realmente ameaçaram reduzir os suprimentos para as legiões romanas bloqueando o porto de Jafa.

Mas a maioria dos comerciantes judeus consistia em lojistas, agentes e outros pequenos comerciantes.

A indústria também era conduzida em uma escala muito pequena. Como antes, os judeus frequentemente organizavam suas próprias guildas. Este movimento foi estimulado pelo crescimento das guildas greco-romanas, muitas vezes dotadas de privilégios especiais pela administração. Como antes, alguns ofícios concentravam-se em aldeias especiais ou lhes eram atribuídos bairros especiais nas cidades. Na batalha por Jerusalém, os romanos invadiram “aquele distrito da cidade nova, onde ficavam as lojas de lã, as ferrarias dos braseiros e o mercado de roupas” (Jos., Wars, 5:331). Embora o país fosse pobre em metais, quase todos importados, distinguiu-se na produção de têxteis, sobretudo de linho. Na lista de preços posterior do imperador Diocleciano, o preço mais alto foi atribuído ao linho produzido em Beth-Shean (Citópolis). A região do Mar Morto abastecia o país com uma variedade de minerais; foi renomeado pelos romanos como “Lacus Asphaltitis”. Outra série de oportunidades industriais foi criada pelo Templo. Por causa de sua santidade e inacessibilidade parcial aos leigos, algumas tarefas tiveram que ser realizadas por padres, de modo que ouvimos falar de 1.000 padres servindo como artesãos ao mesmo tempo.

Em geral, a situação econômica do país poderia ter sido tolerável, não fosse a excessiva exploração fiscal por herodianos e romanos e suas burocracias corruptas. Os governos antigos costumavam colocar as principais cargas tributárias sobre os agricultores. Como uma grande concessão, César reduziu a participação do estado na produção agrícola de um terço para um quarto. No entanto, na prática, os publicanos, que arrecadavam os impostos contra quantias fixas, em geral cobravam mais do que deviam. Além disso, na Palestina judaica, de acordo com a lei bíblica, o agricultor também deveria reservar um primeiro dízimo para o levita, uma oferta alçada em média de 2% para os sacerdotes, e um segundo dízimo adicional a ser consumido em dois de três anos em Jerusalém, e ser distribuído entre os pobres a cada três anos. Pela observância do ano de pousio, o agricultor não só perdia a colheita do sétimo ano, mas muitas vezes não tinha incentivo para cultivar o solo no ano anterior. Também havia muita trapaça na coleta de dízimos.

O número total de sacerdotes e levitas parece não ter ex

cedia 3% da população – pode não ter excedido 1% da população judaica mundial – e, portanto, os 12% da produção deveriam ter fornecido renda suficiente para todos eles.

No entanto, as poderosas famílias sacerdotais usaram seu poder político em detrimento de seus companheiros sacerdotes. Josefo afirma que os servos do Sumo Sacerdote Ananias (47–59 EC) “foram às eiras e levaram os dízimos que pertenciam aos sacerdotes pela violência, e não se abstiveram de bater aqueles que não lhes dariam esses dízimos ... que os sacerdotes que antigamente costumavam ser sustentados com esses dízimos morriam por falta de comida” (Ant., 20:181).

Como resultado, muitos fazendeiros, esmagados por esses fardos combinados e incapazes de resistir aos publicanos apoiados pelo Estado, muitas vezes desrespeitaram a lei do dízimo. Em consequência, eles pareciam suspeitos para a liderança ortodoxa. Por causa da proibição de consumir alimentos não cultivados, praticamente não havia convívio entre os fariseus observadores (ou saduceus) e os am ha-arev (“povo da terra”), criando uma divisão de classes quase intransponível (ver Ber. 47b, e os exageros em Pes. 49b). Economicamente, também, os agricultores muitas vezes não conseguiam cumprir suas obrigações e perdiam suas propriedades com vizinhos mais bem situados. Embora a Palestina nunca tenha desenvolvido latifúndios comparáveis aos existentes na Itália contemporânea, o número e o tamanho das “grandes propriedades” cresceram de geração em geração. Os males concomitantes do latifúndio ausente tornaram-se ainda mais manifestos agora, pois após a expansão dos Macabeus a capital, Jerusalém, estava localizada a uma distância considerável dessas propriedades.

As grandes dificuldades enfrentadas pelo pequeno agricultor e sua conseqüente migração para as cidades resultaram em um rápido aumento do proletariado urbano. Embora muitas cidades pequenas continuassem a se envolver em uma economia mista na qual a agricultura ainda desempenhava um papel predominante, as cidades maiores, especialmente Jerusalém, desenvolveram-se em centros de comércio, indústria e burocracia governamental. Para essas cidades afluíam milhares de camponeses sem terra em busca de emprego como trabalhadores não qualificados com salários abaixo do nível de subsistência. Compreensivelmente, o papel da escravidão diminuiu constantemente. Não sendo um país conquistador, a Palestina tinha poucos prisioneiros de guerra, enquanto a compra de escravos pelos altos preços vigentes era ainda menos remuneradora agora que um vasto exército de trabalhadores livres mal pagos estava prontamente disponível. A escravidão hebraica, em particular, cercada por uma variedade de restrições legais, para todos os efeitos, desapareceu completamente. Os rabinos expressaram isso metaforicamente: “O escravo hebreu existia apenas quando o Ano (Kid. 20a, 69a). A escravidão gentia também desempenhou um pequeno papel na produção agrícola e industrial e foi amplamente limitada ao serviço doméstico.

Mais uma vez a desordem econômica combinada com outros conflitos sócio-religiosos e políticos para provocar uma turbulência social no país que preparou o terreno para sua queda final. A grande guerra romano-judaica de 66-70 foi uma consequência quase inevitável. Com ela veio a destruição do Templo e o fim de sua hierarquia, bem como de qualquer resíduo de independência nacional que ainda restava após

6 EC, quando a Judéia foi incorporada ao Império Romano como uma mera subdivisão da província síria. A partir de então, o centro de gravidade de todo o povo deslocou-se cada vez mais para as terras da diáspora.

Era Talmúdica

Antes da queda de Jerusalém, a maioria do povo judeu vivia há muito tempo fora da Palestina. No entanto, o curso da história judaica foi amplamente determinado pela liderança e pela sociedade palestina. Apenas o Egito agiu de forma mais independente e Alexandria, seu grande empório de comércio e cultura, serviu como contrapartida de Jerusalém, como foi designada pelos líderes palestinos em sua carta a Judá b. Tabbai (TJ, ŷ ag. 2:2).

Mesmo a Babilônia, sobre a qual logo desceu o manto da liderança de todo o povo, era bastante desarticulada sobre sua vida judaica até o século III dC, quando ficou sob o domínio neo-persa. Fora destes dois centros há alguma informação sobre os judeus de "Roma, devido à preservação de numerosas inscrições nas catacumbas, bem como referências pontuais, maioritariamente de cariz antijudaico, em letras latinas contemporâneas. Quanto à multidão de judeus que habitam a Síria, a Ásia Menor, os Balcãs e o norte da África a oeste do Egito, estamos limitados a flashes de luz dispersos lançados por algumas inscrições sobreviventes, as Epístolas Paulinas e outras fontes esporádicas. Em pouco tempo, a distinção entre os judeus da Palestina e os de outros países tornou-se cada vez mais indistinta à medida que os primeiros gradualmente perderam sua posição como maioria da população palestina.

O status de minoria, compreensivelmente, afetou também a estrutura econômica judaica. Muitas comunidades mediterrâneas devem sua origem a prisioneiros de guerra judeus capturados pelos romanos e vendidos como escravos. Isso foi particularmente verdadeiro para a própria capital. Certamente, os judeus não permaneceram por muito tempo na idade da escravidão. Como muitos escravos judeus insistiam em observar o mandamento do descanso sabático e se abstinham de consumir alimentos ritualmente proibidos, eles devem ter sido trabalhadores e empregados domésticos desconfortáveis. Por outro lado, famílias e comunidades judaicas se esforçavam ao máximo para redimir cativos, um mandamento colocado no alto da hierarquia de valores pelos antigos rabinos. O direito romano facilitava a alforria na medida em que os libertos mantinham certas ligações com seus patronos – cujos nomes de família geralmente assumiam – e prestavam importantes serviços econômicos para eles. De acordo com a lei, além disso, os libertos gozavam de uma cidadania romana limitada, enquanto seus descendentes eram tratados como cidadãos de pleno direito com direitos muito superiores aos de outros cidadãos na complexa estrutura política do império antes de 312 EC. tais cidadãos privilegiados inicialmente se juntaram apenas ao vasto grupo de proletários sem terra. Especialmente em Roma, muitos deles se juntaram aos estimados 200.000 clientes de assistência social (cerca de um quarto da população). Na verdade, Augusto escolheu os beneficiários da assistência social judaica para favores especiais. Levando em conta seus escrúpulos religiosos, ele permitiu que eles exigissem uma porção dobrada dos grãos que lhes eram devidos na sexta-feira, para que não tivessem que violar o sábado. Ele também lhes deu

opção de recusar o petróleo, o outro grande artigo de consumo dado gratuitamente, e em vez disso pedir dinheiro. Dessa forma, o imperador romano resolveu uma questão ainda controversa entre os rabinos palestinos sobre se "o óleo dos gentios" era proibido para consumo judaico.

No entanto, alguns ex-escravos e muitos imigrantes livres encontraram emprego final na agricultura. A maioria deles tinha se engajado na agricultura em casa e, sempre que tinha oportunidade, eles lavravam o solo como pequenos agricultores ou como assalariados. Nos principais países de sua colonização, particularmente Egito e Babilônia, muitos deles cultivavam vinhas, que eles e os gregos parecem ter introduzido no Egito, e olivais, cuja plantação seus ancestrais parecem ter sido pioneiros na Babilônia.

Eles também ajudaram a produzir tâmaras e outras frutas, além de grãos. As tâmaras eram particularmente abundantes e baratas. O rabino palestino Ulla ao chegar à Babilônia exclamou: "Uma cesta inteira de tâmaras por um zuz [28 centavos] e ainda assim os babilônios não estudam a Torá!" Mas depois de exagerar nas tâmaras, o que lhe causou uma dor de estômago, ele variou seu epigrama dizendo: "Uma cesta inteira de veneno por um zuz, e ainda assim os babilônios estudam a Torá!" (Pes. 88a). Para facilitar as atividades agrícolas de seus correligionários em competição com fazendeiros não judeus, os sábios babilônicos suspenderam muito cedo a obrigação dos judeus da diáspora de observar os anos de pousio e até o pagamento de dízimos levíticos. Eles incluíram esses requisitos entre os "mandamentos dependentes da terra" de Israel, isto é, como obrigatórios apenas para a Palestina. Mais tarde, sob a pressão da tributação romana e particularmente após a reforma de Diocleciano (que instituiu a cobrança em espécie do imposto fundiário dos grupos territoriais (chamados iugera) independentemente das diferenças étnicas ou religiosas entre os proprietários de determinada parcelas de terra) R. Yannai ordenou que até os agricultores palestinos "saíssem e semearem durante o ano sabático por causa do imposto" (Sanh. 26a).

Certas atividades industriais, como a fabricação de cerveja, também estavam ligadas à agricultura. Ao contrário da Palestina, cuja população preferia vinhos de mesa, a Babilônia desde os tempos antigos consumia muita cerveja, sendo uma variedade produzida a partir de uma mistura de cevada e tâmaras. Nada menos que três distintos rabinos babilônicos, *Huna, *ŷisda e *Papa, são registrados como tendo acumulado considerável riqueza com a fabricação de cerveja. Os judeus também eram ativos em muitos outros ofícios e, às vezes, organizavam guildas judaicas específicas. Os ofícios de curtidores (ver *Couro), coletores de esterco de cachorro e mineiros de cobre eram, no entanto, considerados tão malcheirosos que a lei permitia que as esposas processassem o divórcio por esse motivo. No entanto, todos sabiam que eles eram socialmente necessários e tudo o que Judah ha-Nasi podia dizer era que "o mundo não pode passar sem um perfumador ou um curtidor. Feliz é aquele cuja ocupação é perfumar. Ai daquele que deve ganhar a vida como curtidor" (Rs 4:14; 82a-b). Reclamações de práticas antiéticas de artesãos também foram ouvidas; um exemplo de tais preconceitos foi o ditado popular de que "o melhor dos cirurgiões pertence ao Inferno, e o mais consciencioso dos açougueiros é parceiro de Amaleque". Judá

bar Ilai, que relatou este ditado, também traçou uma linha de demarcação entre os diferentes tipos de trabalhadores do transporte. Ele argumentou que "a maioria dos condutores de burros são malfeitores, a maioria dos condutores de camelos são honestos, a maioria dos marinheiros são piedosos".

A reputação deste último pode ter sido devido ao fato de que o transporte marítimo se tornou uma ocupação ainda mais importante do que nos séculos anteriores. A guilda judaica alexandrina de *navicularii* tornou-se tão importante que até mesmo a administração romana hostil teve que estender importantes privilégios em 390 EC (Codex Theodosianus, 13, 5, 8).

Talvez a mudança econômica mais significativa, resultante da transferência do centro de gravidade para a dispersão, tenha ocorrido na participação muito maior dos judeus no comércio. É um fenômeno sociológico bem conhecido que os imigrantes estrangeiros muitas vezes se voltam para empreendimentos mercantis porque não têm apego ao solo estrangeiro, evitam viver isolados entre as maiorias nativas, estão familiarizados com duas ou mais línguas e culturas e, portanto, são mais capazes para mediar entre localidades distantes. Se, como parece ter sido o caso, um grande número de ex-fenícios e cartagineses se juntou à comunidade judaica por meio da conversão, eles devem ter trazido algumas de suas habilidades comerciais e contatos para suas novas comunidades. Escravos judeus, se empregados nos negócios de seus senhores, também devem ter adquirido certas aptidões que usaram para obter a liberdade.

Por todas essas razões, o número de comerciantes judeus, de mascates a grandes mercadores, deve ter aumentado muito. No entanto, sua proporção na população judaica da diáspora não precisa ter excedido muito as proporções mercantis gerais entre a maioria dos povos.

Até os bancos começaram a assumir um certo papel na vida econômica judaica. É verdade que os agiotas judeus enfrentaram os enormes obstáculos das leis tradicionais judaicas anti-usura. De fato, alguns rabinos tentaram, por motivos segregacionistas, proibir seus correligionários a emprestar dinheiro com ou sem juros até mesmo para gentios, a menos que não encontrassem absolutamente nenhum outro meio de ganhar a vida (BM 70b). No entanto, sempre havia subterfúgios legais que tornavam os empréstimos rentáveis, como altas multas convencionais por falta de pagamento, intervenção na utilização de propriedades hipotecadas e similares (ver, por exemplo, The Tebtunis Papyri, 3, 1902, ed. BP Grenfell et al., 315ss., nos.

817-8; PT Adler, introdução. para sua ed. do Papiro Adler, 1939, 5s.). Em Alexandria, os bancos judeus podem ter desempenhado um certo papel até mesmo em nutrir a animosidade antijudaica da população. Esta é, pelo menos, a interpretação dada por alguns estudiosos ao aviso de um comerciante alexandrino a um amigo "para ter cuidado com os judeus" registrado em um único papiro datado de 41 EC (Ae gyptische Urkunden aus... Berlin, Griechische Urkunden, 2, no.

1079). Mas esta explicação foi convincentemente contestada. Não há dúvida, no entanto, que os parentes de Filon, Alexandre e Demétrio, ocupando a alta posição de alabarcos (o significado desse termo ainda é controverso), poderiam entrar no setor bancário em grande escala. Por exemplo, Alexandre estendeu a Agripa I o empréstimo substancial de 200.000 sestércios (cerca de US \$ 30.000), a maior parte do qual ele pagou ao rei judeu de seu italiano

filial em Putoli-Dikaerchia (Jos., Ant., 18:160). Mas essas eram exceções que confirmavam a regra de que a maioria dos judeus ainda era muito pobre e ganhava a vida com trabalho duro em várias ocupações.

Por outro lado, na era talmúdica, a escravidão judaica desempenhava um papel ainda menor do que antes. Os senhores judeus, rigidamente circunscritos pela lei, não gostavam de empregar correligionários como escravos. Um ditado popular dizia que "quem compra um escravo hebreu adquire um senhor para si" (Kid. 20a). Certamente, como auxiliares na produção, mesmo os escravos gentios não podiam competir com os trabalhadores livres prontamente disponíveis. O colonato romano com meeiros semi-livres cultivando o solo para os latifundiários só se desenvolveu no final da antiguidade. Caracteristicamente, o novo império cristão depois de Constantino I, que proibiu totalmente a propriedade judaica de escravos cristãos e encorajou os escravos pagãos a obter a liberdade pela conversão ao cristianismo, estava preparado para tolerar o emprego de colonos cristãos.

por fazendeiros judeus (Gregory I, Epistolae, 4:21, 9:38). Mesmo o comércio de escravos judaicos (ver "Escravidão e Tráfico de Escravos), que ainda desempenharia um certo papel no início da Idade Média, era bastante insignificante.

Em todas essas atividades, os judeus dependiam ainda mais do que antes das transformações econômicas gerais que ocorreram durante os primeiros séculos da era cristã. A economia semicapitalista do Império Romano dos primeiros dois séculos deu lugar cada vez mais a um sistema semifeudal. O Império Sassânida nunca atingiu o estágio de relativa liberdade econômica do início do Império Romano. Os judeus, assim como seus líderes intelectuais, tiveram que fazer constantes ajustes em ambos os sistemas econômicos por meio da adaptação das leis tradicionais por meio de interpretação. Como consequência dessa flexibilidade, a legislação rabínica se mostrou bastante útil para as comunidades judaicas em seu pioneirismo medieval. Um resultado dos crescentes controles estatais em ambos os impérios foi uma certa arregimentação nas ocupações e nas estruturas de preços, o que também induziu os judeus a organizar suas próprias tarifas de zoneamento de transporte, supervisão de pesos e medidas e até mesmo fixação de preços máximos. Mesmo o hostil Teodósio I decretou em 396 que "ninguém fora da fé judaica deveria fixar preços para os judeus" – um princípio sustentado por seus sucessores (Codex Theodosianus, 16, 8, 10). Por outro lado, por causa das conseqüentes restrições comerciais, barreiras alfandegárias e inúmeras taxas oficiais, as trocas entre as províncias do Império Romano foram agora severamente prejudicadas. Essa redução do comércio imperial e internacional estimulou muito a autarquia local e regional e ajudou a criar em muitas partes do império estruturas ocupacionais altamente diversificadas, suprimindo a maior parte das necessidades das populações locais. Esses desenvolvimentos também explicam a maior diversidade de ocupações entre os judeus a partir do século III.

Economicamente, talvez ainda mais importante foi o declínio acentuado na luta de classes dentro da comunidade judaica. Confrontados com a hostilidade indiscriminada de muitos vizinhos, os judeus, ricos ou pobres, patrões ou empregados, tiveram que cerrar fileiras. Uma vez que a legislação do Estado hostil

muitas vezes interferiam em sua capacidade de ganhar a vida, muitos judeus agora dependiam do sistema de bem-estar judaico ramificado. Os efeitos econômicos dos tumultos antijudaicos também foram bastante significativos. Embora longe de se assemelhar a massacres medievais, os surtos antijudaicos ocasionais nas cidades do Oriente Médio interferiram seriamente nas atividades comerciais judaicas. O primeiro grande motim antijudaico, encenado pela turba alexandrina com o apoio do governador romano Avilio Flaco, é bem descrito por Filo, uma testemunha ocular. Em sua acusação de Flaco, o filósofo escreveu:

Mas a cessação dos negócios era um mal pior do que a pilhagem. Os comerciantes de provisões haviam perdido suas provisões, e ninguém tinha permissão, nem agricultor, nem expedidor, nem comerciante, nem artesão, para exercer sua ocupação normal. Assim, a pobreza foi provocada de ambos os lados, tanto pela pilhagem, pois em um dia eles foram despossuídos e despojados de suas propriedades, quanto pela incapacidade de ganhar a vida com suas ocupações normais (In Flaccum, 7:57).

Mesmo em períodos menos tempestuosos, as massas judaicas exigiam a intercessão de seus líderes para neutralizar as medidas hostis de funcionários hostis. Sob essas condições severas, as velhas animosidades ritualísticas entre os eruditos e os analfabetos am ha-arey empalideceram na insignificância. De qualquer forma, o principal obstáculo à reaproximação entre as duas classes foi eliminado quando os dízimos levíticos foram descontinuados na Di aspora. As diferenças no estudo da Torá também foram atenuadas pela declaração do principal rabino palestino Johanan (em nome de R. Simeon b. Yo'jai) de que o mandamento bíblico, "Este livro da lei não se apartará da tua boca" (Jos. 1:8), poderia ser cumprida pela mera recitação do Shemá de manhã e à noite. Se, por medo de que a divulgação dessa declaração pudesse desencorajar o estudo, os rabinos proibiram que ela fosse amplamente divulgada; o Raba babilônico do século IV, no entanto, insistiu que fosse divulgado ao público (Men. 99b; veja também a anedota sobre a reconsideração de Judah ha Nasi em BB 8a). Em suma, mesmo judeus analfabetos podiam agora cumprir seus deveres religiosos para a satisfação de seus irmãos mais instruídos.

Idade Média Muçulmana

Após a ascensão do Islã e sua rápida expansão do sul da França para a Índia, a vida econômica judaica deu uma guinada drástica. Juntamente com os desenvolvimentos simultâneos na Europa cristã, antagonista perene do Islã, a nova evolução política e socioeconômica converteu pela primeira vez uma população judaica predominantemente agrícola em um povo de comerciantes, agiotas e artesãos. Essa estratificação econômica desigual perdurou até o período moderno e foi apenas ligeiramente retificada na era da emancipação.

Uma das principais causas dessa mudança de época foi o novo tratamento dos judeus pelas nações anfitriãs como principalmente uma fonte indispensável de receita fiscal para os respectivos governos e burocracias. No declínio do Império Romano e, mais ainda, na Pérsia sassânida, os judeus eram frequentemente considerados objetos importantes de exploração fiscal. Isso, porém, foi em grande parte

feito por chicana administrativa dentro dos sistemas de tributação geralmente opressivos nos dois impérios. Judeus e pagãos no Império Romano Cristão e Bizâncio, e Judeus e Cristãos no Zoroastrismo "O Irã pode ter sido mera defesa menos vítimas de atos arbitrários por parte de oficiais rapaces; ou, por razões históricas especiais, eles podem ter sido forçados após a queda de Jerusalém a pagar por algum tempo um imposto especial, o chamado fis cus judaicus (em vez do antigo imposto do Templo judaico); mas eles não foram destacados, por uma questão de princípio, como uma classe separada de contribuintes em cujos ombros deveria repousar o principal ônus de manter financeiramente as estruturas governamentais existentes.

Coube ao fundador do Islã enunciar o amplo mandamento geral: "Combatei aqueles que não praticam a religião da verdade dentre aqueles a quem o Livro foi trazido, até que paguem o tributo por suas mãos, e sejam reduzidos baixo" (Alcorão 9:29). Juristas e estadistas muçulmanos posteriores, invocando constantemente essa injunção de seu mensageiro, interpretaram que isso significava que judeus, cristãos e, por um tempo, também zoroastrianos, como "povo do livro", ou seja, como adeptos das religiões das escrituras, fossem tolerados em países limítrofes, desde que paguem "tributos", ou seja, impostos de todos os tipos, e sejam mantidos em baixo status social sem exercer qualquer controle sobre os fiéis muçulmanos. Esta última disposição (semelhante à negação da Roma cristã aos judeus dos honos militiae et administrationis) deveria confiar toda a responsabilidade pela defesa do país e sua administração aos muçulmanos, ao mesmo tempo em que delegava toda a carga fiscal e a tarefa de manter a economia viva para os povos infieis ou "protegidos". Embora o próprio *Muhammad tenha deixado os detalhes em aberto, alguns extremistas, como Ash-Shafi'ÿ, fundador de uma das quatro influentes escolas de jurisprudência muçulmana, sustentou que um estado muçulmano poderia exigir tributo na extensão de dois terços de todas as suas posses. de um sujeito judeu ou cristão.

A prática predominante era cobrar dessas minorias religiosas um imposto sobre a terra de 25% das colheitas e um imposto de votação dos homens adultos e são. De acordo com Abu Yusuf, principal especialista fiscal do califa Harun al-Rashid, os cristãos e judeus foram divididos em três classes de renda e pagos 1 dinar, 2 dinares e 4 dinares, respectivamente (Kitab al-Kharaj, 69ss. (Ar.), 187 e segs. (Fr.); um dinar valia cerca de US\$ 4 por seu peso em ouro, mas tinha muitas vezes esse valor em poder de compra). Apesar das grandes mudanças inflacionárias nos três séculos seguintes, *Obadiah (Johannes), o prosélito normando, registrou um aumento de apenas meio dinar para cada uma dessas classes. Ele acrescentou que se um contribuinte judeu delinquente morresse, seu corpo não poderia ser enterrado a menos que sua família ou a comunidade judaica pagasse todos os impostos atrasados (Fragmento, ed. por A. Scheiber, em: KS, 30 (1954/55), 98). Esses impostos básicos foram aumentados por uma variedade de impostos locais e individuais, "presentes" e empréstimos forçados e outros serviços que dificultavam muito a vida das massas judaicas. Mas pelo menos em períodos de rápido progresso econômico, como no século IX, alguns judeus das classes altas conseguiram acumular fortunas consideráveis.

Os métodos de cobrança de impostos agravaram as formas geralmente arbitrárias e imprevisíveis de exploração fiscal. Eles também foram projetados para demonstrar a inferioridade dos contribuintes. Uma descrição preservada em um papiro antigo dá uma idéia da cerimônia deliberadamente humilhante que acompanha a entrega por um representante judeu ou cristão de uma quantia coletada de sua comunidade. "Então o emir", nos dizem, "dá-lhe um golpe no pescoço, e um guarda, de pé diante do emir, o empurra para longe... aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, 2-3, 1962, 178). Ocasionalmente, seguindo um antigo costume babilônico, o recibo do imposto era carimbado no pescoço do contribuinte de forma mais ou menos indelével. Desnecessário dizer que os judeus se ressentiam desses excessos. No entanto, eles perceberam que sua tributação especial era a principal justificativa para que eles pudessem viver em países muçulmanos. Uma crônica familiar judaica menciona que o proeminente banqueiro judeu de Bagdá, Netira, ao ser informado pelo califa Al-Mutadīd (c. 892) que o governo desejava eliminar todos os impostos especiais judaicos, supostamente dissuadiu o governante de tal ação drástica.

Ele concordou que uma redução do imposto ao seu tamanho original seria uma bênção para sua comunidade, mas acrescentou: "Através do imposto, o judeu assegura sua existência. Ao eliminá-lo, você daria rédea livre à população para derramar sangue judeu" (A. Har kavy, em: *Festschrift Berliner* (1903), 36 (Ar.), 39 (Heb.)). No fundo da mente de Netira também pode ter surgido o perigo de que qualquer um dos sucessores de Al-Mutadīd pudesse não apenas restabelecer os impostos, mas também exigir dos judeus o reembolso instantâneo de todos os atrasados assim acumulados.

Um efeito dessa pressão fiscal discriminatória foi a constante diminuição da participação judaica na agricultura. Mesmo após a extensão do imposto sobre a terra à crescente maioria muçulmana, muitos agricultores não conseguiram cumprir suas obrigações para com o Estado. Os fazendeiros judeus tinham o ônus adicional do pesado imposto sobre os produtos a um preço arbitrariamente fixado pelo coletor de impostos. As exigências da lei judaica também, particularmente o mandamento do descanso sabático, que era muito mais rigoroso do que os preceitos de descanso da sexta-feira muçulmana e do domingo cristão, geralmente tornavam o trabalho agrícola judaico menos competitivo. Há evidências de que nos dias de Harun al-Rashid (766-809) a fuga por terra dos fazendeiros palestinos era tão severa que o governo foi forçado a apelar por seu retorno sob a promessa de redução permanente de impostos. As chances são de que menos judeus tenham retornado depois de terem encontrado abrigo em uma ou outra comunidade judaica urbana. As crescentes desordens no grande califado a partir do século X também devem ter induzido muitos aldeões judeus, cuja indefesa convidava a ataques de saqueadores, a deixar suas propriedades – apesar de sua grande ligação ao solo ancestral atestado por algumas fontes geônicas – e se estabelecer em um bairro judeu urbano um pouco mais seguro. A partir do século XII, as tendências cada vez mais poderosas para o semifeudalismo em todo o Oriente Médio militaram ainda mais contra a agricultura judaica, como fizeram, em maior escala, na Europa cristã contemporânea.

Por outro lado, novas oportunidades acenavam para os judeus na área comercial. A ascensão geral da economia do Oriente Médio durante os primeiros séculos de domínio muçulmano, o surgimento de grandes áreas metropolitanas como Bagdá e Cairo e, por um tempo, uniformidade e estabilidade da moeda e relativa segurança em viagens e transporte, todos estimularam a expansão das atividades mercantis por parte de comerciantes de várias nacionalidades. O comércio era geralmente tido em maior estima do que a agricultura entre os muçulmanos, cristãos e judeus do Oriente Médio. Al-Farabi expressou as noções predominantes de que "as aldeias estão a serviço das cidades". Enquanto nas trocas internas dentro do califado os judeus encontraram severa competição por parte de vários grupos mercantis igualmente talentosos, incluindo gregos, armênios (cada vez mais muçulmanos), sírios e até árabes – um ditado popular do Oriente Médio viria a afirmar mais tarde que um grego podia enganar dois judeus, e um armênio podia enganar dois gregos – os comerciantes judeus tinham certas vantagens no comércio doméstico e, mais ainda, no comércio internacional.

Em primeiro lugar, seus concorrentes muitas vezes vinham de regiões de diversos sistemas jurídicos. A maioria dos cânticos mercantes cristãos seguia costumes e tradições profundamente enraizados das antigas províncias do Império Bizantino. Os muçulmanos também estavam divididos em suas leis mercantis e outras leis civis por meio dos ensinamentos díspares de suas quatro principais escolas de jurisprudência muçulmana e das grandes variações de costumes locais e regionais. Esses fatores foram muito menos pronunciados no caso dos judeus. Embora as leis babilônicas e palestinas muitas vezes diferissem em muitos detalhes significativos, uma crescente maioria de judeus, estabelecidos no grande califado e países adjacentes, cada vez mais caiu sob o domínio do Talmude Babilônico e sua interpretação oficial pelas academias geônicas da Babilônia. Ao mesmo tempo, a presença de comunidades judaicas em todo o vasto império e em muitos países vizinhos, tanto no leste quanto no oeste, garantia aos viajantes comerciantes judeus uma recepção fraterna e ajuda em emergências onde quer que fossem.

Eles também poderiam estabelecer filiais prontamente e contratar vários agentes locais confiáveis. Exemplos como os registrados nos documentos preservados no Cairo Genizah mostraram a vasta extensão geográfica dos negócios mercantis de certas firmas Cairo-Fostat. Em 1115-17, um Abu yImran deu uma procuração a um agente de sobrenome "o fabricante de velas" para cuidar de todos os seus negócios na Sicília, Marrocos e outras localidades, bem como para administrar suas casas na Espanha e na Sicília. Outro empresário, y alfon b. Netanel, depois de retornar a Aden em 1134 de uma estadia prolongada na Índia, logo depois viajou para o Cairo. No ano seguinte encontramos-o em Marrocos e Espanha antes de regressar a casa (H. Hirschfeld, in: *JQR*, 16 (1925/26), 280f.; *SD Goitein, Speculum*, 29 (1954), 186f.)

Uma vantagem ainda maior foi obtida com os comerciantes judeus no florescente comércio internacional com a Europa Ocidental. Embora o Império Carolíngio e seus estados sucessores ainda fossem economicamente bastante atrasados, sua crescente aristocracia fundiária forneceu muitos clientes para os artigos de luxo.

história econômica

importados de terras orientais. Aqui os comerciantes judeus serviram como mediadores importantes em um mundo dividido entre o Islã e a cristandade. Poucos mercadores ocidentais viajaram para o Oriente

Médio, apesar das peregrinações cristãs ocasionais à Terra Santa, enquanto ainda menos árabes ousaram entrar nos países cristãos hostis por qualquer período de tempo. Os judeus eram tolerados em ambas as civilizações. As vantagens jurídicas decorrentes da uniformidade de seu direito eram ainda maiores nessa área, pois as leis cristãs e muçulmanas divergiam muito e a familiaridade com os sistemas jurídicos de cada um era extremamente rara. Os judeus também tinham uma vantagem linguística por serem capazes de se comunicar uns com os outros, enquanto poucos cristãos sabiam árabe e ainda menos árabes podiam conversar em latim ou em qualquer dialeto local. Mas alguns indivíduos políglotas podiam ocasionalmente servir como intérpretes. Ouvimos falar de um linguista judeu do século IX chamado Sallam, aparentemente natural da Espanha ou Khazária, que em 845 alcançou o "muro de Gog e Magog" na China e que supostamente era capaz de conversar em 30 idiomas. Documentos multilíngues também foram encontrados no Cairo Genizah .

Quando Carlos Magno decidiu enviar uma embaixada a Harun al-Rashid, ele teve que adicionar um intérprete judeu, chamado Isaac, à missão. Descobriu-se que os principais nobres enviados morreram na viagem e Isaac voltou sozinho de Bagdá, trazendo presentes do potentado oriental para o imperador ocidental. Em geral, no entanto, o hebraico poderia facilmente servir como meio regular de comunicação entre os mercadores judeus tanto sob o islamismo quanto sob a cristandade, e no século IX tornou-se uma das principais línguas internacionais.

Em seu frequentemente citado Kitab al-Masalik ("Livro das Rotas"), escrito em 846 e revisto cerca de 40 anos depois, Ibn Khurdadh bah, que ocupou no califado um cargo semelhante ao de um moderno chefe dos correios, descreveu as rotas levado pelos judeus *Radaniya (Radhanitas; uma palavra de etimologia e significado incertos) do norte da França e do sul do Marrocos até a Índia e a China. Ele escreveu:

Esses mercadores falam árabe, persa, romano [grego e latim], os idiomas franco, espanhol e eslavo. Eles viajam de oeste a leste, de leste a oeste, em parte por terra, em parte por mar. Eles transportam do Ocidente eunucos, escravas, meninos, brocado, castor, marta e outras peles, e espadas. Eles pegam o navio de Firanja [França] no Mar Ocidental, e vão para Farama [Pelusium]... Ao retornarem da China eles trazem almíscar, aloés, cânfora, canela e outros produtos dos países do Leste... Alguns navegam para Constantinopla vender seus bens aos romanos; outros dirigem-se ao palácio do Rei dos Francos para depositar os seus bens... Estas diferentes viagens também podem ser feitas por terra (pp. 153ss.; EN Adler, Jewish Travellers, 1966, p. 2).

Há alguma razão para acreditar que mercadores judeus ocidentais muito cedo chegaram até a Coreia e o Japão.

A declaração de Ibn Khurdadhbah ajudou a sustentar o que logo se tornou um mito eclesiástico cristão, adotado por alguns historiadores modernos, sobre um extenso comércio de escravos judeus na Idade Média. Polêmicos medievais e modernos de St. Agobard, arcebispo de Lyon, muitas vezes apontavam para

os judeus medievais como os principais traficantes de escravos que transportavam escravos cristãos, especialmente de países eslavos, para o Oriente Médio cada vez mais faminto de mão de obra e a Espanha muçulmana. Eles prontamente ignoraram as impressionantes barreiras legais erguidas contra esse comércio pelas leis judaicas e gentias. O islamismo e a cristandade proibiram severamente a posse por judeus de escravos muçulmanos ou cristãos, respectivamente. De sua parte, o Talmud há muito exigia que um escravo adquirido por um mestre judeu fosse circuncidado, obrigado a observar os sete mandamentos de Noach e viver uma vida essencialmente judaica. Se um escravo se recusasse a se converter dentro de 12 meses, ele deveria ser libertado ou vendido a um senhor gentio. A escravidão feminina, destinada principalmente a fins sexuais, foi dificultada para os proprietários de escravos judeus pela proibição estrita de relações sexuais com escravas. Típica das provisões da lei judaica foi a seguinte declaração do professor babilônico do século IX Natronai Gaon: "Se um filho de Israel for pego com seu escravo ... pobre. Nós também o açoitamos, raspamos seu cabelo e o excomungamos por 30 dias" (Sha'arei Yedek, fol. 25a, atribuído a Amram Gaon). O comércio de eunucos, tão procurado pelos haréns orientais, dependia de o comerciante judeu de escravos conseguir adquirir machos castrados. Outra sábia lei talmúdica há muito incluía a castração entre as mutilações físicas que autorizavam o escravo a buscar a libertação imediata. A responsabilidade pelas imperfeições ocultas de um escravo, tanto mentais quanto físicas, era grandemente delimitada pela lei talmúdica e, portanto, qualquer pessoa que adquirisse um escravo corria riscos consideráveis. Se alguns judeus, desafiando essas dificuldades legais, foram atraídos para esse ramo comercial extremamente lucrativo, eles devem ter constituído apenas uma minoria entre os traficantes internacionais de escravos e, sem dúvida, desempenharam um papel ainda menor nos vários mercados domésticos de escravos em todo o mundo do Islã. Não é surpreendente, portanto, descobrir que nas vastas, populosas e ricas terras do norte da África, quase nenhuma referência a comerciantes de escravos judeus aparece nas fontes muçulmanas e judaicas existentes da época.

Sob o domínio do Islã medieval, os judeus também entraram no comércio de dinheiro em todas as suas ramificações de maneira importante. Alguns deles desempenharam um papel considerável na própria *cunhagem das moedas. Sob o califa Abd al-Malik (695-96), por exemplo, um Sumeir ajudou a estabelecer uma reforma monetária muito importante que impressionou tanto um homilista judeu que ele a colocou entre os sinais da aproximação do Messias (PDR, XXIX, ed. Mi chael Higger, em: Horeb, 10 (1948) 193f.; na tradução inglesa de G. Friedlander, p. 221). Outras cunhagens judaicas são registradas em vários países muçulmanos e cristãos, embora não em Byzantium, onde a cunhagem era um monopólio estatal efetivo. Algumas das primeiras moedas emitidas pela Polônia nos séculos XI e XII traziam inscrições no alfabeto hebraico, provavelmente porque o cunhador estava mais familiarizado com essa escrita. A troca de dinheiro também se tornou um comércio muito difundido e lucrativo, principalmente após a dissolução do califado, quando diversas moedas de várias terras começaram a aparecer em todos os grandes centros de telhas mercantis. Foi necessária uma perícia

reconhecer defeitos, infligidos por corta-moedas ou pela mistura de quantidades indevidas de liga. Aqui, também, negociantes judeus com experiência internacional muitas vezes estavam em uma posição privilegiada. A banca de depósitos também assumiu um papel econômico importante. Ao contrário dos antigos templos e igrejas medievais, nem as mesquitas nem as sinagogas serviram como importantes depósitos de fundos. Devido à relativa ausência de expulsões e massacres em larga escala de judeus nos países muçulmanos, os banqueiros judeus eram considerados uma saída bastante segura para os fundos excedentes que, se investidos de forma lucrativa, poderiam render lucros substanciais tanto para os depositantes quanto para os depositários. Certamente, em períodos instáveis, um funcionário arbitrário (por exemplo, Al-Baridi, governador de Al-Ay'waz) poderia confiscar os bens dos banqueiros, incluindo depósitos detidos por eles para outras contas, sem compensação. Mas os depositantes em conflito com a ganância ou capricho pessoal de um dignitário acharam que manter seus fundos em casa não era menos arriscado. Em geral, porém, a frequência e a utilidade dos novos métodos eram tão grandes que os rabinos tiveram que flexibilizar algumas restrições antigas e alterar as áreas de responsabilidade por parte dos depositários para facilitar suas operações.

Da mesma forma, a transferência de grandes quantias de uma província para outra no vasto império e além de suas fronteiras tornou-se mais imperativa à medida que transportar dinheiro para uma localidade distante por terra ou mar tornou-se cada vez mais perigoso. Gangues de ladrões em terra foram superadas em número e eficiência pelos piratas do Mediterrâneo e do Oceano Índico. A costa norte-africana e o extenso litoral da Península Arábica serviram como esconderijos particularmente úteis para os corsários. Se o Talmud se opusesse ao método de transferência de dinheiro do anel por meio de uma escritura chamada *dioqni* (derivado de *signo*), e alguns rabinos medievais ainda se opusessem ao instrumento ao portador chamado *suftaja* em árabe (que os judeus aparentemente ajudaram a desenvolver em conjunto com os árabes), a economia as realidades eram tais que os *geonim* tinham que ceder e reconhecer seu emprego como um uso mercantil legítimo, "para que as transações comerciais do povo não fossem anuladas" (*Teshuvot ha-Ge'onim*, 1887, ed. por AE Harkavy, nos. 199). , 423, 467). Em última análise, Samuel b.

Hophni, chefe da academia de Sura, sentiu-se impelido a escrever uma monografia legal especial sobre "Cartas de Autorização" (*Sefer ha-Harsha'ot*). Nem o estudioso *Kairouan Nissim b. Jacob hesita em usar um *suftaja* para enviar um presente para o apoio das academias babilônicas.

Ainda mais importante, é claro, foi a participação judaica em larga escala no sistema de crédito cada vez mais vital. Embora todas as três principais religiões tentassem proibir a usura – a ríba muçulmana sendo definida ainda mais amplamente do que a usura cristã ou a *ribbit* judaica – as necessidades econômicas de crédito tornaram-se esmagadoras. Como a maioria dos empréstimos agora era concedido não a agricultores empobrecidos, mas sim a empresários ou funcionários do governo para uso no comércio ou na administração pública, a proibição de qualquer tipo de incremento sobre os valores emprestados perdeu sua justificação moral. Os judeus estavam em posição estratégica para superar os obstáculos legais, pois eram o grupo relativamente menor da população e, mesmo observando a proibição

ção de cobrar juros aos correligionários, poderia se engajar em lucrativas *empréstimos de dinheiro com a grande maioria dos tomadores de empréstimos de outras denominações. Além disso, todos os tipos de empréstimos legais foram concebidos por juristas de todos os grupos, embora esse sistema nunca tenha sido tão refinado quanto se tornaria na Europa medieval. Um dos expedientes mais simples parecia ser uma venda fictícia de propriedade geradora de renda com direito de recompra que dava ao credor a oportunidade de cobrar a receita dessa propriedade durante o interím. O amplo contrato de comenda, no qual o investidor aparecia como sócio do empreendimento, também lhe oferecia a oportunidade de exigir a promessa de que participaria da venda final com um lucro determinado, independentemente de possíveis perdas. Foi essa forma de suposta parceria silenciosa com receita garantida que foi mais amplamente utilizada para garantir ao credor uma renda previamente acordada. Até hoje, alguns judeus piedosos ainda assumem um vínculo de dívida com as palavras *al yad hetter iska* (muitas vezes em forma abreviada, veja *Usura) para indicar sua reserva mental contra a transgressão do mandamento bíblico.

Durante os períodos de silêncio, os lucros derivados dos bancos podem ser enormes. Como resultado, surgiram vários banqueiros judeus ricos, especialmente nas áreas metropolitanas de Bagdá, Cairo, *Alexandria, Kairouan, *Fez e *Cór doba. Essas empresas bancárias não limitavam suas atividades a empréstimos, mas geralmente se dedicavam a negócios relacionados, como comércio de joias e metais preciosos, investimento em imóveis e similares. Eles muitas vezes tinham à sua disposição grandes fundos depositados com eles por altos funcionários do governo que secretavam receitas ilícitas de subornos. Ibn al-Furat, um importante vizir de Bagdá no início do século X, admitiu ter feito grandes depósitos com os dois banqueiros judeus Aaron b. Amram e Joseph b.

Fineias. Em troca, os banqueiros tinham que prestar serviços para esses funcionários que iam muito além dos riscos comerciais comuns. Por exemplo, *y'Ali ibn y'Isa*, o rival mais virtuoso de Ibn al-Furat, não hesitou em forçar seu banqueiro judeu a adiantar-lhe mensalmente o equivalente a 40.000 dólares em ouro para os salários da infantaria imperial. Este empréstimo deveria ser coberto pela receita do banqueiro da agricultura fiscal na província de Al Ay'waz. Outro agricultor de impostos judeu, Ibn y'Allan al-Yahudi de Bay'ra, que havia emprestado ao sultão e ao famoso estadista persa Nizam al-Mulk o equivalente a US\$ 100.000, foi assassinado em 1079. Às vezes, toda a comunidade judaica era responsabilizada por um banqueiro. recusa em emprestar dinheiro a um dignitário. Em um desses casos, em 996, a turba atacou todo o bairro judeu.

Menos dramática, mas igualmente significativa, foi a expansão das atividades judaicas nos campos tradicionais de artesanato e profissões. Desnecessário dizer que essas ocupações ofereciam vastas oportunidades a muito mais judeus do que o comércio e os bancos. Lamentavelmente, nenhuma estatística ocupacional exata pode ser oferecida, mas algumas listas existentes mostram que a proporção de artesãos excedeu consideravelmente a de comerciantes, incluindo até mesmo os pequenos lojistas e mascates. Três dessas listas de genizah mostram porcentagens que variam de 38,4 a 52,1 para

ocupações industriais, em comparação com 17,3 a 37,5 para comércio e bancos. De acordo com Al-Jāḥiyy, os judeus predominavam nas indústrias de tingimento e curtimento no Egito, Síria e Babilônia e formavam a maioria entre os barbeiros, sapateiros e açougueiros persas e babilônios. Outro observador árabe contemporâneo, Muqaddasi, sustentou que “na maior parte, os avaliadores de milho, tintureiros, banqueiros e curtidores são judeus; enquanto é comum que médicos e escribas sejam cristãos” (J. Finkel, ed., em: *Journal of the American Oriental Society*, 47, 311–34; Muqaddasi, K. *Aḥṣām at-taqasim*, p. 183; na tradução inglesa de *Le Strange em sua Descrição da Síria*, p. 77).

De fato, nada menos que 265 ofícios diferentes são mencionados nos registros da genizah, mostrando tanto a extensa participação judaica nas ocupações industriais quanto sua grande especialização. Gradualmente, os judeus também penetraram na profissão médica, alguns deles alcançando fama considerável como teóricos e escritores médicos (Asafe, israelense, “Maimônides e outros). Deve-se acrescentar, é claro, um número considerável de judeus que foram empregados por suas próprias comunidades como rabinos, professores, cantores, shoḥatim, sacristãos e em funções administrativas, formando uma espécie de serviço civil judaico.

Essa diversificação ocupacional foi grandemente facilitada pela abertura da sociedade muçulmana e pela medida relativamente grande de igualdade econômica para súditos de todas as religiões. Este último incluía muita liberdade de movimento, exceto no Egito, onde a ordem tradicional do capitalismo de Estado pressupunha controles governamentais sobre o influxo de estrangeiros e a saída de nativos. Apenas o Egito promulgou regulamentos escritos sobre passaportes. Na indústria também havia muita liberdade de escolha. Mesmo onde existiam guildas industriais, elas não eram tão monopolistas nem tão discriminatórias na admissão de membros judeus como suas contrapartes na Europa. Também era possível para os órgãos comunitários judaicos autônomos usarem considerável discricção na aplicação de seus próprios controles de preços sempre que necessário, supervisionando pesos e medidas e geralmente policiando os mercados nos bairros judeus.

Foi uma infelicidade tanto para judeus como para não-judeus que essa florescente civilização comercial-industrial declinou acentuadamente após o século X como resultado da dissolução do califado e suas constantes guerras civis e externas. Na época das invasões mongóis do século XIII, muito da grandeza dessa grande civilização deu lugar a um lento processo de decadência. Vindo em cima das “cruzadas cristãs, essas invasões desferiram novos golpes severos tanto no comércio internacional quanto no local das terras orientais. Enquanto a Europa cristã avançava no caminho de uma estrutura econômica florescente, as terras orientais começaram a estagnar. Entre as numerosas partidas estavam judeus, fugindo de invasores estrangeiros, bem como de inimigos domésticos, e buscando qualquer abrigo incerto que pudessem garantir em terras ocidentais. O centro do comércio mundial começou agora a se deslocar para o oeste, com as várias repúblicas mercantis italianas assumindo a ofensiva, estabelecendo colônias no Mediterrâneo oriental e mais tarde no Oceano Índico e, finalmente, deslocando o Oriente até no comércio levantino.

Cristandade Medieval

No início, com certeza, muito menos judeus viviam sob a cristandade. Somente a partir do século XIII, como resultado da ascensão geral das nações ocidentais, a reconquista espanhola e o declínio acentuado simultâneo dos países orientais, o centro de gravidade do povo judeu se moveu lentamente para a Europa. área. Aqui, a melhor acumulação e preservação de materiais de arquivo e os esforços conjuntos de gerações de estudiosos produziram informações muito confiáveis e detalhadas sobre os desenvolvimentos econômicos gerais e judaicos. Documentos judaicos também, como as “estrelas” da Inglaterra, os registros da paróquia de Laurenz em Colônia, a vasta coleção de documentos árabes e hebraicos em Toledo e outras partes da Espanha, os numerosos registros notariais e até ocasionais arquivos particulares de As firmas judaicas tornaram o estudo da história econômica judaica muito mais confiável e concreto.

Claramente, as tendências existentes para a alienação dos judeus da agricultura eram muito mais fortes na Europa do que no Oriente Médio muçulmano e no norte da África. Em certas áreas, a insegurança da vida judaica e o perigo sempre presente de mas sacres, expulsões e conversões forçadas tornaram as propriedades rurais muito menos atraentes para os judeus. Sempre que um proprietário de terras tinha que partir subitamente ou era obrigado a se desfazer de sua propriedade em um prazo muito curto, a liquidação forçada, se não o confisco total, resultava em enormes perdas. Por exemplo, dois anos após a expulsão dos judeus da França em 1306, um proprietário cristão conseguiu adquirir 50 casas judaicas na antiga e venerável comunidade de Narbonne pela ninharia de 3.957 libras. Essa transação despertou tanto a ira do visconde e do arcebispo, cada um dos quais tinha direitos feudais especiais na cidade, que, para apaziguá-los, o comprador deu um adicional de 5.000 libras, duas casas e um terreno ao visconde. e uma quantia não especificada, mas sem dúvida grande, para o arcebispo (S. Luce, *REJ*, 2 (1881)). É claro que os exilados judeus não receberam nada. Da mesma forma, segundo o historiador da corte Andrés Bernáldez, após a promulgação do espanhol decreto de expulsão em março de 1492, qualquer um podia adquirir uma vinha judaica por um pedaço de pano ou linho (*Historia de los Reyes Católicos* (1870), 338f.). Por exemplo, a cidade de *Speyer, na qual os judeus foram originalmente admitidos em 1084 pelo bispo Ruediger-Huozmann “para aumentar a honra da cidade”, posteriormente os expulsou com pouca antecedência. eventos do século 15 y: os judeus foram expulsos de Speyer em 1405, readmitidos em 1421, banidos novamente em 1430 e autorizados a retornar em 1434, para serem novamente despejados um ano depois. No entanto, eles estavam lá novamente em 1465. Eles se tornaram objetos de legislação episcopal renovada em 1468-1472.

O primeiro grande golpe desse tipo veio para os judeus de Byzantium como resultado do decreto do imperador *Heráclio de 632 forçando todos os judeus a se tornarem cristãos. Embora realizado de forma incompleta, mesmo nas áreas que permaneceram bizantinas após a expansão do Islã logo depois, tais decretos bizantinos foram repetidos nos três séculos seguintes. Foi realmente incrível

Assim, durante a sua visita aos Balcãs na década de 1160, Benjamin de Tudela encontrou toda uma comunidade judaica de 200 famílias na aldeia de Crissa que “semeiam e colhem na sua própria terra” (Travels, pp. 12 (heb.), 10 (Eng.)). Conversões forçadas semelhantes ocorreram na Espanha visigótica, na Gália merovíngia e na Itália Langobarda em 613-61, e foram substituídas na Espanha por muitas leis fortemente discriminatórias contra os judeus que sobreviveram ou foram autorizados a retornar antes da conquista muçulmana de 711-2. Para todos os efeitos, essas ações hostis puseram fim a todas as formas de vida judaica organizada e apenas um pequeno remanescente judeu permaneceu sob domínio católico no centro e no sul da Itália. Mesmo que nem todos os judeus tenham deixado esses países, sua propriedade e cultivo da terra devem ter praticamente cessado, enquanto os judeus que retornaram podem ter tido pouco incentivo ou oportunidade para adquirir novas propriedades agrícolas. Efeitos semelhantes foram produzidos mais tarde pelas sucessivas expulsões de judeus da França real, Inglaterra, Espanha, Portugal, vários estados italianos e outras partes da Europa cristã entre 1182 ou 1290 e 1600.

Um fator igualmente importante foi o crescimento do feudalismo europeu. A terra agora não apenas se tornou a fonte de poder econômico, mas também o esteio da força política e militar. Aquele que possuía a terra exercia domínio sobre uma multidão de camponeses, quer eles cultivassem o solo como meeiros semi-livres enquanto o colonato romano persistisse, ou como aldeões fornecendo partes de sua produção e trabalho de corveia a seus senhores.

Embora desde que o Papa Gregório Magno a Igreja permitisse que os judeus mantivessem colônias cristãs em suas terras, tornou-se cada vez mais estranho para os judeus serem vassallos fazendo juramentos de fidelidade a senhores cristãos ou senhores administrando tais juramentos a barões cristãos. Notavelmente, esse sistema persistiu na Provença até o século XII e além. Na Inglaterra angevina, os reis também protegiam as propriedades feudais judaicas por meio de decretos como o emitido por Ricardo Coração de Leão em 1190 em favor de um Isaac, filho de R. Joce, e seus filhos ou, mais amplamente, por meio do decreto genérico de John Lackland em 1201.

Era do interesse real proteger a posse judaica de um “estado baronial, reivindicando para si tutelas, escheats e advowsons”, como fez Henrique III. Mesmo o antagonico Eduardo I teve que permitir que os judeus adquirissem posses feudais se seus nobres proprietários não pagassem suas dívidas. Mas os antagonismos suscitados nesses casos contribuíram para a revolta baronial contra a coroa em 1264-66. Os barões argumentavam que os reis promoviam egoisticamente as aquisições feudais pelos judeus porque, através da soberania real sobre os judeus, as propriedades nobres eram indiretamente transferidas para o domínio real. Por fim, a partir de 1269, os próprios reis tiveram que obrigar os credores judeus a alienar essas propriedades confiscadas aos proprietários cristãos dentro de um ano. Em suma, o feudalismo e a propriedade judaica de terras pareciam incompatíveis a longo prazo e foi o lado judeu mais fraco que teve que ceder terreno.

Por outro lado, ao contrário do Islã, os proprietários de terras judeus não estavam sujeitos a um imposto especial sobre a terra. “Em todo o nosso reino”, declarou Meir b. Baruch de Rothenburg, “[os judeus] não pagam impostos sobre a terra. Algumas vezes os capitalistas tentaram mudar

este sistema, mas quando o assunto nos foi apresentado, nós o desautorizamos” (Resposta (Praga, 1607), 50c n. 452). Em outras áreas, no entanto, os impostos gerais sobre a terra tornaram-se tão onerosos que o rabino de Barcelona Solomon b. Abraham “Adret queixava-se de que “frequentemente os melhores campos produzem colheitas insuficientes para pagar os impostos reais” (Resposta, 3 (Leyhorn, 1778), n. 148). Mais universal e cansativo foi o impulso eclesiástico de forçar os judeus a pagar o dízimo das propriedades que adquiriram de proprietários cristãos, para que os párocos ou mosteiros não perdessem a renda de tais terras. Finalmente, o IV Concílio de Latrão de 1215 insistiu que essas contribuições fossem universalmente coletadas dos judeus, passando por cima dos escrúpulos religiosos de alguns pietistas judeus que viam em tais pagamentos subsídios para a construção de igrejas e mosteiros dedicados ao culto de outra fé.

O emprego de trabalhadores agrícolas cristãos por judeus tornou-se outra questão importante, agitadores antijudaicos de todos os tipos clamando que os judeus fossem forçados a cultivar a terra com suas próprias mãos. Os nobres, por outro lado, mesmo nos países mediterrâneos, muitas vezes tentaram eliminar completamente as propriedades judaicas. Tal proposta foi avançada, por exemplo, pelas Cortes castelhanas em 1329. Esses oponentes prontamente ignoraram as contribuições pioneiras judaicas medievais à agricultura europeia. Provenientes dos países orientais mais avançados, os grupos judaicos que se estabeleceram no Ocidente são muitas vezes ainda lembrados em nomes como Terra Hebraeorum, Judendorf, Jydaczów e outros. Mesmo um nome espanhol como Aliud é provavelmente um derivado de Al-Yahud. Ainda em 1138, três judeus de Arles compraram do abade Pôncio de Montmajour toda a produção de kermes do distrito de Miramar, estimulando assim os agricultores a produzirem esse corante. Eles também foram muito ativos na introdução do bicho-da-seda na Sicília e em outros países do Mediterrâneo.

No entanto, foi apenas a oposição da coroa que impediu as proibições gerais da propriedade judaica da terra. Onde quer que fossem promulgadas, elas geralmente tinham um caráter local e mesmo estas nem sempre eram totalmente implementadas. Mesmo na Alemanha fervorosamente antijudaica após a “Peste Negra de 1348-49, a afirmação do autor do Rechtsbuch nach Distinctionen (iii. 17, 1) de que “os judeus não têm permissão para possuir bens imóveis neste país” foi uma afirmação claro exagero. Nas terras mediterrâneas, especialmente, os judeus continuaram a possuir e cultivar propriedades fundiárias; isso eles fizeram até o fim de sua estada na Espanha, Portugal, Provença, Sicília e Nápoles.

A sua actividade foi particularmente próspera naquelas zonas onde extensos pomares e vinhas, situados na vizinhança das cidades, lhes permitiam conciliar a produção de fruta com outras ocupações. A rainha Maria de Aragão não se enganou quando, em 1436, defendeu o direito dos judeus “Huesca de dispor dos grãos e vinhos produzidos em sua propriedade, “já que os judeus da referida cidade vivem em sua maioria como trabalhadores e cultivadores de campos e vinhas e vivem dos seus produtos” (Baer, Urkunden, 1 (1929), pt. 1, 858f. n. 535).

A Câmara Municipal de Haro (Faro), junto à fronteira com Navarra, reclamou que os proprietários judeus e muçulmanos do distrito

história econômica

tinha em 1453 assinado um pacto para não vender nenhuma terra aos cristãos. Na opinião do conselho, isso criava uma ameaça de que em pouco tempo toda a terra da região cairia nas mãos de infiéis (N. Hergueta, in: Boletín de la Real Academia de Historia, 26, 467ss.). Menos exageradamente, um estudioso moderno do nível de F. de Bofarull y Sans afirmou (em seu *Los Judíos en el territorio de Barcelona*) que entre os séculos 10 e 12 um terço de todas as terras ao redor de Barcelona era propriedade de judeus. Em suma, a agricultura judaica nunca desapareceu completamente do cenário europeu e a alegada total proscrição das propriedades judaicas em toda a Europa medieval é outro exemplo de um mito histórico amplamente aceito.

A propriedade judaica da terra era particularmente frequente em assentamentos urbanos, particularmente em bairros judeus. Compreensivelmente, onde quer que a população judaica crescesse rapidamente e seu bairro não pudesse ampliar sua área, os imóveis pertencentes a uma família eram frequentemente subdivididos em pequenas parcelas pela numerosa prole. Na paróquia de Laurenz, em Colônia, um casal judeu vendeu em 1322 um oitavo e um 96^{ty} parte de "uma casa grande" na qual dois outros correligionários possuíam outro quarto e uma parte de 16^{ty}. Treze anos depois, outro casal judeu adquiriu uma parte de um terço e um 60^{ty} menos um 700^{ty} de uma casa de um vizinho cristão. Na maior parte, porém, na Europa ao norte dos Alpes e do Loire os judeus raramente tinham permissão para viver o suficiente para criar muitas dessas subdivisões ao longo de várias gerações.

Na Europa, também, as ocupações industriais judaicas foram muito mais significativas. Nesta área, os primeiros imigrantes judeus do Oriente Médio e Norte da África, muitas vezes de posse de uma tecnologia avançada, puderam realizar muitos serviços pioneiros. Em 1147, Roger II de Nápoles atacou a Tebas bizantina, um importante centro da indústria da seda, e evacuou "todos" os judeus para o sul da Itália, onde ajudaram a estabelecer uma florescente indústria da seda. Outro comércio em que os judeus desempenharam um papel considerável desde os tempos antigos foi o de tingimento. Quando Benjamin de Tudela chegou a Brindisi, encontrou lá dez tintureiros judeus. Um corante "judeu" específico existia no reino napolitano. A tecelagem também era há muito tempo um ofício judaico proeminente. Foi em parte estimulado pela proibição bíblica de **sha'atnez* (misturar lã e linho) que, levado através dos tempos, tornou-se um fator importante na preservação da alfaiataria judaica e outros ramos da indústria de vestuário em muitos países. Outro ofício industrial estimulado pela religião era o de abate de animais de acordo com o ritual judaico. Mesmo onde, como na maioria das áreas alemãs, as guildas cristãs tentaram suprimir a competição judaica, elas tiveram que fazer algumas exceções em favor de açougueiros e alfaiates judeus que tinham permissão para produzir tais bens ritualmente restritos para os clientes judeus. Muitos ofícios judaicos foram estimulados por penhores judaicos. Como a maioria dos penhores consistia em artigos de vestuário, móveis ou joias que, por inadimplência do devedor, se tornavam propriedade do penhorista, era natural que ele tentasse reformar os penhores para vender ao público por um preço mais alto.

De fato, muitas ordenanças restritivas inspiradas por comerciantes cristãos faziam uma concessão especial para o comércio judaico.

artigos usados (ver **Bens de segunda mão*). Por exemplo, em Roma, durante a Contra-Reforma, os judeus prestaram um grande serviço ao adquirir roupas de segunda mão do alto clero e da nobreza amantes do luxo para revenda às massas da população. Indiretamente, esse negócio também oferecia emprego a alfaiates, tintureiros e outros artesãos.

Além dessas áreas especialmente judaicas, havia também artesãos judeus em quase todos os domínios da indústria, embora a especialização aqui fosse muito menos desenvolvida do que no mundo islâmico contemporâneo. Em Colônia, por exemplo, onde as guildas conseguiram barrar os judeus de quase todas as ocupações industriais, ainda permitiram que se tornassem vidraceiros, provavelmente porque não havia outro pessoal qualificado disponível. Essa exceção era uma reminiscência dos sopradores de vidro gregos na França do século VII, que afirmavam ser capazes de produzir vidro tão bem quanto os judeus. As poucas estatísticas ocupacionais espanholas existentes são realmente muito esclarecedoras. Por exemplo, as 20 famílias judias da pequena cidade de Valdeolivas, perto de Cuenca, abraçaram, em 1388, seis sapateiros, três alfaiates, um tecelão, um ferreiro e um artesão itinerante. Alguns dos mais ricos dos 168 contribuintes judeus em Talavera de la Reina pouco antes da expulsão em 1492 consistiam em 13 cesteiros e três ourives. Sapateiros, alfaiates, ferreiros e fabricantes de arreios judeus também parecem ter uma vida razoável lá. É verdade que, em 1412-13, Castela e Aragão, em decretos fortemente antijudaicos, proibiram os judeus de servir como veterinários, ferreiros, sapateiros, alfaiates, barbeiros, meias, açougueiros, peleteiros, catadores de trapos ou negociantes de trapos para cristãos. No entanto, o próprio homem que inspirou essa legislação, o antipapa Bento XIII, empregou um encadernador judeu, dois escribas hebreus e até uma lavadeira judia para suas vestimentas eclesíásticas. Uma lista romana de 1527 registrou a presença de 1.738 judeus em uma população de 55.035 na cidade. As mais de 80 famílias judias cujas ocupações foram registradas incluíam cerca de 40 alfaiates judeus e um número substancial de outros artesãos. Doze anos antes, o cardeal Giulio de' Medici havia exortado seu primo Lorenzo a atrair alguns dos fabricantes judeus de salitre de Roma para Florença ou Pisa, já que "essas oportunidades não ocorrem todos os dias". Embora dados detalhados semelhantes não estejam prontamente disponíveis em outros lugares, parece que onde quer que os judeus vivessem em maior número, sua maioria tirava seu sustento de um ou outro ofício.

Em algumas cidades espanholas havia artesãos judeus suficientes para formar guildas independentes. Os estatutos da guilda dos sapateiros judeus de **Saragoça*, aprovados por D. Pedro IV em 1336, dão testemunho mudo da continuidade do artesanato judaico desde as antigas associações de mestres artesãos judeus. Quando o decreto espanhol de expulsão foi estendido à Sicília em 18 de junho de 1492, os líderes cristãos de Palermo e outras cidades protestaram que "neste reino quase todos os artesãos são judeus. Se todos eles partirem repentinamente, haverá uma escassez de muitas mercadorias, pois os cristãos estão acostumados a receber deles muitos objetos mecânicos, principalmente obras de ferro necessárias tanto para ferrar os animais quanto para cultivar o solo; também os suprimentos necessários para navios, gal

leys e outras embarcações marítimas". No norte, é claro, não havia oportunidade para os judeus organizarem suas próprias guildas, enquanto as guildas cristãs, em sua constante busca pelo controle monopolista de seus negócios e poder político em seus municípios, não apenas buscavam suprimir a competição judaica, mas, se possível, livrar-se completamente dos judeus.

Ao mesmo tempo, as atividades comerciais judaicas desempenharam um papel cada vez maior na Europa Ocidental. Há relativamente poucos registros de *mascates judeus. Além da insegurança das estradas na maioria dos países europeus, agravada pela hostilidade contra os judeus por parte de muitos camponeses e cidadãos – mesmo legisladores hostis muitas vezes liberavam os judeus de usar seus distintivos em viagens por esse motivo – a maioria dos vilões tinha pouco dinheiro disponível para comprar mercadorias de comerciantes de formigas itinerantes. A maior parte de suas necessidades era suprida por sua própria produção agrícola e pelo trabalho doméstico de suas esposas e filhas na fiação, tecelagem e alfaiataria. Com o crescimento dos centros urbanos, os lojistas judeus aumentaram em número onde quer que os judeus fossem tolerados. É claro que havia uma luta constante com a crescente classe burguesa que queria monopolizar qualquer comércio disponível local ou regionalmente. Em muitas cidades, esses rivais comerciais mais cedo ou mais tarde conseguiram expulsar completamente os judeus e até obter do poder real, cujo interesse próprio ditava a proteção dos comerciantes judeus, privilégios especiais de non tolerandis Judaeis. Na Inglaterra, por exemplo, onde a exorbitante exploração fiscal de Henrique III dependia da presença de uma judiaria próspera, houve uma onda de tais decretos em favor de muitas cidades nas décadas de 1230 e 1240. Em muitas localidades continentais, a lei restringia as lojas judaicas ao bairro judeu e muitas vezes forçava os comerciantes judeus a se abster de exibir seus produtos aos domingos e feriados cristãos – um grande fardo para os lojistas judeus praticantes que mantinham suas lojas fechadas no sábado e feriados judaicos. festivais. No entanto, a necessidade econômica forçou os judeus a usar todos os meios à sua disposição para ganhar a vida com o comércio.

O comércio internacional judaico, que na época carolíngia havia sido um grande incentivo para os regimes cristãos convidarem colonos judeus, mais tarde sofreu muito com a concorrência das repúblicas mercantis italianas, a prevalência da pirataria mediterrânea, roubo de estradas em rotas terrestres, pedágios discriminatórios em a multiplicidade de fronteiras feudais e a tributação judaica especial. No entanto, muitos governantes ainda tentavam manter a liberdade de movimento e comércio para seus "servos" judeus. Os principais privilégios imperiais para os judeus alemães muitas vezes repetiam, com pequenas variações, a provisão do privilégio de 1090 para os judeus de Speyer dado pelo imperador Henrique IV: que eles "deveriam ter a liberdade de negociar seus bens em troca justa com quaisquer pessoas, e que eles possam circular livre e pacificamente dentro dos limites de Nosso reino, exercer seu comércio e comércio, comprar e vender, e ninguém lhes cobrará pedágio ou imposto, público ou privado" (Aronius, Regesten, 71ss., n. 170, etc). Disposições abrangentes semelhantes foram promulgadas por João da Inglaterra em 1201 e outros monarcas (JM Rigg, Select Pleas, 2). Se na prática os judeus muitas vezes sofreram ataques e despojos

A ligação por barões locais e funcionários arbitrários, este foi o efeito dos sistemas governamentais mal organizados na maioria dos países europeus, e não da intenção dos governantes. A esse respeito, os judeus tinham muitos companheiros sofrendores entre seus concorrentes gentios.

As feiras internacionais em particular (ver *Mercados e Feiras) ofereciam muitas oportunidades para os comerciantes judeus trocarem mercadorias com lucro com outros comerciantes, judeus e não-judeus. Mesmo nas terras do norte menos hospitaleiras tiveram um papel considerável nas famosas feiras de Champagne e nas de Colônia. Quando nos últimos três séculos medievais a maioria dessas feiras perdeu seu caráter internacional e atendeu mais às necessidades regionais, os judeus ainda apareciam como visitantes bem-vindos mesmo em áreas onde eram geralmente proibidos. Eles usufruíram dos dispositivos especiais de proteção desenvolvidos por muitas comunidades que buscam atrair o comércio exterior sem discriminar os visitantes de acordo com sua fé ou país de origem. Uma importante concessão geralmente concedida em feiras foi a suspensão da responsabilidade coletiva de comerciantes da mesma origem pelos erros ou insolvências de cada um. Essa responsabilidade mútua afetou tanto os burgueses não-judeus quanto os judeus, mas o processo de generalização em culpar todos os judeus pela má conduta de qualquer correligionário era geralmente muito mais prevalente. Mesmo no comércio mediterrânico, onde a responsabilidade do grupo era menos acentuada, Pedro III de Aragão sentiu-se obrigado a intervir em 1280 em nome de muitos comerciantes judeus do Levante, quando um dos seus correligionários, Isaac Cap de Barcelona, foi acusado de negócios antiéticos negócios no Oriente Médio. O principal argumento apresentado pelo rei em sua epístola dirigida aos Templários e Hospitalários em Jerusalém, aos cônsules de Pisa e Veneza e ao representante do rei de Chipre não era que outros judeus não deveriam ser responsabilizados pelas ações de Cap, mas que o Capitão há muito deixara Aragão. Acontece que, com o tempo, Cap conseguiu retornar a Barcelona, saldar suas dívidas e se tornar novamente um membro honrado de sua comunidade.

Outra grande concessão aos comerciantes judeus foi a aceitação por muitos regimes da prática judaica predominante em relação à chamada lei de ocultação. Na era talmúdica, os rabinos já haviam chegado à conclusão de que um mercador que inadvertidamente adquirisse algum objeto roubado não sofreria perda total ao devolver esse objeto ao seu legítimo proprietário. Previam, "em benefício do mercado", que se a aquisição fosse comprovada de boa-fé, o proprietário deveria compensar o comerciante no valor total de seu investimento. As leis teutãs mais primitivas, que dominaram muitos sistemas legislativos europeus, não fizeram tais provisões em favor do mercador de boa-fé. Os judeus, especialmente em áreas onde eram amplamente restritos a negociar mercadorias de segunda mão ou emprestar em penhores usados, não podiam investigar cuidadosamente o título de cada vendedor ou mutuário. Às vezes, os mutuários fraudulentos podem realmente planejar oferecer, por meio de intermediários sem dinheiro, penhores de empréstimos e, posteriormente, como proprietários, reivindicar esses objetos sem pagar suas dívidas. Havia antecedentes para tal proteção de le

história econômica

comerciantes legítimos em outras leis. No entanto, os comerciantes judeus estavam na vanguarda daqueles que clamavam por reparação. Em última análise, essa disposição, que os antissemitas alemães frequentemente denunciavam como um *Hehlrecht* (privilegio para "cercas"), tornou-se um princípio amplamente aceito na maioria das leis mercantis modernas.

Apesar dessas e de outras salvaguardas legais, a segurança geral da vida judaica também afetou os mercadores judeus. Uma ilustração notável é oferecida pelos livros de contabilidade mantidos durante os anos 1300-18 pela importante firma mercantil de Héliot (Elijah) de Vesoul em Franche-Comté. Esses registros existentes revelam tanto o método eficaz de contabilidade da empresa quanto seus interesses comerciais distantes. Principalmente um estabelecimento bancário dotado de vastos recursos, também comprava e vendia mercadorias de todo o tipo quer por comenda

acordos com comerciantes cristãos ou judeus, ou por remessa direta própria. Tratava-se de tecidos, linho e vinho produzidos em suas próprias vinhas. Héliot também serviu como cobrador de impostos do governo. Caracteristicamente, os livros também incluem entradas relacionadas a cavalos e carruagens usadas por membros da empresa para viagens de negócios até a Alemanha e Flandres. Héliot também foi muito preciso na entrega dos dízimos eclesiásticos às igrejas, apesar dos escrúpulos que possa ter em contribuir assim para a manutenção de instituições religiosas não judaicas. Sua carreira foi interrompida, no entanto, quando em 1322 Filipe, o Alto, estendeu seu decreto de expulsão dos judeus da França também para a Borgonha. Dois anos depois, a casa de Héliot foi doada a uma dama de companhia da rainha.

Apesar de todas essas dificuldades, o comércio judaico, particularmente nas terras mediterrâneas mais amigáveis, freqüentemente florescia e se tornava outro pilar da economia judaica. No século XII, um rabino alemão, Eliezer b. Nathan, poderia afirmar que "hoje em dia vivemos apenas do comércio" (Sefer Even ha-Ezer (Praga, 1610), 53d nº 295).

O comércio incluía o comércio de dinheiro em suas várias ramificações, particularmente o empréstimo de dinheiro. Por causa de sua insegurança geral e mobilidade frequentemente forçada, os judeus sob o domínio de Cristo não eram bons riscos para depósitos. Ao contrário dos judeus sob o Islã, eles não podiam competir com a estabilidade dos depósitos nas igrejas ou em grandes bancos como o Banco di San Giorgio na Gênova do século XII. Seus rabinos, portanto, recorreram ao regulamento talmúdico de que os tesouros deveriam ser enterrados no solo, o que nem sempre era viável nos bairros judeus lotados. Enterrá-los fora da cidade submetia o proprietário ao risco de algum estranho descobrir acidentalmente o local do enterro e se apropriar do tesouro. Além disso, até mesmo o acúmulo de economias por parte dos órgãos comunitários judaicos estava sujeito à apreensão por governantes hostis. Em 1336, o rei João da Boêmia não apenas confiscou o "tesouro" comunal mantido na antiga sinagoga de Praga, mas também multou os anciãos boêmios por esconderem sua presença dele.

A cunhagem ocasionalmente pode ajudar a sustentar um indivíduo judeu, especialmente em áreas atrasadas. Mas geralmente a fabricação de moedas era um empreendimento governamental, mesmo que exercido por algum barão local ou conselho municipal (havia, de fato, muitos tipos de moedas e até mesmo títulos circulados por tais governantes locais).

Por outro lado, o recorte de moedas, quer para fins de rememoração, quer para utilização do ouro ou da prata na fabricação de alguns objectos industriais, era considerado crime grave se praticado por particulares, embora fosse aceito como crime atuação perfeitamente legítima por parte dos governos. Uma dessas acusações de corte de moedas, real ou alegado, supostamente resultou em 1278-79 na execução de 293 judeus ingleses e foi parcialmente responsável pelo decreto de expulsão de 1290 (HG Richardson, English Jewry, 218ss.). Finalmente, não obstante a grande variedade de moedas em circulação, a troca de dinheiro também parece ter sido apenas uma pequena atividade bancária judaica, a julgar pela escassez de referências nas fontes existentes.

O empréstimo de dinheiro, no entanto, tornou-se cada vez mais o sangue vital da economia judaica em geral. Foi estimulado pela crescente proibição cristã da usura que foi amplamente definida por Richard, filho de Nigel, como "receber, como os judeus, mais do que emprestamos da mesma substância em virtude de um contrato" (Dialogus de Scaccario, trad. . por C. Johnson, 99f.).

Foi uma luta árdua para a Igreja porque, até o século XII, o próprio clero muitas vezes se entregava ao dinheiro a juros, uma prática sub-repticiamente seguida por alguns padres ainda mais tarde. Os judeus também encontraram forte concorrência de lombardos e cahorsins, muitas vezes denominados usurários papais por seus principais serviços na transferência de dívidas eclesiásticas para Roma. No entanto, os judeus tinham a vantagem de poder se envolver abertamente nesse negócio legalmente desagradável; na verdade, eles o faziam via de regra com considerável apoio mental do governo.

De fato, os reis consideravam os ganhos judaicos por meio de empréstimos de dinheiro como um aumento de seus próprios recursos. Este era basicamente o significado de "pertencer à câmara imperial", uma frase estereotipada referente aos judeus encontrada em muitos privilégios imperiais na Alemanha, implicando que os judeus eram o "tesouro do rei", como eram designados nos decretos espanhóis. Quando, em 1253, Elias de Chippenham deixou a Inglaterra e levou consigo seus próprios títulos, Henrique III o processou porque ele havia "roubado nossos bens móveis". Esse nexa não escapou à atenção de observadores hostis que muitas vezes culpavam os príncipes pelos excessos de seus usurários judeus. Em sua carta de 1208 ao conde de Nevers, o poderoso Papa Inocêncio III reclamou que, embora certos príncipes "se envergonhem de exigir usura, recebem judeus em suas aldeias [villis] e cidades e os nomeiam seus agentes para a cobrança da usura". (S.

Grayzel, A Igreja e os Judeus no Século XIII, 126s.). Embora em um panfleto especial De regimine judaeorum, Tomás de Aquino tentasse apaziguar a consciência da princesa Aleyde (ou Margaret) de Brabante por derivar benefícios da tributação judaica em grande parte originária de renda usurária, um de seus comentaristas mais ilustres, o cardeal Tommaso Vio Cajetan, declarou de forma abrangente que "o ganho para um príncipe com a receita de um usurário o torna um cúmplice do crime". Para melhor controlar as receitas judaicas, a administração inglesa introduziu em 1194 o sistema de cofres públicos (*archae) nos quais todos os títulos deveriam ser depositados, supostamente para evitar fraudes.

controvérsias entre credores e devedores. Filipe II na França tentou em 1206 e 1218 imitar o exemplo inglês, assim como Alfonso IV de Aragão em 1333, e de uma maneira um pouco diferente Afonso XI de Castela em 1348. Mas fora da Inglaterra esse sistema fracassou, aparentemente porque nenhum dos credores nem os devedores quiseram cumprir. De qualquer forma, o clero protestante de Hesse não se enganou quando, em seu memorando de 1538 ao landgrave, comparou o papel do agiotagem judaico com o de uma esponja, usada pelos governantes para sugar a riqueza da população via usura, em última análise, para ser espremido pelo tesouro.

Apesar de toda a oposição, o empréstimo de dinheiro aos judeus era uma necessidade imperativa em muitas áreas. Por causa das altas taxas de juros prevalentes, também era um negócio lucrativo. A constituição siciliana de Melfi, do imperador Frederico II, de 1231, restringindo a taxa de juros permitida a 10%, permaneceu letra morta mesmo em seu próprio reino. Um pouco mais eficazes foram as taxas máximas de 20% estabelecidas por certos reis aragoneses e repúblicas italianas. Mas, na maioria das vezes, as taxas aceitas variavam entre 33% e 43%, embora às vezes chegassem a dobrar ou triplicar essas porcentagens, ou mais. Após a sua readmissão na França em 1359-60, os judeus foram especificamente autorizados a cobrar até 86%. Até mesmo alguns príncipes da Silésia pagaram 54% aos seus agiotas judeus. No caso dos inúmeros pequenos empréstimos de pequenos penhoristas, essas altas taxas eram justificadas pela sobrecarga dos credores em receber pagamentos de juros semanais, amortização lenta e muita contabilidade. Mas os lombardos que, em sua maioria, negociavam com grandes transações de crédito, também cobravam o que o comércio podia suportar.

Enquanto a economia estava em alta, o ressentimento contra essas altas taxas de juros foi moderado. Mas quando a economia européia entrou em um período de desaceleração no final do século XIII, agravado ainda mais por fomes e pestilências recorrentes, tais cobranças exorbitantes, embora duplamente justificadas economicamente por causa do aumento dos riscos, criaram uma hostilidade generalizada. Eles foram um fator importante na crescente intolerância contra os judeus ingleses, franceses e alemães. É claro que expulsar os judeus do país, como fez a Inglaterra em 1290 e a França em 1306, significava apenas substituir um grupo de agiotas por outro. Os credores cristãos, via de regra, cobravam taxas ainda mais altas, em parte para compensar o aumento do opróbrio e da pecaminosidade relacionados ao seu comércio. Como resultado, o sucessor de Filipe IV, Luís X, em 1315 revogou o decreto de expulsão e chamou os judeus de volta ao país como ele afirmou, em resposta ao "clamor do povo". No entanto, quando os judeus retornaram sob a promessa real de que seriam tolerados por pelo menos 12 anos, o clamor popular tornou-se tão veemente que Filipe, o Alto, quebrou a promessa de seu antecessor e baniu os judeus novamente em 1322.

Ao mesmo tempo, na vizinha Itália, onde a grandeza dos banqueiros florentinos e genoveses estava em declínio, os judeus começaram a ser convidados por várias repúblicas para se estabelecerem em seu meio e fornecer crédito "à população carente". Essas condottas, assemelhando-se a tratados formais entre o governo

e grupos de banqueiros judeus, estendeu a estes uma variedade de privilégios por períodos de tempo determinados, sujeitos a renovações. A cidade de Reggio (Emilia) chegou ao ponto de garantir aos banqueiros judeus que entravam que, se algum dia sofressem perdas com um motim popular, a cidade os condenaria totalmente. Este capítulo significativo na história econômica judaica, no entanto, começou a chegar ao fim na última parte do século 15 por causa do surgimento da nova instituição rival de *monti di pietà*. Esses bancos de empréstimo de caridade deveriam conceder crédito aos pobres sem nenhum interesse e, assim, tornar os judeus totalmente dispensáveis. Em si, essa era uma ideia louvável e se espalhou rapidamente em países como a França, de onde os judeus haviam desaparecido há muito tempo. Às vezes o monte foram apoiados pelos próprios banqueiros judeus (por exemplo, por Isaac b. Jehiel de Pisa). Mas a maioria assumiu desde o início um caráter fortemente anti-semita. Eles foram propagados por agitadores e agitadores antijudeus francos, especialmente Bernardino da Feltria. Somente em Veneza, que recusou a admissão em Da Feltria, a Serenissima chegou a um acordo com os judeus, persuadindo-os a estabelecer o chamado *banchi del ghetto*, que, financiado inteiramente por judeus, deveria servir uma clientela exclusivamente cristã a taxas nominais de interesse. Essas instituições duraram até a era da emancipação quando, com a entrada do exército francês em Veneza em 1797, a comunidade judaica transferiu voluntariamente os ativos de seus cinco bancos para a nova república.

Conectado de muitas maneiras com o sistema bancário estava o serviço público judaico. Como sob o Islã, os governantes cristãos não podiam aderir escrupulosamente às exigências de seus líderes religiosos para manter os "infieis" fora de qualquer cargo público, para que não exercessem servidão sobre os fiéis. Os governos muitas vezes tiveram que contar com as minorias religiosas para fornecer especialistas fiscais cujas experiências específicas como contribuintes, bem como empresários, poderiam ser bem aproveitadas pelos tesouros para cobrança de impostos e adiantamentos de dinheiro necessários. Em sua petição a Alfonso IV de Aragão (antes de 1335), solicitando a assistência do rei na cobrança de empréstimos dos hospitalários, o banqueiro judeu navarro Ezmel b. Juceph de Ablitas, gabava-se de que Alfonso "nunca havia recebido um serviço tão grande de um cristão ou de um judeu como você recebeu de mim de uma só vez" (M. Kayserling, "Das Handelshaus Ezmel in Tudela", em: *Jahrbuch fuer Israel iten*, 1860, 40-44).

A mais difundida foi a contribuição judaica para o cultivo de impostos. Os regimes medievais, via de regra, auxiliados apenas por burocracias pequenas, ineficientes e pouco confiáveis, muitas vezes preferiam delegar a arrecadação de impostos a empresários privados que, por um determinado valor fixo que pagavam ao erário, estavam dispostos a cobrar dos contribuintes os pagamentos devidos. É claro que os riscos de subcobrança eram, via de regra, mais do que compensados por excedentes consideráveis obtidos, se necessário, por métodos implacáveis. Tão indispensáveis eram os fiscais judeus espanhóis que os Reis Católicos assinaram contratos de quatro anos com empresários judeus ainda em 1491, apenas um ano antes da expulsão. Entre seus colecionadores mais proeminentes estava Abra ham Seneor, oficialmente o "rabino da corte" ou rabino-chefe.

de judeus castelhanos, e Don Isaac b. Judá *Abraanel. Nos primeiros dias da reconquista cristã, os serviços de hábeis financistas e administradores judeus eram ainda mais indispensáveis. Membros das famílias Cavalleria e Ravaya eram particularmente proeminentes em Aragão do século XIII. Por exemplo, Judá b. Labi de la Cavalleria serviu a partir de 1257 como oficial de justiça de Saragoça, de 1260 em diante como tesoureiro-chefe a quem todos os oficiais de justiça reais tinham que apresentar contas regulares e, finalmente, em 1275, também como governador de Valência. Os judeus também eram ativos no serviço diplomático, para o qual sua familiaridade com várias terras e línguas os tornava especialmente qualificados. Em vão o Papa Honório II endereçou uma carta circular aos reis de Aragão, Castela, Navarra e Portugal, advertindo-os contra o envio para tribunais muçulmanos de enviados judeus que provavelmente revelariam segredos de Estado aos inimigos muçulmanos, já que "você não pode esperar fidelidade dos infieis." No entanto, seu sucessor, Gregório IX, geralmente ainda mais insistente na observância de todas as disposições canônicas, admitiu em 1231 e 1239 que os monarcas portugueses e húngaros não tinham alternativa viável.

Em outros países, os judeus exerceram influência política mais indiretamente. Mesmo em alguns principados alemães antagonísticos dos séculos XIV e XV, alguns judeus foram chamados a fornecer os fundos necessários para levantar forças mercenárias, bem como fornecer alimentos, roupas e outras necessidades.

Tal combinação de financiamento e contratação em grande escala foi realizada, por exemplo, por um banqueiro judeu, Jacob Dan iels, e seu filho Michael para o arcebispo-eleitor Baldwin de Trier em 1336-45. Este prenúncio do futuro papel dos judeus da corte em ajudar a construir o principado alemão moderno foi interrompido, no entanto, pelas recorrentes ondas de intolerância que varreram a Alemanha nos últimos séculos medievais e resultaram na expulsão dos judeus da maioria dos alemães. áreas.

Doutrinas Econômicas

Apesar dessas constantes mudanças na estrutura econômica judaica e do papel vital desempenhado pelas contribuições econômicas judaicas para a sociedade em geral, nenhum estudioso judeu antigo ou medieval se dedicou à interpretação detalhada desses fatos e tendências econômicas. Nenhum judeu escreveu tratados econômicos, mesmo do tipo primitivo, corrente nas cartas helenísticas e muçulmanas primitivas. Todas as razões judaicas devem, portanto, ser deduzidas indiretamente dos ensinamentos legais. Mesmo Maimônides que, em sua classificação das ciências, reconhecia a existência de um ramo da ciência denominado economia doméstica, ou melhor, o "governo do lar" (tradução literal do grego oikonomia), não se sentiu impelido a produzir uma monografia sobre a vida econômica geral ou judaica. Falando de forma mais ampla da ciência política que incluía esse ramo do saber, ele declarou: "Sobre todos esses assuntos os filósofos escreveram livros que foram traduzidos para o árabe, e talvez aqueles que não foram traduzidos sejam ainda mais numerosos. Mas hoje em dia já não exigimos tudo isso, nomeadamente os estatutos e as leis, uma vez que a conduta do homem é [determinada] pelos regulamentos divinos" (Tratado de Lógica [Millot ha-Higgayon], texto árabe, com hebraico e

Traduções inglesas, por Israel Efros, 1937, 18f.). Em consonância com essa concepção, o grande codificador dedicou as três últimas seções de sua Mishneh Torá a questões econômicas reguladas pelo direito civil. Ele também frequentemente se referia a aspectos econômicos nos outros 11 livros, seguindo o exemplo da Bíblia e do Talmud. Nenhuma dessas fontes normativas, no entanto, que sempre enfatizaram o que deveria ser em vez do que é ou foi, pode preencher satisfatoriamente a lacuna criada pela ausência de estudos econômicos analíticos, teóricos e históricos desapaixonados. Desde logo devemos, portanto, levar em conta o viés idealista de toda a nossa documentação. A ênfase na ética e na psicologia supera em muito a do conceitualismo realista. Apenas indiretamente, através do uso do material de fonte factual subsidiário existente, podemos equilibrar essa inclinação normativa por algumas considerações realistas.

Típica de tais abordagens idealistas é a legislação bíblica. Por exemplo, o mandamento de um ano de pousio pode ter resultado da observação prática de que a terra sob cultivo constante estava fadada a se deteriorar e produzir progressivamente menos. Experiências semelhantes levaram outros sistemas agrícolas a adotar a rotação de culturas e outros métodos. Mas não há indícios de um objetivo tão realista nos fundamentos bíblicos. O antigo Livro da Aliança justifica o mandamento afirmando que assim "os pobres do povo podem comer" (Ex. 23:11). O Livro de Levítico, de orientação mais religiosa, por outro lado, enfatiza principalmente a terra guardando "um sábado para o Senhor" (25:2) para que forneça descanso "solene" para servos, colonos estrangeiros e até gado. Da mesma forma, o Ano do Jubileu foi concebido como uma medida de restituição da propriedade fundiária ao clã original, visando envelhecer uma economia agrícola mais ou menos estática, em desacordo com as realidades em constante mudança do então grupo urbano cada vez mais dominante. Não menos idealistas eram as provisões para os pobres, particularmente as viúvas e os órfãos. Recordamos também a exigência extremamente liberal de que, ao alforriar seu escravo hebreu, o senhor também lhe fornecesse algumas necessidades para um recomeço de vida.

Que esses e outros postulados idealistas não representavam a prática viva no antigo Israel, aprendemos com as reverberantes denúncias proféticas da opressão dos pobres pelos ricos e outras desordens sociais. Mas aqui novamente lidamos com expectativas idealistas ainda mais extravagantes do que as expressas pelos legisladores. Em geral, a Bíblia reflete em parte os "ideais nômades" trazidos da era patriarcal e em parte a perspectiva da população agrícola posteriormente predominante. Mas a aristocracia latifundiária, bem como o sacerdócio e a burocracia real muitas vezes residindo em Jerusalém e Samaria, e o impacto das relações exteriores, especialmente as guerras, moldaram os assuntos reais do povo em uma extensão muito maior do que as disposições normativas ou as denúncias proféticas, embora os efeitos de longo alcance deste último transcendiam em importância histórica as realidades imediatas.

Mesmo as compilações jurídicas muito mais realistas do Mishnah, o Talmud e outras letras rabínicas ainda estão no

principalmente ética e psicologicamente orientada. Isso permanece verdadeiro para a maioria dos períodos da história judaica até a era da emancipação. Certos fatores econômicos são simplesmente tomados como garantidos. Nem mesmo Maimônides, que tentou encontrar justificativas para muitos rituais bíblicos, considerou necessário oferecer qualquer justificativa para um fato econômico tão fundamental como propriedade privada versus propriedade pública. Havia apenas um acordo comum de que a boa fortuna é concedida ao homem pela vontade inescrutável de Deus, enquanto a pobreza deve ser suportada com paciência e submissão ao destino. O ascetismo nunca se tornou uma tendência importante na vida sociorreligiosa judaica, embora certos grupos e indivíduos o praticassem como uma questão de super-rogação. Da mesma forma, os postulados de propriedade comunal levantados pelos *Recabitas nos dias de Jeremias e os *essênios no final do período do Segundo Templo eram apenas parte de sua rejeição de alegados desvios da pureza da antiga lei. Mas eles permaneceram movimentos marginais bastante ineficazes.

Ao mesmo tempo, o judaísmo "normativo" da maioria submeteu a propriedade privada a severas limitações por causa de exigências éticas. Da reafirmação por Maimônides da lei talmúdica, modificada pela literatura rabínica subsequente, emergem claramente as seguintes categorias de propriedade: "(1) propriedade pública que não pertence a ninguém e acessível a todos para uso livre, por exemplo, desertos; (2) bens públicos pertencentes a um grupo empresarial, mas abertos ao uso geral, por exemplo, rodovias; (3) propriedade potencialmente privada de ninguém, mas disponível para apropriação gratuita, nomeadamente todos os objectos abandonados e alguns perdidos; 4) terrenos particulares pertencentes ao espólio sem dono de prosélito falecido, igualmente abertos à livre apropriação; (5) terrenos privados ainda não tomados por um judeu de um gentio, passíveis de apropriação contra indenização; (6) terreno privado em uma cidade murada, aberto ao uso de todos, mas não à apropriação". A estes deve ser acrescentada a "propriedade sagrada" (*hekdesh) do Templo de Jerusalém, que, entretanto, não se aplicava às sinagogas posteriores; objetos colocados fora do uso ordinário ou venda por lei ritualística; bem como a reivindicação teórica de cada judeu do mundo à posse de quatro varas de terra na Palestina. Com base na suposição de que a privação forçada da terra nunca elimina os direitos do proprietário real, esta última ficção jurídica tinha significado prático apenas em relação a certas restrições técnicas à transferência formal de propriedade.

Com toda a ênfase na propriedade privada, os rabinos reconheceram suas limitações necessárias para o bem comum. Para começar, eles não reconheciam os direitos ribeirinhos dos proprietários, mas consideravam quatro varas ao longo de todas as margens como pertencentes à comunidade em geral. Eles também aceitaram o direito de desapropriação para fins de construção de estradas, construção de muros da cidade e outras obras públicas necessárias. Uma cidade também tinha o direito de banir certos ofícios odoríferos, como o de curtume, fora de seus muros. Mesmo os indivíduos que tentavam vender terras tinham que respeitar o direito de preferência dos vizinhos ao preço oferecido por estranhos. Em geral, referindo-se a uma antiga tradição que remonta à economia agrícola da Palestina e Babilônia, os líderes judeus colocaram terras fora do alcance

de mercadorias comuns. Durante a própria era de prosperidade do capitalismo sob o Islã, eles ainda acreditavam na estabilidade da propriedade da terra em relação às flutuações no valor de qualquer outra propriedade. Indo além do conselho dos sábios talmúdicos de que homens prudentes deveriam investir um terço de seus fundos em terras, um terço em comércio e manter um terço em dinheiro vivo, Maimônides, talvez inspirado pelas graves perdas comerciais sofridas por sua própria família por causa do naufrágio de seu irmão David em uma viagem à Índia, aconselhou seus leitores a não vender um campo e comprar uma casa, ou vender uma casa e adquirir um objeto móvel. Eles devem generosamente "aspirar a adquirir riqueza convertendo o transitório em permanente". Os rabinos também enfatizavam muito a responsabilidade dos parentes uns pelos outros, não apenas em emergências terríveis como a redenção de cativos, mas também geralmente ensinavam que "um parente pode se mostrar extremamente perverso, mas ele deve ser tratado com o devido cuidado . compaixão."

Outros critérios éticos e psicológicos foram empregados na aproximação rabínica da doutrina do preço justo, posteriormente amplamente debatida pelos escolásticos cristãos medievais. Ninguém questionou o direito da comunidade de fiscalizar pesos e medidas. Qualquer deficiência, se puramente acidental, exigia restituição, mas se fosse premeditada, deveria ser punida severamente. Maimônides tornou-se retórico sobre esse assunto: "A punição por medidas [incorretas] é mais drástica do que a sanção ao incesto, porque esta é uma ofensa a Deus, enquanto a primeira afeta um próximo. Aquele que nega a lei das medidas é como aquele que nega o Êxodo do Egito, que foi o princípio deste mandamento".

(Yad, Genebra 7:1-3, 12; 8:1, 20 com referência a BB 89b). A comunidade também tinha o direito e o dever de fixar preços máximos sempre que as condições o exigissem. Claro, sob a doutrina rabínica geral de dina de-malkhuta dina ("a lei do reino é lei") todas as regulamentações de mercado pelo estado, incluindo os preços máximos estabelecidos por ele, deveriam ser respeitadas também pelos judeus, exceto quando conflitassem especificamente com a Torá divinamente revelada. Por outro lado, em muitas áreas (por exemplo, em Maiorca em 1344), o governo proibiu especificamente os supervisores do mercado local de interferir em quaisquer negócios no bairro judeu. De qualquer forma, com seu conservadorismo inveterado, os rabinos relutavam em aceitar a lei da oferta e da demanda como fator determinante no controle dos preços.

Um expediente psicológico conveniente foi encontrado na teoria da "deturpação" (*ona'ah). Para evitar cobranças excessivas por parte dos vendedores e, em menor grau, o aproveitamento excessivo de um "mercado de compradores" existente, os antigos sábios já haviam estabelecido o princípio de que se o preço pago por um objeto excedesse ou estivesse abaixo de seu mercado valor em um sexto, a venda poderá ser anulada pelo lesado. Essa doutrina rabínica de "deturpação", que parece ter inspirado alguns ensinamentos relacionados dos Padres da Igreja e, por meio deles, o Código de Justiniano, pode se mostrar um sério obstáculo sob a economia mais livre do Islã medieval ou da Europa moderna. Uma cláusula de escape foi aberta pelos rabinos,

história econômica

no entanto, através de sua ênfase na psicologia. Ensinavam que, se um vendedor declarasse abertamente ao comprador que havia cobrado a mais e o comprador aceitasse o negócio, não haveria reparação. Também retirando áreas importantes como terras, escravos e escrituras comerciais – estas últimas particularmente importantes na transferência de propriedades de um indivíduo para outro – da operação desse princípio, as realidades econômicas poderiam se reafirmar sem alterar formalmente a lei. A mesma exceção facilitou o comércio de troca. Um homem poderia trocar, por exemplo, uma agulha por uma cota de malha se, por alguma razão psicológica, preferisse a agulha. Isso foi particularmente verdadeiro no caso de joias, onde as preferências emocionais podem ter superado as considerações puramente de mercado.

Entre as transações também não sujeitas à lei da “falsidade ideológica” estava o trabalho livre. Embora a importância econômica dos trabalhadores contratados fosse muito maior do que a dos escravos, não havia legislação trabalhista abrangente na lei rabinica (ver “Lei Trabalhista”). Geralmente, os líderes preferiam o emprego de trabalhadores judeus por uma questão de política etno-religiosa. Típica da atitude rabinica era a afirmação de Maimônides de que “aquele que aumenta dia a dia o número de seus escravos aumenta o pecado e a iniquidade no mundo, enquanto o homem que emprega judeus pobres em sua casa aumenta os méritos e as ações religiosas” (Yad, Mattenot Aniyim 10:17).

Essa doutrina implicava um direito geral de trabalhar para os trabalhadores judeus, assim como, inversamente, enfatizava o dever de todos de trabalhar para ganhar a vida. “Esfolar uma carcaça nas ruas [o tipo mais baixo de trabalho], em vez de depender de outras pessoas” era uma velha palavra de ordem rabinica. Por causa das interpretações principalmente psicológicas, um empregador poderia abertamente combinar com um trabalhador livre um trabalho que ele não poderia impor a um escravo, uma vez que isso era apenas um acordo voluntário de ambos os lados. Da mesma forma, o antigo regulamento protetor da Bíblia de que o pagamento do salário de um trabalhador diário não deve ser adiado da noite para o dia poderia ser modificado por acordo mútuo se um contrato de trabalho se estendesse por um período mais longo. De sua parte, o funcionário era obrigado a fazer um trabalho honesto e não perder tempo. Seguindo precedentes antigos, no entanto, os rabinos permitiam que os trabalhadores agrícolas participassem de algumas das uvas ou grãos em que estavam trabalhando, embora não das frutas dos pomares ou vegetais das hortas de caminhões.

Havia também muitos regulamentos específicos relativos a diferentes categorias de trabalho, como pastores. Cada categoria tinha seus próprios regulamentos, em grande parte derivados de costumes seculares prevalecentes em determinadas localidades.

O problema mais difícil enfrentado pelos líderes judeus era o de emprestar dinheiro a juros. Desde os tempos bíblicos existia a proibição absoluta: “A teu irmão não emprestarás a juros” (Dt 23:21). Mais uma vez, a abordagem dos intérpretes antigos e medievais a essa passagem foi baseada na ética e na psicologia, e não na economia. É-nos dito no mesmo versículo que “a um estrangeiro [ou estrangeiro] podes emprestar a juros”, mas não ocorreu a nenhum desses intérpretes procurar uma solução econômica.

razão para esta distinção. Nas condições da antiga Palestina, emprestar dinheiro a um companheiro israelita geralmente significava conceder crédito a um fazendeiro ou artesão necessitado para quem a devolução da quantia original mais os altos juros prevalecentes era uma dificuldade extrema. Ao mesmo tempo, o estrangeiro, isto é, o comerciante fenício-cananeu, via de regra, tomava dinheiro emprestado para investir em seu negócio com fins lucrativos. Essa forma produtiva de crédito justificava plenamente que o credor original participasse de uma forma ou de outra nos lucros obtidos pelo mutuário.

Em vez disso, a interpretação sempre foi puramente moralista, ou seja, uma exigência de que emprestar a um colega judeu tinha que ser puramente caridoso, enquanto conceder crédito a um não-judeu poderia ser uma proposta comercial. Sem ir ao extremo de Santo Ambrósio que considerava emprestar a um estranho um ato legítimo de hostilidade contra um inimigo (*ubi ius belli ibi ius usurae*), nem compartilhar a visão igualmente extrema de alguns juristas judeus que consideraram a frase bíblica, *la-nokhri tashikh* um mandamento: “você deve”, em vez de “você pode”, emprestar a juros a um estranho, a maioria dos rabinos seguia a regra talmúdica de que, por razões segregacionistas, todos, exceto os estudiosos bem informados, deveriam abster-se de emprestar dinheiro a gentios por completo. No entanto, eles admitiram que muitos judeus não poderiam ganhar a vida de outra maneira. Notavelmente, nem mesmo os filósofos aristotélicos judeus medievais citaram, como fizeram seus colegas cristãos, a doutrina de Aristóteles da esterilidade essencial do dinheiro. Qualquer que fosse a justificativa teórica desse ponto de vista, ele contrariava a experiência diária da maioria dos sábios judeus de que o dinheiro poderia, de fato, ganhar acréscimos maiores do que a terra ou qualquer outra propriedade móvel.

Em sua inclinação ético-psicológica extremista, os rabinos até proibiram tais formas externas de “usura” como ganhos não monetários. Eles ensinavam, por exemplo, que, a menos que o mutuário o fizesse antes de garantir o empréstimo, ele não tinha o direito de cumprimentar o emprestador primeiro ou mesmo de lhe ensinar a Torá. Ecoando os ensinamentos talmúdicos, Maimônides insistiu que “é proibido a um homem aparecer diante, ou mesmo passar por diante, de seu devedor no momento em que ele sabe que este não pode pagar. Ele pode assustá-lo ou envergonhá-lo, mesmo que não peça reembolso” (Yad, *Malveh ve-Loveh* 1:1–3). Não é preciso dizer que apenas alguns agiotas pietistas poderiam corresponder a essas altas expectativas. Por outro lado, as realidades econômicas, particularmente em países como a Inglaterra medieval, a França, o norte da Itália e a Alemanha, onde os bancos se tornaram a própria base econômica de muitas comunidades judaicas, forçaram os judeus a fazer algumas concessões teóricas. Em seu tratado apologético, *Milyemet Mitzvah* de 1245, Meir b. Simon de Narbonne argumentou que “a lei divina proibia a usura, não os juros... Não só o camponês deve pedir dinheiro emprestado, mas também os senhores, e mesmo o grande rei da França... judeu de nossa cidade, não lhe havia garantido dinheiro a alto preço” (citado por Adolph Neu Bauer de um manuscrito em *Archives des missions scientifiques*, 3d ser., 16, 556). Dirigindo-se a seus próprios correligionários, um rabino alemão, Shalom b. Isaac Sekel, insistiu que “a razão pela qual o

A Torá ocupa um lugar mais alto na Alemanha do que em outros países é que os judeus aqui cobram juros aos gentios e não precisam se envolver em uma ocupação [que consome tempo]. Nesse sentido, eles têm tempo para estudar a Torá. Aquele que não estuda usa seus lucros para sustentar os estudantes da Torá” (citado pelo discípulo de Israel Isserlein, Joseph b. Moses de Hoehstadt, em sua coleção halakhic, Leket Yosher, ed. por J. Freimann (1903-10), 1, 118s.).

Como seus colegas muçulmanos e cristãos, os rabinos tiveram que legitimar muitas práticas destinadas a evitar a proibição da usura. A engenhosidade de empresários e juristas inventou uma variedade de instrumentos legais que, formalmente não refletindo empréstimos, garantiam lucros consideráveis para o capitalista adiantando dinheiro a um colega judeu. Chamados na Europa de *contractus trinus*, *contractus mohatrae* (a compra de aluguéis e similares), esses instrumentos também foram empregados por credores judeus com efeito revelador. Também era fácil contornar a lei pela compra de títulos. Como as escrituras eram geralmente isentas da proibição de usura e podiam ser descontadas abaixo de seu valor nominal, um credor poderia conceder um empréstimo lucrativo a um terceiro usando um intermediário. Os agentes também tinham o direito de cobrar uma comissão pela garantia de crédito para qualquer mutuário. Mais importante ainda, as várias formas de contrato de comenda, que permitiam a um credor aparecer como um parceiro silencioso na empresa, abriram amplamente as portas para lucros “legítimos” do “investidor”. A permissão desse tipo de *iska* (“acordo”) tornou-se bastante universal e serviu como o principal instrumento para transações de crédito entre os judeus.

Esses exemplos dos ensinamentos econômicos dos rabinos, que podem ser facilmente multiplicados, devem ser suficientes aqui. Eles dão uma idéia do grande poder da exegese halakhic que tornou possível para os estudiosos lerem os textos estabelecidos da Bíblia e as disposições do Talmud, bem como as limitações, para atender às necessidades em mudança da sociedade judaica. Dessa forma, os líderes intelectuais do povo foram capazes de preservar uma certa continuidade dentro de um conjunto desconcertante de diversos costumes e usos. Ao mesmo tempo, amplo espaço foi deixado para opiniões individuais, que muitas vezes diferiam acentuadamente. Algumas interpretações derivavam do simples funcionamento de técnicas jurídicas que possuíam uma vitalidade autônoma própria. No entanto, em muitos casos, os líderes comunais, rabinicos e leigos, muitas vezes pessoalmente imersos em uma variedade de empreendimentos econômicos e assim adquirindo muita experiência prática, fizeram conscientemente alterações interpretativas para refletir necessidades sociais genuínas. Uma vez que todo o sistema da lei judaica operava por meio de raciocínio indutivo com base em casos e não na dedução de princípios jurídicos, como defendiam os juristas romanos e seus discípulos medievais, os sábios de vários países e gerações foram capazes de manter uma certa unidade de propósito e perspectiva entre os diferentes segmentos da dispersão judaica. Eles, assim, emprestaram à lógica econômica judaica o mesmo tipo de unidade dentro da diversidade que permeava toda a visão socio-religiosa judaica

[Salo W. Barão]

Período moderno inicial

A variedade de lugares, condições sociais e desenvolvimento econômico colocam qualquer revisão dos aspectos econômicos da vida judaica desde o final do século XV a fora do alcance de uma estrutura unificada simples. Para que essa variedade seja vista de maneira significativa, para uma análise das principais características do assunto, deve haver algumas divisões preliminares, ainda que grosseiras, do assunto. No entanto, mesmo uma simples divisão temporal dos desenvolvimentos de quase 500 anos não está livre de dificuldades. O ritmo e o padrão do desenvolvimento econômico ocidental diferiam marcadamente de país para país e de região para região, e, como é natural, a situação econômica e as atividades dos judeus nesses países e regiões também diferiam amplamente. O evento marcante, a data importante, que pode simbolizar uma mudança qualitativa na estrutura econômica ocidental não pode ser encontrado. Se há alguma base para separar a história econômica dos judeus do início da era moderna dos desenvolvimentos modernos posteriores, ela deve ser buscada em outros critérios: a estrutura básica e as características principais da economia e os objetivos da sociedade.

Se aceitarmos esses critérios, não é difícil dividir todo o período em duas fases. Durante a primeira, o desenvolvimento econômico e a política econômica estavam clara e rigidamente subordinados a considerações não econômicas da sociedade, e havia relativamente pouco espaço para atividades motivadas por considerações de racionalidade econômica determinadas pelos indivíduos envolvidos. Na segunda fase, os interesses econômicos foram articulados de forma mais aberta e clara, e a ideia de liberdade de atividade econômica foi aceita como levando a resultados geralmente benéficos para a comunidade como um todo. O período de transição entre as duas fases assistiu a mudanças fundamentais em toda a sociedade: o quadro jurídico e social teve de ser ajustado às novas exigências, como simboliza a substituição do contrato voluntário por relações tradicionais, consuetudinárias ou por relações até então determinadas e regulado pelo uso de privilégios especiais e ordens governamentais. A igualdade perante a lei foi estabelecida como um princípio que se sobrepôs ao sistema predominantemente arraigado institucionalmente de desigualdade jurídica e social.

Essa transformação ocorreu de forma lenta e desigual. Décadas e até séculos de diferença nas várias regiões da Europa, o processo, no entanto, continuou e foi acompanhado por grandes diferenças no status legal, padrão de emprego e outras características das várias comunidades judaicas em cada momento. Assim, o estudo dos aspectos econômicos da vida judaica ao longo dos 500 anos é basicamente o estudo da participação dos judeus no processo de mudança econômica e do impacto das condições de mudança sobre a estrutura econômica e social dos judeus. Mesmo dentro do primeiro período, que por razões de conveniência e convenção será chamado de início moderno, as condições dos judeus que vivem nas regiões economicamente avançadas devem ser distinguidas das condições nas regiões economicamente menos desenvolvidas da Europa. Exemplos de regiões avançadas são as

os Países Baixos; exemplos de regiões menos desenvolvidas são os países da Europa Central e Oriental.

A discussão aqui do início do período moderno será confinada quase exclusivamente à Europa porque a maioria dos judeus vivia lá (embora os judeus, é claro, vivessem dentro dos limites do Império Otomano, no Oriente Médio e em outras áreas). Embora a variedade e a heterogeneidade da situação europeia tornem arriscada a generalização, muito do que foi feito em uma parte do continente para os judeus foi mais ou menos emulado em outras partes, por causa das afinidades culturais dentro da Europa cristã.

SEPHARDIM E ASHKENAZIM. As comunidades judaicas na Europa no final do século XV não eram homogêneas no sentido cultural. As duas correntes dominantes ou grupos dominantes eram os *Sefarditas, originários dos judeus hispano-portugueses, e os *Ashkenazim, originários dos judeus franceses e alemães. Esses dois ramos se distanciaram, principalmente a partir da época das Cruzadas. No final do século XV e início do século XVI, quando os judeus sefarditas foram finalmente expulsos da Península Ibérica, as duas grandes "tribos" de judeus europeus entraram em contato muito mais próximo, resultando não na integração dos dois, mas em coexistência tolerável e intercâmbio intercultural periférico.

O impacto intelectual dos sefarditas foi perceptível principalmente em uma área, a saber, a do misticismo religioso.

Em outras áreas, os Ashkenazim superaram os sefarditas no desenvolvimento criativo do que poderia ser chamado de cultura judaica.

Na área da atividade econômica e social, a diferença entre os sefarditas e asquenazim era profunda. Os sefarditas eram, em média, muito mais ricos, habilidosos e mais bem educados (pelo menos no sentido secular) do que os asquenazim. Em comparação, os Ashkenazim não eram apenas menos prósperos, mas menos influenciados culturalmente pelo ambiente gentio e menos bem-sucedidos em quaisquer tentativas de encontrar uma simbiose intelectual entre sua própria cultura e a cultura circundante. Portanto, os elementos da dotação de recursos dos judeus sefarditas os tornaram o grupo mais atraente dos dois para assentamento e emprego em qualquer país europeu. Os judeus sefarditas foram capazes de trazer para as novas áreas de seu assentamento habilidades altamente desenvolvidas e artesanato nas áreas de consumo de luxo e, portanto, foram altamente valorizados pelos consumidores influentes de tais produtos e serviços, pela nobreza, nobreza e patrícios. – as classes dominantes das sociedades contemporâneas. A partir de evidências diretas e circunstanciais disponíveis, torna-se claro que alguns dos judeus sefarditas foram capazes de transferir porções de sua capital para fora da Espanha e de Portugal, e assim seu estabelecimento em uma área foi acompanhado por uma importação de capital. É interessante notar que, na maioria dos casos, no que diz respeito aos países cristãos, os judeus sefarditas foram atraídos e buscaram oportunidades nas regiões economicamente mais avançadas, áreas com comércio e artesanato desenvolvidos e com um quadro legal que não prejudicou as atividades econômicas

de uma economia monetária desenvolvida. Essas eram áreas ativamente engajadas no comércio exterior, nas quais o conhecimento dos mercados de mercadorias e dinheiro possuídos pelos mercadores judeus sefarditas poderia ser lucrativamente utilizado. Um trunfo adicional de alguns judeus sefarditas era o conhecimento adquirido de familiares e antigas conexões comerciais na Península Ibérica e nos impérios ultramarinos da Espanha e Portugal. A participação judaica no comércio com Espanha, Portugal e suas colônias nunca cessou, ao contrário do mito de um boicote judaico mundial da Península Ibérica.

AMBIENTE ECONÔMICO. Assim, pode-se supor, grosso modo, que o "território" dos sefarditas, pelo menos durante os séculos XVI e XVII, eram as cidades-estados e centros comerciais da Europa, enquanto o "território" dos Ashkenazim era o interior, a massa de terra ou o interior da Europa Central e Oriental.

A economia de cidades-estados como Gênova, Veneza e Dubrovnik (Ragusa), ou de centros comerciais como Antuérpia, Amsterdã e Hamburgo, baseava-se no comércio internacional e inter-regional e na exploração de territórios politicamente dependentes onde o comércio era realizado. Ou que foram administrados por órgãos sociais, quer sob a forma de sociedades comerciais ou de agências governamentais que actuam em nome de interesses mercantis organizados. O principal problema para os judeus, como para qualquer grupo de forasteiros, era conseguir entrar nas instituições organizadas de atividade econômica, fossem sociedades registradas, sociedades comerciais, ou mais tarde a mercadoria e trocas de dinheiro. Era difícil, se não impossível, para os judeus recém-chegados operar fora da estrutura institucional, exceto em áreas onde suas habilidades ou profissões especializadas (como medicina ou ciência) fossem reconhecidas como excepcionalmente úteis para a política ou economia.

Assim, cada forasteiro, incluindo os judeus como indivíduos, tinha que se encaixar na estrutura econômica e no tecido social preexistentes, sobre os quais ele não poderia esperar causar qualquer impacto significativo. O processo pelo qual os judeus foram integrados economicamente nas cidades-estados e centros comerciais foi, portanto, principalmente a soma total dos ajustes feitos pelos indivíduos nessas ocupações e atividades. Muito dependia da habilidade ou riqueza individual, com espaço muito limitado para a coletividade dos judeus, a comunidade judaica autônoma e organizada, influenciar significativamente o padrão de atividade econômica de seus membros.

O ambiente econômico da maioria dos judeus Ashkenazim nas áreas da Europa Central e Oriental diferia das cidades-estados e das principais áreas comerciais. Neste último, os judeus eram restritos em termos de número, local de habitat e áreas de emprego remunerado, e formavam quase exclusivamente um elemento urbano concentrado nas grandes cidades e confinado em grande parte ao comércio, algumas habilidades especializadas, dinheiro e empréstimos. operações. A situação dos judeus na Europa Central e Oriental, ao contrário, pode ser descrita como caracterizada tanto por maiores oportunidades

e restrições mais severas. A combinação peculiar é um paradoxo de subdesenvolvimento e discriminação, ambos operando simultaneamente.

Existe um conflito inerente em sociedades com alta propensão a ter arranjos institucionais rígidos em sua esfera econômica, mesmo que dentro das instituições possam existir disposições e condições que permitam o exercício da iniciativa individual. Esse é o conflito entre essa propensão à estabilidade institucional e a necessidade de inovar, pois é somente por meio da inovação que a economia pode crescer. Dentro dessas sociedades é particularmente difícil para os recém-chegados, que precisam ser integrados e aceitos, inovar. As pessoas de fora são muitas vezes forçadas a seguir um caminho tortuoso e assumir maiores riscos para alcançar seus objetivos. Um caso interessante em questão é apresentado pela penetração dos judeus no comércio internacional de açúcar. Aparentemente achando inicialmente difícil entrar via atividade comercial, os judeus de Amsterdã entraram no negócio de plantações de açúcar no Brasil, Suriname e Índias Ocidentais. O resultado foi benéfico para muitas partes: para Amsterdã, uma ampliação de seu comércio exterior; para os judeus, entrada na produção e comércio de açúcar; para a Europa, presumivelmente uma diminuição do preço do açúcar como resultado de um rápido aumento da oferta.

Nas economias predominantemente agrárias desse período, um setor muito grande da população estava em nível de subsistência e para todos os efeitos práticos fora da economia de câmbio e monetária. A economia monetária incluía a corte, a nobreza, a pequena nobreza e as classes urbanas, mas apenas de forma muito limitada a maioria da população rural, os camponeses ou servos. Enquanto as áreas de atividade econômica tradicional ou rotineira eram circunscritas e regulamentadas de tal forma que tornava virtualmente impossível para os judeus entrarem nas instituições estabelecidas, havia um espectro relativamente amplo de atividades que não eram institucionalizadas ou controladas e que ampliavam o economia de mercado ou dinheiro. Isso apresentou uma gama de oportunidades para indivíduos que possuíam ou foram forçados a ter uma aversão ao risco menor que a média para atividades em que os retornos se mostravam maiores e para os quais, portanto, os retornos poderiam ser superiores à média.

Os judeus sofriam de legislação discriminatória; muito raramente seu status legal ou social como indivíduos dependia de suas habilidades individuais ou do tamanho de sua riqueza pessoal. Não havia arranjo institucional pelo qual um judeu pudesse ser integrado à sua classe econômica ou grupo profissional. Em certo sentido, ele era o eterno outsider independentemente da função econômica que desempenhasse, operando em condições de discriminação e extrema incerteza, dependente das decisões arbitrárias dos governantes, e pagando um alto preço (na forma de altos impostos, propinas, resgate, etc.) pelo seu direito de ser empregado. Assim, com as condições ambientais diferindo entre os países mais avançados e os menos avançados, as gamas de oportunidades e as áreas de atividade econômica dos judeus diferiam, o que, por sua vez, influenciava os padrões de utilização de sua dotação de recursos e sua estrutura social.

MIGRAÇÃO JUDAICA. Uma das principais características das atividades econômicas judaicas na Europa durante o início do período moderno foi a relativa (para esse período) mobilidade tanto do capital quanto do trabalho dos judeus. Mesmo se pudéssemos considerar a mobilidade exclusivamente voluntária, os outros dois grupos de destaque, os italianos e os holandeses, estão em uma classe bem diferente quando comparados aos judeus. Assim, o fenômeno migratório pode ser considerado como um dos elementos dinâmicos mais significativos da história econômica e social dos judeus. A migração judaica do final do século XV foi da Europa Ocidental para a Europa Central e Oriental; este continuou como principal vetor até a segunda metade do século XIX. O movimento para o leste ofuscou em sua intensidade o "retorno" dos judeus aos países da Europa Ocidental de onde foram exilados nos séculos anteriores e aos quais retornaram gradualmente entre os séculos XVII e XIX.

O processo de migração não tomou a forma de um fluxo uniforme e contínuo, mas prosseguiu em jorros e movimentos de intensidades diferentes, com interrupções, reversões e retomadas que desafiavam a regularidade. Também é difícil determinar, além do vetor geral do movimento migratório e das principais rotas, as distâncias médias e os períodos de tempo das fases anteriores da migração. Para os judeus sefarditas, duas direções gerais podem ser estabelecidas: uma da Península Ibérica para as áreas adjacentes ao Mediterrâneo em direção à Itália, aos Bálcãs e à Turquia asiática; o outro para o sul da França, Holanda, Hamburgo e Inglaterra. Para os Ashkenazim, a direção da migração era da Alemanha Ocidental sobre a Áustria em direção à Boêmia e Hungria, com outro ramo através da Boêmia levando à Polônia, Lituânia, Bielorrússia e Ucrânia, enquanto a população judaica do leste e norte da Alemanha consistia principalmente de austríacos e judeus da Boêmia e, em menor grau, de judeus alemães ocidentais. Muitos aspectos da migração judaica ainda aguardam uma investigação completa. No entanto, certas generalizações podem ser feitas com base nas evidências disponíveis:

(1) Em geral, a migração para o leste foi de fato um movimento de trabalho e capital de países e regiões mais desenvolvidos para países e regiões menos desenvolvidos economicamente, de áreas de maior disponibilidade de mão de obra qualificada e capital para áreas de maior escassez desses fatores de produção.

(2) A mobilidade do trabalho e do capital e, portanto, o processo de migração foi facilitado não apenas pela identidade religiosa, mas também pela afinidade cultural de costumes e línguas comuns, pela disponibilidade de comunidades judaicas estabelecidas e organizadas não muito distantes do destino de a rota de migração, e pelo nível relativamente alto de liquidez do capital por parte dos detentores de capital.

(3) A importância do processo de migração para a economia dos judeus deve-se em grande parte ao fato de que, através da migração e da mobilidade, uma distribuição mais remuneradora de recursos humanos e de capital poderia ser alcançada em um grande território, e relações econômicas

poderia ser mantida graças aos laços contínuos entre as comunidades mais antigas e mais novas.

(4) Alguns dos benefícios do processo de mobilidade para as comunidades judaicas foram congruentes com os benefícios para as economias dos países que absorveram os migrantes judeus, nomeadamente a importação de mão de obra qualificada e recursos de capital para atender a uma forte demanda.

(5) O processo de migração dos judeus na direção leste, embora causado em grande medida por considerações econômicas, mesmo pelo diferencial de bem-estar econômico ou diferenças nas taxas de retorno às habilidades, teve efeitos significativos também em outras áreas. Tornou-se parte da "estratégia de sobrevivência" quer em casos de expulsões e exílios em massa, quer em condições de claro agravamento do estatuto jurídico.

Além disso, a ausência de barreiras internas efetivas apoiou a noção predominante de uma comunidade judaica única e geral na Europa Central e Oriental. As principais escolas atraíram estudantes de longe; estudiosos e rabinos famosos não estavam vinculados a um local específico; místicos e pretendentes messiânicos atraíram multidões de todo o continente.

A primeira inversão de direção em maior escala na migração para o leste ocorreu em meados do século XVII, durante os tempos dos massacres de Chmielnicki na Ucrânia, as invasões suecas e moscovitas da Polônia e o subsequente agravamento da situação econômica lá. O fluxo de refugiados da Europa Oriental chegou ao oeste da Alemanha e até mesmo à Holanda. A partir de meados do século XVIII, houve um fluxo pequeno, mas contínuo, de judeus da Europa Central e Oriental tentando se estabelecer na Europa Ocidental e na América do Norte. Mas esse refluxo precoce da migração teve um efeito mínimo sobre a vida econômica das comunidades que eles deixaram ou que ingressaram. Apenas indicou que a mudança era possível, se não iminente.

PADRÕES DE EMPREGO. Qualquer visão sistemática das atividades econômicas da população judaica na Europa durante esse período requer um exame dos padrões de emprego. Se a principal característica econômica da migração judaica fosse o movimento de países mais desenvolvidos para países menos desenvolvidos, seria de se esperar que os judeus fossem empregados principalmente não em áreas de abundante oferta de mão de obra, mas em setores econômicos com escassez de mão de obra e capital, ou seja, comércio e artesanato altamente qualificado. Somente quando o emprego nessas áreas atingisse um nível de saturação ou encontrasse barreiras, esperaríamos que os migrantes se voltassem para empregos menos remunerados. A grande maioria dos judeus estava empregada em setores da economia diretamente ligados ao mercado. Muito poucos operavam fora da economia cambial e monetária, enquanto a maioria derivava sua renda da produção e venda de bens e serviços. É verdade que os mercados diferiam, mas é importante ter em mente que a psicologia do mercado afetou as atividades da grande maioria. Convém, portanto, iniciar a revisão dos padrões de emprego com o tipo de emprego e atividade mais intimamente relacionado com o

mercados organizados e também gerando os maiores retornos. O "grande negócio" daquele período era conduzido por um pequeno grupo de indivíduos empreendedores que combinavam ou cumpriam separadamente as funções de atacadistas, banqueiros e empresários industriais. Tais indivíduos nos países economicamente avançados agiam principalmente em sua capacidade privada, nos países economicamente atrasados principalmente em conjunto com o governo, e eram chamados de "judeus da corte".

É impossível medir diretamente o volume do comércio internacional realizado por comerciantes judeus atacadistas do século XVI ao XVIII, ou a participação do comércio judaico nos países em que habitavam, ou mesmo a participação desses países no total. Volume do comércio internacional. Esses dados ainda não estão disponíveis, mas deve ficar claro que, por exemplo, uma participação de 10% no comércio holandês provavelmente seria mais do que uma participação de 50% no comércio internacional da Polônia, devido aos tamanhos relativos do volume de comércio de os dois países. Evidências diretas e indiretas indicam que os judeus estavam envolvidos no comércio de metais preciosos, no comércio colonial e no comércio de produtos de alto valor por unidade. Só mais tarde, com a melhoria da tecnologia de transporte e barateamento dos custos de transporte, os judeus entraram no comércio de grãos e outros produtos a granel, expandindo assim o comércio com as economias agrárias da Europa Central e Oriental.

Como banqueiros e corretores de contas nos países economicamente desenvolvidos, suas operações não diferiam das demais da profissão. As duas vantagens que eles poderiam ter sobre alguns de seus concorrentes eram a capacidade de transferir dinheiro rapidamente de uma localidade para outra, já que tinham conexões familiares ou comerciais com membros de outras comunidades judaicas, e a extensão de créditos usando o poupanças depositadas com eles por membros da comunidade. A preferência dos banqueiros judeus pelo crédito de curto prazo sobre o de longo prazo talvez pudesse ser explicada pelo desejo de um giro mais rápido de seu capital e pela relutância em aceitar terras ou imóveis como garantia para empréstimos pendentes.

O empreendedorismo industrial dos judeus nas áreas desenvolvidas deveu-se à disponibilidade de habilidades técnicas e conhecimentos de negócios em vários ramos de artesanato e indústria que os judeus que chegaram trouxeram com eles.

Nos países menos desenvolvidos, os judeus da corte desempenharam um papel significativo, e a transformação gradual de suas funções refletiu o desenvolvimento econômico de tais países, bem como a contribuição de tais indivíduos para o processo de desenvolvimento. A escassez de dinheiro e o baixo nível de crédito da maioria dos governantes europeus e seus governos eram notórios. Assim, o papel inicial dos judeus da corte, como o título indica, era servir aos governantes em dupla capacidade, como emprestadores de dinheiro e como fornecedores de metais preciosos para a casa da moeda, pedras preciosas e outros artigos de luxo para consumo de O tribunal. A forma de pagamento e garantia dada eram muitas vezes a cobrança de impostos, cobrança de pedágios e outros privilégios que previam o principal e os juros da transação.

Assim, os judeus da corte não apenas davam crédito aos governantes, mas também desempenhavam funções na arrecadação de receitas do

estados. Dois fatores principais contribuíram para a transformação da natureza do serviço dos judeus da corte. As primeiras foram as guerras dos séculos XVII e XVIII, que exigiram não apenas maiores gastos monetários e, assim, expansão da demanda por créditos, mas também o talento organizacional para suprir os inúmeros exércitos em campo com armas, munições, roupas, comida e forragem. A necessidade de contratar e pagar, e entregar grandes quantidades de suprimentos necessários a grande distância, exigia novos e substanciais talentos organizacionais. Os judeus da corte tiveram bom desempenho quando solicitados a realizar as tarefas acima e, no processo de fazê-lo, ganharam novos conhecimentos em operações de grande escala que exigiam maior eficiência na mobilização de vastos recursos em economias relativamente atrasadas.

Ao fazê-lo, os judeus da corte estavam atendendo aos interesses políticos dos governantes ou do estado.

Outro fator que contribuiu para a transformação de seu serviço foi a entrada dos judeus nas fileiras dos empresários industriais. A instalação de indústrias de mineração e manufatura nos países economicamente atrasados não foi uma resposta do mercado a uma demanda por tais produtos. Na maioria dos casos, foi um resultado direto da ação do governo ou um desenvolvimento induzido indiretamente como resultado de uma política governamental consciente. As políticas governamentais nesses países buscavam dois objetivos: primeiro, desenvolver indústrias de armamento para fortalecer militar e politicamente os países em suas lutas pela hegemonia ou pela restauração do equilíbrio de poder na Europa; em segundo lugar, desenvolver ramos industriais que produzissem substitutos de importação, o que significava principalmente produtos usados pelas classes altas e ricas da sociedade. As necessidades militares, por um lado, e a manutenção de uma balança de pagamentos positiva, por outro, foram os principais responsáveis pela iniciativa estatal e pelo apoio dado às primeiras indústrias mineiras e transformadoras. Dado o apoio financeiro ou fiscal do governo aos estabelecimentos industriais, os fatores críticos foram a mão de obra qualificada e os talentos empresariais e gerenciais.

No fornecimento de habilidades técnicas, a contribuição dos judeus foi provavelmente inferior às possibilidades de importação de habilidades dos países avançados, de modo que a área principal de sua contribuição, de forma alguma exclusivamente judaica, foi a do talento empresarial e gerencial. Sua experiência anterior em bancos de grande escala, contratação militar, etc., forneceu a base necessária. O envolvimento em serviços anteriores para o Estado deu-lhes o conhecimento e as conexões políticas necessárias para obter licenças, privilégios e, muitas vezes, a força de trabalho para as empresas industriais nascentes. Assim, o ex-judeu da corte tornou-se um empresário industrial, continuando a inovação social, criando novos tipos de organização econômica e ajudando a quebrar velhos padrões e sistemas tradicionais. O significado econômico para a comunidade judaica desse grupo de comerciantes atacadistas, banqueiros e empresários industriais consistia não apenas em seu papel na acumulação de capital, mas também e principalmente em seu papel coletivo na criação de oportunidades de emprego para outros judeus. As operações relativamente grandes dessa classe empresarial deram origem a uma demanda por serviços que poderiam ser realizados por

outros membros da comunidade. Por exemplo, em empreendimentos como a contratação de fornecimento, foi estabelecido um sistema de subcontratação que forneceu renda para um número relativamente grande de comerciantes de pequena escala, e até mesmo a administração de grandes latifúndios forneceu emprego para muitos estalajadeiros, destiladores de álcool, e outros membros autônomos da comunidade judaica.

Uma segunda área de emprego, representada por uma participação massiva dos membros da comunidade judaica, era a do comércio de pequena escala e varejo e dos intermediários comerciais operando com recursos de capital limitados, em muitos casos não próprios. Nos centros economicamente mais avançados as atividades econômicas deste grupo laboral eram bastante especializadas, com forte concentração em áreas limitadas do comércio a retalho e serviços especializados como intermediários comerciais e financeiros. Aqui também suas atividades eram limitadas pela estrutura institucional existente dos centros comerciais. Para competir com as firmas ou indivíduos mais estabelecidos, os mercadores judeus tentavam desviar-se dos padrões de mercadorias que estavam sendo comercializados e forneciam uma maior variedade em termos de qualidade por uma faixa mais ampla de preços. O efeito econômico desse comportamento – para aquele período – pouco ortodoxo foi a ampliação do mercado e o aumento do número de consumidores atraídos por uma gama mais ampla de qualidade. Nas economias menos avançadas daquele período, os mercadores judeus tiveram que superar tanto o poder das guildas urbanas quanto a localização habitual dos mercados reais nas cidades. Portanto, uma área importante do comércio dos mercadores judeus consistia em atingir o círculo social além da órbita da economia de troca, os camponeses. Os comerciantes procuravam as áreas de um excedente comercializável de produtos agrícolas. Ao aumentar o tamanho dos embarques das áreas periféricas, foi possível diminuir os custos de transporte que anteriormente tornavam inviável trazer esses produtos ao mercado.

Vários fenômenos variados e interessantes acompanharam essa atividade mercantil judaica. Em primeiro lugar, através de sua penetração nas áreas rurais, comerciantes e mascates judeus supriam tanto a mansão quanto as cabanas dos camponeses com bens manufaturados que estavam em demanda, e simultaneamente coletavam o excedente comercializável de grãos, linho, lã e gado. Esse comércio de mão dupla permitiu aos judeus competir com relativo sucesso com os mercadores locais que conduziam seu comércio em pontos fixos, principalmente nas cidades, e eram relativamente protegidos por seu status de moradores e comerciantes da cidade. Em segundo lugar, a penetração de mascates e comerciantes judeus no campo permitiu-lhes organizar formas primitivas, ainda primitivas, de um sistema de distribuição, fazendo uso e ajudando no desenvolvimento de indústrias caseiras nas áreas rurais, organizando e apoiando uma forma de produção em competição com os ofícios urbanos controlados e protegidos pelos grêmios da cidade (ver *Peddler). Em terceiro lugar, o emprego de judeus em hospedarias, destilação de álcool e produção de gado nas áreas rurais ajudou ainda mais a injetar no setor agrícola os elementos de uma economia de troca e dinheiro. O resultado da atividade dos pequenos comerciantes judeus nas áreas rurais

história econômica

era estimular a produção de excedentes agrícolas, estimular o consumo de bens não agrícolas e fomentar a alienação de parte da antiga força de trabalho agrícola da terra e canalizá-la para as indústrias caseiras e para os serviços de transporte, ajudando assim criar uma força de trabalho não agrícola nas áreas rurais que dependesse de salários e não de retornos da terra.

O segundo maior grupo de emprego dentro da comunidade judaica era o dos artesãos. Dado o tamanho limitado do mercado e o grau de organização das guildas artesanais, os artesãos judeus enfrentavam uma luta constante pelo direito de competir. Uma vez que lhes foi recusada a admissão nas guildas de ofícios, sofreram com os constrangimentos impostos aos não membros das guildas e, na melhor das hipóteses, podiam contar com um compromisso que lhes permitisse continuar a sua actividade ao preço de pagamentos compensatórios às guildas. A alternativa seria restringir-se ao mercado muito restrito de produção artesanal fornecido pela comunidade judaica. Diante dessa escolha, os artesãos judeus aceitaram as condições de custos de produção mais elevados, incluindo o pagamento de indenizações às guildas, até que o ônus da discriminação pudesse ser diminuído ou arranjos alternativos pudessem criar novas oportunidades. A gama de ofícios judaicos era muito ampla, começando com ourives e joalheiros altamente especializados, passando por pedreiros, carpinteiros e ferreiros, mas com uma forte concentração nos ofícios de vestuário, como alfaiataria, confecção de bonés, peluches e sapateiro. Esta concentração indica uma dependência de um mercado de massa. Através desta orientação para um mercado em expansão foi garantida a sobrevivência dos artesãos judeus e foram desenvolvidos novos arranjos de produção e comercialização. Os novos arranjos tomaram a forma de um sistema de distribuição organizado por mercadores judeus que forneciam aos artesãos matérias-primas e, ocasionalmente, pagamentos adiantados por seu trabalho.

Assim, os artesãos foram convertidos quase em trabalhadores assalariados. O arranjo, no entanto, os liberou da necessidade de ter capital próprio ou emprestado atrelado aos estoques de matéria-prima ou de produtos acabados e também do envolvimento no processo de distribuição, sendo essas funções desempenhadas pelos comerciantes. A partir do final do século XVI, os artesãos começaram a organizar guildas de artesanato judaicas. Embora ainda haja muito debate sobre a real eficácia dessas atividades das guildas judaicas, não há dúvida de que seu estabelecimento foi uma resposta a uma necessidade profundamente sentida de ação coletiva e de articulação de seus interesses, pelo menos dentro das comunidades judaicas. Sob tais arranjos, os artesãos judeus eram mais capazes de sobreviver pelo menos até o momento em que a indústria moderna representava novas ameaças às posições dos pequenos ofícios e ao sistema de extinção.

Uma descrição das várias categorias de emprego dentro do meio judaico seria incompleta se não observasse que certa parte da população economicamente ativa estava empregada dentro da própria comunidade judaica. Essa área geral de emprego pode ser dividida em dois grupos: (1) as ocupações que serviam exclusivamente à comunidade judaica;

(2) aqueles que prestam serviços para os quais existe uma demanda garantida dentro da comunidade judaica, mas dos quais os de fora também podem se valer. Entre a primeira categoria estavam rabinos, professores, abatedores rituais, escribas de pergaminhos, funcionários da casa de banho ritual e guardas de sinagogas e cemitérios. A demanda pelos serviços desse grupo era determinada em grande parte por leis e costumes religiosos e, portanto, pouco flexível. Entre as outras categorias estavam açougueiros, fabricantes de velas, livreiros e tecelões de xales de oração. A demanda por seu emprego poderia ter sido uma demanda conjunta, uma vez que eles também eram capazes de fornecer serviços para não-judeus.

No entanto, a comunidade judaica teve que arcar com os custos de manutenção da maior parte de seus serviços quando a demanda externa se mostrou insuficiente. A porcentagem de todos esses serviços intracomunitários no total de empregos remunerados variou para as comunidades particulares de acordo com seu tamanho; mas havia menos variação se a população judaica de cada um dos países fosse vista como uma unidade. Embora comunidades menores pudessem ter compartilhado alguns dos serviços que ninguém sozinho poderia pagar, a porcentagem combinada de emprego intracomunitário, quando padronizada para tamanho, não era muito diferente daquela das comunidades maiores. Como regra geral, provavelmente seria correto supor que pelo menos 10% do emprego total foi dedicado aos serviços comunitários internos.

Essas várias categorias de emprego constituíam um amplo espectro dentro das comunidades judaicas e absorviam grande parte da energia de seus membros. Em termos de porcentagem de emprego remunerado ou volume real de mão de obra no ano, eles provavelmente eram maiores do que a média da população em geral para quem a sazonalidade da agricultura reduziu o volume de mão de obra. Além deles, no entanto, existia um grupo numeroso de membros desempregados ou desempregados da comunidade. Seria justo supor que a responsabilidade primária pelo sustento e manutenção dos desempregados ou desempregados recaia sobre a família extensa, que era a unidade social básica dentro da comunidade. Sempre que a família não conseguia dar esse apoio, a comunidade aceitava essas pessoas como encargos públicos. As três principais maneiras pelas quais a comunidade cumpria suas responsabilidades eram por meio da caridade privada; associações de voluntariado institucionalizado, organizadas para prestar assistência através de instituições, como hospitais, asilos para incuráveis ou idosos e sociedades de crédito; e por meio de apoio comunitário direto da tributação cobrada dos membros contribuintes. De acordo com as crenças tradicionais, a caridade privada não era apenas considerada uma responsabilidade, mas também uma oportunidade para os membros mais prósperos da comunidade. As atividades das associações voluntárias voltadas para esse tipo de assistência social e social impediram a total burocratização de funções, que de outra forma teriam sido inteiramente assumidas pelas autoridades comunitárias, deixando assim muito espaço para a iniciativa e a energia individuais.

Escusado será dizer que nem a caridade privada nem o trabalho das associações voluntárias foram suficientes para resolver o problema. Como o número de desempregados e desempregados também dependia

em condições econômicas gerais, em tempos de relativa prosperidade a economia tenderia a absorver os desempregados e a comunidade estaria em melhores condições para sustentar os desempregados, enquanto o inverso acontecia em períodos de declínio econômico. Assim, o papel da tributação comunitária aumentou nos momentos em que a carga tributária já era mais sentida. No entanto, as comunidades aceitaram essa "responsabilidade de bem-estar" por um senso de obrigação moral ou para mitigar os atritos e conflitos sociais que uma recusa teria acarretado. É difícil estimar a proporção de desempregados ou indigentes dentro das comunidades judaicas para este período, mas dependendo das condições econômicas e legais dos judeus, não seria exagero estimar seu número entre 15 e 25%, com um tendência secular a crescer desde a segunda metade do século XVII.

Da mesma forma, é difícil documentar a distribuição de emprego dentro das comunidades judaicas para países espalhados por todo o mapa da Europa, embora existam dados para comunidades locais separadas, seja para intervalos irregulares ou para um único ano. A distribuição do emprego para a maior comunidade judaica da Europa – Polônia-Lituânia – em meados do século XVIII pode ser reconstruída grosseiramente. A distribuição do emprego diferia marcadamente entre os judeus estabelecidos nas cidades maiores, entre os que habitavam as pequenas cidades e entre os dispersos nas áreas rurais. Além disso, a peculiaridade do padrão de assentamento dos judeus na Polônia-Lituânia durante esse período foi a grande proporção de judeus vivendo em áreas rurais, cerca de um terço da população judaica total. Enquanto nas áreas rurais o arrendamento (ver *arrenda), a estalagem, a destilação de álcool e a agricultura auxiliar eram as principais ocupações, a massa de artesãos judeus habitava as cidades maiores e as vilas menores. A estrutura social que emerge dos dados aproximados reflete a seguinte distribuição de emprego dos judeus poloneses em meados do século XVIII: comerciantes atacadistas, financistas, etc. – cerca de 2-3%; pequenos comerciantes, incluindo arrendatários e estalajadeiros – menos de 40%; artesãos e outros assalariados urbanos – mais de 33%; empregados em serviços intracomunitários – cerca de 10%; desempregados e indigentes – pelo menos 15%.

As conclusões mais óbvias que podem ser tiradas dessa distribuição de emprego é que a grande maioria dos judeus ganhava a vida com trabalho físico e que uma proporção substancial da população já vivia da caridade ou no limiar da pobreza.

DOTAÇÃO DE RECURSOS E FONTES DE RENDA. A consideração da distribuição do emprego dentro da comunidade judaica lança alguma luz sobre o problema das fontes de renda judaica e sobre um aspecto particularmente interessante, o da dotação de recursos e retornos do trabalho e do capital, os fatores de produção. Por muito tempo, a visão predominante entre os historiadores do período foi que o capital era o componente mais importante da dotação de recursos da comunidade judaica e que os retornos do capital também eram quantitativamente o componente mais significativo da renda auferida.

pelos judeus. Desnecessário dizer que essa visão era mais congruente com imagens populares do que com cálculos documentais.

Tanto o progresso na pesquisa histórica quanto o aumento da sofisticação da análise econômica levaram a sérios questionamentos dessa visão. Não há dúvida de que uma parte substancial do capital com o qual os judeus operavam foi emprestado de não-judeus, como evidenciado pela falência das comunidades judaicas na Polônia durante o século XVIII e suas grandes dívidas com a nobreza e o clero. Também está cada vez mais claro que o retorno às habilidades no período pré-industrial foi relativamente maior do que se supunha inicialmente. Se primeiro se calcular a renda do trabalho derivada dos bens produzidos pelos artesãos e artesãos judeus e, em seguida, adicionar o componente do trabalho do ganho no comércio varejista, o resultado obtido seria uma parcela muito substancial da renda total auferida por todos os empregados. A grande maioria dos judeus durante esse período ganhava a maior parte de sua renda com serviços de trabalho. A taxa de lucro dos proprietários do capital só poderia ser mantida usando capital em novas áreas de comércio e indústria, contrariando assim a tendência secular da taxa de lucro declinar enquanto o capital se tornava relativamente mais abundante. Os ganhos de capital dos membros da comunidade judaica eram em parte usados, por meio de um processo de redistribuição de renda, para manter os serviços intracomunitários e ajudar os membros mais pobres da comunidade.

A posição de renda e o nível de renda da comunidade judaica dependiam das condições econômicas predominantes e de suas mudanças. Se a comunidade judaica for considerada envolvida em uma troca de bens e serviços com a comunidade em geral, o bem-estar econômico da comunidade judaica dependeria não apenas de sua composição de emprego e dotação de recursos, mas também da "termos de troca" de sua produção de bens e serviços com os produtos pelos quais negociava com a comunidade em geral. Se, para simplificar, for assumido que os judeus estavam produzindo bens manufaturados e consumindo alimentos e matérias-primas, sua prosperidade ou a falta dela dependeria, até certo ponto, dos termos de troca entre bens manufaturados e matérias-primas. De fato, a renda dos judeus dependia da situação econômica dos vários países e particularmente das condições do setor agrário que fornecia a maior parte dos consumidores dos produtos e serviços produzidos e comercializados pelos judeus. Como os bens vendidos pelos judeus eram mais sensíveis à posição de renda dos consumidores e como os preços tendiam a variar em relação a mudanças relativamente pequenas na demanda ou oferta de tais bens, sua renda provavelmente flutuava ainda mais do que a do produto primário. produtores. Ao mesmo tempo, o volume de consumo dos judeus era menos suscetível a flutuar, tendendo a ressaltar ainda mais a vulnerabilidade de sua posição de renda líquida.

A tendência secular do bem-estar econômico da comunidade judaica na Europa variou de país para país, tornando difícil estabelecer uma tendência geral que se encaixasse em todos os países em períodos idênticos. A tendência mais geral nas condições econômicas dos judeus, e que ajuda a explicar a direção histórica do processo de migração,

é a melhoria contínua de sua situação econômica e nível de renda na Europa Oriental até meados do século XVII, quando o declínio começou. Mais ou menos na mesma época, na verdade após a recuperação após a Guerra dos Trinta Anos na Alemanha 48), iniciou-se na Europa Central e Ocidental um lento processo de melhoria das condições econômicas favoráveis aos judeus. Enquanto o século XVIII reforçou as duas tendências diametralmente opostas, a inversão do padrão migratório tornou-se perceptível. A dependência dos judeus das condições econômicas do país e da sociedade em particular é autoexplicativa. O que é menos claro, no entanto, é a existência de diferenças significativas na atitude de diferentes grupos sociais em relação aos judeus por trás da fachada de uma "atitude" generalizada.

ATTITUDES E RELAÇÕES COM A SOCIEDADE EM

AMPLA. O padrão de relações econômicas e especialmente sociais entre judeus e não-judeus permaneceu quase inalterado durante a maior parte do início do período moderno. Essas relações foram inicialmente estabelecidas em grande medida com base na utilidade esperada ou real dos judeus para os interesses de grupos sociais particulares. As semelhanças e diferenças de interesses econômicos dos grupos sociais e sua relativa força política desempenharam um papel decisivo na formação das restrições à atividade econômica dos judeus. Os seguintes grupos sociais podem ser diferenciados: a coroa e a nobreza; a nobreza; os mercadores, com diferenciação entre os países mais avançados e atrasados; os artesãos; e os camponeses. Desde logo, deve-se notar que os judeus não tinham contrapartida econômica para alguns dos grupos sociais (coroa e nobreza, pequena nobreza, camponeses) e, portanto, nenhum problema de competição econômica poderia entrar na relação. No caso dos artesãos e comerciantes, porém, o problema da concorrência direta criava quase a priori uma presunção de relação antagônica.

Para a coroa, os judeus eram uma fonte de receita ou um veículo de desenvolvimento econômico nas áreas de comércio exterior, dinheiro e crédito e, posteriormente, indústria manufatureira. A dependência dos judeus da coroa permitia que fossem considerados tanto um instrumento flexível das políticas governamentais quanto uma importante fonte de renda monetária, compensando totalmente o desgosto ou ressentimento religioso geralmente sentido em relação aos judeus. Nos países onde a alta nobreza compartilhava o poder do governo, a conveniência econômica e os rendimentos monetários dos judeus obtidos pelos nobres que os empregavam nas grandes propriedades privadas ou no desempenho dos cargos públicos da nobreza rivalizavam com os ganhos obtidos por a coroa. As atitudes da pequena nobreza para com os judeus eram um pouco mais ambíguas do que as da nobreza. Os judeus serviam à pequena nobreza como intermediários na venda de seus excedentes agrícolas e como fornecedores de bens manufaturados em condições mais favoráveis do que outros mercadores costumavam oferecer. Além disso, muitas vezes serviam como fonte de crédito para a nobreza faminta de dinheiro e endividada. Como a nobreza, a pequena nobreza preferia em muitos casos que os judeus

agir como um amortecedor entre eles e o campesinato, de modo que, pela oportunidade de emprego e renda, os judeus muitas vezes assumiram o papel de agente da pequena nobreza na exploração econômica do campesinato e, na verdade, tornaram-se o bode expiatório da ira justificada dos camponeses. A presença dos judeus como uma ameaça de competição para os moradores urbanos foi útil para a nobreza em resistir às demandas dos comerciantes por privilégios econômicos e políticos, que a nobreza detestava abrir mão ou compartilhar. A pequena nobreza, portanto, apareceu como defensora dos judeus e de suas atividades como comerciantes e artesãos. A ambiguidade na posição da pequena nobreza surgiu principalmente em relação ao seu papel como devedores que não estavam dispostos a cumprir suas obrigações.

No que diz respeito aos comerciantes, deve-se fazer uma distinção entre os países avançados e os países economicamente atrasados. Nos países economicamente avançados, os mercadores nesse período já haviam abdicado de muitos de seus privilégios especiais em troca da proteção legal do contrato comercial. As instituições existentes e as formas organizacionais de comércio permitiam certo grau de competição; e os mercadores como um grupo não se sentiam terrivelmente ameaçados por um influxo de recém-chegados, desde que os recém-chegados subscressem as regras de conduta comercial geralmente aceitas, estivessem sujeitos à jurisdição comum e contribuíssem para a expansão do comércio. Portanto, mesmo que os mercadores judeus não fossem socialmente aceitos, eles eram tolerados como desempenhando a mesma função social que os mercadores em geral. Em contraste, os comerciantes nos países economicamente atrasados eram hostis por várias razões: (1) a ocupação dos comerciantes era circunscrita por conjuntos de privilégios especiais e regulada pelas organizações das guildas nas áreas de entrada, comportamento comercial da guilda membros e a natureza dos mercados; (2) os comerciantes desses países subscreram fortemente a noção errônea de que há em cada momento um determinado volume de negócios, e a admissão de mais pessoas na profissão apenas reduzirá a parcela de que todos já desfrutam; (3) o medo da concorrência, que poderia levar à diminuição da taxa de lucro, tornava os mercadores hostis aos recém-chegados em geral e particularmente aos judeus que estavam fora de sua jurisdição; (4) muitos dos mercadores nos países menos desenvolvidos eram eles próprios etnicamente de origem estrangeira e, mantendo os judeus conspicuos à distância, tentaram apaziguar a impressão popular de que o comércio estava quase exclusivamente nas mãos de estrangeiros. Assim, os mercadores de tais países fizeram o melhor que puderam para limitar as ocupações dos judeus, tentando eliminar a concorrência das áreas de comércio mais lucrativas e dos canais convencionais de comércio.

O grupo social que se sentia subjetivamente mais ameaçado pela competição dos judeus era o dos artesãos, que contavam ainda mais do que os mercadores com os benefícios derivados de antigos privilégios e da organização das guildas. Eles tentaram aumentar seus rendimentos seguindo práticas monopolistas, regulando a entrada em guildas, estabelecendo um longo período de aprendizado, prescrevendo o processo de produção em detalhes,

e tentando controlar o mercado. As guildas de artesãos nas áreas urbanas eram relativamente poderosas, corporações fechadas, bastante eficazes no controle do artesanato urbano. Como grupo social, os artesãos tinham uma visão muito mais estreita do que os comerciantes, estavam muito mais sob a influência da Igreja, ressentidos e desconfiados de forasteiros. Durante este período os artesãos judeus não conseguiram ser incorporados nas guildas gerais e tiveram que operar fora da guilda cristã. As tentativas de estabelecer guildas de artesãos judeus foram numerosas e sempre defendidas com base na necessidade de organização para competição bem-sucedida ou manutenção de renda. Escusado será dizer que os artesãos, as massas plebeias das cidades, muitas vezes ligaram sua luta contra a concorrência de artesãos e comerciantes judeus à luta social contra a nobreza e os patricios urbanos. Assim, o sentimento antijudaico frequentemente acompanhava formas particulares da luta de classes dos plebeus urbanos.

As atitudes do campesinato em relação aos judeus não importavam em termos das políticas em relação aos judeus, exceto em casos de guerras e revoltas camponesas. Os camponeses também não podiam impedir os judeus de agir em nome da coroa, da nobreza e da nobreza. No entanto, afetaram algumas das atividades econômicas dos comerciantes e artesãos judeus e tiveram importância na esfera social, já que os camponeses constituíam a grande maioria da população. Não há dúvida de que nas situações em que os judeus atuavam como agentes econômicos para os latifundiários, eles eram fortemente ressentidos pelos camponeses. Mas mesmo nos muitos casos em que os judeus ajudaram a trazer os camponeses para a economia monetária, a atitude não foi de gratidão incondicional. Isso se deveu ao fato de que a entrada e participação dos camponeses na economia monetária foi acompanhada por demandas crescentes de renda por parte dos proprietários de terras e do Estado às custas dos camponeses. De certa forma, com o aumento da renda dos camponeses, os aluguéis e os impostos tendiam a aumentar de acordo. Provavelmente não seria incorreto concluir que, apesar dos benefícios tangíveis proporcionados aos camponeses por algumas atividades econômicas dos judeus, os camponeses não diferenciavam entre os vários papéis desempenhados pelos judeus na economia rural. Eles certamente eram incapazes ou não desejavam distinguir entre diferentes categorias de judeus, uma característica que compartilham com outros grupos sociais. O judeu era o estrangeiro que, aos olhos dos camponeses (assim como dos artesãos), era suspeito de minar a ordem tradicional.

Essa velha ordem era uma que os camponeses não gostavam, mas eles eram conservadores demais para substituí-la por outra por causa de todas as incertezas que a acompanhavam. Os judeus, por sua vez, especialmente aqueles que se estabeleceram nas áreas rurais, talvez estivessem apenas um degrau acima dos camponeses economicamente, mas estavam separados dos camponeses por um abismo cultural que não podia ser superado. Assim, a suspeita de um lado foi correspondida pelo desprezo do outro.

PAPEL DA ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE JUDAICA. Na medida em que as relações entre alguns grupos da comunidade geral e vários grupos sociais dentro da comunidade judaica

A comunidade judaica parecia antagônica para os contemporâneos e, na medida em que a estrutura legal e as políticas de muitos estados europeus eram discriminatórias, existia uma forte tendência dentro da comunidade judaica de se engajar em autodefesa. Além disso, existia manifestamente um desejo de se libertar dos grilhões das restrições e controles impostos pelo Estado, guildas e outros órgãos corporativos existentes. Mas esta última atitude não levou necessariamente a uma atitude de *laissez-faire*, mesmo em áreas de escolha autônoma.

A demanda dos judeus por liberdade de comércio ou pelo livre exercício de suas habilidades em artesanato e manufatura não incluía uma demanda pela abolição dos regulamentos pela própria comunidade judaica da atividade econômica de seus membros. A adoção de tal atitude chocaria claramente com as realidades econômicas existentes e com o princípio básico da política governamental em relação aos judeus, que foi aceito, voluntária ou involuntariamente, pelas comunidades judaicas. O ponto de partida das políticas governamentais foi o princípio, explicitamente declarado ou implicitamente assumido, da responsabilidade coletiva da comunidade pelos atos de seus membros. Para que a comunidade judaica cumprisse essa responsabilidade, pelo menos um mínimo de autonomia tinha que ser concedido nas áreas de tributação e direito civil.

Vistas em perspectiva histórica, as medidas de auto-regulação e controle pelas autoridades autônomas da comunidade judaica sobre as atividades econômicas de seus membros foram talvez apenas pequenas alterações no quadro geral da vida econômica dos judeus, que foi determinado em grande parte pelas condições da economia e das principais políticas do Estado. No entanto, os detalhes e alterações parecem ter sido importantes, pois aparentemente influenciaram o bem-estar de muitos e ajudaram a minimizar alguns efeitos da discriminação. Em geral, o espírito em que foram feitos ajustes e arranjos particulares foi de realismo pragmático.

Em geral, coincidiu com a abolição da restrição aos judeus cobrando juros de seus correligionários, um movimento que sancionou oficialmente um uso originário muito antes do início do século XVII. Os critérios básicos para o controle da comunidade parecem estar no mesmo espírito: (1) máxima eficácia econômica para a comunidade, a coletividade como a soma de seus membros; (2) conformidade com os padrões tradicionais de justiça e bem-estar; (3) interferência mínima na iniciativa individual; e (4) continuidade das tradições religiosas e manutenção da estrutura de autoridade existente, ordem social e estratificação econômica.

Entre os exemplos mais destacados da atividade comunitária como agência autorreguladora que influencia a vida econômica de seus membros, podem ser mencionados: (1) O direito de aceitar novos colonos permitiu às comunidades, pelo menos até certo ponto, regular e dirigir de migração. Ao conceder ou recusar o "direito de entrada" na comunidade (que equivalia ao direito de habitat e emprego em uma determinada localidade; ver **yerem ha-Yishuv*), as autoridades comunais puderam exercer um grau de controle sobre a oferta de trabalho e a extensão da competição por emprego

oportunidades de negócios. (2) A comunidade tinha o direito de fazer valer o princípio de *yazakah – de antiguidade ou opção preferencial concedida na licitação ou negociação de um novo contrato para o parceiro anterior sobre seus concorrentes. Esta era uma regra que beneficiava o partido anterior ou atual sobre qualquer novo participante e efetivamente limitava a competição entre os empresários judeus. (3) Havia o direito e a obrigação de garantir a solvência dos membros da comunidade nas transações comerciais sempre que tal garantia fosse exigida ou solicitada. Na prática, essas garantias ajudaram os membros da comunidade a aproveitar oportunidades de negócios e fortalecer sua posição de crédito, mas em alguns casos a comunidade, ao indicar os limites de crédito, estava se protegendo e impedindo seus membros de se envolverem em operações de alto risco. operações. (4) Havia o direito de distribuir a carga tributária da comunidade entre seus membros tanto para fins de pagamentos de poll tax quanto para suas necessidades intracomunitárias (ver *Tributação).

O paradoxo da situação é que a maioria dos exemplos citados parece estar em conflito com a ideia liberal de conceder liberdade de atividade econômica aos indivíduos. É, no entanto, congruente com a convicção de que, para uma minoria sobreviver como um grupo distinto, ela deve colocar os interesses da sobrevivência do grupo acima dos interesses de curto prazo dos membros individuais. Também é plausível que, quando o Estado regulava a vida econômica e praticava a discriminação econômica, um grupo autônomo não pudesse arcar com uma prática de *laissez-faire* e ainda manter sua identidade e coesão interna. De fato, quando em um período posterior o Estado começou a se retirar das posições de controle e regulação, as comunidades judaicas também tiveram que abrir mão da maior parte de suas funções reguladoras sob a pressão dos membros individuais para sobreviver pelo menos como voluntário . associações. Mas durante o período considerado a organização da comunidade judaica ainda era muito forte em impor seu controle sobre uma população economicamente heterogênea e socialmente estratificada.

ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL DENTRO DO COM MU JUDAICO

NIDADE. Como a comunidade judaica era diferenciada em relação às funções econômicas, seria bom investigar o padrão de estratificação social entre os judeus durante esse período. A sociedade em geral era organizada hierarquicamente e as condições sociais de seus membros eram em grande parte predeterminadas pelo nascimento (por status hereditário) ou pelo papel e funções atribuídos a eles pelo costume predominante ou pelo Estado. Não havia identidade perfeita, no entanto, entre a estratificação da sociedade em geral e a comunidade judaica pela simples razão de que os judeus foram excluídos da propriedade da terra e, portanto, careciam do equivalente à nobreza, pequena nobreza e servo-campesinato. Dentro da comunidade judaica havia o equivalente a três grandes grupos que tinham suas contrapartes na sociedade em geral, a saber: o equivalente dos patrícios urbanos, o equivalente dos pequenos produtores (artesãos) e intermediários (comerciantes), e o salário assalariados e indigentes.

O primeiro grupo, em termos de riqueza, era representado por ricos comerciantes e empresários engajados no comércio internacional e inter-regional, na propriedade de estabelecimentos industriais , na banca e no empréstimo de dinheiro, como fiscais, fiscais , etc. O grupo também incluía estudiosos rabínicos famosos e editores de livros, embora as duas últimas categorias fossem muito inferiores em termos de riqueza. O segundo grupo, representando a maioria da população judaica, incluía todos os proprietários de algum capital, sob a forma de ferramentas ou estoques de bens, aos quais se aplicava mão de obra própria ou familiar e que empregavam um pequeno número de trabalhadores. Foram eles que, como a grande maioria do primeiro grupo, entraram em contato direto com o mercado e foram expostos a todas as irregularidades dos primeiros e imperfeitos mercados da época. Embora a mobilidade social desse grupo para o estrato superior não tenha sido impedida por nenhum meio legal, a dicotomia entre os dois grupos era perceptível tanto no âmbito econômico quanto no social, e as queixas expressas por esse grupo contra o estrato superior são um testemunho claro à clivagem existente entre eles. O terceiro grupo incluía assalariados envolvidos em artesanato, comércio, transporte, serviços (incluindo domésticos) e um grande número de desempregados para os quais a comunidade tinha que prover seu sustento. Enquanto a mobilidade social do terceiro grupo para o segundo era uma possibilidade, a “plebe” da comunidade constituía um grupo distinto, inferior não apenas em termos de renda, mas também em educação e habilidades e separados por muitas barreiras sociais e culturais . daqueles que eram economicamente independentes.

Enquanto a mobilidade intergrupal era limitada por fatores econômicos e talvez também por alguns fatores culturais, a mobilidade intragrupal era muito mais livre e frequente; e neste aspecto a comunidade judaica estava à frente de seu tempo em comparação com a sociedade em geral. Havia também razões especiais para que as tensões entre os vários grupos e classes sociais fossem atenuadas e menos explosivas do que na sociedade em geral. Duas razões foram especialmente significativas: primeiro, as atitudes geralmente opressivas da sociedade em geral, que, exceto em casos excepcionais e situações especiais, dificilmente estava disposta a diferenciar entre as várias categorias e grupos dentro da comunidade judaica; em segundo lugar, o sistema institucionalizado de bem-estar dentro da comunidade judaica atuou como uma forma de redistribuição de renda e supriu as necessidades mais básicas de seus membros indigentes. Mas mesmo essa mitigação das tensões internas não conseguiu eliminar a intensidade da discórdia e o profundo ressentimento que existia entre os vários grupos sociais dentro da comunidade, ao contrário das impressões superficiais de observadores externos casuais que estavam convencidos de que a comunidade judaica era um modelo de harmonia interna e solidariedade. Os conflitos internos foram às vezes tão intensos que autoridades governamentais externas foram chamadas a tomar partido e intervir para fortalecer as forças de autoridade dentro da comunidade ou para coibir a arbitrariedade das decisões e limitar a autoridade dos órgãos dirigentes.

Os vários movimentos intelectuais e religiosos dentro da comunidade judaica também exibiram fortes conotações sociais e

em alguns casos, revelou a força dos ressentimentos subterrâneos e protestos abertos por parte das classes mais baixas da comunidade.

O verdadeiro poder da comunidade estava nas mãos do grupo social superior, e os ricos ocupavam cargos de importância e prestígio social. Embora as comunidades judaicas se ressentissem fortemente da nomeação de oficiais pelas autoridades governamentais – que garantiam a manutenção de cargos para os mais ricos – como uma interferência nos assuntos da comunidade, o sistema de eleição de oficiais (que muitas vezes eram pessoalmente responsáveis pelas obrigações fiscais da comunidade) não menos favorecia a eleição dos ricos, aqueles que podiam arcar com o ônus do cargo. A riqueza tornou-se quase um pré-requisito para o cargo e poderia ser aumentada pelo exercício do cargo, uma vez que os cargos ofereciam acesso a informações e oportunidades que poderiam ser transformadas em vantagens comerciais por seus titulares. Em parte, parte do poder da elite rica foi exercido por causa da dependência econômica de membros da comunidade diretamente empregados ou indiretamente influenciados pela elite. As operações de negócios em escala relativamente grande dos membros da elite ofereciam oportunidades de emprego para agentes, vendedores, domésticos etc., o que assegurava à elite o apoio dos dependentes nos assuntos comunitários. O símbolo da autonomia das comunidades judaicas era o direito de eleger seus líderes espirituais, os rabinos. As comunidades viam qualquer tentativa da autoridade governamental de nomear rabinos como um ataque ao seu direito de autonomia religiosa. No entanto, o poder dos líderes espirituais foi mais importante na manutenção da continuidade da tradição e deve ser visto mais em seu papel de mitigadores de conflitos internos do que nas políticas internas ou nas atividades econômicas rotineiras da comunidade. Coube à elite empresarial regular e fiscalizar as atividades econômicas da comunidade. Nos casos em que surgia um conflito entre os líderes espirituais e o estrato superior da comunidade, o poder real, o da elite, geralmente se afirmava.

Nas comunidades em que o poder do cargo era compartilhado pelo estrato superior com representantes do grupo médio, as decisões importantes eram geralmente deixadas para as famílias “patricias”. Um resultado importante da estratificação social existente nesse período foi o grau de estabilidade proporcionado por lideranças comunitárias recrutadas basicamente de um grupo social. Em um período em que todas as outras sociedades eram organizadas hierarquicamente, a comunidade judaica dificilmente poderia se dar ao luxo de ser organizada de acordo com qualquer outro princípio.

Período de transição

A transição entre as condições “antigas” e as “novas” não foi suave nem curta. Abrangeu dois períodos distintos, que se diferenciaram marcadamente entre si no que diz respeito ao quadro geral da atividade econômica, às ideologias predominantes e aos grupos sociais que tomavam as decisões importantes.

A transição refletiu a mudança no desenvolvimento social e econômico, nesse sentido exibindo tanto seus aspectos revolucionários em relação a algumas instituições e indivíduos quanto seus aspectos evolutivos de transformação gradual de outros em

instituições, hábitos e atividades. As principais características da transição na esfera econômica incluíram a aceleração na acumulação de ativos tangíveis (capital), bem como a possibilidade e disposição de transferir montantes crescentes de capital de uma área de atividade econômica para outra. Esse fenômeno foi acompanhado pelo desenvolvimento da tecnologia, que forneceu dispositivos mecânicos que economizavam trabalho para a produção de bens e, por sua vez, tornou-se uma força forte na criação da demanda por novo capital e por novas habilidades.

Concomitante a essas mudanças econômicas, houve novos desenvolvimentos nas crenças e opiniões geralmente aceitas. Entre os muitos, alguns devem ser destacados por seu significado. Especialmente importante foi a ascensão do secularismo às custas das visões religiosas e teológicas tradicionais. A virada para o secularismo colocou o homem no centro do universo e assumiu que ele era capaz e disposto a subordinar as forças da natureza a servi-lo. Isso levou ao desenvolvimento de uma abordagem utilitária mais generalizada e, com o enfraquecimento de atitudes dogmáticas anteriores, ao desenvolvimento e penetração do pensamento científico, fornecendo assim a base para inovações e invenções no campo da tecnologia. A difusão da ideia de igualitarismo foi outro elemento importante na mudança do pensamento social. Embora não seja um traço característico do período, o fato de o homem abstrato estar agora no centro do universo levou o igualitarismo a desafiar as premissas básicas de uma sociedade hierárquica em que os acidentes de nascimento determinam em grande parte a posição social da sociedade. indivíduos. Embora o igualitarismo ainda não tenha sido bem-sucedido durante o período de transição em garantir a participação política e social de um amplo espectro da população, pelo menos alcançou a legitimação do mérito e da realização, em vez do nascimento como critério principal para ingressar na elite social.

A mudança de critérios era de extrema importância, enquanto a implementação do princípio só poderia avançar lentamente se o tecido social não fosse rasgado pela revolução. Se as ideias de secularismo e igualitarismo devem ser intelectualmente sustentáveis e socialmente eficazes, a igualdade perante a lei talvez seja o primeiro passo necessário. Assim, o estabelecimento de uma nova legalidade baseada não na lei divina ou na vontade do soberano, mas no consenso dos governados, levou a novas formas de liberdade individual e a responsabilidades ou disciplinas sociais compartilhadas por todos os cidadãos ou habitantes de determinada região. países. Era óbvio que a disciplina social exigia a resolução de conflitos dentro de um marco legal e, para que o marco fosse eficaz, era preciso aproximar-se da universalidade e oferecer tratamento equitativo a todos.

O período de transição na Europa Ocidental data de meados do século XVIII até depois das Guerras Napoleônicas, e na Europa Oriental vai das Guerras Napoleônicas até o terceiro quartel do século XIX. A distinção e a falta de sobreposição no tempo são importantes na medida em que a experiência da Europa Ocidental poderia ter sido considerada um modelo do futuro desenvolvimento econômico e social do Leste Europeu. No entanto, se for feita uma comparação da situação da Europa Ocidental com a da Europa Oriental durante um

determinado ponto no tempo, seriam encontrados contrastes mais marcantes do que semelhanças. Numa altura em que as economias da Europa Ocidental foram apanhadas no processo de crescimento económico, as da Europa de Leste, durante o mesmo período, encontravam-se num estado de relativa estagnação, em que o processo de desenvolvimento económico não deslanchou ou foi preso pelo regime político vigente. Enquanto no Ocidente o final do século XVIII e o início do século XIX testemunharam novas oportunidades económicas para sua população indígena e para os imigrantes, incluindo os judeus, a falência total das organizações comunitárias judaicas da Polónia na segunda metade do séc. O século XVIII e a situação económica da maioria dos judeus poloneses e russos na virada do século XIX foram exemplos das diferentes situações das comunidades judaicas em vários países naquela época.

Como os judeus se saíram nas condições que foram definidas como o período de transição? Não há dúvida de que os benefícios iniciais foram consideráveis, pois significavam a mudança de status dos judeus. Mesmo na ausência de direitos civis iguais ou de verdadeira emancipação, significavam uma maior sensação de segurança pessoal, uma diminuição da arbitrariedade e um maior recurso à lei prevalecente da terra. É possível descrever, em vez de medir, os efeitos económicos dessas mudanças transitórias sobre as atividades dos judeus em duas áreas distintas, trabalho e capital.

O afrouxamento das restrições aos locais de habitação ou de trabalho possibilitou à mão-de-obra circular mais livremente em busca de mercados com maiores rendimentos. Graças ao afrouxamento das restrições, ao ingressar em profissões específicas, os judeus podiam aproveitar oportunidades de treinamento ou ingressar em instituições educacionais com esperanças de ascensão social e renda mais alta. A crescente demanda por novos tipos de emprego, estimulada pelo ritmo acelerado do desenvolvimento económico, proporcionou possibilidades de absorção de pelo menos uma parte dos grupos relativamente grandes de membros desempregados das comunidades judaicas no mercado de trabalho. O maior grau de segurança pessoal e proteção de seus ativos teve vários efeitos sobre os proprietários judeus de capital. Houve redução do tamanho das reservas anteriormente mantidas como seguro pessoal contra diversas emergências. O tamanho de tais reservas para os mercadores judeus foi variadamente estimado em até um terço de sua riqueza. Ao reduzir a reserva foi possível destinar uma parte maior da riqueza total ao uso produtivo.

A melhoria da situação legal dos judeus aumentou a quantidade de crédito que poderia ser concedida a eles sem riscos excessivos por parte dos credores. Esse desenvolvimento, por sua vez, provavelmente levou a uma diminuição nas taxas de juros pelas quais os judeus podiam tomar empréstimos. A segurança acrescida e as novas oportunidades permitiram aos judeus donos do capital utilizá-lo em várias áreas (imóveis, indústria) até então fechadas a eles, aumentando assim os retornos e a eficácia do capital. A remoção de alguns regulamentos discriminatórios (como a dupla tributação), que anteriormente aumentavam os custos para os judeus de exercerem atividades económicas e afetavam o tamanho de sua renda, teve o efeito de aumentar sua renda disponível

e poderia ter levado a um crescimento simultâneo ou a uma redistribuição das parcelas do consumo e da poupança. Em alguns casos, pode-se esperar um aumento da poupança (ou investimento); em outros casos, pode ocorrer um aumento do consumo ou um aumento do tamanho da família. Com relação ao último, é claro que mesmo a remoção parcial de algumas regras discriminatórias aplicadas aos judeus, como restrição de assentamento, casamento e similares (ver, por exemplo, *Leis de Família), resultou em um aumento no número de nascimentos. taxa e crescimento populacional.

O período de transição pode ser caracterizado como o início da consideração do "problema judaico" como uma questão de políticas sociais e nacionais para os estados e sociedades na Europa, em contraste com a preocupação anterior com interesses fiscais, preocupações da Igreja ou competição em grupo. A crescente preocupação do Estado com a atividade económica dos judeus foi exibida em várias tentativas dos governos de influenciar tal atividade. Algumas tentativas podem ser classificadas como representando uma política de "produtivização" dos judeus e tentativas de mudar a composição social da população judaica. Exemplos interessantes de tais políticas, talvez em parte também inspirados pelo pensamento fisiocrata, foram as tentativas de estabelecer judeus na terra por regimes "absolutistas esclarecidos" como os de *Joseph II na Áustria e Alexander I na Rússia. É irrelevante aqui que tais tentativas foram completamente mal sucedidas, seja porque os esquemas foram insuficientemente preparados e financiados ou porque foram sabotados pela burocracia que deveria administrá-los. As decepções de dezenas de milhares de judeus e os sofrimentos de milhares que participaram dos experimentos fracassados também não estão em questão. A característica importante foi a percepção mais clara de que em parte, pelo menos, as políticas governamentais eram responsáveis pelas peculiaridades das atividades económicas judaicas ou estrutura social e que as políticas estatais – como parte da estrutura social e legal da atividade judaica – tinham que ser alinhados ou ajustados às mudanças económicas que estavam ocorrendo.

Portanto, enquanto durante o período de transição, a colonização agrícola patrocinada pelo governo no sul da Rússia resultou em estabelecer em terras apenas alguns milhares de famílias judias e fracassou abismalmente na Áustria, ainda assim levantou, por implicação, o problema do arrendamento legal e da propriedade da terra para judeus. . . Isso, por sua vez, resultou no desenvolvimento subsequente de um elemento agrícola pequeno, mas socialmente diverso, nas comunidades judaicas da Europa Oriental durante o século XIX.

Qualquer que seja o impacto das mudanças nas condições económicas e sociais sobre as atividades económicas dos judeus, durante o período de transição as comunidades judaicas tiveram que enfrentar uma mudança iminente e fundamental. Para as comunidades judaicas, o problema era como continuar como um grupo distinto na sociedade em geral, não em condições de separação forçada, mas em condições de livre escolha de seus membros. Pela primeira vez dentro do período geral em consideração, tornou-se possível para um número maior de judeus romper cultural e socialmente com a comunidade judaica, mesmo mantendo suas crenças religiosas, e ser aceito pela comunidade em geral. A aceitação social foi oferecida a um pequeno

mas influente minoria dos judeus como remuneração pela assimilação cultural. O preço a pagar foi basicamente o rompimento de suas relações com o resto da comunidade judaica e o abandono do desejo ativo de perpetuar essa comunidade. Dadas as circunstâncias, a oferta de aceitação social era tentadora, pois envolvia a promoção social a critério da comunidade em geral. Que nem todo grupo social aceitaria sua contraparte judaica mesmo ao preço da assimilação cultural era óbvio, mas durante o período de transição os interesses pessoais ou grupais estreitos eram fortes e a luta pelos direitos civis universais ainda estava muito à frente. A situação apresentava um desafio à autoridade comunal judaica e exigia a renúncia de seu poder tradicional de representação exclusiva dos judeus e de seu poder de tributação. O enfraquecimento da autoridade da organização da comunidade judaica também pode ser atribuído à crescente relutância dos grupos mais ricos da comunidade em se submeterem à redistribuição de renda em favor dos pobres. A assistência aos pobres foi "reduzida" de um conceito de dever para um de caridade discricionária, e os indigentes foram "encorajados" a encontrar emprego.

Embora o impacto total da situação recém-criada de definir a própria identidade, em condições de escolha relativamente livre, fosse sentido em um período posterior, as dificuldades e problemas assim criados – psicológicos e sociais – já estavam se tornando aparentes durante a transição período.

Período moderno

As principais características do desenvolvimento da economia dos judeus durante o período moderno são padrões de migração, penetração em áreas de indústria, manutenção de uma posição forte na área de serviços e envolvimento muito limitado na agricultura. Décadas atrás, historiadores econômicos estavam engajados em um debate sobre o papel dos judeus no desenvolvimento do capitalismo, alguns tentando definir o papel historicamente objetivo dos judeus como agentes ativos do desenvolvimento capitalista. Agora, com uma retrospectiva histórica, a discussão provavelmente seria conduzida e as conclusões seriam alcançadas dentro de uma estrutura diferente.

A noção implícita de que o capital era abundante no setor judaico da economia seria agora refutada e, portanto, a lógica de retratar os judeus como "agindo objetivamente" em nome de uma ordem capitalista seria rejeitada. Provavelmente seria aceito, no entanto, que uma ordem de liberalismo econômico é aquela que oferece maiores oportunidades para qualquer minoria, incluindo os judeus, do que um sistema econômico alternativo baseado em uma ideologia diferente e um conjunto de princípios políticos. Um mercado impessoal e um alto grau de divisão do trabalho podem criar alienação e outros males sociais, mas ao não exigir que as mercadorias produzidas tenham outros rótulos além do preço, o livre mercado atua contra a discriminação. Um mercado competitivo pode prejudicar produtores de alto custo ou causar desemprego, mas seus princípios eram compatíveis com as ideias do pluralismo social e cultural. A resposta relativamente favorável dos judeus e de outras minorias à liberalização da ordem econômica baseou-se principalmente na esperada redução da discriminação. No entanto, enquanto uma ordem econômica liberal pró

oferecia oportunidades aos judeus, não poderia lhes dar o direito de trabalhar, de competir em igualdade de condições, na mesma medida em que tal "direito" era tradicionalmente usufruído pelas diversas classes da maioria da população. Além disso, a fase do liberalismo econômico como principal característica do sistema capitalista não foi uma característica permanente nem muito duradoura, nem mesmo universalmente seguida em todos os países que experimentavam o tipo capitalista de crescimento econômico.

Na maioria dos países da Europa Oriental, o estágio capitalista de desenvolvimento coincidiu com a ascensão do nacionalismo, que em vários pontos exibiu uma atitude discriminatória em relação aos judeus em geral ou a alguns grupos sociais dentro da comunidade judaica, na tentativa de promover os interesses da etnia maioria. As políticas tarifárias contra mercadorias estrangeiras foram acompanhadas não raramente por tributação discriminatória imposta aos "estrangeiros" no país, ou seja, às minorias nacionais. Nos estados multinacionais da Europa Oriental havia amplas oportunidades para rotular várias minorias como "estrangeiras", "alienígenas" e assim por diante. Sob tais condições, dificilmente se poderia esperar que as massas judaicas, prejudicadas por políticas discriminatórias, considerassem o sistema econômico capitalista mais desejável ou atraente do que uma alternativa que lhes promettesse o "direito ao trabalho".

MIGRAÇÃO JUDAICA. É no contexto de oportunidades de emprego insuficientes e discriminação que o processo de migração deve ser visto. O padrão de migração judaica, de mobilidade espacial do trabalho, durante o período moderno diferia em muitos aspectos dos padrões de migração anteriores. A direção geral era para o oeste, da Europa Oriental para o Ocidente, e da Europa além-mar. Na verdade, a migração da Europa Ocidental para o exterior foi mais do que compensada por um influxo de judeus do Oriente. Essa direção geral da migração foi significativa como um movimento de países de desenvolvimento menos rápido para países de desenvolvimento mais rápido. Em termos de sua dimensão temporal, a migração inter-países intensificou-se durante o século XIX e atingiu o seu pico na década anterior à Primeira Guerra Mundial. migração das áreas menos urbanizadas para as áreas mais urbanizadas, um desenvolvimento que aumentou o grau de concentração da população judaica em grandes áreas urbanas e metropolitanas, com sua indústria desenvolvida, comércio e outras características sociais ou culturais.

Tanto a migração doméstica e internacional quanto o padrão de assentamento dos judeus contribuíram para a concentração urbana e tiveram impacto na estrutura social e econômica da população judaica. Embora seja tentador atribuir o papel de principal motor nas migrações judaicas a causas puramente econômicas, seria errôneo omitir elementos políticos como legislação discriminatória, antissemitismo violento, pogroms e revoluções. As convulsões políticas e as políticas governamentais influenciaram o ritmo do processo migratório, mas não conseguiram pará-lo por um período de tempo apreciável (o caso da União Soviética sendo uma exceção).

Quais foram as características e os efeitos do processo migratório como um todo e de suas diversas formas? O processo de migração começou assim que a população judaica pôde superar o nível de pobreza e isolamento a que havia se deteriorado na Europa Oriental no final do século XVIII e primeira metade do século XIX e recuperar sua antiga hábitos de mobilidade. Em termos de números, a corrente migratória da Europa continental durante os 100 anos anteriores à Segunda Guerra Mundial foi de aproximadamente 4.000.000 de indivíduos, dos quais mais de 70% foram para os Estados Unidos, cerca de 10% cada para a América do Sul e Palestina, e o restante para a Grã-Bretanha, Canadá, África do Sul, Austrália e outros países. Assim, tendo em vista que o continente norte-americano absorveu três quartos do total da migração internacional (ou ultramarina), as características dessa migração podem ser assumidas como as mais típicas.

Os dados disponíveis indicam que a migração foi familiar (de famílias inteiras, mesmo que separadas por um período de um ou dois anos) e não de indivíduos isolados; que se tratava de uma migração para assentamento e não para trabalho, poupança e retorno; e que se tratava de uma migração que envolvia uma porcentagem relativamente alta de trabalhadores qualificados. Com relação à última característica, apenas os dados podem ser confiáveis e pouca investigação além disso pode ser feita: a explicação desse fenômeno só pode ser conjecturada. É lógico supor que o processo de migração para o exterior exigia o pagamento de custos de transporte, ou seja, alguma economia, e, portanto, não poderia envolver indigentes. Portanto, é lógico supor que os migrantes eram membros da força de trabalho industrial, ou ingressantes na força de trabalho que já haviam adquirido habilidades, ou indivíduos que adquiriram habilidades particulares em antecipação à sua migração, tendo feito um investimento ao longo e acima de seus custos de transporte ou emprestados na expectativa de retornos futuros. Foi em grande medida devido às competências industriais e a alguns hábitos de trabalho dos migrantes que o seu futuro sucesso relativo pode ser explicado.

Três outros pontos precisam ser enfatizados em relação ao problema da migração. Em primeiro lugar, dada a natureza dos laços familiares dentro da comunidade judaica, o financiamento da migração ocorreu dentro da família extensa dos imigrantes e, posteriormente, também foi subsidiado pelos rendimentos dos imigrantes, muitas vezes praticamente com suas primeiras economias. Em segundo lugar, antes do final do século XIX já existiam associações voluntárias bem organizadas que auxiliavam no processo de migração. Na sua ausência, os custos econômicos e psicológicos da migração teriam sido consideravelmente mais elevados. Em terceiro lugar, organizando associações voluntárias de assistência mútua, em parte copiando os modelos da Europa de Leste, os imigrantes puderam ajudar mais eficazmente os recém-chegados. Alguma parte relativamente pequena, provavelmente não mais do que cerca de 3% do total do movimento migratório, foi financiada e assistida por fundos doados ou arrecadados em nome da migração, especialmente na presença de uma base ideológica ou programática. Os dois exemplos mais destacados foram a Palestina e os assentamentos agrícolas na Argentina.

O efeito primário da migração intrarregional e internacional dos judeus foi diminuir a competição por oportunidades de emprego onde eram escassas e proporcionar um retorno maior para os migrantes onde seu trabalho e habilidades eram mais demandados. Assim, enquanto a renda dos migrantes aumentou em comparação com seu nível de renda anterior, o nível de renda dos que ficaram para trás não caiu. No entanto, deve-se admitir que o movimento de milhões de pessoas em poucas gerações privou as comunidades judaicas estabelecidas de um elemento jovem, empreendedor e habilidoso. Este movimento teve uma série de repercussões demográficas, econômicas e culturais nas comunidades judaicas europeias. É difícil identificar esses efeitos, mas certamente afetou a estrutura etária das comunidades europeias, removendo alguns dos grupos intermediários (grupos etários de 20 a 40 anos em particular). Talvez também tenha afetado negativamente a taxa de crescimento da população judaica na Europa, embora fosse difícil prever qual teria sido essa taxa sob piores condições econômicas na ausência de migração. Em termos de impacto sobre a estrutura social, provavelmente aumentou a polarização econômica dentro das comunidades judaicas, já que nem os ricos nem os muito pobres contribuíram para o fluxo migratório. Em outro sentido, o movimento migratório contribuiu para uma maior estabilidade dentro das comunidades judaicas, uma vez que absorveu muito do elemento rebelde e não tradicionalista da comunidade. Por último, mas não menos importante, o movimento migratório contribuiu para um intercâmbio ativado entre as comunidades judaicas, com uma transferência de dinheiro para a Europa Oriental que não apenas subsidiou a migração, mas apoiou parentes e instituições comunitárias, e isso foi em parte compensado por uma exportação de bens culturais e espirituais. serviços da Europa para as áreas de novos assentamentos.

PENETRAÇÃO NO EMPREGO INDUSTRIAL. Alguma avaliação deve ser feita das condições que permitiram aos judeus penetrar no emprego industrial e manter sua posição nas áreas de serviços nas condições da industrialização moderna. Que ajuste foi necessário de sua parte para atingir seus objetivos? Aqui estamos preocupados com as atividades empresariais no setor industrial, bem como a transformação do emprego artesanal em emprego industrial de pequena e grande escala. Esta atividade empresarial não está sendo considerada aqui em termos de "contribuições judaicas" para o desenvolvimento deste ou daquele país, ou a acumulação de riqueza por indivíduos de ascendência judaica. Está além do alcance deste relato deter-se nos filhos de Roth na Inglaterra e na França, nos banqueiros judeus-alemães ou nos magnatas da mineração na África ou na América do Sul. Além disso, deve ser feita uma distinção entre empreendedores de grande e pequeno porte. Enquanto alguns judeus entraram no empreendedorismo industrial por meio das altas finanças, do sistema bancário, etc., a multidão consistia de empresários industriais de pequena escala que eram recrutados principalmente nas fileiras de artesãos e comerciantes, anteriormente engajados no sistema de liquidação. Eles eram subordinados e dependentes

os estabelecimentos industriais de grande escala porque dificilmente poderiam competir com as empresas industriais de grande escala na produção de bens e, portanto, tinham que se tornar fornecedores para as grandes empresas de alguns bens especializados ou produtores de bens de mercado que estavam fora do sortimento manufaturado, pela indústria de grande porte. Dada a escassez de capital no meio social de onde os pequenos produtores ou empresários eram recrutados, sua proximidade com os centros industriais e mercados era absolutamente crucial. As firmas industriais de pequena escala não possuíam capital para manter grandes estoques, e um giro rápido era seu único modo de sobrevivência. Uma grande flexibilidade no mix de produtos e na garantia das fontes de demanda era necessária para manter os empreendimentos em operação. Eles também exigiam uma força de trabalho qualificada, mas não excessivamente especializada e com relativamente poucas alternativas de emprego para aceitar um emprego menos do que regular. Essa era uma solução típica para ramos econômicos que operavam com uma tecnologia basicamente atrasada, com baixos níveis de produtividade, baixos salários e longas jornadas de trabalho, na periferia das indústrias de bens de consumo. Foi devido ao declínio do papel da produção artesanal, que sofria com a concorrência industrial, que esse tipo de emprego industrial era aceitável para os judeus que procuravam emprego industrial.

Os empresários judeus, no entanto, desempenharam um papel importante no fornecimento de emprego remunerado para um grande número de judeus. Pode-se presumir que para um empresário judeu existia uma "renda psicológica" na oferta de emprego para outros judeus, seja por razões de maior familiaridade e afinidade cultural ou porque era considerada uma "boa ação" nos casos em que a discriminação em favor dos empregados judeus aumentou seus custos operacionais. Esses custos, por sua vez, dependiam da natureza da oferta de trabalho e da distribuição de habilidades dentro da força de trabalho judaica e da população total. Se os custos de contratação de mão de obra judaica fossem menores ou iguais aos da contratação de outros membros da força de trabalho, pode-se supor que não houve custos na discriminação em favor de empregar judeus. Como se verá a partir de vários exemplos, o padrão de emprego da mão de obra judaica por empresários judeus não impôs de fato custos adicionais aos empregadores. Havia, no entanto, dois outros obstáculos que precisavam ser superados para que o emprego de uma força de trabalho judaica alcançasse um nível significativo. A primeira restrição foi a suposta ou real força do tabu religioso contra o trabalho no sábado, independentemente de o tabu ser expresso no comportamento dos trabalhadores ou nas atitudes dos empresários. A segunda restrição era a suposta animosidade de trabalhadores e capatazes não-judeus em relação a colegas de trabalho judeus. Não há dúvida de que tais restrições sobre os empresários eram reais, especialmente no final do século XIX na Europa Oriental.

Os casos de algumas indústrias na Europa e uma nos Estados Unidos são instrutivos, pois oferecem um amplo espectro de oportunidades de emprego criadas por empresários judeus para trabalhadores judeus. Uma é a indústria têxtil na Polônia russa, na qual fiandeiros, tecelões e outros tecidos judeus

os trabalhadores eram predominantemente empregados nas empresas de menor escala, enquanto as fábricas de maior escala se abstinham de empregá-los. O segundo é o caso do comércio florestal, no qual poucos trabalhadores e operários judeus podiam competir com sucesso com os camponeses mal pagos que buscavam emprego fora da estação na extração de madeira. Portanto, milhares de judeus foram empregados nesta indústria por firmas judaicas como supervisores nas florestas, serrarias e transporte dos produtos, grande parte da produção destinada à exportação ou construção de ferrovias.

Assim, a demanda por pessoal treinado, com certo grau de familiaridade com a operação e padrões de qualidade na silvicultura e com algumas habilidades clericais atraiu muitos trabalhadores e funcionários judeus. Embora tal combinação de habilidades fosse rara na força de trabalho geral, e os salários e salários aceitos pelos trabalhadores judeus fossem geralmente baixos, dificilmente havia qualquer custo de discriminação em favor do emprego judeu no comércio florestal. No terceiro caso, as indústrias açucareira e petrolífera podem ser enquadradas num só tipo de emprego. Nem no cultivo de beterraba açucareira nem nos processos de refinação do açúcar os judeus estavam representados. O mesmo vale para a indústria petrolífera localizada fora do *Pálio de Assentamento Judaico. Os judeus não podiam competir nem com os camponeses e operários petrolíferos locais nem com os especialistas altamente qualificados em refinação de açúcar e petróleo. As áreas de emprego para os judeus fornecidas por empresários judeus eram as de distribuição e comércio. Assim, milhares de judeus foram empregados como pessoal clerical, vendedores e agentes de vendas nas redes comerciais das indústrias de açúcar e petróleo. O caso notável de emprego industrial fornecido por empresários judeus para trabalhadores judeus nos EUA é a indústria de vestuário. Os níveis de qualificação trazidos pelos imigrantes judeus, a escala salarial relativamente baixa da indústria de vestuário e a escala relativamente pequena das operações das empresas levaram a uma alta concentração de trabalhadores judeus, com a indústria como um todo servindo como um enorme fonte de emprego.

Os exemplos acima ilustram alguns dos padrões de penetração dos judeus em áreas de emprego industrial. Eles são indicativos da maneira pela qual massas de ex- artesãos e elementos empobrecidos da comunidade judaica poderiam se juntar às fileiras de trabalhadores e empregados industriais. Como em outras sociedades, o trabalho infantil e o aprendizado de longo prazo eram os principais meios de aquisição de habilidades para os pobres. Embora as indústrias de bens de capital estivessem praticamente fechadas tanto para os empresários quanto para os trabalhadores judeus, o emprego industrial concentrado nas indústrias de bens de consumo significou o ajuste à sociedade industrial moderna e injetou um novo dinamismo tanto nas relações sociais dentro das comunidades judaicas quanto com a comunidade em geral.

MANUTENÇÃO DE CARGOS NO SETOR DE SERVIÇOS DE

A ECONOMIA. O setor de serviços inclui o emprego no comércio, transporte e comunicação, serviços públicos e privados e profissões liberais. Para o enorme segmento da população judaica anteriormente empregado nela, principalmente no comércio e particularmente no comércio de mercadorias, o problema da ecologia

sobrevivência econômica dentro deste setor tornou-se absolutamente essencial. Durante o período inicial da industrialização, quando investimentos maciços são feitos na formação de capital físico industrial – principalmente em construção e equipamentos e em alguns dos serviços do tipo social indireto, como ferrovias e estradas – a maioria dos serviços não são receptores de capital. É somente quando o capital básico da indústria é criado, e tanto os ramos de bens de produção quanto os de bens de consumo estão produzindo em níveis relativamente altos de produtividade, é que a demanda por serviços aumenta por parte de uma população cujo nível geral de renda aumentou muito. O fato de os judeus estarem fortemente concentrados no setor de serviços em países cujo ritmo de desenvolvimento era lento, cujo crescimento do mercado era lento e cujos níveis de renda pessoal estavam entre os mais baixos da Europa, não era um bom augúrio para os empregados de serviços. Portanto, não era tanto uma questão de previsão histórica, mas uma falta de alternativas viáveis que mantinham grandes massas de judeus dentro desse setor durante os estágios iniciais da industrialização. Foi o processo gradual de comercialização da agricultura que proporcionou escoamento para o comércio de mercadorias e, portanto, para o emprego de serviços para os judeus que viviam em áreas rurais ou pequenas cidades. A urbanização proporcionou outras oportunidades de emprego no comércio e também em outros serviços; mas paradoxalmente o processo de urbanização e o desenvolvimento de oportunidades de serviço nas grandes cidades minaram ou substituíram significativamente as funções de serviço anteriormente desempenhadas nas pequenas cidades. O processo de urbanização foi acompanhado pelo desenvolvimento de uma rede de transportes mais densa, que criou ligações diretas entre as grandes cidades e o interior, diminuindo os custos de transporte e deslocamento e tornando a cidade grande e as áreas rurais acessíveis umas às outras. O resultado foi que muitos dos serviços concentrados nas pequenas cidades não podiam mais ser executados aos preços oferecidos nas grandes cidades, onde as economias de escala eram mais prováveis; e seguiu-se o declínio das pequenas cidades sob as condições de um mercado competitivo. O problema para o emprego do serviço judaico era se as oportunidades disponíveis para os judeus nas grandes cidades eram suficientes para compensar ou substituir o desaparecimento de tais oportunidades nas cidades pequenas e também permitir a taxa de aumento da população judaica. A resposta para a Europa Oriental parece ter sido negativa, para a Europa Ocidental positiva. Nos EUA houve uma tendência secular de crescimento do emprego no setor de serviços para os judeus. Na Europa Oriental, a crise das pequenas cidades permaneceu um problema contínuo, especialmente agravando para os judeus quando combinado com políticas discriminatórias de limitar o acesso ou proibir o influxo de funcionários de serviço judaico em ramos como o serviço público, governo central ou serviços municipais, e transporte público. Em países que não seguiam abertamente políticas discriminatórias, a solução do problema do emprego em serviços para os judeus tornou-se muito dependente tanto do ritmo geral de desenvolvimento econômico quanto do processo de urbanização.

A diversidade do emprego no serviço torna muito difícil estimar o grau de substituição de um tipo de

emprego para outro ou a mobilidade de indivíduos de uma categoria para outra dentro deste setor. A formação educacional exigida diferia substancialmente; e a substituição ou transferências eram possíveis provavelmente nos níveis mais baixos de habilidades em que a alfabetização poderia ser considerada o pré-requisito predominante, se não o universalmente suficiente. A mobilidade interna no setor dos serviços foi muito menos frequente nos níveis de especialização mais elevados e sobretudo quando a formação específica pressupunha um nível de escolaridade mais elevado. A explicação da continuidade de uma alta proporção de emprego judaico na área de serviços seria incompleta se dois outros fatores fossem negligenciados. A primeira foi a abertura de oportunidades nas profissões liberais; a segunda foi a contínua demanda por serviços especiais gerados dentro e executados expressamente para as comunidades judaicas. O primeiro fenômeno, o ingresso nas profissões livres, resultou da reduzida eficácia das políticas discriminatórias em relação aos judeus na área do ensino secundário e superior relativamente às áreas dos serviços públicos. Oportunidades educacionais que ofereciam possibilidades de emprego nas profissões livres tornaram-se avenidas atraentes de avanço social e econômico para a classe média judaica, anteriormente empregada principalmente no comércio de mercadorias. Portanto, com o emprego no setor público e no serviço público muito restrito e restringido para candidatos judeus elegíveis, o padrão típico de emprego era no setor de serviços privados, incluindo serviços de saúde, serviços educacionais e serviços jurídicos. Além disso, o setor de serviços privados oferecia oportunidades de emprego para um certo número de indivíduos instruídos como empregados assalariados, como guarda-livros, escriturários e auxiliares de farmácia.

A demanda de serviços pelas e para as comunidades judaicas continuou nesse período, embora o processo de secularização tendesse a deslocar a demanda das áreas puramente religiosas para as de educação, saúde e serviços sociais. As tentativas de manter uma identidade cultural geral e não apenas uma identidade exclusivamente religiosa ajudaram a sustentar a demanda por serviços educacionais. Enquanto isso, o padrão de assentamento nas áreas urbanas e metropolitanas criou uma demanda para o desenvolvimento de uma rede de comunicação pela qual algumas das necessidades culturais pudessem ser atendidas e, assim, apoiaram as atividades da imprensa, teatro, atividades literárias e afins. Dado que os serviços públicos na área da saúde para a população total eram altamente inadequados e que a população judaica recebia ainda menos do que uma parte proporcional dos mesmos, a demanda por serviços de saúde e sociais prestados dentro e pela comunidade judaica era muito forte. Este estímulo foi fundamental para a prestação de tais serviços, quer a título privado, quer como parte das atividades assistenciais realizadas pelas autoridades comunitárias para os membros carentes.

EMPREGO NO SETOR AGRÍCOLA. A agricultura desempenhou um papel muito subordinado na estrutura de emprego da população judaica durante este período e sua participação no emprego total foi relativamente pequena. Não é difícil fornecer uma explicação para esse fenômeno. Durante o século 19

tura e mais tarde, a agricultura na Europa era uma indústria em declínio, liberando mais do que atraindo mão de obra. Além disso, as políticas discriminatórias anteriores impediam a propriedade da terra e restringiam a posse da terra para os judeus na medida em que a agricultura como uma habilidade não se desenvolveu no meio judaico. Embora o levantamento de algumas das restrições mais severas tornasse a agricultura uma alternativa plausível às posições precárias dos comerciantes ou artesãos das pequenas cidades, várias circunstâncias atenuaram o influxo em massa de judeus para a agricultura. A terra estava se tornando relativamente cara na Europa Oriental, e os retornos tanto do capital quanto do trabalho na agricultura eram relativamente baixos. A colonização em grandes extensões de terra e o estabelecimento de colônias exigiam consideráveis desembolsos de capital e um grau de esforço organizacional além dos recursos disponíveis e da autoridade das comunidades judaicas organizadas. O padrão de assentamento individual de forma dispersa foi desencorajado por um lado por atitudes religiosas e tradicionais, uma vez que tipicamente envolvia um alto grau de isolamento cultural, e por outro lado por um ambiente rural muitas vezes hostil, desconfiado de quaisquer estrangeiros instalando-se em seu meio. No meio judaico ou como parte do folclore judaico, o estigma da grosseria ou grosseria estava associado aos agricultores judeus, características de status de baixo prestígio, não tanto em termos econômicos quanto culturais em geral.

Fora da Europa, entretanto, dois tipos de desenvolvimento devem ser considerados: (1) países de rápido desenvolvimento agrícola em que o emprego de judeus neste setor da economia não foi significativo, sendo os Estados Unidos e o Canadá os principais exemplos; (2) países em que a participação da agricultura no emprego era maior do que na maior parte da Europa, sendo os casos específicos a Palestina e a Argentina.

No que diz respeito ao primeiro grupo, dois fatores podem explicar a participação relativamente baixa da agricultura na distribuição do emprego. A principal delas era a maior atração que as oportunidades de emprego tinham para os imigrantes nos setores industrial e de serviços, aliada à preferência pelo assentamento urbano, o que proporcionava segurança adicional aos imigrantes como membros de suas próprias comunidades étnicas. O segundo foi o momento dos grandes fluxos migratórios, que ocorreram após o fechamento da chamada "fronteira agrícola". No caso da Palestina e da Argentina houve um processo induzido em que algumas variáveis não econômicas foram de extrema importância. Na Palestina, o aspecto ideológico, a idéia sionista, motivou uma porcentagem relativamente alta de imigrantes a se estabelecer em terra, a partir das últimas décadas do século XIX; a agricultura tornou-se tanto um modo de vida quanto uma profissão. Na Argentina, um segmento substancial da imigração foi patrocinado por adeptos de esquemas de colonização agrícola que induziram o emprego agrícola pagando os custos de transporte e fornecendo terras para assentamento de grupos agrícolas em nome de ideias de "produtivização" de membros não qualificados e desempregados da comunidade judaica. No entanto, a tendência de longo prazo tanto na Palestina, mais tarde no Estado de Israel, quanto na Argentina foi a relativa diminuição do emprego agrícola sob o impacto da industrialização e da urbanização.

RENDA. Dada a estrutura de emprego da população judaica durante o período moderno, o que se poderia dizer sobre o nível e a distribuição de renda dessa população?

No início do período, e em vários países durante a maior parte do período, a renda média dos judeus era inferior à da população em geral, incluindo as formigas camponesas. No entanto, o nível de rendimento aumentou tanto como resultado do aumento total dos rendimentos na Europa em geral como pelo impacto da migração, que, dada a sua orientação de áreas economicamente menos prósperas para áreas economicamente mais prósperas, teve um impacto líquido relativamente pequeno no nível de renda da população judaica. Além disso, devido à sua composição como uma população cada vez mais urbanizada e concentrada nos setores industrial e de serviços da economia, sua renda durante os 100 anos que antecederam a Segunda Guerra Mundial provavelmente aumentou a uma taxa superior à renda média da população total de os países em que viviam.

Como regra geral, não seria incorreto supor que o nível médio de renda da população judaica no final do período atingiu um nível superior à média dos agricultores e trabalhadores industriais, embora provavelmente não acima do nível de o estrato qualificado de trabalhadores industriais e assalariados. Outra maneira de dizer isso é que a renda judaica estava no nível médio da população urbana.

O nível de renda judaica flutuou em torno da tendência geral de alta. As oscilações foram pronunciadas, primeiro pela proporção relativamente grande de autônomos, grupo social cuja renda é menos estável que a dos assalariados e assalariados; em segundo lugar, por causa do impacto de fatores exógenos, como guerras e grandes convulsões durante as quais a propriedade dos judeus era muito mais vulnerável do que a de outros grupos populacionais (por exemplo, o exílio forçado em massa de judeus russos das zonas de guerra no mundo A Primeira Guerra e a onda de pogroms na Ucrânia (1918-1921), durante os quais a propriedade foi destruída, expropriada ou simplesmente tirada à força de seus legítimos proprietários). Em terceiro lugar, durante as crises do ciclo econômico, os judeus como grupo minoritário geralmente sofriam mais do que o membro médio da sociedade em geral. Mas, apesar dessas flutuações, a tendência geral de crescimento da renda judaica em escala global era ascendente.

Como foi distribuída essa renda e quais foram os determinantes básicos de sua distribuição? Ambas as tendências para aumentar e diminuir a desigualdade de renda estavam em ação, e seria muito difícil medir os efeitos separados com algum grau de precisão. Seguindo o julgamento intuitivo, seria sensato supor que nos países em que o impacto da discriminação contra os judeus foi mais forte, a desigualdade de renda dentro da comunidade judaica foi provavelmente mais pronunciada do que nos países que seguiram uma política mais liberal em relação aos judeus. É óbvio que a desigualdade de renda dentro da comunidade judaica levou a tensões, lutas internas e atividades organizadas de um grupo social contra o outro. Que a divergência de interesses levou ao desenvolvimento de diferentes ideologias e como tal intensificou as tendências de divisão na comunidade não é surpresa, sendo um reflexo

dentro do meio judaico do que estava acontecendo dentro da população em geral. Também é verdade que as lutas internas dentro das comunidades judaicas durante as últimas décadas do século XIX e início do século XX contribuíram consideravelmente para a reforma das autoridades comunitárias em direção à sua democratização e modernização.

Assim, tornaram-se muito mais sensíveis às necessidades de seus membros. Mas quaisquer que sejam as generalizações que se temem a fim de trazer sob um denominador comum as tendências econômicas e sociais prevalentes durante o período moderno, as diferenças significativas dos padrões de desenvolvimento das comunidades judaicas podem ser melhor compreendidas apenas com um exame mais atento, pelo menos, das principais tendências judaicas. Comunidades selecionadas para um escrutínio mais aprofundado são as comunidades da Europa Ocidental, da Europa Oriental, dos EUA e da Palestina Judaica.

EUROPA OCIDENTAL. O desenvolvimento econômico das comunidades judaicas da Europa Ocidental durante o período moderno pode ser geralmente caracterizado por sua tentativa bem-sucedida de ingressar na classe média. Seus problemas eram aproximadamente paralelos aos problemas da classe média na Europa, no sentido de que desfrutavam de aparente bem-estar e segurança em condições normais e descobriam a precariedade de sua posição em tempos de crise. A Europa Ocidental, seguindo o exemplo da Inglaterra, experimentou a revolução industrial em meados do século XIX e se envolveu ativamente no ajuste de sua estrutura institucional à nova ordem econômica. Como o ajuste institucional era mais complicado enquanto os vestígios da ordem mais antiga tinham que ser destruídos, eliminados ou transformados, e o Estado desempenhava um papel muito mais decisivo no processo de transformação econômica no continente europeu do que na Inglaterra, havia uma maior grau de politização das questões econômicas do que na Inglaterra. A politização das questões econômicas deu um impulso específico às atividades da classe média e teve um impacto profundo nas atividades e atitudes dos judeus da Europa Ocidental.

Numa época em que novas oportunidades econômicas estavam sendo criadas na Europa Ocidental, a população judaica desses países era relativamente escassa e os judeus constituíam uma porcentagem insignificante da população total. Portanto, havia dentro das comunidades judaicas muito pouco da feroz competição por oportunidades econômicas relativamente escassas que caracterizavam a situação dos judeus do Leste Europeu.

O processo de urbanização e concentração da população judaica na Europa Ocidental e Central começou relativamente cedo, mas prosseguiu gradualmente, em grande parte sem ser perturbado por fatores políticos externos. A migração, tanto interna quanto externa, pelos membros menos prósperos das comunidades judaicas ajudou a alcançar os objetivos dos migrantes tanto como oportunidades econômicas nos novos centros de indústria e o impulso para penetrar na classe média. O gradualismo do processo de crescimento econômico resultou no fortalecimento do comércio, ajudou a desenvolver entre os judeus da Europa Ocidental uma preferência

para uma atividade econômica independente. A integração econômica dos judeus na sociedade da Europa Ocidental significava auto-emprego no comércio, finanças, indústria e profissões livres e não no trabalho manual. Esse processo foi facilitado pela utilização das oportunidades oferecidas pelo sistema educacional e pela diminuição acentuada de atitudes e políticas discriminatórias.

As bases para o desenvolvimento de atitudes mais liberais em relação aos judeus e para a prontidão dos judeus em aproveitar as novas oportunidades econômicas e sociais foram lançadas pelo Iluminismo (*Haskalah) e seu impacto no meio judaico. Originalmente, as novas oportunidades e aceitação social foram oferecidas aos estratos superiores das comunidades judaicas pelo preço da assimilação da língua e do rompimento de seus laços com a comunidade judaica. As camadas superiores dos judeus acharam as condições aceitáveis e agiram de acordo. Quando as oportunidades de ingressar na classe média se tornaram disponíveis para um número maior de judeus da Europa Ocidental e depois que eles se juntaram à luta política da classe média por um sufrágio mais amplo, o problema da emancipação e de seus direitos civis foi levantado pelos membros da comunidade judaica. classe média. A emancipação e os direitos civis para os judeus significavam uma maior integração dos judeus com a sociedade, não dentro do conceito de um estado cristão, mas dentro de um estado moderno e secularizado. Neste último caso, a assimilação da linguagem dos judeus foi considerada um pré-requisito insuficiente. A existência da Ortodoxia Judaica como símbolo e característica principal de sua cultura foi considerada um sério obstáculo à integração real. Assim, nas raízes do movimento de reforma religiosa que se espalhou da Alemanha, havia tanto a mudança nos padrões de emprego entre os judeus quanto o desejo de assimilação cultural. Como resultado, o ajuste gradual dos rituais religiosos às condições modernas e algum relaxamento da lei ortodoxa, que antes defendia a exclusividade e guardava a separação dos judeus de seu ambiente, ganhou apelo à maioria dos judeus da Europa Ocidental. Um subproduto interessante das mudanças na posição social e nas atitudes culturais foi o crescente abismo entre os judeus da Europa Ocidental e da Europa Oriental. Os laços culturais foram se tornando mais frouxos e o senso de um destino comum mais fraco.

A penetração dos judeus na classe média foi um processo lento que marcou a segunda metade do século XIX.

Seu sucesso ao longo do período foi inequívoco, mas não necessariamente contínuo e certamente não sem problemas. Foi desafiado primeiramente por uma onda de nacionalismo no final do século, quando ficou claro que a nova ordem social na Europa não poderia garantir a realização universal das expectativas crescentes no curto prazo. A nova onda de nacionalismo exibiu aspectos anti-semitas que ganharam popularidade entre os membros da classe média europeia. O caso *Dreyfus e outras manifestações de antissemitismo tiveram um impacto profundo sobre alguns membros das comunidades judaicas da Europa Ocidental e os forçaram a repensar e revisar suas noções de integração social e cultural.

Embora a maioria continuasse

para se comportar de acordo com padrões previamente estabelecidos, uma minoria voltou-se para soluções de pluralismo cultural ou nacionalismo judaico como as mais satisfatórias a longo prazo. Sentiu-se também uma maior necessidade de manutenção da continuidade cultural judaica (incluindo religiosa) e de laços mais estreitos com outras comunidades judaicas. O resultado líquido foi uma atomização um tanto diminuída das comunidades judaicas da Europa Ocidental e suas atividades, bem como o desenvolvimento de novas instituições culturais e econômicas que fortaleceram o senso de identidade judaica e foram instrumentais nos momentos de crise que estavam por vir.

EUROPA ORIENTAL. Explicar as atividades econômicas das comunidades judaicas na Europa Oriental durante o terceiro quartel do século XIX e até a Segunda Guerra Mundial em termos puramente econômicos, em termos de oportunidades de mercado, demanda por produtos e oferta de mão de obra não seria apenas ser uma tarefa difícil, mas fornecer respostas incompletas e às vezes enganosas. Como se sabe muito mais sobre as condições econômicas desse período, a interação dos fatores econômicos e extraeconômicos, sejam eles políticos, jurídicos ou psicológicos, é sentida de forma aguda. A característica marcante dos outros fatores era a existência de uma medida de discriminação contra os judeus que era muito mais intensa nesta parte do mundo do que em outros lugares. Assim, apesar do progresso de uma moderna economia de mercado, apesar do processo de industrialização que ali se deu, havia um forte resíduo de discriminação que limitava os benefícios do progresso econômico para os judeus e afetava suas atividades econômicas. Um exemplo bastante notável pode ser encontrado no exílio de judeus das áreas rurais da Rússia na década de 1880. O processo de urbanização que ocorreu como resultado do desenvolvimento industrial é um fenômeno familiar e que afetou os judeus nas áreas rurais. Mas há uma diferença qualitativa entre um processo que cria novas oportunidades nas áreas urbanas e afasta a mão-de-obra das áreas rurais e um exílio em massa que desarraiga dezenas de milhares e os transplanta à força para um novo ambiente econômico e social sem meios visíveis de sua sobrevivência econômica e sem alternativas econômicas, uma vez que a demanda por sua mão de obra ou serviço é ausente. Além dessas grandes catástrofes, as condições de discriminação incluíam toda uma cadeia de pequenas calamidades que criavam uma atmosfera de incerteza e determinavam o comportamento de grandes massas da população judaica na Europa Oriental. Assim, o desenvolvimento de uma sociedade capitalista na Europa Oriental, ao mesmo tempo em que criava novas oportunidades econômicas, era, para os judeus, acompanhado de características inquietantes que ameaçavam constantemente destruir os benefícios conferidos pelo progresso econômico. É, portanto, apropriado enfatizar que as condições econômicas e sociais da maioria dos judeus na Europa Oriental foram influenciadas por uma série de restrições externas, uma das quais foi a Zona de Colonização na Rússia. A existência do Pale limitou a mobilidade da maioria dos judeus e virtualmente os excluiu de algumas das regiões mais importantes e centros dinâmicos do indus.

tentativa, comércio e vida pública e muitas vezes os forçava a aceitar oportunidades que poderiam ser descritas como as segundas melhores. A existência de discriminação legal e econômica tornou o processo de mobilidade social muito mais difícil e caro para os judeus. As limitações de ingresso nas áreas de emprego, profissões, serviço público e educação diminuíram suas chances de contribuir plenamente para o processo de desenvolvimento econômico e dele se beneficiar. Enquanto o avanço do processo de industrialização destruiu algumas das áreas tradicionais da atividade econômica judaica e criou novas, o próprio processo foi errático e não permitiu a formação de expectativas de longo prazo ou ajustes menos onerosos. Assim, enquanto em geral a população judaica se beneficiava do processo, crescendo em tamanho e melhorando lentamente na posição de renda, as dificuldades que o acompanhavam eram pesadas e inquietantes. Dado o ritmo relativamente lento de progresso econômico das regiões de concentração de população judaica na Europa Oriental (parte ocidental do Império Russo, parte nordeste do Império Habsburgo e Romênia), juntamente com a existência de políticas discriminatórias, essas regiões foram privilegiadas. amplamente envolvidos na migração de judeus para a Europa Ocidental e América. Mas, embora a emigração tivesse a função de válvula de escape, não conseguiu contrariar o impacto do processo de industrialização que, ao injetar um novo dinamismo na esfera econômica e social, afetou a vida das comunidades judaicas ao criar novas áreas de conflitos e ameaçando destruir os valores tradicionais construídos ao longo de séculos de relativo isolamento cultural. Na medida em que representavam rupturas com tradições anteriores e enfatizavam a existência de novas oportunidades, os próprios processos de industrialização e urbanização elevavam o nível de expectativas das massas judaicas e as tornavam mais conscientes de sua relação com o mundo exterior. Isso levou ao desenvolvimento de novos padrões de pensamento, aumento da sensibilidade às condições de discriminação e uma busca mais intensa de novas soluções para os problemas específicos dos judeus. A consciência de problemas específicos comuns foi demonstrada não apenas na esfera econômica, mas também na esfera cultural. Apesar de alguns retornos tangíveis à assimilação cultural de grupos de judeus, até o final do período foi preservada uma homogeneidade cultural da população judaica na Europa Oriental. Essa cultura abraçou os elementos básicos dos valores morais e religiosos tradicionais com a adição de elementos modernos desenvolvidos durante o período que se seguiu ao Iluminismo na Europa Oriental. Embora a simbiose dos elementos da cultura tradicional com os de uma cultura secular, moderna e nacionalista não fosse de modo algum harmoniosa, as tensões tiveram um efeito culturalmente estimulante. Foi um período de atividade cultural e criatividade muito intensa por parte dos judeus do Leste Europeu, marcado pelo renascimento e modernização da literatura hebraica e desenvolvimento da literatura judaica moderna em prato Yid. As atividades culturais, além do treinamento religioso rudimentar e da alfabetização simples, penetraram e afetaram as classes judias mais baixas, que antes eram excluídas da maior parte de sua herança cultural.

O período entre as duas guerras mundiais testemunhou uma série de novos desenvolvimentos na Europa Oriental que foram de grande importância para a população judaica. Os eventos mais importantes foram a Revolução Russa e o estabelecimento de novos estados nacionais na região sobre as ruínas dos dois grandes impérios que há muito dominavam o cenário político na Europa Oriental antes da Primeira Guerra Mundial. mudanças foi a concessão de cidadania e direitos civis aos judeus nos novos estados. Do lado negativo estavam o crescimento do nacionalismo dos grupos étnicos dominantes e a continuação da discriminação de fato contra os judeus na maioria dos países. Aliado às difíceis condições econômicas desses países, ainda mais agravadas pela interferência do governo na esfera econômica, ao precário equilíbrio de poder na Europa e ao impacto da depressão econômica do final dos anos 1920 e 1930, isso se agravou bastante, que melhorou as condições econômicas da população judaica.

Na União Soviética, após um ganho inicial resultante da concessão de direitos civis e a abolição do Pale of Settlement pelo governo democrático de 1917, o período da guerra civil infligiu pesadas perdas populacionais aos judeus, particularmente na Ucrânia. As três características marcantes da política soviética em relação aos judeus foram as seguintes: (1) O isolamento dos judeus soviéticos das comunidades judaicas no exterior e a política lenta mas consistente de destruição de sua autonomia cultural, instituições e formas organizadas de vida comunal, deixando assimilação cultural como solução para seus problemas como indivíduos. (2) A destruição da pequena cidade, antigo locus de atividade econômica da maioria dos judeus russos, como resultado da industrialização forçada e da mobilização de recursos humanos para construir a base industrial do país. Essa política levou a uma migração em massa das partes ocidentais da União Soviética (Bielorrússia e Ucrânia) para as áreas metropolitanas e novos centros de atividade industrial. (3) Desde que a educação se tornou um dos principais veículos de ascensão social e foi disponibilizada em primeira instância para a população urbana, uma grande parte da população judaica aproveitou as oportunidades e uma mudança acentuada no padrão de emprego como bem como na composição profissional ocorreu. Os judeus entraram em massa no emprego industrial e em vários ramos de serviços, todos nacionalizados e sob o controle centralizado do governo. Embora o avanço social e econômico dos judeus na União Soviética não deva ser contestado, levantou duas questões graves: uma da assimilação cultural e da perda da identidade de grupo dos judeus, de sua existência como entidade cultural ou religiosa distinta; e a segunda, de sua dependência, como grupo ou como indivíduos, das decisões entregues às mãos dos políticos supremos do país. A gravidade de ambas as questões surgiu, porém, em um período posterior, após a Segunda Guerra Mundial.

OS ESTADOS UNIDOS. A principal característica do desenvolvimento da comunidade judaica nos Estados Unidos durante

final do século 19 e início do século 20 foi seu rápido crescimento numérico em comparação com outras comunidades judaicas. O crescimento ocorreu principalmente como resultado da imigração dos judeus, e não por causa da taxa de natalidade da população judaica em si. A atração dos EUA por imigrantes judeus pode ser explicada tanto em termos de um nível salarial relativamente mais alto do que na Europa, bem como uma política de imigração aberta, e a falta de discriminação antijudaica específica. No entanto, o ritmo da imigração não pode ser explicado apenas em termos de atração crescente. O ímpeto para a imigração dos judeus pode ser atribuído a eventos nos países europeus de sua origem, e pode ser demonstrada a influência das viradas do ciclo econômico nos Estados Unidos sobre o tamanho do fluxo migratório. Durante o período moderno, houve duas correntes de imigração judaica, uma de judeus da Europa Ocidental e outra envolvendo quase inteiramente os da Europa Oriental.

Cada uma dessas correntes, embora diferentes em termos de sua dotação ocupacional ou profissional, enfrentava problemas semelhantes de integração econômica e aculturação geral com o meio ambiente.

Enquanto os judeus alemães chegaram com a experiência de assimilação linguística, um senso enfraquecido de tradições culturais e o desejo articulado de ingressar na classe média, os judeus do Leste Europeu chegaram com habilidades industriais e a vontade expressa de serem empregados em qualquer setor da economia. economia onde as oportunidades estavam disponíveis, mas sem a experiência de assimilação cultural anterior. Além disso, eles transferiram alguns de seus hábitos de comportamento de grupo de seu ambiente europeu. Havia, portanto, entre os imigrantes judeus da Europa Oriental uma forte preferência por se estabelecer em massas compactas por razões de segurança econômica e psicológica. Na época das primeiras ondas de imigração em massa da Europa Oriental, os judeus da Europa Ocidental (principalmente imigrantes da Alemanha) já haviam adquirido nos EUA um status basicamente de classe média ou quase classe média e seu padrão de emprego refletia uma elevada percentagem de auto-emprego e concentração na área dos serviços. O influxo em massa de judeus do Leste Europeu mudou por pelo menos duas gerações a composição social da comunidade judaica nos Estados Unidos. Tornou-se uma comunidade predominantemente industrial e orientada para o trabalho, concentrada nas grandes cidades. A simbiose dos dois elementos, o alemão e o do Leste Europeu, foi marcada por conflitos e preconceitos, por distinções de riqueza e status, este último derivado do grau de "americanização" ou da duração da residência nos EUA. Os judeus, muitas vezes no papel de empregadores dos imigrantes recentes, especialmente na indústria do vestuário, tentaram manter a distância social entre eles e os imigrantes vindos das áreas culturalmente mais atrasadas da Europa.

Diante do modelo de sucesso apresentado pelos judeus alemães, os imigrantes do Leste Europeu não podiam deixar de aspirar a posições de ascensão social e econômica. Embora aceitassem sua condição de trabalhadores braçais e trabalhadores braçais como inevitável, e tirassem disso uma série de conclusões, expressas por sua orientação econômica, atividades sindicais etc.

eles buscavam ativamente uma melhoria na posição econômica e no status de sua prole. Assim, enquanto o processo de aculturação dos imigrantes era demorado, o gradual avanço social de alguns era contrabalançado pelas sucessivas ondas de imigração que engrossavam as fileiras da população trabalhadora industrial judaica. Foi somente após a Primeira Guerra Mundial e as duras restrições à imigração do Leste Europeu que o processo de penetração no setor de serviços e na categoria de auto-emprego se tornou muito mais visível.

O rápido crescimento da economia, o declínio da agricultura e as mudanças na estrutura industrial, acompanhados por um nível de renda sustentado e relativamente alto, permitiram o desenvolvimento do setor de serviços. Ajudada pela disponibilidade de oportunidades educacionais, a população judaica quase exclusivamente urbana encontrou saídas para seu emprego no setor de serviços, e a porcentagem de emprego como mão-de-obra não qualificada, serviço doméstico ou emprego industrial de baixa remuneração diminuiu. Seria errado supor que a mudança no emprego e a resultante melhoria na situação de renda dos judeus nos Estados Unidos antes da Segunda Guerra Mundial ocorreram na total ausência de discriminação. De fato, havia toda uma gama de atitudes discriminatórias contra os judeus, assim como contra muitos outros grupos étnicos que representavam uma imigração relativamente recente. Havia, no entanto, uma grande diferença entre os Estados Unidos e a Europa no sentido de que a discriminação era uma atitude de fato e não um arranjo de jure, estatutário ou legal; que era um assunto privado e não de política pública.

Como outros grupos de origem europeia, os judeus foram relativamente bem sucedidos em minimizar os efeitos da discriminação, primeiro melhorando sua posição econômica e segundo usando o poder político derivado de seu número e concentração em alguns grandes centros urbanos do país. Além disso, a discriminação foi recebida pelos judeus com um reflexo quase atávico da atividade comunal. A comunidade judaica desenvolveu um mecanismo de autodefesa consagrado pelo tempo contra a discriminação na forma de instituições projetadas para atender às necessidades específicas de indivíduos ou grupos dentro da comunidade. Na ausência de autoridades comunais organizadas, reconhecidas pelo mundo exterior ou pelos próprios judeus, ou representando seus interesses coletivos, o papel das associações e instituições voluntárias era ainda mais significativo para o cumprimento das responsabilidades do grupo e para a manutenção de quaisquer coesão era possível dentro da comunidade judaica.

O crescimento numérico e o avanço econômico da comunidade judaica dos Estados Unidos resultaram em uma mudança nas relações entre as comunidades judaicas no mundo, tornando-se a comunidade judaica dos EUA uma importante fonte de assistência econômica para as demais. Em certo sentido, os laços entre judeus americanos e europeus forneceram uma comunidade de interesse e propósito para os vários grupos de judeus americanos, dando expressão à sua identidade judaica.

Numa época em que o processo de assimilação da língua estava em andamento e a comunhão de preocupações culturais estava diminuindo, a "ajuda estrangeira" dos judeus americanos lhes proporcionava uma satisfação psicológica muito necessária e ajudava a

manter sua identidade. Este processo acabou por ser de particular importância para os desenvolvimentos subsequentes durante e após a Segunda Guerra Mundial.

PALESTINA. Enquanto as primeiras tentativas sistemáticas de colonização em massa organizada na Palestina remontam às décadas de 1870 e 1880, uma acentuada aceleração do fluxo imigratório ocorreu no início do século XX, principalmente como resultado do crescimento de um movimento nacionalista moderno, tornando a imigração e colonização na Palestina a pedra angular de sua ideologia. A maneira mais organizada de imigração e colonização, em parte dirigida por uma visão nacional de longo prazo, levou ao estabelecimento de uma infra-estrutura social dentro e para a população judaica na Palestina, e ao estabelecimento de modernas instituições sociais, econômicas e educacionais. instituições em um país primitivo e atrasado. A introdução de instituições modernas foi acompanhada por uma tentativa contundente de modernização da agricultura, um empreendimento bem sucedido que integrou a necessidade de modernização econômica com o fator ideológico da necessidade de recuperar a terra, produzindo um setor agrícola considerável dentro da comunidade judaica na Palestina. O fato de que o setor agrícola abarcou uma variedade de formas organizacionais de produção, que ao lado da agricultura privada foi criada uma cooperativa e até uma rede comunal de fazendas, foi de considerável importância para o desenvolvimento da economia. As ideias de cooperação também foram aplicadas a outros setores da economia: na indústria, construção e serviços. Tais empresas tinham que conciliar critérios privados e sociais em suas tomadas de decisão e tinham que aceitar procedimentos de controle social, arranjos que proporcionavam uma atmosfera particular para a atividade econômica dentro da comunidade judaica.

O contínuo crescimento numérico da população judaica, resultante de sucessivas ondas de imigração e aumento natural da população, e a intensidade emocional das questões ligadas ao seu desenvolvimento e seu papel entre as comunidades judaicas no mundo muitas vezes obscureceram o interessante padrão de desenvolvimento econômico e social. desenvolvimento da comunidade judaica na Palestina. Uma característica importante da população judaica na Palestina era sua origem cultural relativamente homogênea, já que a maioria dos imigrantes vinha da Europa Oriental. Possuía ou criava uma gama completa de habilidades industriais, agrícolas e de serviços em vários níveis, juntamente com um nível de educação compatível, se não excessivo, com o nível de habilidades existente. As atividades econômicas da população judaica eram conduzidas em condições de virtual ausência de políticas discriminatórias, além de restrições à imigração, principalmente durante o período entre guerras. Isso, por sua vez, criou uma estrutura econômica basicamente estável; a distribuição do emprego não mudou drasticamente com o tempo. Havia relativamente menos desigualdade de renda do que em outras comunidades judaicas porque as habilidades eram distribuídas de maneira diferente. O nível de renda da população judaica na Palestina supria as necessidades de consumo da população, com fundos de investimento importados tanto por investidores privados do exterior,

êxtase

remadas para o exterior, ou fornecidas como uma forma de transferência não reembolsável (presentes) de outras comunidades judaicas para a comunidade judaica na Palestina.

Embora as características acima pareçam retratar as principais características das condições econômicas e sociais da comunidade judaica na Palestina até a Segunda Guerra Mundial, elas obviamente não transmitem a dinâmica do processo de desenvolvimento econômico per se. Um tratamento mais detalhado desse assunto deveria incluir as relações econômicas com a maioria da população, os árabes; a extensão da auto-suficiência alcançada dentro da comunidade judaica; e as relações econômicas com os mercados estrangeiros para os quais alguns dos produtos do trabalho, terra e capital judaicos eram exportados e dos quais a renda era derivada (ver *Israel, State of, Economic Affairs).

Epílogo

O período entre guerras que terminou com a catástrofe da Segunda Guerra Mundial, evento na história dos judeus cujas dimensões e consequências nossa geração atual ainda não consegue perceber e muito menos definir, foi marcado pelas seguintes características: (1) a separação e isolamento de uma das maiores comunidades judaicas, a saber, a da União Soviética, do resto do mundo judaico; (2) o crescimento da população judaica nos Estados Unidos e sua relativa força econômica em comparação com as comunidades judaicas em outros lugares criou um novo elemento no equilíbrio e relacionamento entre as comunidades judaicas e indicou uma tendência futura; (3) a situação econômica dos judeus europeus, e especialmente das comunidades do Leste Europeu, que piorou desde que a incerteza econômica e política se tornou a norma mesmo antes da ascensão do fascismo e do nazismo; (4) a ascensão do nazismo, que criou um perigo direto para a vida e propriedade judaica na Europa Central, e a disseminação de políticas discriminatórias modeladas na legislação inicial da Alemanha nazista, que se tornou uma ameaça real para grande parte do judaísmo europeu; dadas as oportunidades limitadas de migração, a população judaica europeia não possuía alternativas reais; (5) o crescimento da comunidade judaica na Palestina, que se tornou um importante fator cultural na vida de outras comunidades judaicas, mas seu pequeno tamanho relativo e as severas limitações impostas pelos britânicos à imigração judaica a impediram de ter um impacto maior e de contribuir para uma solução do sofrimento dos judeus europeus.

Portanto, antes da Segunda Guerra Mundial, as comunidades judaicas encontravam-se em uma encruzilhada, com a direção de seu futuro destino e desenvolvimento dependendo de forças exógenas, principalmente políticas. Os trágicos resultados da Segunda Guerra Mundial deixaram a maior parte da Europa praticamente sem judeus. Existem agora duas grandes comunidades: a dos Estados Unidos e a do Estado de Israel, para moldar o futuro dos judeus como entidade nacional. Esta situação das comunidades judaicas, recuperando-se do desastre físico e do choque psicológico da Segunda Guerra Mundial, fez da relação econômica entre a comunidade judaica americana e o Estado de Israel um dos pilares

de uma política de sobrevivência. A economia dos judeus, além dos interesses paroquiais de economistas e historiadores econômicos, estava voltada para a sobrevivência do grupo durante a maior parte de sua história registrada.

[Arcádio Kahan]

Bibliografia: GERAL: Baron, Social2, com extensa

documentação. PERÍODO DO PRIMEIRO TEMPLO – EXÍLIO E RESTAURAÇÃO: M. Weber, *Ancient Judaism* (1952); A. Bertholet, *Uma História da Civilização Hebraica* (1926); M. Lurie, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-juedischen Reich* (1927); D. Jacobson, *O Fundo Social do Antigo Testamento* (1942); Pedersen, *Israel*; E. Ginzberg, *Estudos em Economia da Bíblia* (1932 = JQR, 22 (1910/11)); I. Mendelsohn, em: *BASOR*, 80 (1940), 17-21; S. Daiches, *Os Judeus na Babilônia no Tempo de Esdras e Ne Hemiah* (1910). PERÍODO DO SEGUNDO TEMPLO – ERA TALMUDICA: S. Yeivin (ed.), *Ha-Mishar ve-ha-Ta'asiyyah* (1937); V. Tcherikover, *Civilização helenística e os judeus* (1966); L. Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Altertums* (18942); Juster, *Juifs*; A. Buechler, *As Condições Econômicas da Judéia após a Destruição do Segundo Templo* (1912); Krauss, *Tal Arch*; E. Lambert, em: *REJ*, 51 (1906), 217-44; 52 (1906), 24-42; D. Farbstein, *Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach juedisch-talmudischem Recht* (1896); Neusner, *Babilônia*; J. Novo homem, *A Vida Agrícola dos Judeus na Babilônia entre os Anos 200 EC e 500 EC* (1932). IDADE MÉDIA MUÇULMANA: SD Goitein, *A Mediterranean Society, 1: Economic Foundations* (1967); Fischel, *Islã*; Hirschberg, *Afrikan*; Ashtor, *Toledot*; Ashtor, *Korot*; M. Wischnitzer, *A History of Jewish Crafts and Guilds* (1965); R. Levy, *Uma Introdução à Sociologia do Islã*, 2 vols. (1929-31); C. Cahen, em: *Studia Islamica*, 3 (1955), 93-115. CRISTÃO MEDIEVAL: G. Caro, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter*, 2 vols. (1908 [1924]–1920); Schiper, *Yidishe Geshikhte*, 4 vols. (1930); idem, *Toledot ha-Kalkalah ha-Yehudit*, 2 vols. (1935-36); idem, *Wirtschaftsgeshikhte fun di Yidn in Poyln* (1926); M. Hoffmann, *Der Geldhandel der deutschen Juden bis zum Jahre 1350* (1910); I. Abrahams et al. (eds.), *Starrs and Jewish Charters Preserved in the British Museum*, 3 vols. (1930-32); HG Richardson, *Judeu Inglês sob Angevin Kings* (1960); Baer, *Espanha*; Roth, *Itália*; A. Milano, *Vicende economiche degli Ebrei nell'Italia meridionale ed insulare durante il medioevo* (1954); J. Starr, *Judeus no Império Bizantino*, 641–1204 (1939). DOUTRINAS ECONÔMICAS: SW Baron (ed), em: *Essays on Maimonides* (1941, foto-offset, 1966), 127-264; S. Bernfeld et al. (eds.), *Die Lehren des Judentums* (trechos de fontes primárias), 3 vols. (sd); S. Eijges, *Das Geld im Talmud* (1930); E. Cohn, em: *Zeitschrift fuer vergleichende Rechtswissenschaft*, 18 (1905), 37-72; S. Eisenstadt, *Ein Mishpat* (1931), lista numerosas monografias jurídicas economicamente relevantes.

ECSTASY, do grego ekstasis, “deslocamento”, “movimento para fora”, “distração da mente”, “excitação embriagada”, “entranhamento” ou, secundariamente, “assombro”. (Veja Marcos 5:42.)

Na religião grega, dois tipos fundamentais de êxtase, dionisíaco e contemplativo, são bem atestados; o primeiro é induzido por meio de narcóticos, álcool, música e dança; o último pela contemplação e oração. Apenas o dionisíaco é representado na Bíblia. Vários estudiosos sustentaram que o êxtase era a experiência fundamental de toda profecia. Essa visão, em última análise, pode ser rastreada até *Philo, que sustentou que nenhuma profecia é sem êxtase (veja Espec. 4:49). Alguns estudiosos distinguiram dois grupos: os profetas clássicos, ou profetas literários, supostamente não sofreram perda de

identidade, mas mantiveram sua consciência e estavam cientes de um encontro divino ao qual responderam. O segundo grupo, os profetas pré-clássicos, às vezes manifestavam a profecia de grupo, que era extática e contagiante (cf. Nm 11:16ss., onde os 70 anciãos “falavam em êxtase” depois que o espírito do Senhor repousa sobre eles – o verbo hebraico usado é *hitnabbeÿ*).

Assim, quando Saul encontra “um bando de profetas descendo do alto com harpa, tamborim e lira diante deles”, ele também fica impressionado: “Um espírito de Deus veio poderosamente sobre ele e ele falou em êxtase entre eles” (I Sam. 10:6).

10). Da mesma forma, quando Saul envia homens para capturar Davi, que estava com Samuel, eles encontram Samuel à frente de um grupo de profetas extáticos. Os mensageiros são dominados pelo espetáculo e começam a delirar. Depois que isso aconteceu com três grupos de mensageiros, Saul vai ele mesmo e, em um violento acesso de êxtase, tira suas roupas e fica nu um dia e uma noite inteiros (I Sam. 19:18-24). Ambos os incidentes são citados como a origem da expressão proverbial “Está Saulo entre os profetas?” Estudiosos que mantêm a distinção pré-clássica extática/clássica não extática também citam I Reis 22, onde cerca de 400 profetas deliraram em êxtase diante dos reis Josafá e Acaz na véspera de seu ataque unido contra Ramote-Gileade. Eles observam, corretamente, também que essa característica do frenesi dionisíaco coletivo não se limita aos primeiros profetas israelitas. Em I Reis 18:28–29, 450 profetas cananeus de Baal e 400 profetas de Asherah “clamaram em alta voz e se cortaram à sua maneira com espadas e lanças, até que o sangue jorrou sobre eles ... Eles

profetizaram em êxtase até o tempo do oferecimento da noite. ...” Profetas individuais também podem cair em transe extático. Assim, Elias correu diante da carruagem de Acabe quando a mão do Senhor estava sobre ele (I Reis 18:46). Um exemplo bíblico extra, além dos profetas cananeus de Baal que acabamos de mencionar, é encontrado no conto egípcio do século XI de Wen-Amon, que relata que enquanto Zakar-Baal, rei de Byblos, estava oferecendo um sacrifício, “o deus agarrou um de seus jovens e o fez possuído” (Pritchard, *Texts*, 26). Em tal estado a pessoa se transforma em “outro homem” (por exemplo, Saul, I Sam. 10:6) e pode se comportar loucamente (I Sam. 18:10ss.). É sem dúvida por isso que um discípulo dos profetas é chamado de “o louco”

(II Reis 9:11). Mas uma leitura cuidadosa dos profetas clássicos mostra que eles também manifestavam um comportamento estranho. Jeremias é referido como “louco” e “extático” (*mitnabbeÿ*) ao mesmo tempo (Jr. 29:26; cf. Os. 9:7). Isaías andou descalço e nu por três anos (Is 20:3). Ezequiel ficou deitado do lado esquerdo por 390 dias e 40 dias do lado direito. De Zc. 13:4–6 aprendemos que se pode esperar que um profeta use um cilício e tenha feridas nas costas, talvez por causa de algum ritual de surra. De fato, a palavra hebraica para louco, *meshuggaÿ*, pode ser um *terminus technicus* para um tipo de indivíduo inspirado por Deus que é chamado nas letras “Mari de a muhÿ h

u (fem., muhÿ h utum), “frenético”, “louco”, “extático”. Tal ataque extático pode ser induzido por meios externos: música (cf. Eliseu, II Reis 3:15, e os instrumentos musicais carregados pelas bandas de profetas, I Sam. 10:5 e II Crônicas 35:15) ou dançando (mencionado em conexão com os profetas de Baal, I Reis 18:26). Algum

vezes, esse ataque extático é descrito como causado pela “mão de Deus” (I Reis 18:46; II Reis 3:15; Jer. 15:17) ou pelo “espírito de Deus” (I Sam. 10:6). , 10; 18:10; 19:23), uma indicação de que apreensão e comportamento estranho podem dar credibilidade às alegações de profecia.

Bibliografia: G. Hoelscher, *Die Propheten* (1914); ° Robinson, *Profecia e os Profetas* (1923); CJ Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (1962); AJ Heschel, *Os Profetas* (1962). **Adicionar. Bibliografia:** R. Wilson, em: *JBL*, 98 (1979), 329-37; G. André, *Ecstatic Prophecy in the Old Testament* (1982); S. Geller, *Sacred Enigmas* (1996); J. Roberts, *A Bíblia e o Antigo Oriente Próximo* (2002), 95-101, 157-253.

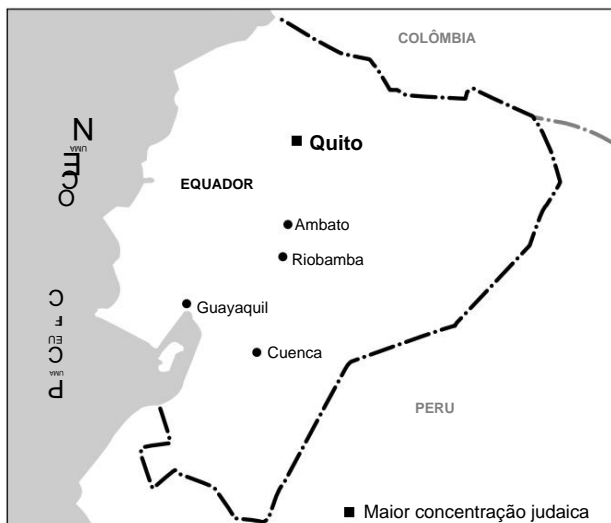
[Shalom M. Paul / S. David Sperling (2ª ed.)]

EQUADOR, república sul-americana; população 13.363.593 (2005); população judaica 900.

Ao contrário da maioria dos outros países latino-americanos, foi somente após a perseguição nazista na Europa que um número considerável de judeus chegou ao Equador. Com os conquistadores espanhóis, os judeus também chegaram ao Equador, mas seu número era pequeno. Também após a independência da Espanha, comparativamente poucos judeus sefarditas emigraram; estes assimilaram ou pelo menos não praticaram sua tradição em público. Certos nomes de família entre as famílias equatorianas estabelecidas atestam até hoje sua descendência sefardita. No final do século XIX e nas décadas de 1920 e 1930, os judeus emigraram principalmente da Europa Oriental e se estabeleceram principalmente em Guayaquil, mas não se tornaram visíveis como um grupo. Relata-se que a primeira reunião para a celebração de um Ano Novo ocorreu em 1934 em um apartamento particular. Em 1914, Julius Rosenstock, nascido em Viena, foi nomeado pelo governo equatoriano para liderar a construção da ferrovia montanhosa Sibambe-Quito. Por causa de suas excelentes conexões nos círculos governamentais, ele lutou com sucesso pela entrada de judeus perseguidos no país. O fluxo de refugiados para o Equador começou em 1938, atingindo seu pico em 1939. Por iniciativa de Rosenstock foi fundado um Comitê HICEM e o governo negociou com ele as condições de imigração. Por sua intervenção pessoal, conseguiu a revogação do decreto de 1937 do ditador Alberto Enríquez Gallo que ordenava aos judeus que não trabalhavam na agricultura ou na indústria que deixassem o país em 30 dias.

Um número relativamente pequeno de judeus, 3.500-4.000, encontrou refúgio no Equador até 1942. Projetos de assentamento de meados da década de 1930, incluindo o plano de assentamento de longo prazo de 50.000 famílias em áreas principalmente remotas, não foram apoiados nem pelo público equatoriano nem pelos colonos judeus e provou ser pouco confiável e impraticável. Para a maioria dos judeus que se refugiaram no país até 1942, o Equador, com seus três milhões de habitantes, foi um local de exílio de segunda escolha, pois não conseguiram asilo em outro país preferido. A maioria veio da Alemanha e da Áustria após o pogrom de novembro de 1938 (“Kristallnacht”), tendo perdido a esperança de poder permanecer em seu país natal. Parte deles se estabeleceu em Guayaquil, a maior cidade do país, que era um verdadeiro centro comercial com uma população de cerca de 180.000 habitantes.

Equador



Principais comunidades judaicas no Equador.

Localizado perto da costa do Pacífico, tinha um clima tropical. A grande maioria, no entanto, preferiu a capital, Quito, situada nos Andes a uma altitude de 2.800 m. Poucos se estabeleceram em pequenas cidades como Ambato (100), Banos, Cuenca (30) e Riobamba, ou na selva ao redor de Puyo.

Em Quito, como em Guayaquil, concentravam-se em várias ruas do centro da cidade ou não muito longe dele. Quito com 150.000 habitantes não tinha indústria e apenas um prédio de vários andares. Em comparação com os padrões da classe média europeia, as condições de vida eram precárias e primitivas, sem infra-estrutura e com doenças infecciosas e falta de higiene ameaçando a saúde. Muitos dos imigrantes tinham poucos recursos financeiros, embora muitos deles trouxessem seus bens domésticos e outros bens. Como as autoridades devolveram os depósitos que os imigrantes fizeram para receber seus vistos (algumas centenas de dólares cada), a maioria deles tinha dinheiro para investir. Muitos tiveram que ganhar a vida em ocupações desconhecidas. Mas, sempre que possível, eles tentavam continuar em suas antigas profissões ou similares.

Apesar dos regulamentos que restringem a imigração para trabalhadores industriais ou agrícolas, apenas uma minoria trabalhava na agricultura. Por causa das difíceis condições de vida e de trabalho e sua falta de conhecimento, tais tentativas onerosas foram abandonadas. O projeto do HICEM e do Conjunto em 1937 de assentar 60 famílias na área de Ambato para a criação de galinhas estava entre essas tentativas fracassadas. Um número considerável de imigrantes atuava no comércio, como mascates, no varejo e atacado, e no comércio de importação e exportação. Enquanto a maioria dos empreendimentos nos primeiros anos exigia muito trabalho de todos os membros da família para atingir um nível de subsistência, alguns empreendimentos atingiram um tamanho considerável em 1942 e existem até hoje. Os mais bem-sucedidos foram aqueles que encontraram um nicho de mercado, oferecendo serviços e bens desconhecidos no país ou ausentes do mercado por causa da guerra. Na área de produção alimentícia e têxtil, na indústria metalúrgica (El Arco, Ideal, Siderúrgica S.A.) e farmacêutica

nas áreas de serviços e hotelaria, desempenharam um papel importante e trouxeram um elemento dinâmico à vida empresarial. Nomes como Rothschild, Seligmann, Neustätter, Di Capua e Otto Lenghi se destacam.

O fato de as autoridades, via de regra, não imporem o emprego industrial ou agrícola facilitou a integração dos imigrantes no processo econômico, mas logo levou a uma pressão antijudaica por parte da população local. Enquanto os presidentes José María Velasco Ibarra (1934-35, 1944-47) e Carlos Arroyo del Río (1940-44) aprovavam a imigração de judeus, alguns círculos defendiam uma linha anti-semita com recurso à imprensa alemã e preconceitos cristãos. Também os comerciantes têxteis de origem árabe, especialmente do Líbano, que viviam há décadas no Equador, consideravam os judeus concorrentes indesejáveis. Em agosto de 1944 Velasco Ibarra rescindiu os regulamentos que restringiam a imigração ao emprego industrial ou agrícola, mas já no final da década de 1940 as autoridades intensificaram o controle das empresas judaicas e em 1952 foi aprovada outra lei exigindo a comprovação de que um estrangeiro estava envolvido na ocupação estipulada em seu visto de entrada. Esta legislação foi contrariada pela intervenção do Congresso Judaico Mundial. Dentro dessas limitações políticas e sociais limitadas, os imigrantes eram livres para fazer o que quisessem. Não havia impedimento para praticar sua religião ou fundar associações.

O maior grupo entre os refugiados estava em Quito. Seu núcleo foi o mencionado Comitê HICEM fundado em 1938. No mesmo ano foi fundada a Asociación de Beneficencia Israelita, atingindo seu auge com mais de 540 membros (chefes de família) em 1945. Ao contrário da maioria dos países latino-americanos, onde judeus comunidades já existiam e os recém-chegados fundaram suas próprias organizações separadas de acordo com seus países de origem, a "Beneficência" uniu judeus da Alemanha, Áustria, Itália, Polônia, Hungria, Tchecoslováquia, Romênia, União Soviética e Estados Bálticos.

Embora houvesse alguma separação por motivos religiosos, isso era de menor importância. Enquanto em Guayaquil as diferenças de opinião sobre o sionismo eram uma causa potencial de discórdia maior do que em Quito, em assuntos religiosos a situação era exatamente o oposto. Em Guayaquil, a organização mais forte, a Comunidad de Culto, com mais de 140 membros, combinou a Sociedad de Beneficencia, fundada em 1939-40, e o Centro Israelita, que havia se separado em 1944, ambos competindo pela primazia cultural. Sob a impressão da fundação do Estado de Israel, todas as organizações de Quito se uniram sob o guarda-chuva da "Beneficência", enquanto em Guayaquil levou quase 20 anos para chegar a essa unidade.

A Beneficência fez muito para criar um centro de vida religiosa, social e cultural para seus membros. Um boletim chamado Informaciones para los Inmigrantes Israelitas, no primeiro período escrito principalmente em alemão, informava os leitores sobre a comunidade, o país anfitrião e assuntos internacionais. Com base no modelo de seus países europeus, um tribunal de arbitragem, um yevra kaddisha, uma associação de mulheres, um banco cooperativo, Maccabi e B'nai B'rith foram estabelecidos. Dentro

Quito e em Guayaquil foram fundadas organizações sionistas que conseguiram conquistar o apoio de figuras públicas do país anfitrião para os objetivos do sionismo. O representante equatoriano votou na resolução da Assembléia Geral da ONU de 29 de novembro de 1947, a favor da partilha da Palestina. Equador e Israel estabeleceram relações diplomáticas.

A partir do final da década de 1960, uma rede de cooperação e assistência técnica foi desenvolvida entre os dois países, especialmente nas áreas de agricultura, desenvolvimento hídrico, treinamento de jovens e tecnologia.

Os judeus alcançaram destaque na sociedade equatoriana além do campo econômico. Eles contribuíram para o desenvolvimento cultural na música, pintura, teatro, artes e ofícios, arquitetura, literatura, ciência, jornalismo e publicação.

Na década de 1940, o teatro Kammerspiele foi estabelecido em alto nível artístico, dirigido por Karl (Carl) Loewenberg, co-fundador do Juedischer Kulturbund de Berlim. Na década de 1950, o teatro continuou a se apresentar em espanhol diante do público local. Uma reputação internacional foi alcançada pela pintora Olga Fisch-Anhalzer, cofundadora do Instituto Equatoriano de Folclor. A pintora e escultora Trude Sojka, que havia sobrevivido a Auschwitz, chegou em 1946. Paul Engel, médico e escritor (pseudônimo Diego Viegá), que emigrou para o Equador em 1950 da Colômbia, ficou conhecido como endocrinologista. Benno Weiser (Benja min Varon) fez seu nome como jornalista. Assim como seu irmão Max Weiser, que foi o primeiro cônsul israelense em Equador, ele ingressou no serviço diplomático israelense.

Como a maioria dos imigrantes considerou sua permanência no Equador como um episódio temporário, a emigração após o fim da guerra foi considerável. Em 1948, cerca de metade dos judeus de Quito emigraram, principalmente para os Estados Unidos. Por outro lado, um número considerável de sobreviventes do Holocausto chegou nos primeiros anos do pós-guerra. Por causa da emigração contínua, mortalidade e assimilação parcial da geração seguinte, que considerou o espanhol sua língua materna, as organizações de imigrantes perderam seu papel central como preservadoras da identidade social e cultural. No entanto, os judeus continuaram a formar um pequeno grupo de classe média em grande parte separado da forte classe alta católica e das massas de mestiços e da população indígena.

Em 1972, as Informações deixaram de ser publicadas. Diferentes tentativas de reviver a tradição não perseveraram. As pequenas comunidades de Ambato e Cuenca se dissolveram. No início da década de 1970, no decorrer do boom do petróleo e graças às autorizações de entrada mais fáceis de obter, chegaram famílias judias de outros países latino-americanos. Como resultado dos desenvolvimentos políticos sob a presidência de Salvador Allende, um grande número de famílias preferiu trocar o Chile pelo Equador como domicílio. No final do século XX, muitos judeus da Argentina se estabeleceram em Quito.

Em 2005, a comunidade judaica (Comunidade Judía del Ecuador) da cidade de Quito, com seus 2 milhões de habitantes, somava 200 famílias, ou 550–600 membros (a comunidade de Guayaquil tem 20 famílias, ou cerca de 70 membros). O com

A comunidade dispõe de modernas instalações para suas necessidades sociais, recreativas e administrativas. Há uma sinagoga e um rabino para serviços religiosos. Um *yevra kaddisha* e um lar para idosos continuam a funcionar, assim como a associação de mulheres como uma organização independente. Cerca de 75 crianças frequentam o Colégio Alberto Einstein, escola particular fundada em 1973 por membros da comunidade onde a grande maioria dos alunos não são judeus. A comunidade está em contato com outras organizações judaicas na América Latina e no mundo.

Bibliografia: ML Kreuter, *Wo liegt Ecuador? Exil in einem unbekanntem Land 1938 bis zum Beginn der fuenfziger Jahre* (1995); *Dónde queda el Equador? Exilio em um país desconhecido desde 1938 hasta fines de los años cincuentas* (1997); *Organizaciones Israelitas no Equador, La Colonia Israelita no Equador* (1948).

[Marie Luise Kreuter (2ª ed.)]

EDAH, organização de base dos EUA composta por rabinos, leigos, intelectuais e líderes comunitários que uniram forças para revitalizar uma distinta ortodoxia americana moderna. No final da década de 1960, a maioria dos observadores havia abandonado as previsões anteriores do fim iminente da ortodoxia americana. Os defensores da ortodoxia, bem como observadores mais neutros, apontaram o crescimento das escolas diurnas, a força da família ortodoxa e a intensidade dos compromissos ortodoxos como marcadores de vitalidade sustentada. Geralmente, no entanto, esses comentaristas apontavam para a Ortodoxia Moderna como a onda do futuro. *Yareidi* Ortodoxia permaneceu em retirada e na defensiva. A vitória de Israel na guerra de 1967 sinalizou a ascensão do sionismo religioso. A Universidade Yeshiva, a principal instituição da Ortodoxia Moderna, estava experimentando um crescimento sem precedentes. Intelectuais ortodoxos modernos de alto perfil – notadamente Emanuel Rackman, Irving Greenberg, David Hartman e Eliezer Berkovits – estavam sondando avidamente o desafio ousado e emocionante de definir a forma de um judaísmo que casaria valores modernos com os ensinamentos de Torá.

No final da década de 1980, muita coisa havia mudado. Embora cada vez mais vibrante, a ortodoxia americana parecia cada vez menos moderna. Alguns apontaram para uma ascendência *yareidi*. Outros destacaram a prática ortodoxa generalizada de frequentar programas pós-ensino médio de um ano em Israel, que intensificou o compromisso ortodoxo e o apego a Israel, mas cujas faculdades proclamaram em voz alta a falência da cultura e dos valores ortodoxos modernos. Os historiadores apontaram para uma nova onda de imigração ultra-ortodoxa para a América. Sobreviventes do Holocausto, esses indivíduos não pouparam esforços para reconstruir a Ultra-Ortodoxia nas costas americanas. Por fim, os pais modernos ou ortodoxos, ao contrário de seus colegas *yareidi*, geralmente falhavam em perceber a educação judaica como uma profissão adequada para seus filhos, criando assim um vácuo que os educadores *yareidi* preenchiavam avidamente.

Assim, em pouco tempo, a Ortodoxia Moderna parecia estar mais em perigo de eclipse do que à beira da renovação. Programas interdenominacionais, como o Joint Chaplaincy Board e o Synagogue Council of America, foram encerrados em 1987 e 1994, respectivamente. A própria nomenclatura

edel, yijyak

A “ortodoxia moderna” foi abandonada em favor da “ortodoxia centrada” mais neutra e menos carregada ideologicamente, uma mudança que o Dr. Norman Lamm, então presidente da Universidade Yeshiva, por exemplo, lamentou publicamente pelo fim do século.

Nesse contexto, era facilmente compreensível que alguns procurassem restaurar o “moderno” na ortodoxia americana. No final da década de 1990, um grupo de intelectuais ortodoxos e líderes leigos estabeleceu o Edah sob a bandeira da “coragem de ser moderno e ortodoxo”. Lançada inicialmente como uma iniciativa de base, com o rabino Saul Berman como presidente, a conferência de fundação de Edah em fevereiro de 1999 atraiu mais de 1.500 participantes. Em jogo estavam as questões sobre as quais os fundadores da Edah sustentavam que a Ortodoxia Moderna cedeu a liderança. Estes incluíram o desafio do feminismo e da igualdade das mulheres, o sequestro do sionismo religioso pelo “Gush Emunim, a busca da educação secular como um valor em si mesmo, e não puramente por razões utilitárias ou instrumentais, e a necessidade contínua de cooperação com os não- Movimentos religiosos ortodoxos e seus líderes. Mais especificamente, Edah esperava corrigir a desigualdade das mulheres, principalmente na lei de divórcio judaica, treinar um quadro de educadores ortodoxos modernos, ajudar a definir o sionismo religioso para o século 21 e, talvez acima de tudo, nutrir uma atmosfera de diálogo aberto e liberdade de troca que tanto faltava em um mundo ortodoxo dominado pela yeshivá roshei. Significativamente, durante esses anos, um dos mais proeminentes professores do Talmud da Universidade Yeshiva declarou que a Ortodoxia Moderna era o “Amalek de nosso tempo”.

No entanto, a esperança de Edah de reivindicar a Universidade Yeshiva como reduto da Ortodoxia Moderna permaneceu insatisfeita. Por um lado, apesar da impressionante participação de apoiadores e liderança intelectual de Edah, o corpo docente da Universidade Yeshiva em geral estava ausente. Na melhor das hipóteses, a Universidade Yeshiva permaneceu neutra em relação a Edah, se não totalmente desdenhosa. O rabino Aha Ron Lichtenstein escreveu de Israel que estava certo de que seu falecido sogro, o rabino Joseph B. Soloveitchik, sobre cuja memória como estudioso ortodoxo moderno e líder comunitário Edah procurou construir, hoje teria pouca identificação com Edah e seu programa. De maneira mais geral, a liderança da Universidade Yeshiva descartou Edah como desnecessária, apontando para o Fórum Ortodoxo de YU, que reivindicou a virtude do diálogo contínuo entre intelectuais ortodoxos e a yeshivá roshei. No entanto, Edah, sob a liderança do rabino Berman, persistiu no século 21. Em 2005, havia realizado quatro conferências nacionais e várias regionais. Cinco volumes da revista Edah apareceram, contendo estudos e diálogos impressionantes sobre questões críticas, por exemplo, aliyot para as mulheres, geralmente não encontrado em nenhum outro lugar do mundo Orthodox. Outras instituições, notadamente a Aliança Feminista Ortodoxa Judaica (JOFA), a Yeshivat Chochvei Torah do rabino Avi Weiss, proclamando seu compromisso com uma “ortodoxia aberta”, e, em Israel, a Conferência Lavi, todas levemente alinhadas com Edah em um esforço para liderar uma renovação ortodoxa moderna.

Em última análise, no entanto, a luta pelo futuro Orthodox permaneceu aberta. A maioria dos observadores concordou que a Universidade Yeshiva, dados seus enormes recursos e proeminência na comunidade judaica, continuaria a dar o tom para a Ortodoxia Moderna na América. Com certeza, a direção da Yeshiva, sob a presidência de Richard Joel, que foi nomeado em 2003, permaneceu obscura. No entanto, os propósitos para os quais o Edah surgiu no final da década de 1990 permaneceram tão atraentes no século 21.

[Steven Bayme (2ª ed.)]

EDEL, YIJYAK (1896–1973), compositor e professor. Edel nasceu em Varsóvia e de 1924 a 1927 lecionou música no orfanato de Janusz Korczak, em Varsóvia. Em 1929 imigrou para a Palestina onde trabalhou como professor de música em colégios de professores. Suas obras incluem música orquestral e para piano, quartetos para cordas e instrumentos de sopro, canções e cantatas. Seu estilo musical mostra a influência da tradição judaica do Leste Europeu.

EDELMAN, GERALD MAURICE (1929–), bioquímico e imunologista norte-americano, ganhador do Prêmio Nobel. Edelman nasceu em Nova York. Ele originalmente estudou como violinista, mas se voltou para a bioquímica e recebeu seu MD da Universidade da Pensilvânia em 1954 e seu doutorado na Rockefeller University em 1960, onde foi nomeado professor associado de bioquímica e reitor associado de pós-graduação e Um dos principais imunologistas dos Estados Unidos, dedicou-se à pesquisa na elucidação da estrutura das moléculas de anticorpos e estabeleceu a estrutura química completa da gamaglobulina, que defende o organismo contra corpos estranhos e doenças. Em 1977, Edelman e seus colegas descobriram moléculas de adesão celular. Posteriormente, voltou sua atenção para a neurociência, tornando-se diretor do Instituto de Neurociências em San Diego, Califórnia. Ele propôs uma teoria global do cérebro chamada darwinismo neural, que fornece a base para a compreensão da origem da consciência.

Edelman é membro de vários órgãos científicos, incluindo a National Academy of Sciences, a American Academy of Arts and Sciences, a American Association for the Advancement of Science e a American Chemical Society. Em 1972 foi agraciado com o Prêmio Nobel de Medicina e Fisiologia junto com o Dr. Rodney Porter.

EDELMAN, MAURICE (1911-1975), autor e político.

Nascido em Cardiff e educado em Cambridge, Edelman foi deputado trabalhista de 1945 até sua morte. Ele foi presidente da Associação Anglo-Judaica em 1963. Seus trabalhos incluem França: O Nascimento da Quarta República (1945); David Ben Gurion (1964), uma biografia; e romances políticos e outros, incluindo A Trial of Love (1951), Who Goes Home e A Dream of Treason (ambos de 1953), A Call on Kuprin (1959), The Fratricides (1963), The First Minister's Daughter (1964), e Ilha dos Tubarões (1967). A obra mais conhecida de Edelman foi provavelmente o romance Disraeli in Love (1972). Embora trabalhista, Edelman era um

admirador de Disraeli que, em 1972, alugou e morou em uma ala do solar Hughenden, casa de campo de Disraeli. Antes um defensor esquerdista da União Soviética, no final de sua vida Edelman foi ativo no movimento pelos judeus soviéticos.

Bibliografia: ODNB online.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

EDELMANN, RAPHAEL (1902-1972), estudioso e bibliotecário dinamarquês. Nascido na Letônia, Edelman imigrou para Copenhague ainda criança. Em 1933, por recomendação de David *Simonsen, ele começou a trabalhar no recém-criado departamento judaico da Biblioteca Real de Copenhague, que consistia na rica biblioteca de Simonsen; a partir de 1938 chefiou o departamento. A partir de 1948 lecionou na Universidade de Copenhague, onde foi responsável pelos estudos judaicos, incluindo o iídiche. Em 1955 fundou a Associação de Bibliotecas de Judaica e Hebraica na Europa e nesta função organizou cursos de formação para bibliotecários judeus. Edelman publicou extensivamente em vários campos acadêmicos e fez importantes contribuições para a disseminação do conhecimento judaico na Dinamarca. Entre suas obras estão *Bestimmung, Heimat e Alter der synagogalen Poesie* (1932), e *Zur Fruhgeschichte des Machzor* (1934), obras importantes sobre a história inicial da poesia litúrgica. Ele compilou o catálogo de incunábula hebraica da biblioteca de L. *Goldschmidt, agora na Biblioteca Real (em *Fund og Forskning*, 3 (1956), 82-90); editou a série *Corpus Codicum Hebraicorum Medii Aevi* (1954-); e editou a *Concordância de Assunto com o Talmude Babilônico* por L. Goldschmidt (1959). Ele também organizou exposições bem-sucedidas dos tesouros da Biblioteca Real em Paris, Estrasburgo, Milão e Nova York.

[Menahem Schmelzer]

EDELMANN, SIMY AH REUBEN (Sar ha-Adulammi; 1821–1893), estudioso de hebraico lituano. Edelman nasceu em Vilna e estudou na yeshivá Volozhin. Ele tentou sua mão em vários ramos da erudição judaica, e também escreveu poesia e foi um dos primeiros a “descobrir” JL *Gordon, de quem fez amizade.

Entre seus livros publicados estão *Shoshanim* (1860); *Ha-Mesillot* (1875); *Ha-Tirosh* (1871), em *Genesis Rabbah*; e *Doresh Reshumot* (1893), sobre a obra histórica de IH *Weiss, *Dor Dor ve-Doreshav*, que Edelman criticou por suas visões liberais.

Edelman também contribuiu para periódicos hebraicos. Parte de seus restos literários foram usados por AD Lebensohn e I. Benjacob em sua edição da Bíblia (1849–53) e publicados pelo filho de Edelman, Mordecai Isaac, em seu *Me'arat Adul lam* (1922) e *Tovim ha-Shenayim* (1913).). Um fragmento autobiográfico foi publicado pelo filho em sua biografia de seu pai, *HakYam ve-Sar* (1896).

EDELMANN, YEVI HIRSCH (1805–1858), erudito, impressor e editor hebraico. Edelman, que nasceu em Svisloch, na Bielorrússia, publicou livros em Danzig, Königsberg e Londres. Na Inglaterra, em particular, ele vasculhou cuidadosamente

bibliotecas de material manuscrito hebraico. Edelman publicou edições de literatura hebraica medieval até então inédita, como *Kaftor va-Ferah* de Estori Ha-Parhi (1851, repr. 1959); *Ginzei Oxford* (traduzido para o inglês por MH Bresslau e publicado em *Treasures of Oxford*, 1851), uma coleção (com L. Dukes) de poesia litúrgica e secular de poetas judeus-espanhol; *Derekh Tovim* (também traduzido para o inglês por MH Bresslau e publicado em *Path of Good Men*, 1852), varia por Maimonides, Judah ibn Tibbon e outros; *Y' emdah Genu zah* (1856), uma importante coleção de escritos e cartas filosóficas, principalmente de, para ou sobre Maimônides; *Divrei y' efev* (1853), outra coleção de material filosófico e poético; e também *M.y' . La-Yesharim Tehillah* de Luzzatto (1854).

Edelman também publicou vários itens litúrgicos importantes: *Seder Hagadá* (1845), com notas críticas; *Hag gadah Le-Leil Shimmurim* (1845), com comentários e notas; e *Siddur Hegyon Lev* (1854) contendo as notas e emendas críticas de Edelman, *No'am Megadim* de J. Teo mim e *Mekor Berakhah* de E. Landshuth. As primeiras publicações de Edelman , que eram puramente talmúdicas, foram *Haggahot u-Vi'urim li-Me'irat Einayim* (1839) e *Alim le-Mivyan*, incluindo *Megillat Sefer Iggeret ha-Purim* (1844) sobre Esther. Ele também escreveu um estudo histórico sobre Saul *Wahl, o suposto rei da Polônia um dia, *Gedul lat Sha'ul* (1854), com um apêndice Nir David. Seus empreendimentos editoriais consideráveis foram realizados em condições de grande rigor financeiro. Edelman viveu em Berlim desde 1852 e morreu na enfermaria para loucos de um hospital de Berlim.

Bibliografia: *Jewish Chronicle* (1841–1941) (1949), 55; *UMA, Berg, Birkat Avraham* (1882); *Kressel, Leksikon*, 1 (1965), 24-25.

EDELS, SAMUEL ELIEZER BEN JUDAH HAÿLEVI

(conhecido como **MaHaRShA** – Morenu **Ha-Rav** Shemu'el Adels; 1555–1631), um dos principais comentaristas do Talmud. Nascido em Cracóvia, mudou-se para Posen em sua juventude, onde se casou com a filha de Moses Ashkenazi Heilpern. Sua sogra, Edel, por cujo nome mais tarde foi conhecido, era uma mulher rica e sustentou ele e seus numerosos discípulos por um período de 20 anos (1585-1605). Após sua morte, Edels assumiu uma posição rabínica em Chelm. Em 1614 foi nomeado rabino de Lublin e em 1625 de Ostrog, onde fundou uma grande yeshivá. Na verga de sua casa (incendiada em 1889) estava inscrito o verso: “O estrangeiro não se hospedou na rua; mas abri as minhas portas ao viajante” (Jó 31:32). Seu comentário sobre o Talmud é uma das obras clássicas da literatura talmúdica incluída em quase todas as. O comentário está dividido em duas partes. Em seu *yiddushei Halakhot*, ele explica o texto talmúdico com profundidade e engenhosidade. Em sua introdução ao trabalho, ele escreve que “por amor à concisão” ele se absteve de elaborar. Ele termina a maioria de seus comentários com as frases: “E pese cuidadosamente ” ou “E o significado é simples”, embora na realidade esteja longe de ser claro e muitos estudiosos posteriores muitas vezes encontraram dificuldade em entender seu ponto. Muitas vezes ele coloca uma dificuldade e diz: “E isso pode ser resolvido”, deixando

Edelstadt, David

encontre a resposta. Ele gostava da casuística talmúdica e costumava dizer: "Ninguém pode chegar à raiz e à profundidade de um problema talmúdico sem um mestre que lhe ensine pilpul"; mas ele se opôs veementemente ao tipo de casuística que, em seu tempo, veio a ser conhecido como *Yillukim*, onde os alunos se engajavam em debates infrutíferos para tentar demolir os argumentos uns dos outros. Em seu *Yiddushei Halakhot*, as explicações de Edels sobre os problemas talmúdicos estão geralmente de acordo com a visão de Rashi e dos *tosafistas*. Seu livro ganhou tão ampla aceitação que a compreensão dos comentários de Edels passou a ser considerada por muitas gerações como uma das qualificações do erudito talmúdico médio. A segunda parte de seu comentário é chamada *Yiddushei Aggadot*, na qual ele tenta explicar o difícil *aggadot* talmúdico de maneira racional, às vezes tomando -os como parábolas com interpretações que estão em desacordo com seu significado literal. Ele criticou, no entanto, a tendência predominante dos pregadores de distorcer o sentido claro das passagens bíblicas e talmúdicas. Apesar de censurar "aquelas pessoas que na geração atual dedicam todo o seu tempo ao estudo da Cabalá", ele, no entanto, cita extensivamente a literatura cabalística. Ele também fez uso de seu conhecimento da filosofia judaica em sua interpretação do *aggadot* talmúdico.

Ele adotou uma atitude positiva em relação às ciências seculares, considerando-as importantes para uma compreensão mais completa da Torá, e sua aquisição como vital para os judeus instruídos em suas disputas com não-judeus. Suas declarações às vezes são marcadas por um espírito de investigação crítica. Ele decide, por exemplo, que o Targum ao Pentateuco atribuído a Jonathan Uzziel não é dele. Ele sente que os *tosafot* do tratado *Yoma* são diferentes em estilo daqueles de outros tratados. Ele estabeleceu que algumas declarações ou passagens no comentário de Rashi e no *tosafot* tinham se originado como comentários marginais de estudantes que não haviam entendido a passagem e, com o passar do tempo, esses comentários foram interpolados no texto. Edels reprovou seus contemporâneos por fazerem pouco caso de certos preceitos, por exemplo, aqueles que bebem em excesso na refeição *melavveh malkah* no sábado à noite e, assim, negligenciam a recitação do *Shemá* ao se deitar, e acordam tarde demais na manhã seguinte para o tempo estatutário para a leitura do *Shema* e a recitação das orações da manhã. Ele era um crítico contundente dos males sociais nas comunidades, como a desonestidade e o egoísmo de algum *parnasim* rico. Ele censurou os rabinos de seu tempo por intimidar suas comunidades por motivos que não eram puramente altruístas, e se irritou com o fato de que "nesse tempo, quem possui riqueza é nomeado para um cargo público por um preço e está em constante busca de honra. ." Em 1590, ele participou de uma sessão do Conselho das Quatro Terras que pronunciou a proibição de quem compra o cargo rabínico. Edels era tido em alta estima pelos estudiosos de sua época. Joel Sirkes em seu discurso aos líderes do Conselho das Quatro Terras em Lublin, disse: "Vocês têm em seu meio o maior homem da geração atual ... com quem consultar e deliberar". Em sua lápide, Edels é descrito como "um homem santo ... exemplar em sua geração ... cuja fama viajou por toda parte. Sua grande obra foi uma luz

aos olhos dos Sábios de Israel". Ele também foi altamente considerado por gerações posteriores. Jonas Landsofer ordenou a seus filhos que prestassem muita atenção às obras de Edels, "porque seus escritos são surpreendentemente concisos e sondam as profundezas da verdade da Torá... O espírito de Deus falou através dele, pois sem inspiração divina teria sido impossível um homem para escrever tal livro." Outras obras de Edels são *Zikhron Devarim*, novelas do grupo de estudiosos de Posen (publicadas por sua sogra em 1598); uma oração penitencial começando com as palavras: "El Elohai Dalfah Einai"; e uma oração penitencial escrita em memória dos mártires de Varsóvia (1597).

O filho de seu irmão, cujo nome não foi preservado, foi para o Marrocos e aparentemente se estabeleceu lá. Seu trabalho *Sha'arei Y'okhmah*, sobre *agadá* e *homilética*, existe em muitos manuscritos. Nela, ele cita seu tio e muitos outros grandes estudiosos da Polônia do século XVII, incluindo Israel Spira, filho de Nathan Spira, a quem ele chama de "meu professor", e Abraham Abele Gombiner. Ele morreu antes de 1674.

Os professores rabínicos modernos lamentam o abandono do comentário talmúdico de Edels. Além da profundidade de suas ideias, o trabalho de Edels é fundamental para ensinar a análise correta do texto talmúdico.

Bibliografia: Dubnow, *Hist Russ*, 1 (1916), 129-30; R. Margulies, *Toledot Adam* (1912); SA Horodezky, *Le-Korot ha-Rab banut* (1914), 183-90; HH Ben-Sasson, *Hagut ve-Hanagah* (1959), índice; JM Toledano, *Sarid u-Falit* (1945), 74f. **Adicionar.**

Bibliografia: Y. Barka'i, "Shitato ha-Parshanit shel ha-Maharsha be-Yiddushei Aggadot", dissertação, Universidade Hebraica (1995).

[Shmuel Ashkenazi]

EDELSTADT, DAVID (1866-1892), poeta iídiche. Edels nasceu em Kaluga, filho de um *cantonista*. Após o pogrom de Kiev de 1881, ele imigrou para os EUA como parte do movimento agrícola *Am Olam*, mas se estabeleceu em Cincinnati para trabalhar na indústria de vestuário, juntou-se ao movimento anarquista (que na época exercia grande influência entre os trabalhadores judeus), e tornou-se um dos primeiros poetas socialistas judeus, inicialmente compondo poesia radical em russo. Em 1888 mudou-se para Nova York e continuou trabalhando em fábricas, escrevendo cada vez mais em iídiche. Em obras como "In K ("Em Luta"), "Vakht Uf" ("Despertar") e "Mayn Tsavoe" ("My Last Will and Testament"), Edels convenceu seu público da classe trabalhadora a se revoltar contra as classes altas e apreender os meios de produção. Em 1890, tornou-se colaborador regular e, um ano depois, editor do recém-fundado semanário anarquista *Fraye Arbeter Shtime*. Suas letras, cantadas em fábricas e piquetes, retratam as imperfeições do mundo e a vida maravilhosa que virá depois de uma revolução social.

Depois de contrair tuberculose em 1891, ele viajou para Den ver para se recuperar, mas morreu no ano seguinte aos 26 anos, tornando-se uma lenda romântica para o jovem movimento trabalhista judeu e uma figura central, junto com Joseph Bovshover, Morris Rosenfeld, e Morris Vinchevsky, da *Sweat shop Poets*. Suas obras coletadas foram publicadas em Londres em 1910 e em Moscou em 1935.

Bibliografia: Rejzen, Leksikon, 2 (1927), 718–21; LNYL, 6 (1965), 554-63; K. Marmor, Dovid Edelstadt (1950), incl. bib.; B. Bi alostotsky (ed.), Dovid Edelstadt Gedenkbukh (1953); NB Minkoff, Pioneren fun Yidisher Poezye in Amerika (1956), 89-128; H. Leivick, Eseyen un Redes (1963), 195-207. **Adicionar. Bibliografia:** S. Liptzin, A History of Yiddish Literature (1972), 94-96; I. Howe, World of Our Fathers (1976), 420; O. Kritz, A Poética da Anarquia (1997).

[Sol Liptzin / Marc Miller (2ª ed.)]

EDELSTEIN, JACOB (m. 1944), líder sionista tcheco e chefe do gueto de *Theresienstadt. Nascido em Horodenka, na Galícia, Edelstein foi para a Boêmia como refugiado durante a Primeira Guerra Mundial. Ele primeiro se juntou ao movimento juvenil social-democrata lá, e depois ao movimento sionista. Desde o início da década de 1930, ele foi um dos líderes do movimento sionista trabalhista na Tchecoslováquia, membro do presidium da Federação Sionista nacional e diretor do Escritório Palestino da Agência Judaica em Praga. Após a invasão da Boêmia e da Morávia pela Alemanha nazista em 1939, Edelstein tornou-se a figura central do movimento sionista e da vida judaica no Protetorado Nazista. No outono de 1939, ele visitou o grupo de judeus deportados em Nisko, na região de Lublin, e chegou à conclusão de que, na maioria dos casos, a deportação de judeus para o Oriente significava sua morte. A fim de evitar a deportação dos judeus do Protetorado, ele sugeriu estabelecer um campo de trabalho para eles dentro do Protetorado que empregaria os judeus para atender às necessidades econômicas da potência ocupante.

O estabelecimento do gueto em Theresienstadt (Ter ezin) foi aparentemente devido à iniciativa de Edelstein. Ele foi nomeado seu primeiro Judenaeltster (Ancião Judeu), servindo neste posto desde dezembro de 1941. Sua corajosa posição em favor dos internos do gueto fez dele objeto de ódio de vários chefes da *Gestapo. Sua jurisdição foi restringida e, em novembro de 1943, foi preso por ter falsificado as listas para resgatar vários detentos. Ele foi enviado para *Auschwitz, onde foi mantido em uma cela de punição e fuzilado em 20 de junho de 1944, depois de ter sido forçado a testemunhar a execução de sua esposa e filho. Ele foi orgulhoso para sua morte. As opiniões se dividem na avaliação de suas atividades durante o Holocausto. Alguns (como HG Adler) afirmam que Edelstein entendeu mal a situação e, portanto, se envolveu em certa medida de cooperação com os nazistas; outros, principalmente os sobreviventes do movimento pioneiro sionista, vêem nele um trágico mártir, que lutou contra o inimigo pelo resgate dos judeus até sua derrota. Os presos libertados de Bergen-Belsen nomearam sua escola do campo para ele.

Bibliografia: Y. Ereÿ (ed.), Theresienstadt (Heb., 1947); HG Adler, Theresienstadt, 1941–45 (Ger., 1965); idem, Die verheimlichte Wahrheit (1958); CH. Yahil, Devarim al ha-ÿyyonut ha-Czek hoslovakit (1967). **Adicionar. Bibliografia:** R. Bondy, Edelstein neged ha-Zeman (1981).

[Chaim Yahil]

***EDEN, SIR ANTHONY, CONDE DE AVON** (1897–1977), Estadista conservador britânico, secretário de Relações Exteriores (1935–38, 1940–45, 1951–55), secretário de guerra (1940) e primeiro-ministro

irmã (1955-1957). Eden renunciou em 1938 em protesto contra a política de “apaziguamento” de Neville Chamberlain ao Eixo e se tornou o braço direito de Churchill durante a Segunda Guerra Mundial. Em 1936 Eden assinou o Tratado Anglo-Egípcio de Amizade e Aliança, que foi denunciado unilateralmente pelo Egito em 1951.

Durante a Segunda Guerra Mundial, ele defendeu cada vez mais a unidade árabe, que em 1945 tomou a forma da *Liga Árabe que acabou se voltando contra a Grã-Bretanha. Eden estava ciente do Holocausto e, de fato, fez uma famosa declaração na Câmara dos Comuns em 1942, confirmando que os nazistas estavam exterminando os judeus da Europa, mas que a Grã-Bretanha pouco ou nada poderia fazer para impedir isso além de vencer a guerra. Em 1955, Eden levou a Grã-Bretanha ao Pacto de Bagdá, uma fonte adicional de atrito com o Egito. Em novembro de 1955, ele sugeriu um compromisso entre a exigência árabe de que Israel se retirasse para os limites do Plano de Partilha da ONU de 1947 e a posição de Israel nas fronteiras dos acordos de armistício de 1949. Em outubro de 1956, após a nacionalização do Canal de Suez pelo Egito, ele e Guy Mollet, o primeiro-ministro da França, montaram a Expedição de Suez, cujo objetivo era ganhar o controle do Canal. A campanha de Suez teve o apoio secreto e a cooperação de David *Ben-Gurion e do governo israelense. (Veja *Campanha do Sinai.) Sob o extraordinário acordo alcançado entre Grã-Bretanha, França e Israel, as forças israelenses deveriam assumir o controle do Sinai – o que eles fizeram em pouco tempo – ponto em que Grã-Bretanha e França deveriam intervir para manter separados os beligerantes, mas também retomar para si o Canal de Suez. A Campanha de Suez falhou, em grande parte graças à oposição americana. Despertou feroz hostilidade do Partido Trabalhista britânico e de fontes de esquerda, mas também marcou a primeira vez em que as proezas militares de Israel foram exibidas com sucesso. Logo depois, Eden ficou gravemente doente e se aposentou do cargo de primeiro-ministro e da vida política no início de 1957. Na aposentadoria, ele escreveu Full Circle (1960), Facing the Dictators (1962) e The Reckoning (1965). Em 1961, Eden recebeu o título de conde. Ele havia sido feito cavaleiro da Jarreteira em 1953 e era conhecido como Sir Anthony Eden durante seu primeiro-ministro.

Bibliografia: R. Churchill, Rise and Fall of Sir Anthony Eden (1959). **Adicionar. Bibliografia:** R. Lamb, The Failure of the Eden Government (1987).

[Sh.Be / William D. Rubinstein (2ª ed.)]

EDENY TAMIR, dupla de piano israelense. Bracha Eden nasceu em Jerusalém (1928) e Alexander Tamir (1931), natural de Vilna, estabeleceu-se em Jerusalém após a Segunda Guerra Mundial. Ambos estudaram com Alexander Schroeder (aluno de A. Schnabel) na Rubin Academy of Music em Jerusalém. Depois de se formar em 1952, eles formaram uma dupla de piano. Em 1955 continuaram seus estudos com Vronsky e *Babin em Aspen. Eles fizeram sua estréia em Israel em 1954 e apareceram em Nova York (1955) e Roma (1956), onde venceram o Concurso Vercelli de 1957. Eden e Tamir fundaram o Max Targ Music Center em Ein Kerem, perto de Jerusalém (1968), e ensinaram como professores seniores na Rubin Academy. Durante a década de 1990 eles começaram a se apresentar e

Éder, Montague David

ensinam regularmente na China, Rússia e Polônia, e em 1997 eles se tornaram diretores do Seminário Internacional Duo Piano.

Conhecido por sua arte, virtuosismo e imaculada execução em conjunto, o duo deu uma importante contribuição para o renascimento de obras para dois pianos e dueto de piano.

Entre suas gravações estão as obras completas para dois pianos e dueto de piano de Mozart, Schubert e Rachmaninoff, e obras de Bach, Brahms, Debussy, Ravel, Bartók e Poulenc. Eles deram a estreia americana das Variações Paganini de Lutosławski (1955) e, por sugestão de Stravinsky (1968), foram os primeiros a executar e gravar a versão em dueto para piano de A Sagração da Primavera. Tamir fez várias transcrições para duo e dueto de piano e escreveu algumas obras para duo de piano.

Adicionar. Bibliografia: Grove online.

[Uri Toepf, Yohanan Boehm / Naama Ramot (2ª ed.)]

EDER, MONTAGUE DAVID (1865-1936), líder sionista, psicanalista e médico. Nascido em Londres em uma família assimilada, Eder dedicou-se ao atendimento médico dos pobres das favelas e vilas mineiras de Londres, tornando-se membro do Partido Trabalhista. Um dos primeiros psicanalistas britânicos e protagonistas de Sigmund Freud, juntamente com Ernest Jones fundou a Associação Psicanalítica na Inglaterra em 1913. Eder também estabeleceu uma clínica infantil e fundou e editou a revista *School Hygiene*. Seu interesse pelos assuntos judaicos foi despertado por seu primo, Israel Zangwill, e seu cunhado, Joseph Cowen. Eder juntou-se à Organização Territorialista Judaica (JTO) e participou de uma missão em seu nome à Cirenaica para avaliar as possibilidades de assentamento judaico lá. Em 1918 foi convidado por Chaim Weizmann para integrar a Comissão Sionista para a Palestina, como representante da JTO e como oficial médico. Ele chegou lá em 1918 e permaneceu por mais de quatro anos, tornando-se um sionista entusiasta. Ele desempenhou um papel fundamental na Comissão, sendo seu único membro a prolongar sua permanência após 1918. Conduziu as negociações com a administração militar e civil da Palestina e ajudou ativamente na absorção dos primeiros grupos de imigrantes da Terceira Aliyah, demonstrando grande compreensão por seu pioneirismo. Eder foi membro do Executivo Sionista de 1921 a 1923 e de 1922 a 1928, primeiro em Jerusalém e depois em Londres. Seu parentesco com o diplomata soviético Maxim Litvinov (com quem era parente por meio de sua esposa) permitiu-lhe visitar a União Soviética em 1921, onde tentou, sem sucesso, obter algum grau de status legal para o trabalho da Organização Sionista lá. Após seu retorno à Grã-Bretanha, Eder atuou em nome da Universidade Hebraica, do Departamento Político do Executivo Sionista e da Federação Sionista Britânica, que dirigiu por um curto período em 1930. Uma fazenda agrícola para o treinamento de pioneiros palestinos, fundada em 1935 em Ringelstone, Kent, foi chamada de Fazenda David Eder.

Bibliografia: David Eder, Memórias de um pioneiro moderno

(ed. de JB Hobman, com prefácio de S. Freud, 1945). **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online.

[Getzel Kressel]

EDESA, uma cidade no alto vale do Eufrates (hoje Urfa na Turquia). Restos arqueológicos são conhecidos na área da cidade que remonta ao segundo milênio aC, e Edessa pode muito bem ter sido uma cidade hurrita alternativamente conhecida como Orrhoe, Orhai ou Osrhoene. Até 11 d.C. Edessa fazia parte da zona fronteiriça que passou em várias ocasiões das mãos partas para as mãos romanas. A cidade foi conquistada em agosto de 116 por Lusius Quietus, e permaneceu como possessão romana até 216, quando foi oficialmente incorporada ao Império Romano. A supressão da resistência parta contra os romanos significou também a subjugação dos judeus da cidade (ver Segal). No final do segundo século EC, Edessa havia se tornado o centro do cristianismo além do Eufrates, e esse desenvolvimento sugere uma influência judaica na área durante esse período. Sabe-se, por exemplo, que o rei local no início do século II, Abgar VII, era filho de Izates de Adiabene, uma monarquia já convertida ao judaísmo. Eusébio, fonte primária sobre o estabelecimento do cristianismo em Edessa, relata que Abgar V se correspondia com o próprio Jesus e, como resultado, aceitou imediatamente os ensinamentos do primeiro discípulo cristão a chegar a Edessa, o pregador Adai. A história também é contada na "Doutrina de Adai", que afirma que a conversão envolveu, entre outros, comerciantes de seda judeus. A história é uma invenção cristã. O Targum palestino identifica a Erech de Gênesis 10:10 com Edessa e se refere a ela, junto com Ctesiphon e Nisibis, como uma das três cidades babilônicas governadas por Nimrod. No Talmud o nome da comunidade é Hadass.

[Isaiah Gafni / Shimon Gibson (2ª ed.)]

As crônicas de Edessa mencionam uma ordem emitida pelo imperador em 411, para erigir um convento no local ocupado por uma sinagoga; outras fontes fidedignas, no entanto, descrevem o bispo que estava então no cargo, e foi acusado de ter construído o convento, como amigo dos judeus (ver Overbeck, *Opera Selecta*, 195; relatórios sobre judeus em Edessa também estão disponíveis para o ano 499: REJ, 6 (1883), 137). A participação dos judeus de Edessa nas guerras entre Heráclio I, o imperador bizantino, e os persas (610-42), ao lado destes, dá razão para acreditar que seu número foi bastante substancial.

Por um período considerável após sua captura pelos árabes (que a renomearam al-Ruha), a cidade permaneceu predominantemente cristã. O islamismo, é claro, se espalhou na cidade, às custas do cristianismo e do judaísmo. Há uma fonte sobre um falso Messias em c. 735, que era natural de Edessa. De acordo com Bar-Hebraeus, Muhammad b. ʿYyhir construiu uma mesquita em 825 em um local anteriormente ocupado por uma sinagoga. No século IX, o médico Yizhaq Ben Ali Al-Rohawi (homem de Odessa) nasceu em Edessa. Em 1098 a cidade foi conquistada pelos cruzados e os judeus foram expulsos. Há um documento de dezembro de 1101 em Ruzafa (150 km ao sul de Edessa) que registra os judeus do castelo de Ruzafa (um dos nomes de Edessa); provavelmente esses judeus eram os refugiados de Edessa que fugiram para Ruzafa. Quando 'Imyḏ al-Dʿyn Zengi capturou a cidade em 1144, ele estabeleceu 300 famílias judias lá; e em 1191 quando

R. Samuel b. Ali, chefe da Academia de Bagdá, dirigiu uma carta circular às comunidades do norte da Babilônia e da Síria, ele incluiu a comunidade al-Ruha entre os destinatários. *Al-ÿ arizi (séc. 13th) também mencionou a comunidade judaica e observou que os judeus locais eram educados e cultos.

Ele notou o ÿ azzan Joseph e outra pessoa, Hasan. Ele mencionou que a origem dos judeus em Ruha era de Al Ein. Talvez ele se referisse ao assentamento de 300 famílias judias em Edessa duas gerações antes, que havia sido organizado pelo governante mameluco Zengi I em 1144. A partir do século XII, o estudioso caraita Yehuda Hadassi (de Edessa) é conhecido.

Os judeus continuaram a viver lá durante o domínio otomano, quando o nome da cidade foi mudado para Urfa. No século XVII, o viajante Pedro de Texeira encontrou ali muitos judeus. Em 1834, 500 judeus viviam lá e a população geral era de 50.000. *Ben jamin II, que visitou a cidade em 1848, escreveu sobre uma comunidade de 150 famílias, cujo padrão econômico era muito bom, mas seu padrão cultural era tão baixo que apenas cerca de um terço conseguia ler o livro de orações. Benjamin também deu detalhes das lendas locais relacionadas a figuras bíblicas; o nome siríaco da cidade, Orhai, por alguma razão parece ter sido sempre identificado com Ur Kasdim (Ur dos caldeus), e assim a cidade passou a ser considerada o cenário de vários eventos na vida de Abraão. Entre os pontos turísticos apontados para Benjamim II estava uma caverna que era considerada o local de nascimento de Abraão e o forno no qual Ninrode havia sido jogado. Esses lugares eram venerados por judeus e muçulmanos. Em 1876 os judeus do lugar falavam aramaico. Em 1880 os judeus sobreviveram a um grande incêndio que se alastrou na cidade. Em 1893, 1.000 famílias judias viviam em Urfa. No final do século 19th e início do 20th, o número de judeus em Urfa diminuiu constantemente; em 1904 havia 322 judeus ali, e depois disso seu número foi reduzido ainda mais. Muitos dos judeus da cidade se estabeleceram em Jerusalém, onde formaram uma comunidade separada, a dos "Urfa lis". Durante a Primeira Guerra Mundial, a maioria dos judeus em Urfa eram comerciantes. Após um libelo de sangue, muitos deles foram assassinados e os sobreviventes fugiram para a Síria, Líbano, Istambul e Erez Israel, onde muitos dos imigrantes se estabeleceram em Jerusalém. Não há judeus em Urfa desde o final dos anos 1960.

[Eliyah Ashtor / Leah Bornstein-Makovetsky (2^a ed.)]

Bibliografia: R. Duval, *Histoire politique, religieuse et lit téraire d'Edesse* (1892); JJ Benjamin, *Acht Jahre na Ásia e África* (1858), 49-53; H. Pognon, *Inscriptions semitiques de la Syrie...* (1907), 7; Krauss, em: *Zion Me'assef*, 3 (1929), 17-21; J. Obermeyer, *Landschaft Babylonien* (1929), 132f., 261, 280 n. 1.299 n. 4; A. Ben-Ya'acov, *Kehi llot Yehudei Curdistão* (1961), 129-30; Neusner, *Babilônia*, 1 (1965), 62 n. 1, 89, 166-9. **Adicionar. Bibliografia:** A. Sharf, *judeus bizantinos de Justiniano à Quarta Cruzada* (1971), 51, 133, 181; JB Segal, *Edessa: A Cidade Abençoada* (1970), 41-43, 100-5, 182; M. Gil, *Be-Malkhut Yishma'el*, 1 (1997) 42, 152, 209, 296, 367; M. Yona, *Enÿyklopedya shel Yehudei Curdistão*, 1 (2003), 70, 82.

EDIMBURGO, capital da *Escócia. Nenhum vestígio de judeus pode ser encontrado na Escócia medieval em geral. Além de judeus individuais, uma comunidade possivelmente existia em Edimburgo no final do século XVIII, mas a atual congregação foi estabelecida

fundado em 1816 com 20 famílias. O primeiro ministro foi Moses Joel de Londres, que serviu no escritório por 46 anos. Com o afluxo de judeus russos e poloneses no final do século XIX, a comunidade cresceu e muitas instituições comunais foram fundadas. Por muitos anos Salis *Daiches foi o rabino.

Em 1968, a comunidade contava com aproximadamente 1.100 habitantes de uma população total de 468.770. Havia uma sinagoga e extensa atividade comunitária e sionista. Em meados da década de 1990, a população judaica era de aproximadamente 500. De acordo com o censo britânico de 2001, 763 judeus viviam em Edimburgo. Há uma sinagoga ortodoxa.

Bibliografia: Daiches, em: *Publications of the Scottish Church History Society* (1929); C. Roth, *Rise of Provincial Jewry* (1950), 57-59; Levy, em: *JHSET*, 19 (1960), 129-62. **Adicionar. Bibliografia:** KE Collins, *Judeus da Escócia: Um Guia para a História e Comunidade dos Judeus na Escócia* (1999); JYB, 2004.

[Cecil Roth]

EDINGER, LUDWIG (1855-1918), neuroanatomista e neurologista alemão; considerado o fundador da neuroanatomia moderna. Edinger nasceu em Worms no Reno, Alemanha, e iniciou seus estudos acadêmicos na Universidade de Heidelberg. Completou seus estudos médicos na Universidade de Estrasburgo e tornou-se médico licenciado em 1877. Em 1879 começou a lecionar na Universidade de Giessen e em 1883 mudou-se para Frankfurt para praticar neurologia. Nesse mesmo ano começou a dar palestras sobre a estrutura do sistema nervoso central. Em 1885 ele se juntou ao Instituto de Pesquisa Senckenberg em Frank Furt e realizou estudos adicionais em neurologia, particularmente em anatomia cerebral. Esse ano marcou o aparecimento de Zehn *Vorlesungen ueber den Bau der nervoesen Zentralorgane*, mais tarde traduzido para o inglês como *Doze Palestras sobre a Estrutura do Sistema Nervoso Central*, seu texto mais famoso sobre a estrutura do sistema nervoso.

Em 1907, sua divisão havia se tornado um dos departamentos neurológicos mais modernos da época e ele se tornou professor de neurologia na Universidade de Frankfurt. Em sua pesquisa, Ed inger descreveu o trato espinocerebelar ventral e dorsal, esclareceu o poliencéfalo e a neoencefalite, bem como o paleocerebelo e o neocerebelo. Seus estudos e pesquisas apareceram em muitas publicações, e seu nome ficou associado a várias partes do cérebro humano que ele elucidou, incluindo "núcleo de Edinger", "as fibras de Edinger" e "trato de Edinger".

Edinger também era um artista talentoso e alcançou notoriedade considerável no campo da hipnose.

Bibliografia: SR Kagan, *Jewish Medicine* (1952), 381f.; Bi ographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte (1932), 349-50.

[Suessmann Muntner / Ruth Rossing (2^a ed.)]

EDINGER, TILLY (1897-1967), paleontólogo de vertebrados. Nascida em Frankfurt on the Main, Edinger recebeu seu doutorado em paleontologia pela Universidade de Frankfurt. Seu principal interesse de pesquisa foi o desenvolvimento do cérebro e criou o campo da paleoneurologia. Ela ficou fascinada com o desproporcional

Edirne

crescimento do prosencéfalo em muitos mamíferos e as implicações para o surgimento do Homo sapiens. Ela trabalhou inicialmente no Instituto Geológico da Universidade de Frankfurt, mas, sob pressão tsemita, partiu para Londres em 1939 antes de se mudar para os Estados Unidos em 1940. Ela ingressou no Museu de Zoologia Comparada da Universidade de Harvard e tornou-se pesquisadora associada em paleontologia. Seus trabalhos clássicos são Fossil Brains (1929) e The Evolution of the Horse Brain (1948).

[Michael Denman (2ª ed.)]

EDIRNE (Adrianople), cidade na Turquia localizada no leste da Trácia, perto da fronteira turco-grego-búlgara. De acordo com o censo de 2000, a população da cidade foi registrada em 119.316. A cidade recebeu o nome do imperador romano Adriano (125 EC). Judeus individuais foram para Adrianópolis mesmo antes da destruição do Segundo Templo, mas certo conhecimento de um assentamento judaico vem apenas do início do período bizantino. Os judeus de Adrianópolis então comercializavam telhas, artigos de couro e vinho. A comunidade é mencionada em conexão com a oposição ao fermento messiânico no Império Bizantino na época da Primeira Cruzada (1096), e a sinagoga dos gregos (ou romaniotas), incendiada em 1905, provavelmente datada desse período. Após a captura otomana (1361), a cidade, agora rebatizada de Edirne, tornou-se a nova capital otomana e a principal base administrativa e militar de onde os otomanos partiram para conquistar os Bálcãs. A cidade manteve esta última posição mesmo depois que a capital se mudou para Constantinopla/Istambul após a conquista da cidade bizantina em 1453. Os otomanos povoaram Edirne com muitos imigrantes; entre eles havia um grande número de judeus que chegavam das terras recém-conquistadas nos Bálcãs. A comunidade desenvolveu-se ainda mais após o influxo de imigrantes da Hungria após a expulsão de 1376 e da França após 1394. R. Isaac Zarefati, o líder da comunidade Ashkenazi, fez um apelo aos judeus da Europa Ocidental para se estabelecerem no Império Otomano (depois de a captura de Constantinopla em 1453). Ele e seus descendentes mantiveram o cargo até 1722. Os otomanos transferiram alguns dos judeus locais para Constantinopla. Depois de 1492, muitos exilados da Espanha vieram para Edirne, seguidos por refugiados de Portugal e também da Itália.

Esses novos imigrantes, que tinham costumes diferentes dos Romaniotas, estabeleceram suas próprias congregações (kahal, pl. ke halim) de acordo com seu local de origem. Em 1656 havia 15 kehalim diferentes, a maioria deles com nomes de locais na Espanha, Portugal e Itália. Com base nos registros fiscais otomanos, podemos estimar que a população da cidade em 1580 era de cerca de 30.000 habitantes. Durante a segunda metade do século XVII, a população geral cresceu para cerca de 100.000; muitos deles chegaram a Edirne após a transferência temporária da residência do sultão para a cidade (até 1703). Na época, a população judaica da cidade cresceu de 2.500 pessoas para cerca de 5.000. *Shabbetai Zÿevi foi levado a Edirne para interrogatório perante o sultão em setembro de 1666 e, após sua apostasia, alguns de seus discípulos em Edirne também se converteram ao islamismo. Shabbetai viveu mais dez anos após sua conversão, principalmente em Edirne. Dele

a influência permanecia na cidade: Samuel *Primo (falecido em 1708), o principal rabino de Edirne, era um adepto secreto do misticismo do Shabat, dando secretamente instruções sobre ele a pequenos grupos de seguidores. O declínio da autoridade central otomana trouxe novos encargos para a comunidade judaica local, que teve de se acomodar às mudanças nas circunstâncias políticas locais. Os desenvolvimentos do século XIX, encorajados pela nova política de reformas (tanzimat), levaram ao surgimento de uma nova burguesia nas comunidades não muçulmanas de Edirne. A elite econômica judaica era composta por agiotas e comerciantes. O século XIX também foi marcado por uma deterioração nas relações entre os judeus e seus vizinhos cristãos: os judeus sofreram, por exemplo, com os libelos de sangue, difundidos pelos armênios (1871-72). A ascensão do nacionalismo nos Bálcãs foi outra ameaça muito mais ameaçadora para a comunidade: quando os búlgaros ocuparam temporariamente Edirne durante a Primeira Guerra Balcânica (março de 1913), após um cerco de seis meses, os judeus sofreram e muitos deles encontraram abrigo em Istambul.

O censo otomano de 1831, que contou apenas a população masculina adulta, registrou 1.541 homens judeus na cidade. Em 1873 havia aproximadamente 12.000 judeus na cidade; um relatório apresentado à *Alliance Israélite Universelle em Paris em 1897 sobre os vários artesanatos e ocupações na comunidade judaica mencionava cerca de 815 trabalhadores em 47 categorias diferentes. A comunidade desenvolveu-se ainda mais após a chegada de refugiados dos estados balcânicos recém-estabelecidos. O censo otomano de 1906-7 colocou o número de judeus em Edirne em 23.839. Eles moravam em vários bairros de acordo com suas profissões. Cada bairro mantinha sua própria organização comunitária, sinagoga e aposta sob a supervisão geral do rabino-chefe da cidade (o primeiro rabino-chefe, yakham bashi, foi nomeado em 1836 como parte do reconhecimento formal da comunidade judaica otomana como oficial 1). Antes da Primeira Guerra Mundial, seu número subiu para 28.000, mas depois diminuiu em 1921-22 para 13.000, em 1927 para 5.712 judeus, a comunidade sendo reduzida em 1943 para 2.000. O declínio pode ser explicado em parte pela mudança de status da cidade que se tornou uma cidade fronteiriça, em parte pelo empobrecimento devido às guerras, que resultaram na imigração para *Salônica, França e América, e depois para a Palestina.

Além da comunidade rabanita havia também uma comunidade *Karaites datada do período bizantino; entre seus membros estava a família *Bashyazi que se tornou famosa na história caraíta. Por um tempo, Edirne foi um dos importantes centros caraitas na Europa. No início do século XX, não restava nenhum vestígio dos caraitas.

Os judeus de Edirne desempenharam um papel importante na economia da cidade. Eles negociavam com mercadores judeus e cristãos em outros países, diretamente ou por meio de seus agentes judeus em Edirne. Os judeus locais às vezes detinham o arrendamento (iltizam) dos impostos de importação e fabricação de vidro. Os impostos do governo eram pagos com base em uma taxa fixa que levava em conta cem famílias, embora o número de judeus tivesse aumentado. Esses impostos foram cobrados da 13ª congregação

ções. De acordo com um firman especial de 1783, a comunidade judaica foi autorizada a recolher a gabela, um imposto sobre a carne que cobria o poll tax (*kharaj), as roupas dos pobres e outras necessidades comunitárias. Os cobradores de impostos designados pelo corpo geral distribuíam os impostos entre as congregações fazendo avaliações a cada três anos. Edirne foi por muito tempo um centro de aprendizado. No século 15 Mordecai *Comtino viveu lá e no início do século 16 R. Joseph *Caro escreveu a maior parte de seu famoso comentário de Beit Yosef lá. No século XVI vivia em Edirne a família *Ibn Verga e o poeta R. Avtalyon b. Mardoqueu (veja Avtalyon *Modena). Na corte do sultão Mehmet II (1451-1481) havia um famoso médico judeu, Hekim Ya'akub, com amplas conexões diplomáticas. Mais tarde, ele se converteu ao Islã.

Os impressores Solomon e Joseph *Jabez montaram uma prensa hebraica em Edirne em 1554, quando fugiram da praga em Salônica, mas voltaram um ano depois. Durante este curto período eles produziram She'erit Yosef por Joseph ibn Verga; Shevet Yehudah por Solomon ibn Verga; e o próprio comentário de Joseph Jabez sobre Avot. A imprensa reapareceu em Edirne apenas no final do século XIX.

O último dos rabinos da família Zarefati foi Abraão (m. 1722). Após sua morte, a jurisdição do rabino de Edirne foi dividida entre Abraham Gheron, genro de Zarefati, e Menahem b. Isaac Ashkenazi (Bekhemoharar), cada um dos quais tinha seus adeptos; a família Bekhemoharar oficiou por aproximadamente 180 anos e contou entre seus descendentes halakhistas e autores, e a família Gheron oficiou por aproximadamente 170 anos. Cada família mantinha seu próprio *bet din. No século XVIII, R. Isaac Molkho, autor de Shulhan Gavoha (1756), um manual popular sobre as leis da shehitah, viveu em Edirne. Em meados do século XIX, o movimento haskalah penetrou em Edirne através do filólogo Joseph *Halevy (1827-1917). Embora o papel dos maskilim de Edirne na difusão dessas novas ideias fosse apenas secundário quando comparado ao papel de Istambul ou Salônica, ainda podemos reconhecer algumas de suas contribuições: a pedido dos maskilim, a *Alliance Israélite Universelle abriu uma escola para meninos em 1867 e um para meninas em 1870. O escritor, historiador e poeta Baruch b. Isaac Mitrani (1847–1919) ensinou nas escolas da Aliança. Ele se esforçou para implementar novos métodos de educação. Para atingir esses objetivos, ele estabeleceu uma nova escola – Akedat Yitz'ak – e publicou livros sobre educação em hebraico e uma gramática do judaico-espanhol falado. Editou o primeiro jornal publicado em Edirne: Karmi

(1871-1881) e Kerem Sheli (1890; em hebraico e ladino), pedindo a colonização judaica na Palestina e o renascimento nacional. Abraham *Danon (1857–1925), aluno de Joseph Halevy, estabeleceu sob a influência deste último o Doreshel Haskalah grupo e em 1888 editou o periódico histórico Yosef Da'at (em hebraico e ladino) para coletar e publicar estudos históricos judaicos. O periódico foi fechado pelo governo após um curto período de tempo. Em 1891, Danon abriu um seminário rabínico que ensinava assuntos seculares e religiosos. O ensino era parcialmente em turco – uma grande inovação

para o período. O seminário mudou-se para Istambul em 1898 com seus 11 alunos. Em seus escritos, ele tentou conciliar o conhecimento tradicional e ocidental. A imprensa ladino foi o principal produto impresso do período: Joseph Barishak editou o principal jornal político-literário judaico de Edirne: La Boz de la Verdad ("A Voz da Verdade") em 1911-1922. Nissim Behar publicou o semanário L'Echo d'Adrianople em francês em 1921-1922. Muitos dos graduados da Aliança aderiram às associações de ex-alunos recém-fundadas. A Loja B'nai B'rith foi fundada em 1911. Essas associações – incluindo clubes de leitura e fraternidades de ajuda mútua – tinham como principal objetivo apoiar e propagar as novas tendências de modernização entre os membros da comunidade. Nesta capacidade contribuíram para a ocidentalização e secularização da comunidade local. Após o grande incêndio de 1905, no qual todas as 13 sinagogas de Edirne foram queimadas, a comunidade construiu uma nova sinagoga em 1907, modelada na sinagoga de Viena. Podia acomodar 1.200 fiéis – 900 homens e 300 mulheres – e foi designado para demonstrar as conquistas e a modernidade da comunidade.

[Simon Marcus / Eyal Ginio (2ª ed.)]

O fim do Império Otomano e a fundação da república turca colocaram uma pressão sem precedentes em todas as comunidades judaicas da Turquia. Eles foram obrigados a assimilar linguística e culturalmente na sociedade turca. Essa pressão deve ser vista como parte da atitude anti-minoria geral da opinião pública nos primeiros anos da república. Parece que a sorte da comunidade judaica na Trácia (incluindo Edirne) foi a mais dura. Vivendo em uma área de fronteira sensível e permanecendo a única minoria não muçulmana após a transferência das populações búlgara, grega e armênia, os judeus de Edirne sofreram agressões verbais e esporadicamente físicas, bem como restrições legais às suas atividades econômicas.

A imprensa local turca desempenhou um papel importante ao incitar a população local contra seus vizinhos judeus. Isso atingiu seu pico com a eclosão de ataques a judeus nas principais cidades do leste da Trácia em 1934. A agitação de turbas em Edirne, que envolveu ataques físicos aos judeus e ameaças contra a comunidade, causou pânico entre os judeus de Edirne. Milhares se mudaram permanentemente para Istambul, embora o governo tenha intervindo para impedir os ataques e garantir a segurança dos judeus. A comunidade nunca se recuperou desse golpe. O recrutamento para os batalhões de trabalhadores e a imposição de um imposto discriminatório por cabeça causaram empobrecimento e declínio ainda maior na comunidade. A cidade sofreu crises econômicas após a Segunda Guerra Mundial. A comunidade diminuiu com a migração para Israel e outros países e também para Istambul. Em 1948, 2.750 judeus permaneceram em Edirne, enquanto em 1960 seu número diminuiu para 438, e em 1977 havia apenas 72 habitantes judeus na cidade. Em 1948 a comunidade ainda estava bem organizada e cobrava taxas de seus membros. Seu conselho mantinha instituições de caridade, uma sociedade Bikkur Holim (que então prestava assistência médica a 730 pacientes), uma associação Ma hazikei Torá (que fornecia hebraico e reli

Edman, Irwin

educação religiosa), a associação 'Ozer Dallim (que cuidava dos necessitados) e várias sinagogas. Em 1969, a maioria das instituições havia fechado e a comunidade ficou com apenas uma sinagoga. Em 1971 o município proibiu a comunidade de usar seu cemitério e em 1975 confiscou-o por completo. Posteriormente, o cemitério foi destruído. A comunidade em declínio usou a sinagoga até 1983. Em 1998 havia apenas três judeus vivendo em Edirne.

[Hayyim J. Cohen / Eyal Ginio (2ª ed.)]

Música

Edirne também foi um centro de música judaica. Uma sociedade coral de Maftirim foi fundada no século VII. Ele cantava todo sábado ao amanhecer de um livro de hinos religiosos que eram localmente chamados jonk (a designação persa-árabe de "harpa"). Um grande número de cantores habilidosos e cantores assistentes (maftirim, mezammerim) veio de Edirne. Congregações de lugares tão distantes como a Bulgária e a Romênia apelavam para essa comunidade sempre que precisavam de um bom cantor de sinagoga. A atividade e a reputação da Sociedade Maftirim ajudaram Edirne a se tornar um centro para escritores de hinos. Entre os mais conhecidos estavam Aaron b. Isaac *Hamon (século XVIII; possivelmente o compositor chamado Yahudi Harun pelos turcos), Abra ham Zemah (final do século XIX) e Joseph Danon (falecido em 1901). Um grande repertório de canções folclóricas ladinas de Edirne foi coletado e publicado por A. Danon em 1896. Danon argumentou que a proficiência dos judeus locais na música oriental havia sido estimulada e modelada pelo estilo das irmandades muçulmanas dervixes.

[Hanoch Avenary]

Bibliografia: Rosanes, Togarmah, passim; A. Hananel e E. Eshkenazi, *Fontes hebraicas... balcanicarum...*, 2 (1960), índice (texto hebraico com tradução búlgara, resumos em russo e francês); Nathan, em: JJSO, 6 (1964), 180 e segs.; Marcus, em: Sinai, 21 (1947), 48-63; 29 (1951), 7-23, 318-44; 45 (1959), 376-86; idem, em: Mizray u-Ma'arav, 5 (1930), 173-84; W. Reich, em: Oesterreichische Wochen schrift, 30 (1913), 7-26; MS Goodblatt, *Vida Judaica na Turquia no Século XVI* (1952), índice; Rosanes, em: B. Joseph (ed.), *Shirei Yisrael be-Ereẓ ha-Kedem* (1921), prefácio; Danon, *ibid.*, 8-10; Behar, em: YIVO Bleter, 31-32 (1948), 400-5; CH. D. Friedberg, *Toledot ha-Defus ha-Ivri* (19562), 144; M. Benayahu, em: Reshumot, 2 (1946), 144-54; Cowen, em: *Vida Judaica* (julho-agosto de 1969), 24-30. **Adicionar. Bibliografia:** R. Bali, "Edirne Yahudileri," em: EN ȳyli e S. Koz (eds.), *Edirne, Serhat taki Payitaht* (1998), 205-27; E. Benbassa e A. Rodrigue, *Judeus sefarditas: uma história da comunidade judaico-espanhola, séculos 14-20* (2000); P. Dumont, "Comunidades judaicas na Turquia durante a última década do século XIX à luz dos arquivos da Alliance Israélite Universelle", em: B. Braude e B. Lewis, *crístãos e judeus no Império Otomano*, 1 (1982), 209-42; MA Epstein, *As comunidades judaicas otomanas e seu papel nos séculos XV e XVI* (1980); H. Gerber, "Yehudim be-Edirne (Adrianopla) ba-Me'ot ha-Tet Zayin ve-ha-Yud Zayin", em: Sefunot, 18 (1985), 35-51; A. Levy, "O cerco de Edirne (1912-1913) como visto por uma testemunha ocular judaica: perspectivas sociais, políticas e culturais", em: A. Levy (ed.), *Judeus, turcos, otomanos: uma história compartilhada*, XV até o século XX (2002), 153-93; idem, *Os sefarditas no Império Otomano* (1992); A. Rodrigue, *Judeus franceses, judeus turcos: The Alliance Israélite Universelle e a política do ensino judaico na Turquia*,

1860-1925 (1990); SJ Shaw, *Os Judeus do Império Otomano e da República Turca* (1991); A. Levy, "Ha-Pra'ot bi-Yehudei Trakya, 1934", em: Pe'amim, 20 (1984), 111-32; Shaul Tuval, "Ha-Kehillot ha-Yehudi yot be-Turkiyah ka-Yom", em: *ibid.*, 12 (1982), 114-39; A. Yerolympo, "Uma Contribuição para a Topografia de Adrianópolis do Século XIX", em: *Balkan Studies*, 34:1 (1993), 49-72.

EDMAN, IRWIN (1896-1954), filósofo norte-americano. Ele nasceu em Nova York, obteve seu Ph.D. em Columbia em 1920, e ensinou lá até sua morte. Foi nomeado professor titular em 1935. Edman escreveu poesia, ensaios e obras filosóficas. Ele foi muito influenciado por John Dewey e naturalismo americano, enquanto atraído pelos clássicos filosóficos. Certa vez, ele se autodenominou "um empirista com saudades do platonismo". Edman estava interessado em estética, filosofia social e política e filosofia da religião. Publicou muitas obras, incluindo *Human Traits and Their Social Significance* (1920); *The Mind of Paul* (1935), sobre a perspectiva religiosa de São Paulo; *Philosopher's Holy day* (1938), uma apresentação popular de anedotas filosóficas de sua própria vida; *Artes e o Homem* (1939); e *A Busca do Filósofo* (1947). Edman também editou edições em inglês de Platão, Boécio, Schopenhauer e Santayana. Uma antologia de seus escritos, *The Uses of Philosophy*, foi publicada em 1955.

[Richard H. Popkin]

EDMONTON, capital de Alberta, Canadá. Edmonton foi incorporada pela primeira vez como uma cidade em 1892. Naquela época, havia cerca de 700 residentes permanentes. Fundada às margens do rio North Saskatchewan, no local do Fort Edmonton da antiga Hudson's Bay Company, gradualmente começou a atrair colonos. Abraham e Rebecca Cristall, os primeiros judeus de Edmonton, chegaram em 1893. Seus filhos, George e Rose, foram os primeiros judeus nascidos na cidade. Abe tornou-se um homem de negócios de sucesso e encorajou os judeus de sua Bessarábia natal a vir. Em 1901, havia 17 judeus em Edmonton. Em 1904, Edmonton tornou-se uma cidade e, em 1905, Alberta tornou-se oficialmente uma província e a Canadian Pacific Railway chegou.

Em 1905, William "Boss" Diamond veio para Edmonton de Calgary, onde seu irmão empresário Jacob tinha sido o primeiro cidadão judeu de Alberta. William se instalou no ramo de roupas em competição com Abe Cristall, mas os dois concorrentes trabalharam juntos para estabelecer a comunidade judaica de Edmonton. Juntamente com outros oito homens, eles formaram a Associação Hebraica Edmon ton em 1906. Eles contrataram o rabino Hyman Goldstick de Pilton, Letônia, para ser rabino, shoyet e mohel para servir as comunidades judaicas de Edmonton e Calgary.

Em 1907, Abe Cristall comprou um terreno no lado sul para um cemitério judaico e formou-se o h'vevra kaddisha. Em 1912, foram lançadas as bases para a Sinagoga Ortodoxa Beth Israel. Cristall foi seu primeiro presidente e William Diamond seu segundo presidente, cargo que ocupou por 31 anos. Em 1912, a recém-fundada Edmonton Talmud Torah Society organizou aulas no porão da sinagoga. Em 1925, a Sociedade ergueu seu próprio prédio e em 1933 foi incorporada como a primeira escola hebraica no Canadá.

Em 1928, uma segunda congregação foi iniciada no porão do edifício Talmud Torá, que em 1932 se tornou a Congregação Conservadora Beth Shalom e contratou o rabino Jacob Eisen, que se tornou um dos primeiros rabinos de língua inglesa a oeste de Winnipeg. Também nessa época, a Peretz ou New Yiddish School foi organizada e abriu seu próprio prédio.

Uma ramificação do Arbeiter Ring, que começou em Edmonton em 1922, teve seu auge no início dos anos 1930, mas teve que fechar em 1939 devido ao declínio das matrículas. Em 1941, a população de Edmonton havia aumentado para 93.817, e a população judaica era de 1.449. Dos 120 homens e mulheres da comunidade judaica de Edmonton que serviram durante a Segunda Guerra Mundial, 11 foram mortos em ação.

Os anos do pós-guerra viram um rápido crescimento tanto na população judaica quanto na população geral de Edmonton. Com a prosperidade e uma mudança dos judeus para o West End da cidade, uma nova Sinagoga Beth Shalom foi construída em 1951. Um novo prédio da Sinagoga Beth Israel também foi construído, bem como um novo prédio Talmud Torá. Em 1954, o Conselho da Comunidade Judaica de Edmonton foi formado como uma organização abrangente de toda a comunidade e serviu como tal por 28 anos. Em 20 de setembro de 1982, o Conselho Comunitário fundiu-se com o Edmonton United Jewish Appeal para se tornar a Federação Judaica de Edmonton.

A crescente economia baseada no petróleo de Alberta trouxe aumento da imigração para Edmonton, incluindo a de judeus de outras províncias do Canadá, bem como da Hungria, Rússia e África do Sul. De uma população judaica de 1.748 em 1951, a comunidade cresceu para 2.910 em 1971 e 5.430 em 1991. Em 2001 era de cerca de 6.000.

Todos esses novos imigrantes contribuíram para a vibrante vida da comunidade judaica de Edmonton. Ramos locais de proeminentes organizações judaicas prosperam, incluindo a Federação Sionista Canadense, Edmonton Hadassah-WIZO, capítulos da ORT e Na'amat, B'nai B'rith e Emunah, todos trabalhando ativamente para o bem-estar do Estado de Israel. Os escritórios locais do Fundo Nacional Judaico estão localizados no Centro Comunitário Judeu de Edmonton, fundado em 1970. O agora extinto capítulo de Edmonton do Conselho Nacional de Mulheres Judias foi responsável por fundar o Centro Judaico para Idosos da cidade (anteriormente a Idade de Ouro Club) em 1954, bem como o Jewish Family Services.

A terceira congregação da comunidade, Temple Beth Ora Reform Congregation, foi fundada em 1979 e incorporada em 1980. Alugou espaço no Centro Comunitário Judaico. Em 1996, a Congregação Beth Tzedec, uma dissidente de Beth Shalom, incorporou e começou a realizar cultos no Talmud Torá. Chabad Lubavitch chegou a Edmonton em 1991 e, em 1993, uma segunda escola hebraica, a Ortodoxa Menorah Academy, foi fundada. Em 1999, um novo edifício para Edmonton Talmud Torá foi erguido e no ano seguinte uma nova Sinagoga Beth Israel foi aberta, refletindo uma mudança ainda maior na população para o oeste.

No outono de 2004, Edmonton elegeu seu primeiro prefeito judeu, Stephen Mandel. Mandel já havia servido como vereador da cidade, continuando uma longa tradição de condado judaico.

cilors, incluindo o Dr. Morris Weinlos, Helen Paull, Mel Binder, Tooker Gomborg e a ex-MLA Karen Leibovici. Também tem havido uma forte tradição de envolvimento cívico judaico na comunidade maior de Edmonton, com membros servindo nos conselhos e executivos de muitas organizações locais de artes, cultura, educação e arrecadação de fundos, bem como no judiciário.

Os Arquivos Judaicos e Sociedade Histórica de Edmonton e Northern Alberta (JAHSENA) foi fundado em 1996 para preservar e promover a história desta vibrante comunidade judaica.

Bibliografia: U. Rosenzweig (ed.), *The First Century of Jewish Life in Edmonton and North of Alberta, 1893–1993* (2000).

[Debby Shocter e Ed Mickelson (2ª ed.)]

EDOM (Heb. אֶדְוֹם *ēḏwôm*, uma terra no sul da Transjordânia oriental, o vizinho sudeste da Palestina.

O país

"A terra de Edom" é o nome mais comum para o território edomita.

Tinha, no entanto, outros nomes e denominações, tanto prosaicos quanto poéticos, ou seja, "o campo de Edom" (Jz 5:4), "Seir" (ibid.), "Monte Seir" (Dt 1:2), "a terra de Seir" (Gn 36:30, "as terras de Seir", cf. *mât'yitid še-e-riki*, na carta el-Amarna nº 288, linha 26; Pritchard, *Texts*, 488; JA Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 (1915), 1340), e um nome combinado, "a terra de Seir, o campo de Edom" (Gn 32:3). Há também em fontes egípcias os equivalentes de dois nomes: Seir (Pritchard, *Texts*, 262) e Edom (Papyrus Anastasi VI, Pritchard, *Texts*, 259). É possível estabelecer, de acordo com as fontes egípcias e acádias, que o nome Seir é cronologicamente o primeiro, pois é mencionado no início do século XIV aC no documento Tell el-Amarna, bem como em um egípcio lista da época de Ramsés II, ou seja, da primeira metade do século XIII a.C. Por outro lado, a primeira menção do nome Edom nas fontes egípcias ocorre apenas no final do século XIII a.C.

O nome Seir aparentemente está relacionado aos horeus; isto é especialmente evidenciado por Gênesis 36:20: "Estes foram os filhos de Seir, o horeu, que se estabeleceram na terra" (cf. Deut. 2:12). O nome Edom está relacionado aos colonos semitas ocidentais que vieram depois deles.

Parece que o território edomita consistia na montanha que se estende desde o Mar Morto, ao norte, até o Mar Vermelho, ao sul. A fronteira norte de Edom era o rio Zered (Wadi al-Hesa), que também era a fronteira sul de Moabe (Dt 2:13). Sua fronteira oriental era o deserto e seus habitantes eram os quedemitas. Sua fronteira sul era Elath e Ezion-Geber (Dt 2:8), ou seja, o golfo de Elath.

Provavelmente não havia limite ocidental fixo; durante o Êxodo do Egito, os israelitas que pediram permissão para passar por Edom disseram ao rei de Edom: "Agora estamos em *Cades, a cidade na fronteira do seu território" (Núm. 20:16). Outro lugar mencionado como estando em sua fronteira ocidental é o "Monte Hor, na fronteira da terra de Edom" (Números 20:23). A fronteira ocidental é descrita mais compreensivamente

edom

amplamente como “o limite de Edom até o deserto de Zim no extremo sul” (Js 15:1), e de forma abreviada como “o sul, até o limite de Edom” (Js 15:21).

Em períodos posteriores houve uma expansão edomita além do Monte Seir, especialmente após a queda do reino de Judá (veja abaixo). Ezequiel assim denomina o território edomita “Monte Seir e todo Edom” (Ezequiel 35:15). A capital de Edom era provavelmente Bozra (ver especialmente Amós 1:12, “os palácios de Bozra”, semelhantes aos palácios de outras capitais mencionadas nesta profecia). Bozra era a cidade principal, sendo as outras cidades de Edom chamadas cidades de Bozra: “Pois jurei por mim mesmo, diz o Senhor, que Bozra se tornará um horror, um escárnio, um deserto e uma maldição; e todas as suas cidades serão perpétuas ruínas” (Jr 49:13). Entre as outras cidades de Edom mencionadas na Bíblia estão Temã, que é usada como paralelo para Bozra (Amós 1:12), e Dedã (Jr 49:8). As cidades principais de Edom, que também eram as cidades reais, podem ser aprendidas da lista de reis, que reinaram “antes que qualquer rei reinasse sobre os israelitas” (Gn 36). Nesta lista, Bozrah e Teman são mencionados com outras cidades como Avith, Re hoboth Hanahar, Masrekah e Pau, sobre as quais nada se sabe da Bíblia ou de outras fontes.

As pessoas

Na tradição bíblica sobre a origem dos edomitas ou, mais precisamente, nos relatos sobre o epônimo “Esaú que é Edom” (Gn 36:1), os edomitas são parentes dos hebreus.

Esaú era neto de Abraão, o hebreu, e filho de Isaque. A estreita relação de *Esaú com Israel é especialmente enfatizada nas narrativas que apontam sua proximidade com Jacó-Israel e descrevem seu nascimento como gêmeos. Nos comentários narrativos entre parênteses e especialmente nas listas genealógicas, a complexidade da composição étnica dos edomitas é demonstrada. Nos relatos dos casamentos de Esaú, que devem ser vistos como histórias etiológicas-etnológicas, é dito que Esaú se casou com mulheres cananéias-hititas (Gn 26:34; cf. 36:2). Também é dito que ele se casou com mulheres ismaelitas (Gn 28:9; cf.

36:3). Ele também tomou esposas hevetas (Gn 36:2). Essas observações narrativas entre parênteses substanciam e confirmam o conteúdo das listas genealógicas de Edom. A composição étnica parece ser ainda mais heterogênea quando, além dos elementos cananeus-hititas, heveus e ismaelitas, os quenazitas (Gn 36:15), os amalequitas (36:16) e especialmente os horeus (36:20, 21), 29, 30) elementos são encontrados na lista genealógica dos descendentes de Esaú e na lista dos chefes de Esaú. Um quadro semelhante se reflete nos nomes que aparecem nas listas genealógicas de Edom. Os nomes semitas ocidentais são listados lado a lado com os nomes horeus. É possível distinguir elementos anteriores e posteriores na composição étnica de Edom. Tradições, cuja autenticidade é inquestionável, foram preservadas na Bíblia sobre a antiguidade dos horeus em Edom. Na tradição deuteronômica sobre os antigos colonos da Transjordânia oriental antes do advento dos hebreus, afirma-se: “Seir era outrora habitada pelos horeus; mas os descendentes de Esaú os despossaram, exterminando-os e estabelecendo-se em seus

lugar” (Dt 2:12). Esta tradição é relatada brevemente também no capítulo que trata especificamente de Edom, Gênesis 36, onde é feita uma observação entre parênteses: “estes foram os filhos de Seir, o horeu, que se estabeleceram na terra” (36:20). Assim, o antigo elemento étnico de Edom são os horeus, aos quais mais tarde foram adicionados os descendentes de Esaú que eram de origem ocidental-semítica. Isso é corroborado por fontes epigráficas e achados arqueológicos. A partir de fontes epigráficas acadianas e egípcias, sabe-se que, na primeira metade do segundo milênio aC, tribos “horitas” (Akk. *ÿurru*) penetraram em todas as áreas do Antigo Oriente e se estabeleceram nessas áreas, incluindo Canaã e Transjordânia oriental. Há também informações sobre ondas de migração de elementos semitas ocidentais que se infiltraram na Ásia ocidental, incluindo a Transjordânia, e aparentemente conquistaram esses territórios e derrotaram a população horita. De acordo com a tradição bíblica, Esaú e seus descendentes primeiro habitaram a terra de Canaã (Gn 36:5), e quando “a terra em que peregrinaram não pôde sustentá-los por causa de seus rebanhos”, Esaú, junto com Jacó e seus filhos, “tomou (...) todos os membros de sua casa (...) [e] se estabeleceu na região montanhosa de Seir” (36:6–8). Da pesquisa arqueológica do leste da Transjordânia conduzida por Nelson Glueck surge a mesma imagem. Parece que o assentamento que existiu entre os séculos 23 e 20 aC era altamente civilizado, mas o século XIX aC viu um declínio acentuado e a extinção total de todas as grandes fortalezas e assentamentos. O golpe foi final e a destruição total.

As cidades não foram reconstruídas e a maior parte da Transjordânia tornou-se um local de acampamento para pastores e nômades até o final do século XIV aEC. foi um renascimento de uma civilização agrícola entre os edomitas, os moabitas, os amonitas e os amorreus, que rapidamente se dividiram em grupos nacionais dentro de limites territoriais definidos. Assim, a Transjordânia foi dividida nos reinos de Edom, Amom e Moabe, que foram separados principalmente pelas profundas e amplas fronteiras naturais dos rios Zered, Arnon e Jaboque. Esses reinos passaram por um rápido desenvolvimento de prosperidade e crescimento, principalmente material, dos séculos XIII a VIII aC Seguiu-se um período de declínio que terminou em total destruição no século VI aC.

Fontes bíblicas

Esses últimos comentários teriam esgotado nosso conhecimento sobre Edom se a Bíblia não tivesse preservado muitas informações sobre este reino, mais do que sobre qualquer um dos outros reinos vizinhos a Israel. Essa grande quantidade de material na Bíblia é muito valiosa tanto do ponto de vista histórico quanto historiográfico. As informações bíblicas sobre Edom podem ser divididas em dois tipos, que são distintamente separáveis. O primeiro tipo é o material original e autêntico, que aparentemente se originou na própria Edom e de alguma forma chegou a Israel, e que se encontra principalmente em Gênesis 36.

história de Israel. Esses dois tipos de material fornecem uma cobertura cronológica dos dois períodos da história de Edom (veja abaixo). O material original e autêntico sobre Edom é do período anterior ao estabelecimento da monarquia em Israel (não se pretende aqui discutir Edomita-Seirita de RH Pfeiffer, ou fonte do sul (S); para seu escopo, caráter e tempo, ver *Pentateuco). Este material descreve a história de Edom até sua conquista por Davi. Por outro lado, o material sobre Edom que está contido na história israelita abrange o período da monarquia em Israel e Judá e, de fato, a partir do tempo de Davi, a história de Edom está contida na história de Israel.

História até sua conquista por David

Pelas informações contidas em Gênesis 36, pode-se saber que os edomitas eram governados por chefes (alufim) e reis no período que precedeu sua conquista por Davi.

Surge a questão de saber se chefes e reis governaram ao mesmo tempo, sendo os reis apenas os mais poderosos dos chefes, ou se houve dois períodos, um primeiro de chefes e um subsequente de reis. Parece que dois períodos devem ser distinguidos, o “período dos chefes” e o “período dos reis”, tipologicamente paralelos ao “período dos juizes” e o “período da monarquia” em Israel.

O PERÍODO DOS CHEFES (Allufim). Parece que os chefes eram os chefes dos milhares (alufim), que eram tribos ou clãs (no sentido amplo da palavra), e mais tarde, chefes de regiões. Essa forma de organização era predominante entre as tribos nômades. Na verdade, apenas 11 chefes de Edom são mencionados, mas há razão para aceitar a opinião de que um nome 12tý, encontrado na Septuaginta, foi deixado de fora. A tradição da organização 12 vezes em Edom é baseada e confirmada pela organização de outras tribos que estão intimamente relacionadas com Edom em termos de raça e origem. Esta organização 12 vezes é encontrada entre os naoritas (Gn 22:20-24), os ismaelitas (25:13-15) e os israelitas, e é opinião de M. Noth que este sistema é baseado em “princípios como eram costumeiras em sociedades tribais que ainda careciam de instituições políticas estabelecidas” (Noth, Hist Isr, 87; para detalhes). Tomando como ponto de partida a conclusão da pesquisa de Nelson Glueck de que os edomitas chegaram a Edom no final do século XIV e início do século XIII aC, pode-se supor que o governo dos chefes durou aproximadamente 150 anos, até meados do século XII aC Na verdade, a Bíblia parece conter informações em contrário, pois na narrativa sobre o Êxodo do Egito e a penetração de Canaã é dito que os israelitas tiveram relações com o rei de Edom (Nm 20:14; se for assumido, como é a opinião aceita hoje, que o Êxodo foi durante a segunda metade do século XIII aC).

Sabe-se, porém, que a fonte da narrativa (Nm 20) é tardia e “o rei de Edom” é um anacronismo. Evidências mais autênticas de uma fonte poética muito antiga, o Cântico do Mar, testemunham que na época do Êxodo os chefes eram

governando em Edom: “Agora os chefes de Edom estão consternados” (Ex. 15:15). Há também fontes fora da Bíblia que confirmam isso. No Papiro Anastasi VI da época de Merneptah (final do século XIII a.C.) a população de Edom e seus adjuntos é dividida em “tribos” ou shasu: “[Nós] terminamos de deixar o Shasu (ššw) de Edom (ýdm) passar a Fortaleza [de]

Merneptah” (em Pritchard, Texts, 259). Ramsés III (início do século XII aC) se gaba: “Destruí o povo de Seir entre as tribos nômades. Arrasei suas tendas: seu povo, suas propriedades e também seu gado, sem número, alfinetado e levado em cativeiro, como tributo do Egito” (ver Papiro Harris I, em: Pritchard, Texts, 262). De qualquer forma, fica evidente a partir dessas duas fontes egípcias que havia uma organização tribal, a população era nômade e não havia monarquia.

O PERÍODO DA MONARQUIA. A genealogia de Edom em Gênesis 36 contém uma lista dos reis de Edom que governaram “antes de qualquer rei israelita reinar” (provavelmente significando “antes de qualquer rei israelita governar Edom”). Não é certo se os “reis” eram meramente juizes ou chefes tribais, ou se eram literalmente reis. Aqueles estudiosos que afirmam que foram juizes apontam para as seguintes evidências de apoio: a ausência de sucessão, a ausência de uma capital fixa, o paralelismo de melek/shofet (“rei”/“juiz”) emugarítico e na Bíblia, como bem como a fórmula “naqueles dias não havia rei sobre os israelitas”, que se repete repetidamente no Livro dos Juizes em referência ao período dos juizes. Assim, rei aqui significa juiz (esta opinião foi expressa por S. Talmon). Parece que a segunda opinião é a correta, no entanto, e que reis significa literalmente.

A lista dos reis edomitas (36:31-39) se assemelha a uma “crônica real” na medida em que inclui vários detalhes encontrados nas crônicas judaicas e israelitas contidas em Reis e Crônicas Babilônicas. Os detalhes fornecidos nesta lista – embora nem todos os detalhes sejam fornecidos para todos os reis – são o nome do rei, o nome de seu pai, o nome de sua cidade (ou local de origem) e um comentário informativo. Esta lista inclui oito reis.

Os nomes dos pais de quatro deles são dados, e a cidade (ou local de origem) de sete dos oito é mencionada.

Um comentário informativo é feito sobre dois deles. O comentário informativo sobre Hadad, filho de Bedad, é distintamente histórico. Afirma-se que ele “derrotou os midianitas na terra de Moabe” (36:35), enquanto o comentário sobre Hadar, o último rei, se refere à genealogia de sua esposa: “e o nome de sua esposa era Mehetabel filha de Matred filha de Mim -Zahab”

(36:39). Esta lista foi analisada por numerosos estudiosos na tentativa de dela derivar informações sobre a história de Edom, sua cronologia e a possibilidade de sincronização, sua monarquia e seu caráter. Fica claro nesta lista que a monarquia em Edom não era dinástica. Nenhum dos reis de Edom é dito ser filho do antigo rei. No entanto, não se deve deduzir disso, como tem sido feito por vários estudiosos, que a monarquia não era consistente. A fórmula: “quando ... morreu, ... sucedeu-lhe como rei” atesta a con

edom

resistência e continuidade da monarquia. Além disso, deve-se salientar que não havia uma autoridade central baseada em uma capital. O fato de a capital ou local de origem do rei ser mencionado mostra que não havia uma cidade governante comum nem mesmo para dois reis (cf. a ausência de uma capital regular no reino de Israel até o estabelecimento de Samaria por Onri). As duas declarações informativas foram interpretadas de forma variada pelos estudiosos. A partir da declaração sobre Hadad filho de Bedad E. Meyer tentou estabelecer uma conexão sincrônica com os eventos em Israel, a saber, que Hadad, que derrotou os midianitas, foi contemporâneo de Gideão que derrotou os midianitas. Com base nisso, eles tentaram tirar conclusões cronológicas com respeito à história dos reis de Edom. Não há certeza, porém, sobre o tempo de Gideão, e menos ainda sobre o tempo dos reis de Edom, a respeito dos quais não há informação cronológica. A partir das informações sobre a linhagem da esposa de Hadar por parte de mãe, e da nomeação de sua mãe e avó, WF Albright tentou deduzir a existência de uma dinastia real em Edom que passou sucessivamente pelo lado da mãe e não do pai. Assim, o gênero do rei, por se casar com a filha da rainha, é herdeiro do trono. Uma conclusão geral desta natureza, derivada de um único comentário, é, no entanto, difícil de manter. Além disso, não há exemplos de tal costume no antigo Oriente Próximo para apoiar essa hipótese (o exemplo de Saul-Michal-David não pode ser explicado dessa maneira).

É muito difícil avaliar a datação dos reis de Edom, pois, como foi dito, não há informação cronológica dada a respeito desse período. Sabe-se apenas que terminou na época da conquista de Edom por Davi. Se esta suposição estiver correta, a saber, que na época do Êxodo, Edom era governado por chefes e não por reis, então o período desses reis pode ser definido de meados do século XII até o final do século XI. século AC, ou seja, um período de cerca de 150 anos, e uma média de aproximadamente 20 anos por rei.

Durante este período de chefes e reis, Edom era forte e suas fronteiras bem fortificadas por uma série de fortalezas fronteiriças que impediam a penetração de tribos nômades do deserto. Uma série de fortalezas foi descoberta durante a pesquisa arqueológica no leste e sul de Edom, e algumas também no oeste de Edom. (No norte, Edom compartilhava uma fronteira comum com Moabe, com a qual aparentemente mantinha relações próximas e de boa vizinhança). entre as nações oprimindo Israel que Saul derrotou no final deste período (I Sam. 14:47; é possível que isso se refira a Amaleque que está relacionado a Edom). No Salmo 83, que é assumido por B. Mazar e S.

Fingido ser do período dos juízes, Edom (assim como Amaleque e Gebal que pertencem a Edom) também é mencionado como se unindo a outros vizinhos de Israel contra Israel. Parece, no entanto, que essas duas menções são esquemáticas e é difícil chegar a conclusões historicamente válidas a partir do aparecimento de Edom nessas listas.

De Davi até a destruição de Judá

O TEMPO DE DAVID E SALOMÃO. Nas guerras de expansão de Davi, Edom foi conquistada após uma derrota decisiva no Vale do Sal. Isso é ecoado em três fontes bíblicas – na verdade, três relatos da mesma batalha. De acordo com II Samuel 8:13 foi Davi quem derrotou Edom (isto deve ser lido em vez de Aram) no Vale do Sal, matando 18.000 edomitas.

De acordo com I Crônicas 18:12, “Abisai, filho de Zeruiah, matou 18.000 edomitas no Vale do Sal”, enquanto de acordo com o Salmo 60:2, foi Joabe quem derrotou Edom, e aqui há um número diferente dado para as baixas de Edom – 12.000.

Enquanto alguns estudiosos sustentam que estes são relatos de batalhas lideradas pelas diferentes pessoas mencionadas, parece que eles são, de fato, relatos diferentes do mesmo evento, e os números são esquemáticos. De qualquer forma, para esclarecer os aspectos históricos, parece que a versão histórica original é que Joabe derrotou Edom. A introdução de Abisai em Crônicas visa contra Joabe e se baseia nas guerras no leste da Transjordânia nas quais Joabe e Abisai lideraram os exércitos. A guerra foi atribuída a Davi porque parece que as vitórias de Joabe, seu comandante militar, foram creditadas ao rei Davi, como foi o caso da derrota de Rabbath-Benei-Amon (II Sam. 12:26-31). Edom sofreu uma derrota decisiva, aparentemente depois de uma batalha difícil. Ao contrário de seu costume em relação às outras nações da Transjordânia, Davi não deixou a monarquia edomita no poder, mas fez de Edom uma província israelita governada por governadores nomeados (II Sam. 8:14; I Cr.

18:13). Há informações adicionais sobre esta batalha em 1 Reis 11:15-16, que afirma que “Durante seis meses Joabe permaneceu ali com todo o Israel, até que ele extirpou todos os homens em Edom”. Suas razões para transformar Edom em uma província que prestava tributos e era governada por governadores provavelmente eram principalmente econômicas, uma vez que Edom controlava as rotas comerciais, tanto terrestres – a “Rodovia do Rei” – quanto marítimas – o porto de Ezion-Geber-Elath. O governo de Israel em Edom por meio de governadores durou durante todo o reinado de Davi e, aparentemente, também durante a maior parte do tempo de Salomão, até que Hadade, descendente do último rei edomita, se rebelou contra Salomão. (É difícil determinar se Hadad era filho ou neto do último rei de Edom. Na verdade, esta foi a introdução de uma monarquia dinástica em Edom. Na opinião de Edward Meyer, os edomitas eram leais ao seu último rei.) Este Hadad, que fugiu para o Egito durante a conquista de Edom, recebeu ajuda pessoal e apoio político no Egito e retornou a Edom após a morte de Davi (I Reis 11:14-22). De acordo com a Septuaginta, o que é dito sobre Aram em I Reis 11:25 se refere a Edom, e assim acontece que este Hadad se rebelou no início do reinado de Salomão e governou Edom. É difícil aceitar essa versão, no entanto, pois significaria que no início de seu reinado, uma época de prosperidade e crescimento, do desenvolvimento do Neguebe e Arábia, e do comércio marítimo e interior, Salomão não tinha controle absoluto sobre Edom e sobre as rotas que atravessavam seu território. Parece, portanto, que a libertação de Edom só foi possível no final do reinado de Salomão.

DE JOSAFÁ A ACAZ. Não há informações sobre Edom desde o fim do reinado de Salomão até o de Jehoshaphat, seja na Bíblia ou em outras fontes. Pode-se supor que após o colapso do reino de Salomão e sua divisão, e especialmente após a campanha de Sisaque em Judá e Israel, Edom finalmente derrubou o jugo do governo de Israel e estabeleceu um reino independente, que durou cerca de 50 anos, até a época de Josafá. Com a expansão de Judá para o sul no tempo de Josafá, a submissão das tribos árabes (II Crônicas 17:11) e a instituição de uma frota mercantil em Ezion-Geber (I Reis 22:49), Edom foi provavelmente conquistado. De fato, há uma declaração explícita a esse respeito da qual se pode entender que não apenas Edom foi conquistada por Josafá, mas ele a tratou como Davi e a transformou em uma província governada por governadores. Crônicas escreve em conexão com Josafá que “não havia rei em Edom; um deputado era rei” (I Reis 22:48 (47)). A conquista de Edom provavelmente se originou das mesmas motivações econômicas que existiam na época de Davi e Salomão. Edom tornou-se sujeito a Judá e, durante o período de sujeição, “o rei de Edom” (provavelmente o “deputado” mencionado acima) juntou-se à campanha de Jorão, rei de Israel, e de Josafá, rei de Judá, contra Mesa, o rei rebelde de Moabe, que passou “pelo deserto de Edom” (II Reis 3:8). A participação do “rei de Edom” irritou o rei de Moabe, que tentou, antes de mais nada, “atravessar a frente do rei de Edom” (3:26). O fracasso desta campanha levou ao enfraquecimento do governo de Judá e Israel no leste da Transjordânia, bem como o governo de Judá em Edom. É explicitamente declarado que durante o tempo de Jorão, Edom se rebelou contra Judá: “Nos seus dias, Edom se revoltou de debaixo da mão de Judá, e fez um rei sobre si” (II Reis 8:20). Jorão tentou no início de seu reinado (provavelmente em 848 AEC) restabelecer a hegemonia de Israel sobre Edom em uma grande campanha incluindo “todos os carros” (8:21-22), que aparentemente falhou (o texto bíblico está corrompido aqui), e Edom foi completamente libertado do domínio de Judá. Edom manteve sua independência por cerca de 60 anos, até meados do reinado de Amazias.

Na época de Amazias, Judá se recuperou da pressão de Aram, a quem pagou pesados impostos. Essa recuperação é expressa na realização de uma campanha militar contra Edom para renovar o domínio de Israel ali. Diz-se de Amazias que “Ele matou de Edom no Vale do Sal 10.000, e tomou Sela pela guerra, e chamou o nome de Joktheel até o dia de hoje”

(II Reis 14:7). A batalha foi travada no norte de Edom, no Vale do Sal (como no tempo de Davi) e em Sela. Amazias (como Joabe) tratou os edomitas com crueldade, como é relatado em II Crônicas 25:11-12: “... e [Amazias] feriu 10.000 homens de Seir. Os homens de Judá capturaram vivos outros 10.000 e os levaram para o topo de uma rocha e os lançaram do topo da rocha; e todos foram despedaçados”. Parece que a mudança do nome de Sela pode ser interpretada não apenas como um símbolo de dominação renovada, mas talvez também como a introdução de colonos judaítas na nova cidade importante

Joktheel que “por causa de suas condições geográficas, sua localização estratégica distinta, sua proximidade com a capital Bozrah, que ficava ao sul dela, e seu controle sobre a aproximação às minas da Arábia, ... Israel e Edom” (S. Abramsky). Com a conquista de Sela, Amazias garantiu a Judá o controle sobre o norte de Edom e as minas de cobre da região de Punon. Parece que Uzias, filho de Amazias, completou a atividade de seu pai conquistando Edom. Uzias, que expandiu seu reino na direção do sul e do Neguebe, “edificou Elate e a restituiu a Judá” (II Reis 14:22); este foi o clímax de sua atividade no Negev e na Arábia, no desenvolvimento da agricultura, na indústria e no comércio, o que foi confirmado por escavações e pesquisas arqueológicas. Aparentemente, também nos dias de Jotão, filho de Uzias, Judá governou Edom. O selo “יִזְיָאֵל” (lytm) encontrado em Ezion-Geber pode ter pertencido a Jotão. Este período do governo de Judá sobre Edom não durou muito e terminou com o estabelecimento da coalizão de elite arameu-Israel entre Rezim, rei de Aram, e Peca, rei de Israel: “Naquela época, o rei de Edom recuperou Elath para Edom (o MT o texto lê Aram em vez de Edom) e expulsou os homens de Judá de Elate; e os edomitas chegaram a Elate, onde habitam até hoje” (II Reis 16:6). Os edomitas aproveitaram a oportunidade para penetrar no próprio Judá: “Pois novamente os edomitas vieram e feriram Judá, e levaram cativos” (II Crônicas 28:17). Provavelmente houve uma tentativa final por parte de Judá, durante o tempo de Ezequias, de renovar sua hegemonia sobre Edom. Na lista genealógica dos descendentes de Simeão, é afirmado entre parênteses que “alguns deles, 500 homens dos simeonitas, foram para o monte Seir ... dia” (I Crônicas 4:42-43). Essa tentativa, porém, provavelmente se limitou ao distrito fronteiriço ocidental de Edom e não teve resultados reais, visto que Edom, como Judá, foi subjugado pela Assíria.

DE ACAZ ATÉ A DESTRUIÇÃO DE JUDÁ. Desde a época de Acáz, Edom tornou-se um estado vassalo assírio, como as outras nações da Palestina e da Síria. Tiglath-Pile ser III (745-727 aC) menciona, juntamente com os reis da Palestina e da Síria, Qosmalaku, rei de Edom, que se rendeu a ele (Pritchard, Texts, 282). Senaqueribe menciona o rei de Edom, Aiarammu (ibid., 287), que se rendeu a ele em sua campanha contra Jerusalém (701 aC). Esar haddon (680-669 aC) menciona Qosgabri rei de Edom junto com os 22 reis vassalos a quem jurou lealdade em Nínive (ibid., 291). Além de sua subjugação à Assíria, Edom estava, a partir do oitavo século AEC, sob pressão das tribos árabes que empobreceram a terra e provocaram seu declínio na cultura material. Perto do fim do reino de Judá (início do sexto século AEC), quando Judá estava se levantando contra o domínio babilônico, Edom estava entre os povos que se preparavam para se rebelar contra o rei babilônico. O rei de Edom enviou mensageiros a uma reunião de rebeldes convocada em Jerusalém por Zedequias, rei de

edom

Judá (Jer. 27). Mais tarde, porém, durante a própria destruição, Edom estava do outro lado, enviando suas tropas contra Judá (II Reis 24:1; “os bandos de Edom” devem ser lidos no lugar de “os bandos de Aram”), e até mesmo participando de sua destruição. Isso é verificado nas cartas de Arad recentemente descobertas, nas quais Judá está se protegendo contra a penetração de Edom na terra (Y. Aharoni). A participação de Edom na destruição de Judá despertou grande ira e forte condenação dos poetas (Sl. 137; Lm. 4:21-22) e profetas (Is. 34, que deve ser datado desse período; Jer. 49; Obad.) de Judá.

A ira e condenação continuou na geração seguinte nas profecias de Deutero-Isaías (Isa. 63).

Edom também foi destruído no sexto século AEC. Tribos nômades se infiltraram em Edom e exerceram pressão sobre os edomitas, que se voltaram para Judá e se estabeleceram na região sul. Este assentamento era conhecido há muito nas fontes helenísticas como *Iduméia.

Religião e Cultura

Os deuses de Edom eram principalmente deuses da fertilidade, como é evidenciado pelas numerosas figuras de barro encontradas em Edom. Como Amon e Moab, Edom tinha um deus principal, Qos. Este nome é conhecido por ser um elemento teofórico, tanto pelos nomes dos reis edomitas mencionados nas inscrições dos reis assírios (veja acima) quanto pelos nomes que são preservados na Bíblia (por exemplo, Barkos, Neh. 7:55). Este nome também aparece como um primeiro nome em um selo na escrita hebraico-edomita em jarros de óleo dos séculos VIII e VII aC, que foram encontrados em Tell al-Khalayfa “ȳȳȳ ȳȳ ȳȳȳȳȳ” “lqws'nl servo do rei.” Existem alguns estudiosos que lêem em vez do nome obscuro Alqum em Provérbios 30:31, Alqum, na suposição de que o nome está incluído aqui no contexto da sabedoria edomita. Embora Edom tivesse um deus nacional, não pode ser descrito nem mesmo como monolatria. A evidência bíblica enfatiza o politeísmo edomita. É contado de Amazias depois que “ele veio da matança dos edomitas, ele trouxe os deuses dos homens de Seir, e os estabeleceu como seus deuses, e os adorou, fazendo oferendas a eles” (II Crônicas 25: 14).

Aparentemente, havia uma conexão inicial entre a religião dos homens de Seir e a religião primitiva de Israel, uma conexão deduzida de uma lista egípcia da época de Ramsés II (século XIII a.C.) de uma declaração na qual há a justaposição incomum “a terra do Shasu de JHW” (ver Herrmann na Bíblia). Na mesma lista há a justaposição equivalente “a terra do Shasu de Seir”. (A conexão entre YHWH e Seir pode ser aprendida a partir de vários versículos bíblicos primitivos, por exemplo, Dt 33:2; Jz 5:4). mas sim sobre a origem de YHWH da mesma área e antigos contatos entre o povo de Israel em seu período inicial e os filhos de Seir. Desta forma, a tradição bíblica é confirmada.

A partir das escavações e pesquisas arqueológicas em Edom, parece que sua cultura material foi desenvolvida. A única evidência a respeito de sua cultura espiritual é bíblica.

A sabedoria de Edom foi considerada pelos profetas. Jeremias perguntou com espanto: “Não há mais sabedoria no homem? pereceu o conselho do prudente? sua sabedoria desapareceu?” (49:7); Obadias 8 repete a mesma ideia: “destrua os sábios de Edom, e o entendimento do monte de Esaú”.

Nos Tempos do Segundo Templo

A concepção geográfica de Edom durante o período do Segundo Templo difere radicalmente daquela na época do Primeiro Templo. Seguindo o movimento dos edomitas do sul da Transjordânia e para o sul da Palestina, através da Arábia, no final do sétimo e início do sexto século AEC (II Reis 24:2; Ez. 35:6), a área ao sul do território de Judá passou a ser referido como Edom/Iduméia. O território de “Darom” (“sul”) na literatura talmúdica geralmente se refere à Iduméia. A Iduméia nos tempos do Segundo Templo ficava mais ao norte do que no período anterior e cobria uma parte considerável do território da tribo de Judá, incluindo Hebron. A fronteira com a Judéia passava ao sul de Beth-Zur. Essa mudança ocorreu, por um lado, em consequência da invasão do Velho Edom por novas tribos do deserto e do estabelecimento ali, com o passar do tempo, do reino nabateu; e em segundo lugar através do enfraquecimento da resistência judaica durante o tempo da destruição do Templo e do exílio babilônico. O retorno só mudou um pouco a situação; em geral, os exilados que retornaram não se estabeleceram ao sul de Beth-Zur. Mesmo na lista daqueles que construíram os muros de Jerusalém nos dias de Neemias, não há menção de homens de lugares ao sul da linha Tekoa-Beth-Zur-Keilah-Zanoah.

Durante o período helenístico, a região idumeana formou um distrito administrativo separado e é mencionado como tal por Diodoro em conexão com o período do Di dache (Bibliotheca Historica, 19, 98, 1). Marissa e Adorah foram os principais assentamentos idumeus na era helenística.

Marissa tornou-se um importante entroncamento durante a época de Ptolomeda e serviu, como se pode deduzir de um dos Zenon pa pyri (CC Edgar, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée de Caire, 1 (1925), 34, n.º 59015 verso), como sede da administração do governo. A partir das inscrições e desenhos pintados em um dos túmulos, é possível acompanhar em grande medida o processo de helenização de Marissa durante a época de Ptolemede. Entre outras coisas, um assentamento fenício, que foi o porta-estandarte do movimento helenístico na Iduméia, existia na cidade, e se organizou como um politeuma de sidônios em Marissa (W. Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones Selectae, 2 (1905), 284-5 n.º 593).

O governo Ptolemede do país também ajudou na migração de muitos idumeus para o Egito. As relações hostis entre os idumeus e os judeus persistiram durante todo o período helenístico. Ben Sira enumera os edomitas entre as “nações que sua alma abominava” (50, 25-26). A mesma inimizade é refletida na citação do escritor grego Mnaseas dada por Josefo (Apion 2:112ss.) descrevendo como Zabidus de Dorii enganou o povo de Jerusalém. Durante o

As guerras dos hasmoneus os idumeus ajudaram os selêucidas contra os judeus. Judá Macabeu lutou contra os idumeus e foi particularmente ativo contra Hebron (I Mac. 5:65).

Uma mudança decisiva nas relações entre as duas nações ocorreu nos dias de João *Hircanus (final do século II aC). Hircano conquistou toda a Iduméia e empreendeu a conversão forçada de seus habitantes ao judaísmo (Jos., Ant., 13:257ss.). A partir de então, os idumeus tornaram-se uma seção do povo judeu, e a Iduméia tornou-se um dos distritos administrativos comuns do estado hasmoneu. Parece que a dinastia dos Hasmoneus usou algumas das respeitadas famílias da Iduméia para estabelecer seu domínio naquele país. Durante os reinados de Alexandre Yannai e sua esposa Alexandra Salome, *Antipas, que era idumeu, serviu como governante da Iduméia em nome dos asmoneus (Ant., 14:10).

* Herodes, nomeado rei da Judéia pelos romanos em 40 AEC, era seu neto. Durante o reinado de Herodes, a Iduméia serviu em geral como a base firme de sua autoridade. Ele considerava os idumeus muito mais leais a ele do que os judeus, e também dependia deles para o assentamento militar na Transjordânia ; três mil edomitas sendo estabelecidos em Terakhan (Ant., 16:285). Apesar disso, mesmo durante seu reinado, foi feita uma tentativa de romper a ligação entre a Iduméia e a Judéia. O cunhado do rei, Costobar, entrou em uma conspiração com Cleópatra, rainha do Egito, com o objetivo de anexar Edom diretamente ao Egito, mas a trama foi frustrada por Herodes. Após a morte de Herodes em 4 AEC, a Iduméia foi incluída com a Judéia e Samaria na etnarquia de Arquelaus. Quando este último foi deposto em 6 EC, a Iduméia tornou-se parte da província romana da Judéia. Além disso, Gaza foi separada de qualquer conexão administrativa com a Iduméia e adicionada à província da Síria. Consequentemente, o tamanho da Iduméia foi reduzido – e tendo em vista o fato de que gradualmente as diferenças entre os idumeus e seus vizinhos do norte se tornaram indistintas – o governo romano decidiu abolir o status separado da Iduméia como distrito administrativo igual em status ao Judéia ou Samaria. Perto do final da era do Segundo Templo, a Iduméia aparece como uma das 11 toparquias comuns da Judéia (Jos., Wars, 3:55).

Os idumeus participaram da Guerra Romana de 66–70 EC Eles foram organizados em seus próprios destacamentos e, na época da guerra fratricida em Jerusalém entre os zelotes e seus oponentes sob a liderança de Anan b. Anan, apressou-se em ajudar os zelotes, na suposição de que Anan e seus associados pretendiam entregar a cidade nas mãos dos romanos. Os idumeus foram liderados por quatro comandantes. Eles penetraram em Jerusalém em uma noite chuvosa e libertaram os zelotes que estavam sitiados no Templo, triunfando assim sobre seus inimigos. Durante o cerco de Jerusalém por Tito, eles constituíram uma divisão especial, totalizando 5.000 homens. Eles eram liderados por dez oficiais, sendo o mais proeminente deles *Jacob b. Sosas e Simeão b. Katala. Eles agiram sob o alto comando de Simeão b. Giora (Jos., Guerras, 5:249). Joanã, o irmão de Jacó, foi morto durante o cerco (6:290), e os idumeus foram proeminentes na defesa

de Jerusalém (9:358-6:92, 148). Tito também os considerava um elemento importante da força militar da Judéia (8:379). Não se sabe quais eram os centros idumeus mais importantes de assentamento no final dos dias do Segundo Templo. Na época da invasão parta em 40 aC, Marissa já havia sido destruída e Adorah não aparece mais nas fontes do período. Por outro lado, Hebron é mencionado (4:529, 554).

Iduméia é frequentemente mencionada em poemas latinos do período, geralmente como sinônimo de Judéia.

[Isaac Avisur]

Na Agada

Edom aparece às vezes na agadá como se referindo aos edomitas reais e às vezes aos romanos, que são identificados com eles (veja *Esaú agadá).

O EDOM HISTÓRICO. O Edom histórico é discutido principalmente do ponto de vista de suas relações com o povo israelita, conforme refletidas nos livros da Bíblia. Além da inimizade e ódio já enfatizados ali, a agadá enfatiza que Edom oprimia as pessoas mais próximas a ele. Existem aggadots interessantes que discutem, por exemplo, os aspectos legais das relações Israel-Edom no tempo do Rei Davi (Gn. R. 74:15; ed. Theodor-Albeck, p. 872ss.), e também tentam justificar as guerras de Davi contra Edom, apesar da ordem bíblica estabelecendo que Edom não deveria ser uma herança do povo de Israel (Dt 2:5).

EDOM COMO ROMA. A identificação de Edom com Roma nunca é encontrada na literatura do período do Segundo Templo. Aparece pela primeira vez perto da revolta de Bar Kokhba (cf. Margoliotz, p. 610/2). R. Meir ainda o conecta com o versículo (Isa. 21:11), “A visão de Dumah” = a visão de Dome (דומה = דומה , Roma, TJ, Ta’an. 1:1, 64a veja ed. princ.); também “Os re'emim [bois selvagens] descerão com eles” (Isa. 34:7) é lido como “Os romanos descerão com eles” (PdRK 7, 11, ed. Mandelbaum, p. 134) . Os versos anteriores (5-6) falam de Edom (cf. também Targ. Jon. ed. Sperber, Isa. 9, “Os seus rios serão transformados em breu”: “Os rios de Roma serão transformados em breu”). Muitos estudiosos são da opinião de que a fonte dessa identificação está na conexão entre *Herodes, um descendente de prosélitos edomitas, cujo governo maligno sobre a Judéia deixou uma impressão dura e a intensificação do domínio romano na Judéia, especialmente porque Herodes era virtualmente um vas sal de Roma. No entanto, essas conjecturas não podem ser aceitas.

Não só faltam provas substanciais, mas a identificação aparece apenas no segundo quartel do segundo século EC, mais de quatro gerações após a morte de Herodes. Parece, portanto, que sua fonte deve ser procurada em outro lugar.

Na Bíblia Edom é descrito como o eterno inimigo de Israel (e de Judá, Amós 1:11; Ez 35:5) que não apenas sempre oprimiu Israel, mas na época da destruição do Primeiro Templo aproveitou-se da situação e assumiu o controle de partes de Judá (Ez 25:12; 35:5, 10, 2; Obad. 11–16), e é sugerido que Edom também participou da destruição de Jeru

edrehi, moisés ben isaac

salem (Sl. 137:7; Obad. 11) e até mesmo no próprio Templo (Obad. 16). Em consequência, durante o período do Segundo Templo, espalhou-se a crença de que na verdade foram os edomitas que queimaram o Primeiro Templo (I Esdras 4:45; Enoque Etiópe 89:66), e também interferiram na construção do Segundo Templo (ibid., 72). Daí a intensa inimizade contra Edom que se fortaleceu com o passar do tempo (Eccl. 50:25-26), até a conquista de Edom e sua conversão ao judaísmo no tempo de João Hircano – uma conquista que é o pano de fundo para o descrições das guerras de Jacó e seus filhos com Esaú e seus filhos no Livro dos Jubileus (37–38) e no Testamento dos Doze Patriarcas (Judá 9). Edom é até mesmo comparado a um javali preto (I En. 89:12, 42–43, 49, 66; Jub.

37:20, 24). O ódio intenso de Roma após o cruel esmagamento da revolta da diáspora no tempo de Trajano e ainda mais após a dura repressão da revolta de Bar Kokhba e os decretos de perseguição nos dias de Adriano; o fato de que Roma, como Edom, destruiu o Templo; a semelhança de Edom, comparado a um porco, com Roma, para quem o porco (ou, mais corretamente, a porca) era o símbolo mais importante; as alusões a Edom habitando no alto como uma águia e o fato de que a águia também era um importante símbolo romano; e talvez finalmente até a semelhança com o nome Roma e Romanos em vários versos que falam de Edom, Seir e Esaú – tudo isso aparentemente combinado para causar a aplicação a Roma das referências bíblicas a Edom, o eterno inimigo de Israel.

No final do período tanaítico, e ainda mais no amoraico, a identificação tornou-se muito difundida, e a esmagadora maioria das homilias sobre Edom falam explicitamente de Roma. Assim, foi declarado que Roma foi fundada pelos filhos de Esaú, e Roma foi identificada como uma das cidades dos chefes de Esaú enumeradas no final de Gênesis 36 (estas identificações ocorrem não apenas nos Midrashim e nos Talmuds, mas também nos *Targums palestinos da Torá e nos Targums às Lamentações e Ester). Em um período ainda posterior, o termo tornou-se sinônimo de Roma cristã e daí para o cristianismo em geral, e alusões foram encontradas até *Constantinopla entre as cidades de Edom (e veja *Cesaréia).

[Moshe David Herr / Carl Stephen Ehrlich (2ª ed.)]

Bibliografia: F. Buhl, *Geschichte der Edomiter* (1893); M. Noth, *Das System der Zwölf Staemme Israels* (1930); N. Glueck, *O Outro Lado do Jordão* (1940); RH Pfeiffer, *Introdução ao Antigo Testamento* (1952), 159–67 (no Documento S.); S. Abramsky, *Me sillah ba-Aravah* (1959); J. Liver (ed.), em: *Historyah yeva'it shel Ereẓ Israel...* (1964), 190–205; S. Herrmann, em: *Quarto Congresso Mundial de Estudos Judaicos, Papers*, 1 (1967), 213-6 (Ger.); Y. Aharoni, em: *Eretz Israel*, 9 (1969), 10-21 (Heb. pt.), 134 (Eng. summ.). PERÍODO DO SEGUNDO TEMPLO: Klausner, *Bayit Sheni*, índice; S. Klein, *Ereẓ Yehudah* (1939), 249-54. NA AGADAH: M. Gruenbaum, em: *zdmg*, 31 (1877), 305-9; A. Epstein, *Kol Kitvei*, ed. AM Habermann, 2 (1957), 33; Ginzberg, *Legends*, 5 (1947), 272-3; Schuerer, *Hist*, 3 (1909), 320-11; I. Heinemann, *Darkhei ha-Aggadah* (1954[2]), índice, SV Esaú; H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom* (1964), 69ss., 78. **Add. Bibliografia:** A. Kasher, *judeus, idumeus e árabes antigos* (1988).

EDREHI (hebr. **עֲדְרֵי**, (**MOSES BEN ISAAC** (c. 1774–c. 1842), estudioso marroquino. Edrehi nasceu em *Agadir, Marrocos, mas quando os judeus foram expulsos daquela cidade, Moisés, ainda menino, foi levado com seus pais para *Mogador, e depois de 1784 para Rabat. Começou a pregar em público aos 14 anos e tornou-se pregador itinerante no norte da África. Em 1791 ele chegou a Londres, onde estudou por um tempo no bet ha-midrash Eḏyayyim e estava acostumado a pregar todos os sábados. Em 1792 ele publicou suas leituras de Torat y ayyim para as noites de sexta-feira de acordo com o costume dos judeus de Marrocos. Em 1802 seguiu para Amsterdã, onde publicou seu *Yad Moshe* (1809), consistindo em sermões pregados em vários lugares; e *Ma'aseh Nissim* (1818), contos das dez tribos, com tradução em iídiche. Uma edição em inglês desta obra um tanto absurda foi publicada em Londres em 1834 sob o título, *Book of Miracles... With... an Account of Many Millions of Israelitcal Children... Dwelling Beyond that River*, posteriormente expandido como *An Historical Account of the Ten Tribes Settled Beyond o rio Sambatyon no leste* (1836), que foi prefaciado por cartas de recomendação de eruditos e clérigos holandeses, franceses e ingleses. Por volta de 1829 ele conheceu o escritor John Wilson ("Christopher North") em Edin burgh que o descreveu em sua série *Noctes Ambrosianae*

na revista *Blackwood*. Edrehi finalmente partiu para Ereẓ Israel, viajando pela França, Itália, Malta e Esmirna e levando quatro anos na viagem. Enquanto estava em *Izmir em 1841, seus pertences e manuscritos – entre eles uma gramática da língua francesa e inglesa com tradução em espanhol – foram destruídos pelo fogo. Em 1842 ele publicou em *Jerusalém o *Azharot de Isaac b. Reuben *al-Bargeloni*. Após sua morte, seu filho Isaac publicou sua *História da Capital da Ásia e dos Turcos*, juntamente com um *Relato das Maneiras Domésticas dos Turcos na Turquia*, 3 vols. (1855).

Bibliografia: Slouschz, em: *Revue du Monde Musulman*, 7 (1909), 53-68; JM Toledano, *Sarid u-Falit*, 1 (1945), 79-80; AM Hy amson, *sefardita da Inglaterra* (1951), 263; Yaari, em: *KS*, 33 (1957/58), 521-8; 35 (1959/60), 269-72; Raphael, *ibid.*, 34 (1958/59), 526-7; Roth, *Mag Bibl*, índice.

י .Heb (**EDREI** .(יְרֵי יְרֵי

יְרֵי יְרֵי (1) Uma cidade bíblica na Transjordânia. Pode ser registrada entre as cidades capturadas por Tutmés III em cerca de 1469 AEC, mas essa referência pode ser a (2) abaixo. Com toda a probabilidade, o topônimo é encontrado em ugarítico (KTU 1.108:3) é mencionada pela primeira vez na Bíblia como a cidade de *Og, rei de Basã, a quem Moisés e os israelitas derrotaram antes de entrar em Canaã (Núm. 21:33; Deut. 1:4; 3:1; Js. 12:4; 13:12. As terras de Ogue foram atribuídas à meia tribo de *Manassés (Nm. 32:33ss.; Js. 12:6; 13:7-12, 29-31). ; cf. Deut. 3:5; I Reis 4:13) Na época romana, como Adraene, era uma cidade bem conhecida na Província Arábia, localizada na estrada que ligava Bozra a Bet Re shah (Capitolias) 24 mi. (40 km.) do primeiro e 16 mi. (26 km.) do último. Edrei continha uma comunidade judaica até o século 14. É identificado com a cidade moderna de Dar'yy na Síria, perto da Jordânia fronteira, 1.887 pés (575 m.)

acima do nível do mar, com uma população de cerca de 8.000 muçulmanos. Cacos de cerâmica que vão desde o início da Idade do Bronze até o período árabe foram encontrados em Tell adjacente. Dentro da cidade foram descobertos fragmentos de uma inscrição hebraica medieval. Como entroncamento na Ferrovia Hejaz, Dar'ya teve grande importância estratégica durante a Primeira Guerra Mundial e desempenhou um papel na campanha de T. E. Lawrence.

(2) Uma cidade no território de Naftali na Alta Galiléia (Js 19:37). Aharoni identificou-o com o Edrei mencionado na lista de Tutmés III.

Bibliografia: S. Klein (ed.), *Sefer ha-Yishuv* (1939), SV; G. Schumacher, *Across the Jordan* (1886), 121–148; Albright em: BA SOR, 19 (1925), 16; Alt, em: PJB, 29 (1933), 21; Abel, *Geog*, 2 (1938), 310; Noth, em: ZDPV, 61 (1938), 56; Aharoni, *Land*, índice; Press, *Ereẓ*, 1 (1951), 10; T. E. Lawrence, *Sete Pilares da Sabedoria* (1935), índice, SV. O Édito de Tolerância emitido pelo imperador Joseph II da Áustria em 1782 aplicou os princípios do Iluminismo aos judeus de seu império. Entre outras reformas, os judeus foram autorizados a matricular seus filhos em escolas do governo e estabelecer suas próprias escolas seculares. Os jovens judeus podiam agora frequentar instituições de ensino superior. Essas mudanças foram saudadas por Naftali Herz Wessely, discípulo e colaborador de Moisés Mendelssohn, em seu *Divrei Shalom ve-Emet* (Berlim, 1782). A separação dos judeus da corrente geral da educação estava começando a ser superada. Esse período alemão do Has kalah deu início a um crescimento do interesse entre os judeus pelas teorias e práticas pedagógicas seculares de seus vizinhos cristãos. Especialmente de interesse para os educadores judeus foram as novas ideias e métodos de Johann Bernhard Basedow, Johann Friedrich Herbart e Friedrich Froebel da Alemanha, Johann Heinrich Pestalozzi da Suíça e Andrew Bell e Joseph Lancaster, fundadores do método de instrução mútua ou monitorial, na Inglaterra.

[Michael Avi Yonah]

EDUCAÇÃO. O povo judeu tem uma tradição educacional tão antiga quanto a história (ver Educação, Judaica). Desde o início de sua identificação como uma entidade distinta, os judeus contribuíram não apenas para o avanço de sua própria educação, mas também para a do mundo em geral. Os princípios educacionais da Bíblia encontraram seu caminho no pensamento educacional de cristãos e muçulmanos. Como exemplo, pode-se citar a educação moral, espiritual e de caráter por meio da família e da comunidade descrita no Livro de Provérbios.

O ensino obrigatório, que cabe ao pai em primeira instância, é ordenado em Deuteronômio 6:6–9 e 11:18–20.

A frequência escolar obrigatória foi decretada por Simeon b. Shetai em 75 AEC e por Joshua ben Gamla em 64 EC. Nos últimos anos, os educadores passaram a reconhecer que a educação judaica antiga antecipava, e sem dúvida influenciava indiretamente e remotamente, a educação moderna. Assim, a Associação Nacional de Educação dos Estados Unidos citou o Talmude Babilônico como autoridade para um tamanho máximo de turma de 25 alunos (BB 21a). A mesma fonte exige, sob a lei de Joshua ben Gamla, que as crianças comecem a escola aos seis ou sete anos, a idade em que as crianças de todo o mundo tradicionalmente ingressam na escola.

A educação de adultos às vezes é atribuída por historiadores educacionais, como IL Kandel, ao bet ha-midrash dos tempos do Segundo Templo. A importância do professor no processo de aprendizagem é repetidamente enfatizada no Talmud (Avot), assim como o significado da motivação no ensino e dos princípios de formação profissional, que são básicos para uma instrução eficaz e um sistema educacional moderno. A prática de "cada um ensina um", inaugurada por Frank C. Laubach na alfabetização de pessoas de nações em desenvolvimento, tem um protótipo talmúdico.

Durante a maior parte de sua história, os judeus educaram seus filhos em suas próprias instituições e expressaram suas ideias educacionais em suas próprias línguas, até o final do século XVIII. Havia pouco contato entre pedagogos judeus e não judeus. Os judeus fizeram poucas contribuições para a educação geral durante a maior parte do desenvolvimento da educação de um

tempos antigos. Uma exceção notável pode ser Constantinus Afer ou Africanus (d. 1087), que alguns historiadores acreditam ser judeu. Ele influenciou o curso de educação médica na Universidade de Salerno e outras universidades medievais, principalmente através de suas traduções latinas de obras médicas gregas e árabes, muitas das últimas de origem judaica. Africanus havia aprendido hebraico e Cabalá com um professor judeu e transmitiu sua inspiração ao humanista alemão Johannes Reuchlin. Reuchlin então aprendeu seu hebraico com Jacob Loans, médico do imperador Frederico III, e com R. Obadiah Sforza, o exegeta bíblico. Reuchlin passou a introduzir o estudo do hebraico como matéria erudita nas universidades alemãs. Desta forma, os judeus exerceram um impacto no desenvolvimento do currículo universitário europeu.

O Édito de Tolerância emitido pelo imperador Joseph II da Áustria em 1782 aplicou os princípios do Iluminismo aos judeus de seu império. Entre outras reformas, os judeus foram autorizados a matricular seus filhos em escolas do governo e estabelecer suas próprias escolas seculares. Os jovens judeus podiam agora frequentar instituições de ensino superior. Essas mudanças foram saudadas por Naftali Herz Wessely, discípulo e colaborador de Moisés Mendelssohn, em seu *Divrei Shalom ve-Emet* (Berlim, 1782). A separação dos judeus da corrente geral da educação estava começando a ser superada. Esse período alemão do Has kalah deu início a um crescimento do interesse entre os judeus pelas teorias e práticas pedagógicas seculares de seus vizinhos cristãos. Especialmente de interesse para os educadores judeus foram as novas ideias e métodos de Johann Bernhard Basedow, Johann Friedrich Herbart e Friedrich Froebel da Alemanha, Johann Heinrich Pestalozzi da Suíça e Andrew Bell e Joseph Lancaster, fundadores do método de instrução mútua ou monitorial, na Inglaterra.

Entre os contribuintes judeus para a educação no início do século XIX estava o filantropo austríaco Joseph Ritter von Wertheimer que, entre outras coisas, foi responsável pelo desenvolvimento de jardins de infância austríacos, o primeiro dos quais ele fundou em Viena em 1830. Outro foi Sir Isaac Lyon Goldsmid, o primeiro baronete judeu na Inglaterra, que ajudou a financiar o estabelecimento do University College em Londres (1825). A lista de filantropos judeus na educação é longa.

Abrange muitos tipos de instituições em muitos países. Entre os homens que fizeram generosas e influentes benfeitorias à educação estavam Julius Rosenwald, que contribuiu com enormes somas para a fundação de escolas para negros nos estados do sul dos Estados Unidos; James Loeb, patrono da Loeb Classical Library; Sir Ernest Cassel, fundador do Instituto Anglo-Alemão para o avanço das relações culturais entre os dois países através do incentivo aos estudos mútuos; e a Baronesa Mayer de Rothschild, que fundou a Association for the Oral Instruction of the Deaf and Dumb em Londres com base no método de leitura labial praticado por William van Praagh. O movimento do jardim de infância recebeu muita atenção de educadores e filantropos judeus.

Adolf Pick (1829-1874) fundou um jardim de infância pioneiro na Itália no modelo alemão. Na Alemanha, a casa original

do jardim de infância, a conhecida feminista Lina *Morgen stern-Bauer foi uma ardente propagandista do movimento através de seus escritos sobre o desenvolvimento infantil, bem como fundadora de jardins de infância e seminários para formação de professores de jardim de infância. Ainda em outro ramo da educação houve um pioneiro judeu no século XIX. Otto Salomon (1849-1901) promoveu o ensino de habilidades manuais nas escolas suecas. Em 1875 ele fundou o Seminário Sloyd em Nääs, onde formou professores de artesanato manual de todo o mundo. Seu impacto na educação foi extenso não apenas na Suécia, mas também em outros países. Um notável educador no campo especializado do ensino de surdos-mudos foi o francês Jacob Rodrigues *Péire. O primeiro professor de surdos-mudos na França, Péire influenciaria Maria Montessori um século depois em seu ensino de crianças deficientes. A autoridade internacional Edouard Séguin também testemunhou a importância do trabalho de Péire. Talvez a contribuição mais duradoura para a educação geral tenha sido a abertura em 1805 de uma escola em Seesen, Alemanha, por Israel *Jacobson, um iniciador do movimento de Reforma Judaica e um ardente defensor de relações mais estreitas entre cristãos e judeus. Entre os historiadores alemães, esse tipo de escola é conhecido como "Simultanschule", uma instituição onde o ensino religioso é dado a diferentes grupos religiosos dentro do mesmo prédio escolar. Durante 30 anos, entre 1838 e 1867, havia um número igual de alunos judeus e cristãos na escola, mas por causa da escassez de professores judeus de matérias seculares, especialmente as ciências, como resultado das limitações anteriores do ensino superior para Judeus, havia uma proporção muito maior de cristãos na equipe. A escola de Jacobson permaneceu em existência até o advento dos nazistas em 1933. Poucos outros judeus no século XIX deixaram qualquer marca reconhecível na educação geral. Félix Hément (1827-1891) passou do ensino fundamental na França para se tornar inspetor de escolas primárias no departamento do Sena e, após sua aposentadoria, inspetor-geral honorário de instrução pública. Naphtali Herz *Imber, autor de Ha-Tikvah, contribuiu com boletins sobre a educação judaica antiga para uma série publicada pelo Bureau of Education dos EUA.

No século XX, a liberalização da posição dos judeus no mundo ocidental possibilitou que mais deles participassem do pensamento e do trabalho educacional do mundo em geral. Ferenc Kemény (1860–1944), um húngaro convertido ao cristianismo que serviu como professor, diretor, inspetor escolar e professor na Universidade de Budapeste, foi ativo na promoção de planos de educação internacional para a paz mundial. Emile *Durkheim, professor de sociologia e educação nas universidades de Bordeaux e Paris, ganhou reputação internacional não apenas como sociólogo, mas também como autor de uma série de obras influentes e acadêmicas sobre educação. Figuras internacionais na educação incluíam William *Stern, um emigrante de Hamburgo para a Duke University nos EUA, cuja *Psychologie der fruehen Kindheit* (1914; *Psicologia da Primeira Infância*, 1924) e interpretação da natureza da inteligência foram mais úteis para os professores de ambos os lados do Atlântico. Também

de interesse internacional foi Kurt Hahn (1886-1974), outro refugiado da Alemanha nazista, que transferiu sua escola progressiva de Salem para Gordonstoun, Escócia, onde o príncipe Philip e seu filho, o príncipe Charles, receberam sua educação.

Para obter uma visão equilibrada da contribuição judaica para a educação, o assunto também deve ser considerado do ponto de vista de nações particulares.

Na Alemanha, Clara Stern, esposa de William Stern, escreveu e colocou em prática os princípios do desenvolvimento infantil em relação à educação. Erich *Stern, doutor em medicina e filosofia, foi professor nas universidades de Giessen e Frankfurt antes de partir para a Universidade de Paris depois de 1933.

Seu trabalho educacional estava preocupado com testes de inteligência e com a aplicação da psiquiatria infantil. Curt *Bondy, que retornou à Alemanha após a Segunda Guerra Mundial para se tornar professor de psicologia social e educacional na Universidade de Hamburgo, planejou um sistema de educação para prisioneiros juvenis. Nos aspectos teóricos da educação, Jonas *Cohn, o filósofo neokantiano, escreveu várias obras sobre filosofia educacional, entre elas *Geist der Erziehung*

(1919). Como Cohn, Richard *Hoenigswald abordou a pedagogia por meio de sua especialidade filosófica e escreveu livros sobre os fundamentos teóricos da educação. Deixou a Alemanha para os Estados Unidos em 1933, depois de ter sido professor de filosofia nas universidades de Breslau e Munique. Havia muitos educadores judeus alemães que se preocupavam com a educação de meninas e mulheres. Susanne *Engelmann escreveu sobre os fundamentos psicológicos da educação das meninas, bem como um estudo sobre o ensino da história literária alemã. Ulrike Hen schke (1830–1897) e sua filha Margarete (1859–?) foram ativas na promoção da educação secundária e profissional para meninas. A educação superior para mulheres era o interesse especial de Henriette Goldschmidt (1825-1920), que também fez contribuições significativas, como seguidora de Froebel, para o desenvolvimento do movimento do jardim de infância. Este movimento se beneficiou imensamente das atividades e escritos de Clara Morgenstern e Johanna Goldschmidt. Eugen Pappenheim (1831–1901) abriu jardins de infância e seminários, editou o *Der Kindergarten* e fundou a *Deutscher Froebelverband* (1873). Entre os outros proeminentes educadores judeus alemães estavam Kurt Levinstein, autor de pesquisas sobre história da educação e ensino de literatura; Leo *Kestenberg, autor e editor de livros sobre educação musical; e Fritz *Karsen, chefe da Karl-Marx-Schule em Berlim, especialista em escolas experimentais e depois professor de educação no Brooklyn College, em Nova York. August Homburger (1873-1930), psiquiatra, fundou em Heidelberg em 1917 o primeiro centro de aconselhamento alemão para a educação de deficientes mentais.

Na Áustria, Theodor *Heller foi pioneiro no ensino de cegos e deficientes mentais, escreveu e editou obras nesses campos e organizou sociedades. Alfred *Adler fundou jardins de infância e escolas experimentais, editou e publicou trabalhos sobre educação do ponto de vista da

psicologia individual. Ferdinand Birnbaum (1892-1947), psicólogo, promoveu, por meio de seu ensino, redação, edição e trabalho organizacional, a educação de crianças com deficiência mental em nível internacional. Siegfried *Bernfeld, psicanalista freudiano, era ativo na psicologia e na educação da juventude. Na Dinamarca, Ernst Trier (1837-1893) fundou a Vallekilde Folk High School (1865) de acordo com os princípios de Grundtvig. Sofie *Elkan, uma romancista, traduziu os escritos de Comenius, Salzmann e Pestalozzi para o sueco, tornando assim os clássicos pedagógicos disponíveis para os professores da Suécia.

Jean *Zay, um jovem ministro da educação na França em 1936-39, introduziu uma reforma escolar envolvendo orientação cuidadosa de alunos de 11 anos antes da classificação no ensino médio. Entre os educadores contemporâneos estão Lamberto *Borghini, professor e diretor do Instituto de Pedagogia, da Universidade de Florença, autor e editor de obras e periódicos pedagógicos; Leon van Gelder, professor de educação da Universidade de Groningen e ex-diretor da associação de professores holandeses; e Joseph Katz, professor de educação comparada na Universidade da Colúmbia Britânica, presidente fundador da Sociedade de Educação Comparada e Internacional do Canadá e autor e editor de escritos significativos sobre educação canadense e internacional.

Os judeus desempenharam um papel significativo na educação geral na URSS. Moses M. Rubenstein escreveu extensivamente sobre as aplicações da psicologia à educação. Sergey L. *Rubin stein, da Academia de Ciências Pedagógicas, trabalhou em linhas semelhantes. Moses M. Pistrak (1888-1940), autor do primeiro livro sobre educação para institutos pedagógicos (1934), também escreveu trabalhos sobre teoria educacional. Yevgeni Y. Golant, professor do Instituto Pedagógico Hertsen em Leningrado, tornou-se uma figura de destaque nos aspectos históricos e metodológicos da educação. Sholom Izrailovich Ganelin, da Academia de Ciências Pedagógicas, é reconhecido como especialista em teoria e história da educação. Alexander R. Luria, psicólogo da Academia de Ciências Pedagógicas, ganhou reputação internacional como especialista em educação de deficientes mentais. Elye I. Monoszon, outro dos muitos judeus da Academia de Ciências Pedagógicas, escreveu importantes obras sobre didática. A distinção no trabalho editorial foi alcançada por MS Epstein, coeditor da enciclopédia pedagógica (1927-1930), e por David A. Epshtein, editor da nova enciclopédia infantil.

Na Inglaterra, Sir Meyer A. Spielman (1856-1936) atuou como inspetor de escolas para delinquentes juvenis e como pioneiro no movimento Borstal para sua reabilitação. Senhor Philip JH *Hartog era um conhecido especialista em ensino superior e em educação na Índia. Susan *Isaacs aplicou métodos psicanalíticos na educação infantil, publicou importantes estudos sobre o desenvolvimento social e intelectual das crianças e chefiou o departamento de desenvolvimento infantil do Instituto de Educação da Universidade de Londres (1933-43). Refugiado da Alemanha nazista, onde foi professor de psicologia na

da Universidade de Frankfurt, Karl Mannheim aumentou sua reputação internacional quando foi professor do Instituto de Educação da Universidade de Londres por meio de suas publicações sobre a sociologia do conhecimento e da educação.

Nos Estados Unidos, as contribuições judaicas para a educação geral no século XX foram variadas, frequentes e profundas. Provavelmente, a força mais influente na mudança da educação americana foi Abraham *Flexner, autor de relatórios sobre educação médica (1910) e universidades (1930). Os argumentos de Louis *Marshall, advogado das escolas particulares, influenciaram a decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos em Oregon (1925) que defendeu a constitucionalidade das escolas paroquiais. Lillian D. *Wald, assistente social, foi pioneira em enfermagem de escola pública na cidade de Nova York. Vice-Almirante Hyman G. *Rickover emergiu como um crítico amplamente lido do sistema educacional dos Estados Unidos. De particular valor foi a análise de Fred M. Hechinger, que substituiu Benjamin Fine como editor de educação do New York Times. No campo profissional da educação, numerosos judeus se destacaram: Isaac B. *Berk filho, Harry S. *Broudy e Israel *Scheffler na filosofia da educação; Bernard Bailyn, Lawrence A. *Cremin e Saul Sack na história da educação; Isaac L. Kandel e Harold J. Noah em educação comparada; David P. *Ausubel, Bruno *Bettelheim, Benjamin S. *Bloom, Frank S. Freeman, Kurt *Lewin e Irving *Lorge em psicologia educacional e pesquisa; Jacob Greenberg, Mark M. Krug, Morris Meister, Paul C. Rosenbloom e Joseph J. *Schwab em métodos de ensino de vários assuntos; Harold H. *Abelson, Paul *Klapper e Harry N. *Rivlin como reitores de escolas universitárias de educação; e Myron *Lieberman como especialista em status profissional de professores. Abraham A. *Ribicoff e Wilbur J. *Cohen serviram como secretários de saúde, educação e bem-estar dos Estados Unidos; David H. Kurtzman era superintendente de instrução pública na Pensilvânia. Rose Shapiro foi eleita presidente do Conselho de Educação da cidade de Nova York em junho de 1968. A maioria desses especialistas exerceu considerável influência na educação em outros países. Outra força poderosa na educação foi a Federação Unida de Professores, de maioria judaica, em Nova York, com mais de 140.000 membros. Ao longo das décadas de 1960 e 1970, com o controverso Albert *Shanker servindo como presidente de 1964 a 1974, liderou uma série de grandes greves para melhorar as condições dos professores da cidade.

Dois israelenses ganharam reconhecimento internacional na educação. Os escritos filosóficos e educacionais de Martin *Buber tiveram um profundo impacto na teoria educacional e no ensino nos seminários teológicos protestantes em vários países. Ernst A. *Simon foi pioneiro no ensino de história e teoria educacional geral em Israel, na pesquisa nesses campos e no avanço da educação comparada.

Bibliografia: S. Kaznelson (ed.), *Juden im deutschen Kulturbereich* (1952), 307-22; C. Roth, *A Contribuição Judaica para a Civilização* (1956), 37-53 (bib.), 281-2.

[William W. Brickman]

EDUCAÇÃO, JUDAICO. Esta entrada é organizada de acordo com o esquema a seguir. A bibliografia no final de uma seção é indicada por (†).

No período bíblico

A Natureza das Fontes

Levantamento Histórico

- O Período Patriarcal e o Acordo
- O Reino
- O exílio babilônico e os tempos helenísticos

Os Objetivos e Ordens de Instrução

Educação religiosa

Instituições educacionais

- Relacionamento intrafamiliar
- Treinamento Ocupacional
- Treino militar
- Educação religiosa

Treinamento Específico

- A educação da realeza
- Diplomacia e Governo
- Educação religiosa
- Educação de Escribas
- Currículo
- Educação de Sacerdote e Profeta
- A Educação das Mulheres†

No Talmude

Em geral

Caráter e objetivos

Níveis de idade

A Estrutura Educacional

A família, a escola, o professor

Métodos de Instrução†

Na idade Média

Períodos Babilônico, Pré-Geônico e Geônico As Terras do Mediterrâneo Ocidental

Norte da França e Alemanha

Europa Oriental e Ásia

Responsabilidade da Comunidade†

Educação Judaica – séculos XVI a XVIII

Em geral

Europa – Norte e Leste

Itália

Terras do Mediterrâneo Oriental e do Norte da África†

O Período Moderno, 1800-1939

Em geral

Itália e Europa Ocidental

Alemanha e Áustria

Europa Oriental

Os Balcãs e as Terras do Islã

O período entre as duas guerras mundiais†

Educação Judaica na Europa (Guerra e Pós-guerra)

Os anos de guerra

O período desde a Segunda Guerra Mundial†

Educação iídiche

Na Rússia czarista

A Ucrânia e a Bielorrússia

Polônia

Fronteiras

Estados Unidos e Canadá

Países da América Latina

Em geral

Educação Judaica nos Estados Unidos da América

Período Nacional Inicial

Surgimento das Escolas Dominicais

Correntes Educacionais na Era do Alemão Elevado

Imigração Judaica, 1840-1880

Respostas educacionais à migração em massa do leste

Europa, 1881-1910

Desenvolvimento Institucional, 1910-1945

Educação não formal

Instituições de Ensino Superior, Organizações Nacionais,

Novas Iniciativas

Educação judaica em um mundo transformado, 1945-1975

Crescimento das Escolas Diárias

Educação Congregacional nas décadas de 1960 e 1970

Novas configurações da educação judaica

Tendências educacionais no final do século XX

Desafios no início do século 21 †

Grã Bretanha

Período inicial

O século 19º

O século 20º

Desenvolvimentos no início do pós-guerra

Ensino Médio e Superior

Ensino de hebraico

Desenvolvimentos Subseqüentes†

Austrália†

Canadá†

África do Sul†

Argentina†

Brasil

Uruguai†

México

Norte da África†

Irã

no período bíblico

A Natureza das Fontes A Bíblia

é a fonte primária para a compreensão do processo de educação no antigo Israel. Uma vez que não há nenhum texto bíblico que formule uma filosofia, metodologia ou currículo de educação, tais informações devem ser reunidas a partir de admoestações ocasionais e referências narrativas e episódios suplementados por fatos conhecidos sobre antigas instituições do Oriente Próximo . Informações adicionais estão contidas na quantidade crescente de epígrafes hebraicos antigos e artefatos relevantes de escavações arqueológicas.

Por causa da proximidade geográfica e contato cultural, material extra-bíblico do Oriente Próximo pode ser usado para esclarecer a

natureza das instituições educacionais bíblicas. No entanto, esse material deve ser usado com prudência, atentando-se às limitações particulares de cada sociedade. Por exemplo, o ensino superior ou o ensino de livros na Mesopotâmia e no Egito eram formais e limitados à classe dos escribas, o que não parece ter sido o caso em Israel. A diferença foi sem dúvida devido ao sistema alfabético mais simples de escrita usado pelos hebreus.

Qualquer descrição da educação no período bíblico é necessariamente incompleta e deve, em última análise, basear-se em impressões gerais do que era aplicável à maioria dos níveis da sociedade, conforme refletido na Bíblia e nas fontes judaicas posteriores.

Levantamento Histórico

As fontes disponíveis não permitem uma descrição cronológica precisa do desenvolvimento das instituições pedagógicas ou da metodologia. Três períodos principais podem ser discernidos, cada um exibindo uma ordem política, social e econômica distinta no antigo Israel.

O PERÍODO PATRIARCAL E O ASSENTAMENTO. Dur

m esse período crucial, mas escassamente documentado, as elites de Isra desenvolveram instituições nacionais-religiosas que teriam uma profunda influência sobre elas e sobre o mundo em geral.

Durante a maior parte desse período, eles eram seminômades, residindo nos grandes centros culturais do mundo antigo, de Ur, na Babilônia, ao delta oriental do Nilo, no Egito. Politicamente, eles estavam sujeitos a poderes maiores e menores no Cres Fértil cento.

A família ou aposta era a unidade socioeconômica básica que atendia às necessidades comunais de seus membros, incluindo a educação dos jovens. Em questões de guerra e assuntos externos, as famílias agiam em conjunto com grupos relacionados para formar a tribo e a nação. Havia pouca diversidade econômica. Conforme a necessidade surgiu, outros clãs que se especializaram como escribas se juntaram à confederação de pastores e fazendeiros (I Crônicas 2:55).

O caráter da nação israelita foi moldado durante este período. Central para a religião de Israel foram a promessa a Abraão (Gn. 15), o êxodo do Egito (Êx. 7ss.), e a teofania no Sinai (Êx. 19-20). Esses momentos históricos fundiram as tribos em uma nação relacionada pelo sangue e pela história. Guiados por profetas e sacerdotes, eles estabeleceram o objetivo unificado da conquista e colonização da Terra de Canaã.

Os ideais revolucionários do monoteísmo foram posteriormente cristalizados nas leis da Torá e nas narrativas históricas da vida dos Patriarcas.

O REINO. Através do gênio de David, a união tribal israelita foi remodelada em uma monarquia centralizada e politicamente independente. Nos 400 anos seguintes, e apesar da divisão interna em dois reinos, Israel e Judá conseguiram, às vezes, controlar politicamente e influenciar seus vizinhos (Davi-Salomão, Acabe, Jeroboão II, Uzias e Ezequias). Para atender às necessidades desta sociedade, novas instituições evoluíram. As lealdades tribais eram subordinadas à nova ordem. O país foi redividido em áreas administrativas, não

sempre ao longo de linhas tribais (I Reis 4:7-20). Surgiu uma burocracia, modelada segundo os modelos cananeus locais, introduzindo novas formas administrativas (I Sam. 8:11-18).

O tabernáculo portátil e os santuários locais foram ofuscados pelo Templo de Jerusalém, que era patrocinado pelo rei e oficiado por seus nomeados. As conquistas do rei e o estabelecimento militar substituíram as guerras santas tribais.

Soldados e mercenários profissionais agora lutavam nas batalhas de Israel (Ct 3:8).

A monarquia centralizada e a subsequente urbanização afetaram diretamente todos os aspectos da educação. Sentiu-se a necessidade de profissionais treinados e artesãos qualificados. Os ideais religiosos da aliança foram transmitidos ao povo no Templo e nos santuários por um sacerdócio reconhecido. Em reação à crescente injustiça social encontrada na sociedade urbana, os profetas clássicos apareceram no século VIII para interpretar as implicações sociais da eleição de Israel para o povo.

O EXÍLIO Babilônico E OS TEMPOS HELENÍSTICOS. O povo judeu superou com sucesso o trauma do exílio da Babilônia. A pequena província de Judá que foi estabelecida posteriormente era politicamente parte do Império Persa e economicamente dependente das dádivas dos judeus mais ricos no exílio.

Esdras, o Escriba e seus colegas foram autorizados a ensinar a Torá aos judeus (Esdras 7:25), e sob sua orientação a Torá tornou-se a base aceita da vida individual e comunitária. O início de um programa de educação em massa (Dt 31:12-13; II Crônicas 17:7-9) amadureceu sob Esdras em novas instituições, intensificando o estudo da Torá e elevando a qualidade do conhecimento popular. Instrutores reconhecidos, chamados mevinim, foram nomeados para ensinar publicamente. A Torá foi lida e explicada (Ne 8:7-8). Era o início da leitura pública regular da Torá, mais tarde ligada à liturgia da sinagoga e atribuída de forma anacrônica a Esdras (BK 82a). As tensões internas entre as estipulações da Torá, por um lado, e entre a Torá e a realidade do período, por outro, levaram a uma busca por um novo significado no texto bíblico, criando assim o Midrash (Dan. 9:23-27) ; Ne.

8:13-15). Nos tempos helenísticos começaram a aparecer escolas para instrução pública (Ecles. 12:9; Ecclus. 39:1-3). Ben Sira, o pedagogo do final do século III a.C., parece ter introduzido a educação gratuita (51:28-30). Não era incomum que uma sessão de estudo informal acontecesse mesmo na casa de um estudante (Avot 1:4). Finalmente, no final do século II aC, *Simeon ben Shetay inaugurou o primeiro sistema conhecido de educação pública apoiada pela comunidade. Surgiu um novo modelo intelectual : o yākhām bíblico, ou sábio, deu lugar ao talmid rabínico yākhām, ou erudito.

Os Objetivos e Ordens de Instrução

Os objetivos da educação podem ser amplamente resumidos:

(1) Transmitir conhecimentos e habilidades de uma geração para outra ou de uma pessoa para outra; (2) Ampliar o leque de conhecimentos e habilidades do homem; e (3) Para concretizar

valores culturais na forma de comportamento grupal e individual aceito.

Em cada uma das três principais ordens de estudo no antigo Israel – educação religiosa, aprendizado de habilidades ocupacionais e treinamento militar – esses objetivos foram perseguidos em graus variados. Cada tipo de instrução tinha seus próprios objetivos específicos, métodos de estudo e instituições pedagógicas.

A formação profissional e militar sofreu mudanças sociais e tecnológicas. Por exemplo, com o aparecimento de soldados profissionais, o treinamento militar para o homem médio tornou-se menos importante e às vezes inexistente. Por outro lado, a educação religiosa era conservadora, mantendo seus objetivos e alguns de seus métodos bem após o período bíblico.

EDUCAÇÃO RELIGIOSA. O objetivo da educação religiosa era produzir “um reino de sacerdotes, um povo santo” (Ex. 19:6).

A literatura de sabedoria declarou o corolário, *reshit yōkhmah yirat adonai* (“A essência do conhecimento é o temor do Senhor”; Sal. 111:10; Prov. 1:7).

Os meios para atingir este objetivo eram duplos: primeiro, o reconhecimento da vontade divina nas leis da Aliança; e segundo, o estudo da história de Israel, que refletia a preocupação de Deus por Seu povo escolhido. Aprender a lei de Deus e a história de Israel tornou-se o meio básico de receber uma educação religiosa de elite peculiarmente Isra.

A lei era considerada como as condições do *berit*, ou aliança, entre Deus e Israel (Êxodo 24:7). Os tratados de vassalo e paridade do Oriente Próximo ajudam a esclarecer muitos aspectos do *berit*, conforme encontrado na Bíblia (ver *Aliança). Uma vez que o pacto no Sinai foi aceito por todos os presentes quando eles disseram “Faremos e obedeceremos” (Êxodo 24:7), seguiu-se que toda a nação teria que aprender as leis que lhes incumbem. É por esta razão que Moisés, o primeiro mestre de Israel, é repetidamente ordenado a “Falar aos Filhos de Israel dizendo...”.

Como deveriam ser ensinadas as leis? Alguns tratados do Oriente Próximo continham uma “cláusula de documento”, isto é, uma cláusula que previa a exibição pública do documento do tratado ou seu depósito em um templo, onde era lido em intervalos regulares diante do rei vassalo e dos cidadãos. Paralelos são encontrados na Torá. O texto da aliança foi lido no momento do acordo (Êx 24:7) e uma cópia autêntica foi guardada na arca sagrada guardada pelo sacerdote (Dt 31:9, 26). O pacto deveria ser relido publicamente uma vez a cada sete anos durante a Festa dos Tabernáculos (31:10-11); esta foi a primeira prescrição para a educação em massa no antigo Israel: “Reúna o povo – homens, mulheres, crianças e estrangeiros em suas comunidades – para que ouçam e aprendam a reverenciar o Senhor seu Deus e a observar fielmente cada palavra de Sua Ensino. Seus filhos, também, que não tiveram a experiência, ouvirão e aprenderão a reverenciar o Senhor, seu Deus, enquanto viverem na terra que você está prestes a atravessar o Jordão para ocupar” (Deuteronômio 31:12–13; II Reis 23:1–3; Ne 8:1–8; Sot. 7:8).

O segundo meio de adquirir uma educação religiosa era através do estudo da história israelita. A crença em um Deus

a atuação em eventos, aliada a um alto respeito pela tradição oral, fez da narração da história um método pedagógico mais eficaz. Essas memórias coletivas tomaram as formas literárias de canções e histórias que compunham uma parte tão grande da literatura bíblica.

Nas palavras do salmista:

Dá ouvidos, ó meu povo, ao meu ensino;
Incline seus ouvidos para as palavras da minha boca.
abrirei minha boca com uma parábola;
Pronunciarei enigmas sobre os dias de outrora.
O que ouvimos e conhecemos,
E nossos pais nos disseram,
Não nos esconderemos de seus filhos,
Contando à geração vindoura os louvores do Senhor,
E Sua força e Suas maravilhas que Ele fez

(Sal. 78:1-4; cf. 44:2).

A leitura periódica de um pacto escrito, além da recitação de uma tradição oral da história sagrada, eram as características distintivas da educação religiosa hebraica. Se as leis especificavam o dever do homem, foi a história que revelou a preocupação de Deus. Juntos, eles inculcaram no israelita um senso de identificação com seu Deus e seu povo.

Instituições educacionais

Durante o período bíblico várias instituições sociais e religiosas serviram para difundir os ideais e os

conhecimento da sociedade. Alguns deles tiveram vida relativamente curta, já desaparecendo durante o período bíblico, por exemplo, a monarquia e a profecia. Outros, como o próprio Templo, duraram até o período do Segundo Templo.

Uma instituição, a família, permaneceu uma influência educacional vital em Israel desde os tempos bíblicos até o presente. A família educava o homem inteiro, delegando apenas algumas de suas responsabilidades em períodos de especialização técnica. Embora seja verdade que na maioria das sociedades a família desempenha o papel fundamental na socialização da criança, em Israel novas ênfases foram desenvolvidas.

RELAÇÃO INTRAFAMÍLIA. A antiga família israelita era caracterizada como tendo respeito e admiração pelos pais (Ex. 20:12; Lev. 19:3) e amor e responsabilidade para com os filhos (Mal. 3:24). Aos pais era permitido o controle quase completo sobre a vida de seus filhos, exceto onde a Torá limitava sua autoridade, como nos casos de aplicação da pena capital (Dt 21:18-21) ou na negação do direito de primogenitura do filho mais velho (Dt 21:18-21). 21:15-17). O amor paterno, mesmo para o filho desobediente, é uma imagem profética favorita (Jr 31:20).

As medidas disciplinares eram uma expressão de preocupação com o bem-estar da criança (Pv 13:24; 22:15; 29:15) e deveriam ajudá-la a controlar a inclinação inerente ao mal (Gn 8:21; Sal. 51:7). Ao mesmo tempo, as habilidades naturais da criança deveriam ser encorajadas (Pv 22:6).

Uma relação especialmente próxima entre mãe e filho parece ter existido na família polígama. Este motivo desempenha um papel importante nas histórias patriarcais (Sara e Isaac; Hagar e Ismael; Rebeca e Jacó; Raquel e Jo

seph; Lia e Rubem). Embora a rivalidade entre irmãos tenha sido um fator decisivo nessas narrativas e nas posteriores, também não falta preocupação fraterna (Rúben por José; Judá e José por Benjamim; Miriã, Aarão e Moisés; Eliabe por Davi; Absalão por Tamar).

FORMAÇÃO OCUPACIONAL. Era uma questão simples para a criança aprender os rudimentos do pastoreio e da agricultura, observando os mais velhos e assumindo essas responsabilidades desde tenra idade (I Sam. 16:11). As meninas aprendiam os ofícios domésticos básicos necessários para tornar a família auto-suficiente.

Durante o período nômade, algumas famílias podem ter se especializado como mercadores ao longo das rotas comerciais do Crescente Fértil (cf. Gn 37:25), enquanto outras eram ferreiros errantes, como representado em uma gravura do século XIX aC de uma tumba egípcia. . . Depois que eles se estabeleceram em Canaã, famílias extensas e até aldeias inteiras foram empregadas em um único comércio (I Crônicas 4:21-23).

Algumas famílias tornaram-se artesãos, eventualmente desenvolvendo-se em sociedades profissionais. A terminologia empregada por essas "guildas" foi extraída da vida familiar. O fundador era chamado de "pai" e os membros eram "filhos". O termo bíblico para esses grupos era, entre outros, *mishpāyah*, ou "família". (I Crônicas 4:21; cf. *lehakah* (*lehaqah*) e *yevel*).

Esse mesmo sistema parece ter sido comum entre os vizinhos de Israel: "Ada deu à luz Jabal, ele foi o pai daqueles que habitavam em tendas e entre rebanhos. O nome de seu irmão era Jubal; foi o pai de todos os que tocam lira e flauta. Quanto a Zilá, ela deu à luz a Tubal-Caim, que forjou todos os instrumentos de cobre e ferro" (Gn 4:20-22). Em Israel, os notáveis artesãos Bezalel, filho de Uri, e Ooliab, filho de Ahisamach, ensinaram suas habilidades a outros (Êxodo 35:30-34). Mesmo as corajosas Sifrá e Puá podem ter se tornado epônimos de "casas" ou parceiras profissionais (Ex. 1:21).

TREINO MILITAR. Antes do estabelecimento da monarquia davídica, as tribos eram assediadas por contínuas guerras locais, necessitando de treinamento militar geral (Jz 3:2).

Os meninos aprenderam agilidade (II Sam. 22:34, 37) e coragem no combate face a face (II Sam, 2:14ss.). Eles viajaram com seus pais guerreiros e participaram ativamente na guerra (Jz. 8:20-21). Eles aprenderam a manejar o armamento simples do homem da tribo – funda, arco, espada e lança.

O treinamento do jovem provavelmente foi complementado pelo relato de façanhas heróicas (Jz 14-16; II Sam. 21:15-22), incluindo erros táticos que não deveriam ser repetidos (Jz. 9:50–53; II Sam. 11:20-21).

As tribos lutaram como unidades, cada uma sob sua própria bandeira (Nm 1:52). Algumas tribos parecem ter desenvolvido sua própria especialidade militar. A tribo de Benjamim era conhecida pelo que parece ser o uso ambidestro da espada (Jz 3:15ss.) e da funda (Jz 20:16), enquanto a tribo de Judá era praticada no arco (II Sam. 1:18). A monarquia provavelmente explorou esses talentos locais em unidades homogêneas na organização do exército nacional (I Crônicas 27:1-22; II Crônicas.

17:14-18). Naquela época, porém, mercenários estrangeiros, soldados israelitas profissionais e armas sofisticadas e sistemas de defesa foram introduzidos, reduzindo a importância do guerreiro tribal.

EDUCAÇÃO RELIGIOSA. O lar israelita era conscientemente empregado para a educação religiosa dos jovens (Dt 4:9; 6:7). O conteúdo desta educação centrava-se na narração da história familiar, tribal e nacional:

Lembre-se dos dias de outrora,
 Considere os anos de eras passadas;
 Pergunte ao seu pai, ele irá informá-lo,
 Seus mais velhos, eles vão te dizer
 (Dt 32:7).

As muitas alusões proféticas a gerações passadas como resumir um amplo conhecimento popular do início da história de Israel.

Deuteronômio faz questão de assegurar que a criança seja instruída oralmente nas leis de Israel. O chefe da família era obrigado a ensinar seus próprios filhos (Dt 6:6-7). O menino naturalmente curioso pode iniciar essas lições (6:20-25). Cópias de seções apropriadas da Torá deveriam ser anexadas aos batentes das portas (6:9; 11:20) ou (de modo literal as frases das escrituras foram interpretadas mais tarde) usadas na pessoa (6:8; 11:18; cf. . Pv 1:9; 3:3; 6:21; 7:3).

Uma inovação notável da pedagogia bíblica foi a cerimônia religiosa em casa, que se tornou o principal meio de transmissão de valores culturais de uma geração para outra. O ritual doméstico da Páscoa é encontrado no início da história nacional de Israel (Êxodo 12:21-27) e outros rituais domésticos foram associados a outros feriados do calendário hebraico (Deut.

16:10–12; Ê sou. 20:5-6). O lar como instituição educacional se tornaria a marca registrada do povo judeu.

Treinamento Específico

A EDUCAÇÃO DE DIREITOS. O jovem príncipe cresceu no harém onde foi criado por sua mãe. Ela foi sua primeira professora e continuou a exercer sua influência sobre ele depois de

depois que ele atingiu a maioridade (I Reis 1–2; Prov. 31:1–9). No caso de seu filho se tornar rei, sua influência foi aumentada quando ela assumiu o título e os privilégios de rainha-mãe ou *gevirah*.

Quando criança, o príncipe foi colocado nas mãos de uma ama de leite, que era responsável por seu bem-estar físico (Ex. 2:7-10; II Reis 11:2). Depois de desmamada, a criança foi entregue a uma governanta (*yomenet*) até atingir a idade de cinco anos, aproximadamente (II Sam. 4:4). A infância e a juventude foram passadas na corte na companhia de contemporâneos aristocráticos (II Sam. 8:10; 13:3; II Reis 14:14). Por acidente ou intriga, nem sempre o filho mais velho sucedeu ao pai.

Para se preparar para essa eventualidade, todos os jovens príncipes receberam a mesma educação. Ao amadurecer, eles assumiram cargos de responsabilidade política, seja como conselheiros de seu irmão (I Reis 12:8) e/ou como governadores de cidades-chave do reino (II Crônicas 11:23).

Já nos tempos davídicos, havia provisão para a instrução formal dos filhos do rei (I Crônicas 27:32). Os 70 filhos de Acabe foram educados por líderes da capital do norte de Samaria, sem dúvida com treinamento especializado por tutores profissionais (II Reis 10:1ss.). Documentos administrativos neobabilônicos mostram que o rei exilado da Judéia Joaquim tinha um atendente hebreu, talvez um tutor, para cinco de seus filhos (Pritchard, Texts, 308).

Alguns príncipes tinham tutores pessoais. Salomão se beneficiou da orientação do profeta Natã (II Sam. 12:25; I Reis 1); o jovem Joás foi criado sob o olhar de seu influente tio (segundo II Crônicas 22:11), Joiada, o sumo sacerdote (II Reis 11-12). Da mesma forma, Isaías teve grande interesse no jovem Ezequias, sobre quem ele deveria exercer uma forte influência (Is 9:5-6; 11:1ss).

O próprio rei também teve influência sobre a criação de seu filho. Sua própria personalidade desempenhou um papel importante em seu relacionamento. Alguns, como Saul, tendiam à dureza, enquanto outros, como Davi, eram excessivamente indulgentes. Ambos os extremos levaram a tragédias familiares. Em geral, o rei supervisionava a transferência de responsabilidades para seus filhos (II Reis 15:5; II Crônicas 21:2-3). Em seu leito de morte, o rei reuniu sua progênie real para entregar seu último testamento, acusando-os em assuntos religiosos e diplomáticos (I Reis 2:1-9; Isa. 38:1; cf. Gen. 48-49).

Com base nos profetas anteriores e posteriores, é possível reconstruir amplamente o currículo da educação de um príncipe. Para cumprir seus deveres adequadamente, ele teve que ser treinado em três áreas principais: treinamento físico e militar, diplomacia e governo e a religião nacional de Israel.

Os primeiros reis, Saul e Davi, eram famosos por suas proezas militares; alguns reis posteriores subiram ao poder através das fileiras do exército (Omri, Jeú e Peca, filho de Remalias). No entanto, não apenas os usurpadores de soldados, mas também os príncipes devem ter aprendido a arte da guerra. Os reis Josafá, Uzias e Josias, para citar alguns, tomaram parte ativa na liderança de seus soldados. Eles treinavam com o arco (I Sam. 20:19-20, 35ss.; II Sam. 22:35), podiam manejar cavalos e carruagens, e provavelmente aprenderam os fundamentos da estratégia militar (I Reis 20:13-14; II Reis 3:6-8). Alguns eram conhecidos pela bravura e em mais de uma ocasião um rei morreu de ferimentos de batalha (I Reis 22:34-35; II Crônicas 35:23-24).

Em contraste com as descrições da realeza contemporânea no Oriente Próximo, a Bíblia é omissa em relação às expedições de caça. Este passatempo, que é mencionado em conexão com o não-israelita Nimrod e Esaú, era geralmente uma parte básica do treinamento físico.

DIPLOMACIA E GOVERNO. Por causa das influências estrangeiras sempre presentes na corte, o príncipe tinha uma boa familiaridade com o mundo maior. Através de muitas esposas estrangeiras, filhos de vassallos e frequentes enviados diplomáticos (II Reis 5:5ss.; 20:12ss.; Is. 18), ele aprendeu sobre os costumes dos gentios e aprendeu a apreciar sua força política em relação ao de seu pai. Na monarquia posterior, o príncipe pode ter adquirido alguma fluência em aramaico,

que foi durante o século VIII aC a língua franca do antigo Oriente Próximo.

O príncipe também teve que aprender o funcionamento do governo. Ao atingir a maioridade, passou por um período de treinamento prático, quando assumiu responsabilidades na burocracia real. Jotão, herdeiro aparente de Uzias, ocupou a alta posição de *yal ha-bayit* ou "camareiro" (II Reis 15:5).

Um selo pessoal inscrito apenas com *lytm* foi descoberto nas escavações da antiga Ezion-Geber e possivelmente pertencia ao príncipe. A ausência do nome de seu pai reflete sua alta posição administrativa. Que outros príncipes ocupavam cargos administrativos menores é sugerido por vários selos *ben ha-melekh* ("filho do rei") encontrados na Palestina e nos arredores.

EDUCAÇÃO RELIGIOSA. O rei era patrono e administrador do Templo e do culto nacional (II Reis 12). Como todos os outros reis da antiguidade, ele demonstrou sua piedade por generosas doações ao culto (I Reis 8:63).

Por outro lado, os profetas exigiam do rei fidelidade ao monoteísmo e aos valores religiosos da Torá, expressos em atos de justiça (Is 9:5-6) e humildade (Dt 17:14-20). Foi por esses critérios que os reis israelitas foram julgados pelos autores dos livros de Reis e Crônicas. Esses valores foram transmitidos aos príncipes pelos profetas e sacerdotes da corte, nem sempre com sucesso.

Desde o início da monarquia em Israel, o rei foi concebido para ser o mais alto juiz da terra (I Sam. 8:5-6). A maioria dos casos famosos mencionados na Bíblia são decisões *ad hoc* que demonstram a sagacidade legal do rei em encontrar uma solução justa (II Sam. 14:5-11; I Reis 3:16-28). A fim de cumprir esta função primária de realeza, o príncipe deve ter recebido uma educação completa em direito comum e nas coleções de leis escritas (II Sam. 15:1-6; II Reis 14:6).

Embora não haja registros reais, alguns reis podem ter promulgado leis próprias (cf. Miquéias 6:16). Diz-se que Josafá reorganizou o sistema judicial, dividindo-o em tribunais locais e um alto tribunal de apelação, e nomeando supervisores para interesses religiosos e reais (II Crônicas 19:5-11). Tal familiaridade com a lei hebraica supõe que os príncipes tivessem formação em jurisprudência. De fato, o ideal deuteronômico incluía um rei letrado, bem versado na Torá (Dt 17:18-19; cf. II Reis 5:7; 19:14).

Não apenas em sua capacidade judicial, mas em definir o tom da vida na corte, o rei patrocinava as artes literárias. Os mais talentosos entre a realeza israelita foram credenciados até mesmo com composição nos vários gêneros. O talento musical de Davi ainda era proverbial no Reino de Israel dois séculos após sua morte (Amós 6:5). Seus poemas religiosos-nacionais inspiraram poetas religiosos posteriores a ver nele seu próprio antepassado espiritual (II Sam. 1:17-27; 22; 23:1-7, e 74 dos 150 salmos).

Salomão foi o sábio proverbial, dominando todas as formas de literatura sapiencial (I Reis 5:9-14). Essa literatura era editada de tempos em tempos pelos sábios da corte (Pv 25:1). Tal foi o caso no tempo de Ezequias, que também foi creditado com talentos poéticos (Is 38:9-20).

A importância da escrita alfabética para a história da educação não deve ser menosprezada. Ele inaugurou uma ruptura com as culturas tradicionais dos escribas do Egito, Mesopotâmia e Canaã do segundo milênio. Ser alfabetizado não era mais a característica identificadora e exclusiva de uma classe de escribas e sacerdotes profissionais, versados na abstrusa escrita cuneiforme e hieroglífica.

EDUCAÇÃO ESCRIBA. A etimologia do termo *sofer*, "escriba", não foi determinada de forma conclusiva. Pode ser derivado da raiz cananéia *spr*, "contar", "contar". Os rabinos sugeriram uma origem semelhante (Kid. 30a). Outros derivam a palavra do assírio, *šaparî*, "enviar", "entregar uma mensagem". Qualquer que seja a origem, parece claro que na Bíblia deve ser feita uma distinção entre um escriba, no sentido usual, e um Escriba que por habilidade pessoal ou laços familiares foi nomeado ministro ou secretário de Estado. Ambos, porém, receberam o mesmo treinamento básico.

Como no antigo Oriente Próximo, a classe dos escribas (ou "guilda") em Israel foi originalmente organizada em linhas familiares. Um exemplo antigo é encontrado em I Crônicas 2:55. Sob a monarquia davídica, o mesmo princípio de parentesco é encontrado na posição de "escriba do rei" (II Sam. 8:17; I Crônicas 18:16; I Reis 4:3; cf. Esdras 2:55 e Ne. 7:57). Este foi provavelmente o caso no final do reino de Judá. A família de Safã dominou a burocracia e ocupou o cargo de escriba do rei desde a época de Josias até o exílio (II Reis 22:3; Jer. 36:11, 12, 20, 21; 40:9).

A maioria dos escribas profissionais servia aos administradores do governo central, aos conselhos municipais e à burocracia do Templo. Essas instituições estabeleceram suas próprias escolas que ensinavam as habilidades específicas exigidas dos escribas.

Talvez o jovem de Juízes 8:14 fosse um escriba local: "E ele [Gideão] apanhou um moço dos homens de Sucote, e o consultou; e ele escreveu para ele os príncipes e anciãos de Sucote, setenta e sete homens".

CURRÍCULO. A educação dos escribas em todos os lugares era o estudo conservador dos métodos e assuntos tradicionais. O escriba de elite de Isra tinha a tarefa fácil de aprender o alfabeto de 22 letras, enquanto seu equivalente egípcio e mesopotâmico tinha que dominar pelo menos um sistema de centenas de sinais.

O alfabeto foi inventado e desenvolvido pelos cananeus durante o segundo milênio aC, provavelmente em uma das principais cidades fenícias. Indicativo da natureza conservadora da arte dos escribas é o fato de que a forma das letras nos três principais ramos alfabéticos (fenício, hebraico e aramaico) não diferiram radicalmente durante o período entre 1200 e 600 aC. o aprendiz de escriba aprendeu sua ordem. A ordem padrão dos caracteres já é encontrada nos abecedários de 30 letras das escolas de escribas de Ugarit (século XV aC). Menos oito letras, a série reaparece em acrósticos bíblicos (Sl. 119, 145; Lm. 1-4) e é quase idêntica à seqüência do alfabeto hebraico moderno. Provavelmente, no século IX aC, a forma e a ordem das letras também foram exportadas para as ilhas gregas.

Parece que Isaías se refere a uma classe elementar aprendendo o alfabeto em uma de suas profecias (28:9-13): ele descreve a lição da "primeira série" para o dia em que as crianças aprenderam as letras *yadi* (*y*) (e *kof* (*y*)). Durante as escavações em La Chish, uma lista das primeiras cinco letras foi encontrada gravada em um dos degraus de um edifício israelita, talvez o trabalho de uma criança praticando seu alfabeto.

A segunda etapa do treinamento de um escriba era a cópia de pequenos textos que podem ter sido aprendidos de cor e praticados em casa. O calendário *Gezer (décimo século AEC) é um possível exemplo de tal atribuição. Divide o ano em oito épocas agrícolas, observando as principais características de cada uma. Gezer havia sido uma importante cidade cananéia e, durante o século X, abrigou uma comunidade levita que servia à administração de Jerusalém. Talvez tenha sido em cidades como Gezer que as tradições dos escribas cananeus foram transmitidas aos israelitas.

O jovem estudante aprendeu a seguir fórmulas epistolares e outras administrativas. Depois de muita prática, ele poderia facilmente produzir os nomes dos anciãos da cidade (Jz 8:14). Durante a monarquia, havia um formulário de imposto padrão, como encontrado na Sam maria Ostraca (meados do século IX ou de acordo com outros meados do século VIII aC), e como mais recentemente observado nas alças dos jarros inscritos de Gibeão (final do século VII aC).

O escriba local também tinha que dominar as formas de atos de venda (Jr. 32:10-14), contratos de casamento (Tob. 7:13 (14) e Papiros El ephantine), cartas de divórcio (Deut. 24:1-3; Isa. 50:1; Jer. 3: 8), bem como fundamentos judiciais (ostracon de Mejad *y* ashvayahu; Jó 31:35). Este último, no entanto, pode ter sido parte das responsabilidades do atirador ou "secretário do tribunal". Este termo é derivado do acadiano *šayyru* ("escrever") e relacionado com o hebraico *she'yar* ("um documento escrito").

Os escribas do rei receberam uma educação mais ampla e cosmopolita. Eles tinham que ser competentes em diplomacia e ciências exatas. Seu conhecimento da diplomacia internacional começou com o estudo do aramaico, a língua franca do período (II Reis 18:26; Dan. 1:4).

Por causa do envolvimento de todos os reis israelitas, de Acabe a Zedequias, na política regional, era necessário que os escribas reais conhecessem o funcionamento das cortes assírias, egípcias, arameus e fenícias. Vários reis apareceram pessoalmente diante de seus suseranos mesopotâmicos. Leis internacionais e fórmulas de tratados (II Crônicas 20:35-37), bem como acordos comerciais de longo alcance (Ezeq. 27) eram o negócio normal dos escribas.

A aritmética simples era provavelmente aprendida em todos os sistemas formais de educação (Is 10:19). O escriba da corte israelita, como seus colegas egípcios e mesopotâmicos, dominava a matemática superior necessária para resolver problemas de logística e engenharia (II Reis 20:9-11; II Crônicas 26:15; 32:30). Embora a astronomia não seja especificamente mencionada em fontes israelitas, ela era necessária para as intercalações de calendário decretadas pelo governo central (II Crônicas 30:2-4; Pes. 4:9; cf. Jub. 4:7; I En. 8:3). A cartografia também era uma arte antiga bem conhecida (Js 18:9; Ez 4:1).

Além da diplomacia e das ciências exatas, a burocracia da corte desenvolveu o que pode ser chamado de "ética dos escribas". A literatura sapiencial, mais especificamente as coleções agora encontradas no Livro de Provérbios, serviu como um texto primário para a educação do caráter: eles se concentravam no interesse do indivíduo e não no interesse nacional.

Como o material egípcio comparativo e o Livro de *Ahikar (aramaico), o Livro de Provérbios foi um exemplo notável de literatura da corte. O livro deveria servir na educação de reis e cortesãos (8:15-18), mas especialmente da burocracia (22:29). As virtudes enfatizadas por esses pedagogos eram, entre outras, a piedade religiosa, as relações familiares adequadas, a honestidade, a diligência, a sagacidade, a responsabilidade, as virtudes sociais e a lealdade ao rei.

Vários métodos literários foram usados como auxiliares de memória para o aluno. Palavras-chave (Prov. 25:4-5; 30:11-14) e ideias comuns (25:2-3, 5-6) uniam declarações independentes. Da mesma forma, aliteração (rash, rasha', ra', 28:3-5) e repetição das mesmas raízes ou raízes semelhantes (25:18-20) serviram como dispositivos de aprendizagem. Outras unidades podem ser formadas como séries numéricas (30:15-33). Um outro dispositivo mnemônico era o alfabeto acróstico (31:10-31).

Material estrangeiro foi emprestado gratuitamente: Provérbios 22:17-24:22 tem uma grande semelhança com os "Trinta Provérbios de Amen-em-Opet", um famoso texto de sabedoria egípcia (Pritchard, Texts, 421ss.).

O Livro de Provérbios pode ser a coisa mais próxima de um texto escolar real do período bíblico. Seu objetivo pedagógico explícito, bem como seu emprego de dispositivos mnemônicos, apóiam essa afirmação. A centralidade das figuras seculares e reais (Solo mon, Ezequias, Rei Lemuel de Massa, "O Sábio") e suas afinidades com a literatura de sabedoria não-israelita argumentam ainda mais por seu papel na educação do funcionalismo.

EDUCAÇÃO DO SACERDOTE E DO PROFETA. A natureza da educação do sacerdote pode ser determinada através de uma análise indutiva de suas múltiplas funções na sociedade bíblica.

Em primeiro lugar estavam os deveres de culto centrados na taxa de elaboração e ritos de sacrifício complicados. Mais tarde, o sacrifício foi acompanhado por música e canto, executados por famílias levíticas, versadas em composição litúrgica (I Crônicas 25).

Dar decisões sobre questões de lei ritual e pureza ritual era intrínseco às responsabilidades do sacerdote (Lev. 10:8-11; 12-15; Jer. 18:18; Ageu 2:11ss.; Mal. 1:4-8). O conhecimento necessário para essas decisões foi sem dúvida adquirido por treinamento e estudo, incluindo o estudo do corpo e suas doenças. Médicos profissionais seculares são mencionados em II Crônicas 16:12 (cf. Ecles. 38:7; Pes. 4:9, um "livro de remédios").

Foi aos sacerdotes que Moisés entregou a cópia oficial da Torá (Deut. 31:24-26; Jer. 2:8). Eles autenticaram e supervisionaram a escrita de cópias subsequentes (Deut. 17:18-19; II Reis 22:8) e tornaram-se os professores autorizados da Torá (Deut. 31:10-13; II Reis 17:28; II Crônicas. 17:8-9; Esdras, o Escriba, era sacerdote).

O sacerdócio, embora em última análise sujeito ao rei administrativamente, supervisionava as finanças do Templo (II Reis

12:8-17). (O cronista até faz os sacerdotes assumirem posições de confiança no sistema de governo centralizado de Davi e Salomão, I Crônicas 26:30-32.) Suas funções religiosas e seculares exigiam que fossem alfabetizados. Isso é evidente também na centralidade da palavra escrita no culto (Ex. 34:27-28; Nm. 5-23) e nas vestes sagradas (Ex. 28:21, 36).

Embora não haja registros reais, o clero deve ter recebido treinamento formal. Como era o caso em outros lugares, as escolas provavelmente faziam parte do complexo do Templo.

O censo clerical contava os sacerdotes apenas a partir dos 30 anos (Nm 4:3) e os levitas a partir dos 25 (8:24), quando começaram a assumir suas funções culturais. Essa idade relativamente tardia indicava um longo período de aprendizado exigido por seus deveres complexos.

Ao contrário do sacerdócio, não havia qualificações para ingressar nas ordens proféticas. Até as mulheres alcançaram renome como profetisas (Miriam, Deborah, Hulda).

Os profetas atraíram seguidores conhecidos como bene hane amim, "filhos (ou seja, discípulos) dos profetas". Alguns encorajavam apenas um grupo selecionado de discípulos (Isa. 8:18) ou apenas um discípulo protegido (Moisés-Josué; Elias-Eliseu; Jeremias-Baruc). O discípulo nem sempre sucedia ao mestre, pois a verdadeira profecia não era uma habilidade a ser aprendida, mas sim um resultado da eleição divina (II Reis 2:9-10).

A educação do discípulo foi adquirida através de seu ministério às necessidades do profeta. Esse tipo de treinamento lembrava o conceito rabínico de shimmush, atendimento a um mestre (Avot 1:3). Isso, é claro, não quer dizer que não houvesse um lado formal ou literário na educação dos noviços. Vários profetas podem ter sido treinados nas escolas da corte (Isaías e possivelmente Sofonias); outros tiveram uma educação sacerdotal (Jeremias, Ezequiel e possivelmente Malaquias). Ambas as escolas forneceram um conhecimento profundo da literatura nacional-religiosa e muito mais.

A ordem profética, sem dúvida, preservou e estudou as palavras e ações de seus ilustres predecessores (ciclos de Elias e Eliseu; cf. II Reis 8:4; Jer. 26:17-18). Os escritos dos profetas mostram sinais inequívocos de seu conhecimento dos escritos de seus predecessores (Isaías de Amós, Sofonias de Isaías, Deutero-Isaías com os de Isaías, Sofonias e Jeremias), bem como com os salmos mais antigos e outros literatura.

Deve ter havido algum treinamento em oração profética e acompanhamento musical (II Reis 3:15). Uma passagem esclarecedora, refletindo o treinamento profético, além da popularidade geral da apresentação dos profetas, é encontrada em Ezequiel 33:30-33: "... as casas e falem uns com os outros... Vinde, rogo-vos, e ouvi qual é a palavra que vem do Senhor... e eis que és para eles como uma canção de amor de quem tem uma voz agradável e sabe tocar bem em um instrumento..."

A EDUCAÇÃO DAS MULHERES. A educação das mulheres foi condicionada por diversos fatores culturais que limitaram e

objetivos de sua formação. Antes do casamento, a mulher era protegida pelo pai ou pelos irmãos mais velhos; depois, pelo marido que representava seus interesses na comunidade. Seu status de dependente se reflete em ser chamada pelo nome de seu marido, por mais ilustre que seja (Débora, a esposa de Lapidote; Hulda, a esposa de Shallum). Da mesma forma, seu selo pessoal sempre a remete a algum homem: Elsegov, filha de Elisama; Ne'ehevet, filha de Remaliah; Abigail, esposa de Asaias; Aÿotmelekh, esposa de Yesha; Menaÿemet, esposa de Gadmelekh.

O seu estatuto protegido baseava-se numa perspectiva religiosa e moral, contrastando fortemente com os costumes locais cananeus, bem como com interesses económicos e sociais anteriores à colonização. Estes geralmente limitavam sua atividade ao lar e ocupações afins e forneciam os objetivos e limitações de sua educação, dependendo da posição de seu pai na sociedade.

A mãe era naturalmente a principal professora e modelo da menina (cf. o epigrama de Ezequiel "Tal mãe tal filha", 16:44). Além de suas obrigações religiosas, a jovem aprendeu as tarefas domésticas e habilidades especiais de sua mãe através da observação e imitação no ambiente informal do lar. Ela realizava outras tarefas ditas pelo trabalho da família – cuidar dos rebanhos (Gn 29:6) ou ajudar na colheita (Cânticos 1:6; Rute 2:8). Ela brincava nas ruas e mercados (Zac. 8:5). Artefatos recentemente descobertos demonstraram que ela também possuía uma variedade de jogos e bonecas.

A donzela de classe alta foi criada por sua ama, que às vezes a acompanhava até a casa de seu marido (Gn. 35:8). Se órfã em tenra idade, ela foi criada por um parente próximo (Est. 2:7). Se não houvesse irmãos, ela poderia herdar a propriedade de seu pai, embora para proteger os interesses tribais ela tivesse que se casar com parentes paternos (Nm 27:1-11).

Ela foi educada nas virtudes da inocência sexual e da castidade. A violação de seu corpo exigia retaliação por parte de seus homens (Gn 34:25ss.; Jz 21:22) e foi considerada uma grande tragédia pessoal e familiar (II Sm. 13:11ss.).

A mulher foi criada para ser uma companheira de seu marido (Gn 2:18). Uma boa esposa era considerada um dom de Deus e digna de grandes riquezas (Pv 31:10). Seu status social e económico subordinado não diminuiu a afeição em que ela era mantida. A orientação de uma mãe era altamente considerada pelos filhos e filhas, influenciando-os muito depois de terem amadurecido.

Ela foi ensinada a ser trabalhadora e a ter um interesse ativo na economia de sua casa. O hino a uma boa esposa (Pv 31:10-31) é uma celebração extraordinária da indústria da mulher. Outras virtudes elogiadas são a previsão, a parcimônia, o bom senso, a devoção aos interesses do marido e, sobretudo, a piedade. Foi sugerido que esta passagem serviu como um guia para um curso formal de estudo em economia doméstica para meninas de classe alta.

Se uma mulher tinha uma profissão ou habilidade, ela era passada para suas filhas. As habilidades usuais eram obstetrícia (Ex. 1:21), tecelagem e culinária (I Sam. 8:13), e luto profissional.

(Jr 9:19). No período pré-israelita, uma profissão musical, associada ao culto pagão, era considerada uma alternativa adequada ao casamento. Em uma carta a um nobre cananeu que vivia no século 15 aC, Taanach, um amigo, aconselha: "Quanto à sua filha... deixe-me saber sobre seu bem-estar; e se ela crescer, você a dará para se tornar uma cantora ou um marido" (Pritchard, Texts, 490).

Embora as mulheres israelitas não participassem dos coros do Templo em Jerusalém, elas cantavam na corte real (II Sam. 19:36; Ecles. 2:8). Outros eram conhecidos por dons de profecia e expressão poética (Êxodo 15:20-21; Juizes 5). Havia mulheres sábias capazes de compor fábulas; outros ainda praticavam as artes negras e a magia (I Sam. 28:7). Tais habilidades indicam um treinamento formal, aprendizado com especialistas.

As mulheres criadas na corte mais tarde assumiram posições de importância. Os casamentos políticos não eram raros em Israel; tais mulheres devem, portanto, ter recebido alguma educação formal condizente com suas futuras posições. Uma vez que algumas mulheres tinham propriedades pessoais (II Reis 4:8ss.) e selos próprios (veja acima), elas podem ter conhecido a escrita e o cálculo.

Bibliografia: GERAL: FH Swift, Education in Ancient Israel desde os primeiros tempos até 70 dC (1919); L. Duerr, Das Erziehung gswesen im Alten Testament und im antiken Orient (1932); B. Dinur, em: EM, 3 (1958), 114-21; S. Greenberg, em: L. Finkelstein (ed.), The Jews, 2 (1960), 1254ss.; S. Talmon e M. Weinfeld, em: Enÿiklopedyah ÿinnukhit, 4 (1964), 144-68; J. Kaster, em: Dicionário dos Intérpretes da Bíblia, 2 (1962), SV Education, OT SOBRE OBJETIVOS E ORDENS DE INSTRUÇÃO: DJ McCarthy, Tratado e Convênio (1963). SOBRE INSTITUIÇÕES EDUCACIONAIS: I. Mendelsohn, em: BASOR, 80 (1940), 17-21; A. Demsky, em: IEJ, 16 (1966), 211-5. SOBRE TREINAMENTO ESPECÍFICO: WF Albright, em: BA, 5 (1942), 49-55; idem, Javé e os Deuses de Canaã (1968), 179-80; MB Crook, em: JNES, 13 (1954), 137-40; J. Katzenstein, em: IEJ, 10 (1960), 149-54; B. Uffenheimer, em: Oz le-David Ben-Gurion (1964), 291 e segs.; U. Simon, em: Biblica, 48 (1967), 207-42; AF Rainey, em: EM, 5 (1968), 1010-17; S. Aÿituv, ibid., 554-66; J. Liver, Perakim be-Toledot ha-Kehunnah ve-ha-Leviyyah (1968).

[Aaron Demsky]

no talmude

Em geral

Enquanto os sábios consideravam a educação como um instrumento central na preservação do judaísmo, as fontes talmúdicas, caracteristicamente, em nenhum lugar tratam do assunto sistematicamente em uma exposição haláchica abrangente. Em vez disso, declarações sobre educação estão espalhadas por toda a literatura talmúdica, não como halakhot normativo, mas sim como idéias filosóficas ou psicológicas incidentais, que expressam principalmente as aspirações educacionais de líderes espirituais durante cerca de 600 anos (c. 100 aC-500 dC). É possível ter uma boa ideia, no entanto, do estado real da educação naquele momento, que, quando comparado com o ideal, apresenta um fenômeno cultural único – a aproximação da realização pedagógica ao ideal, não apenas nas realizações de indivíduos excepcionais, mas também no número de personalidades contemporâneas notáveis. Aqui parece estar uma resposta para o enigma da existência continuada do judaísmo apesar da catástrofe

que a dominou no primeiro século EC A história revelou a profundidade de *Joÿanan b. A visão de Zakkai em seu apelo ao governante romano na época da destruição do Segundo Templo: “Dê-me Jabneh e seus sábios” (Git. 56b). Foi o estudo da Torá que preencheu a brecha deixada pela perda do serviço do Templo e que instilou novo vigor na nação.

Caráter e objetivos

A base da educação é, de acordo com fontes talmúdicas, o estudo da Torá, um conceito abrangente que inclui meios e fins igualmente. Dois princípios educacionais básicos seguiram-se dos sábios considerando a Torá como a própria substância de suas vidas: (1) A educação não deve ser tratada como distinta do conteúdo interno da vida, mas como uma com ele; (2) conseqüentemente, o estudo da Torá não deve ser limitado a uma certa idade, mas continuar por toda a vida sob a orientação de um professor. A sugestão de Rabban *Gamaliel, “Proporciona-te como professor” (Avot 1:16; cf. também 1:6), destinava-se a todos, independentemente da idade ou posição social. O caráter único da educação judaica encontra expressão na frase “Torá por si mesma”, um conceito que coloca diante do estudante da Torá dois objetivos: o cumprimento desinteressado do próprio mandamento – como está escrito (Js 1:8). : “Tu meditarás nele dia e noite” (Maim., Yad, Talmud Torá 1:8) – e a orientação de seus estudos para a observância das mitsvot. O estudo da Torá era realmente considerado maior do que a observância, pois a primeira, além de seu valor intrínseco, levava à segunda por sua própria natureza (Kid. 40b). Os sábios, no que aparentemente foi projetado para servir de modelo para educadores em todas as gerações, definiram o homem ideal como aquele que estuda a Bíblia e a Mishná, atende aos estudiosos, é honesto nos negócios e fala gentilmente com as pessoas (Yoma 86a).

Assim como o objetivo supremo do estudo era a Torá por si mesma, assim também era o objetivo geral da educação: “Que todas as suas ações sejam por causa do Céu” (Avot 2:12), uma síntese que traz todas as ações, mesmo aquelas aparentemente removido da Torá e mitsvot, para a esfera do propósito central do homem – o serviço de Deus. Para que um homem se sustente com seus próprios trabalhos e não se torne um fardo para a sociedade, os sábios declararam: “Todo estudo da Torá que não seja acompanhado de trabalho é em última análise fútil” (ibid. 2:2). Conseqüentemente, a permissão concedida aos pais para fazer arranjos no sábado para a educação de seus filhos foi estendida para incluir arranjos “para ensinar-lhe um ofício”, ambas as atividades sendo consideradas “assuntos do céu”, ou seja, deveres religiosos (Shab. . 150a). Um sábio chegou a declarar que quem deixa de ensinar um ofício a seu filho, o encoraja a se tornar um bandido (Kid. 29a). Uma criança também deveria aprender a nadar, sem dúvida para a preservação da vida. Quanto a outros assuntos, a astronomia e a geometria eram consideradas auxiliares para o estudo da Torá, a filosofia (“a sabedoria dos gregos”) não era aprovada e as línguas estrangeiras, embora desencorajadas por medo de contaminar influências culturais, eram aparentemente, tendo

palavras não hebraicas que chegaram à literatura talmúdica, não totalmente proibidas (ver *Línguas gregas e latinas, Conhecimento rabínico de). Além disso, *Abbahu permitiu que as meninas aprendessem grego como “uma realização social” (TJ, Pe'ah 1:1, 15c), enquanto Rabban Gamaliel estabeleceu uma escola na qual 500 alunos aprendiam filosofia para que pudessem manter contactos com as autoridades governamentais.

Níveis de idade

A educação de uma criança começa quando ela começa a falar, após o que cabe ao pai o dever de ensiná-la a repetir versículos bíblicos selecionados, como “Moisés nos ordenou uma lei, herança da congregação de Jacó” (Deut.

33:4). Isso revela a apreciação dos sábios pelo cultivo das faculdades mecânicas e imitativas de uma criança, mesmo antes da obtenção da compreensão. Eles estavam cientes do valor de inculcar nas crianças o hábito de observar as mitsvot: “Um menor que sabe como sacudir um lulav é obrigado a observar as leis do lulav; um menor que sabe se enrolar no talit é obrigado a observar a lei do *yīyit*” (Tosef.

Bruxa. 1:2). A regra pedagógica em *Judá b. A declaração de Tema: “Aos cinco anos a idade é alcançada para estudar a Bíblia, aos dez para estudar a Mishná, aos treze para cumprir as mitsvot, aos quinze para estudar o Talmud” (Avot 5:21) nem sempre foi rigidamente aderida. Em desacordo com isso está a declaração de *Rav para *Samuel b. *Shilat, professor primário: “Não aceite um aluno com menos de seis anos; mas aceita um a partir dos seis anos e enche-o [com conhecimento] como um boi” (Ket. 50a). Em Usha foi estabelecido que até a idade de 12 anos deveriam ser usados meios suaves para induzir uma criança a estudar (ibid., loc. cit.). Uma menina e um menino ao atingirem a idade de 12 e 13 anos, respectivamente, eram considerados “adultos”, após o que o pai não era mais obrigado a ensinar-lhes a Torá e a observância das mitsvot, a obrigação agora recaindo sobre os “novos adultos”.

” Os estudos com adolescentes não representavam, assim, uma etapa pedagógica única.

A obrigação de estudar Torá com seus professores pelo resto de suas vidas aplicava-se a eles como a todos os outros adultos. Tendo aprendido a Bíblia e a Mishná, eles assistiram a palestras sobre a Mishná junto com os jovens eruditos e estiveram presentes na discussão talmúdica centrada em torno da Mishná.

Nesta “yeshivá” nenhuma distinção foi feita em razão de idade ou status. Mesmo aqueles empenhados principalmente em ganhar a vida participavam dos estudos durante o mês de *kallah, a série de palestras especiais ministradas pelo diretor da academia durante os meses de Adar e Elul, quando os estudos dos períodos intermediários eram resumidos.

A Estrutura Educacional

A FAMÍLIA, A ESCOLA, O PROFESSOR. Nos tempos bíblicos, como mencionado, a família, principalmente o pai, era a fonte da educação. Depois dessa época, no entanto, as crescentes exigências da vida e as fronteiras em expansão do estudo da Torá tornaram necessária uma estrutura institucional. Em um estágio inicial, aparentemente, era costume reunir as crianças na sinagoga, onde eram ensinadas a ler os pergaminhos bíblicos. O primeiro regulamento que manda as crianças para a escola foi

introduzido por Simeão b. Shetaï, o cunhado do rei Alexandre Yannai (c. 100 aC). O Talmud fornece uma declaração mais explícita sobre o estabelecimento de escolas no final do período do Segundo Templo (o início da era comum) em que são observados os vários estágios no desenvolvimento da educação institucional: "Rav Judah disse em nome de Rav: 'Verdadeiramente o nome daquele homem deve ser abençoado, a saber, *Joshua b.

Gamla, pois se não fosse por ele a Torá teria sido esquecida em Israel. No início, se uma criança tinha pai, seu pai a ensinava; se ele não tinha pai, ele não aprendia nada... Eles então introduziram uma ordenança para que professores de crianças fossem nomeados em Jerusalém ... Mesmo assim, se uma criança tivesse um pai, o pai o levava a Jerusalém e o ensinava lá; mas se não tivesse pai, não subiria lá para aprender. Eles então ordenaram que os professores fossem nomeados em cada distrito e que os meninos entrassem na escola com a idade de 16 ou 17 anos. Mas porque um menino que foi punido por seu professor se rebelaria e deixaria a escola, Joshua b. Gamla finalmente introduziu um regulamento que os professores de crianças pequenas fossem nomeados em cada distrito e cidade, e que as crianças iniciassem sua escolaridade aos seis ou sete anos de idade" (BB 21a). A base do ensino organizado para todas as idades foi lançada por Josué b. regulamento de Gamla. A maioria dessas escolas ficava em sinagogas e estava sob a supervisão de bedles (ver Shab. 1:3). "Havia 480 sinagogas em Jerusalém, cada uma das quais tinha uma escola bíblica (bet sefer) para o estudo da Bíblia e uma escola de Talmud (bet talmud) para o estudo da Mishná" (TJ, Meg. 3:1, 73d). Mais tarde, o patriarca, como principal líder espiritual, preocupava-se com a educação e com a qualidade dos professores.

*Judá III (século III EC) enviou emissários por toda Ereï Israel para verificar se cada cidade tinha professores da Bíblia e da Mishná (TJ, ÿ ag. 1:7, 76c). *Rava, uma importante amora do quarto século EC, introduzida com base em Josué b. O regulamento de Gamla, várias ordenanças educacionais importantes: (1) Nenhuma criança deveria ser enviada diariamente de uma cidade para uma escola em outra, mas poderia ser enviada de uma sinagoga para outra na mesma cidade. (2)

O número de alunos a serem atribuídos a um professor era de 25. Se fossem 40, deveria ser nomeado um assistente. Se um professor poderia ser substituído por um melhor era objeto de uma diferença de opinião entre Rava e *Dimi de Nehardea, que também divergiam sobre qual professor deveria ser preferido, aquele que ensinava muito, mas de forma imprecisa, ou aquele que ensinava menos, mas sem erros. Adotou-se a visão de Dimi, favorecendo o professor mais cuidadoso (BB 21a).

Todas essas instituições – o bet sefer para o estudo da Bíblia, o bet talmud para o estudo da Mishná e a yeshivá – tinham como propósito não apenas a transmissão de conhecimento, mas também a educação para uma vida de Torá. Esse objetivo foi alcançado graças ao exemplo pessoal dado pelos professores, admirados pelos alunos, como testemunha o depoimento de *Joÿanan b. Nappaÿa e *Simeon b. Lakish (proeminente Ereï Israel amoraïm do terceiro século EC): "Tivemos sucesso na Torá apenas porque tivemos o privilégio de ver o dedo de *Judá ha-Nasi projetando-se de sua manga" (TJ, Beÿah 5:2, 63a).

Métodos de Instrução

A instrução tinha duas vertentes – melhoria da memória por transmissão precisa e repetição frequente de material e, em um estágio posterior, o desenvolvimento do pensamento criativo. Os alunos aprenderam a transmitir depoimentos na mesma fraseologia usada por seus professores ("é obrigado a usar a linguagem de seu professor"). Uma vez que a Lei Oral, que não podia ser confiada à escrita, estava se expandindo continuamente, a exatidão em aprendê-la só era atingível por meio da repetição infundável; daí o ditado: "Aquele que repetiu seu capítulo cem vezes não deve ser comparado àquele que o repetiu cento e uma vezes" (ÿ ag. 9b). Os alunos adquiriram assim proficiência na recitação e conhecimento da linguagem das Escrituras e do equipamento básico necessário para a participação no estudo criativo do Talmud, essencialmente uma análise incisiva do mishnayot e do beraitot. Os sábios eram notavelmente modernos em sua prática da arte pedagógica. Quando os alunos de *Tarfon lhe disseram: "Diga-nos, professor, por que virtude Judá mereceu o reino? ele respondeu: 'Você diz'" (Mekh., Be-Shallaÿ 5). Em uma ocasião *Akiva deliberadamente declarou uma halachá incorretamente "para aguçar a inteligência de seus alunos" (Nid. 45a). Todos os dispositivos mnemônicos possíveis foram empregados – notarikon, associação de ideias e muitos outros. Só assim o vasto corpo do pensamento talmúdico foi transmitido intacto de geração em geração até o final do século V EC, quando foi finalmente redatado.

A disciplina desempenhou um papel vital neste sistema (ver Shab. 13a, e Rashi, ad loc., SV ve-eimat rabban aleihem). Embora o castigo corporal fosse infligido quando considerado necessário, os sábios procuraram reduzi-lo o máximo possível e advertiram contra ferir uma criança. Diretrizes de Rav para Samuel b. Shilat, o professor da escola, incluiu o seguinte: "Quando você punir um aluno, bata nele apenas com uma trava de sapato. O aluno atento aprenderá por si mesmo; o desatento deve ser colocado ao lado do diligente" (BB 21a). Esse conselho se aplicava a estudantes mais jovens; com aqueles que eram mais velhos, o professor poderia introduzir a lição com um comentário bem-humorado para criar uma atmosfera propícia ao aprendizado. Mas o bem mais valioso do professor foi o exemplo que ele deu a seus alunos. Bem cientes disso, os sábios procuraram incutir nos professores a necessidade de cautela no falar e nas ações. Assim, *Ze'ira, uma importante amora do final do século III, afirmou: "Não se deve prometer algo a uma criança e depois deixar de dar a ela, pois assim ela a ensina a mentir" (Suk. 46b).

Embora os sábios fossem pedagogos notáveis, a maior parte de suas realizações resultou, sem dúvida, da atmosfera gerada por suas personalidades, uma atmosfera de amor ilimitado pela Torá e de suprema autodisciplina na observância das mitsvot.

Bibliografia: Enÿiklopedyah ÿinnukhit, 4 (1964), 144–68, inclui bibliografia; J. Ster, Die talmudische Paedagogik (1915); H. Gollancz, Pedagógica do Talmude e dos Tempos Modernos (1924); N. Morris, Toledot ha-ÿinnukh shel Am Yisrael, 1 (1960); M. Eliav e PA Kleinberger, Mekorot le-Toledot ha-ÿinnukh be-Yisrael u-va-Am

mim (1960), 48-70; A. Berman, Toledot ha-ÿinnukh be-Yisrael u-va Amim (19682), 25-35.

[Yehuda Moriel]

na idade Média

Períodos Babilônico, Pré-Geônico e Geônico

No final do século V, época da conclusão do Talmude Babilônico, a comunidade judaica da Babilônia havia se tornado a principal judia da diáspora, posição que estava destinada a manter por mais quinhentos anos. Essa liderança se expressou também em seu sistema educacional e em seu alto nível de erudição. Muitas sinagogas tinham um sefer de aposta para o estudo elementar e um talmud de aposta para o estudo avançado. No auge dessa rede de instituições educacionais estavam as duas maiores academias de *Sura e *Pumbedita que contribuíram tão ricamente para a erudição judaica e, através da interpretação da halachá, estabeleceram o padrão para a vida religiosa judaica e o local de estudo em isto. Os chefes dessas academias - conhecidas inicialmente como rashei ha-yeshivot, e mais tarde como geonim - foram aceitos como autoridades em lei religiosa não apenas na Babilônia, mas também nas outras terras da dispersão.

No século VII, a influência da Babilônia foi reforçada pelas conquistas árabes de muitos países mediterrâneos, estendendo -se até a Espanha, que os uniu à Babilônia pelos laços de uma língua comum, o árabe. Este último fator facilitou o contato pessoal e a comunicação entre os judeus do período geônico e ajudou a estabelecer e solidificar um estilo de vida judaico mais ou menos uniforme.

Um dos principais componentes desse estilo de vida era a educação dos filhos. Sua educação começou em casa, onde desde muito cedo notaram numerosas observâncias, aprenderam algumas das bênçãos e orações simples e começaram a participar, em seu nível, de muitas práticas tradicionais, especialmente aos sábados e feriados, onde se familiarizaram com os rituais e celebrações da sinagoga. O lar e a sinagoga foram agências educacionais eficazes desde a infância da criança.

Enquanto algumas crianças foram instruídas por seus pais, começar a escola aos seis anos era a prática mais comum. A escola geralmente ficava na sinagoga ou em um prédio próximo, e os alunos eram chamados de "crianças da sinagoga" (tinokot shel bet keneset). Era uma instituição comunitária. No entanto, alguns pais abastados preferiam escolas particulares para seus filhos.

O principal objetivo da escola primária era preparar o menino para a participação no serviço da sinagoga. A capacidade de ler foi, portanto, o primeiro objetivo. Sendo os livros raros e caros, as crianças aprendiam o alfabeto copiando suas letras em pergaminho, papel ou lousa. Nos estágios iniciais de aprendizagem, os professores muitas vezes esboçavam letras de forma que as crianças preenchessem e, às vezes, coloriam. No nível mais avançado, havia pergaminhos ou folhas com textos bíblicos, ou rolos de Torá impróprios (pesulim) para uso em sinagogas.

Orações e seções do Pentateuco vinham em seguida no programa, muitas vezes começando com Levítico. A Torá era garantido

ido assiduamente na tentativa de cobrir a sidra ("parte da semana"). Depois os alunos mergulharam nos livros dos Profetas e Hagiógrafos, mas uma tendência posterior foi negligenciar essas obras em favor do Talmud. Em algumas escolas, a língua nativa e a aritmética também eram ensinadas. *Hai ben Sherira (século 10/11), o último gaon de Pumbedita, permitiu o ensino desses assuntos seculares, reconhecendo a necessidade deles na vida cotidiana. No entanto, sua inclusão no currículo da escola provavelmente precedeu o ditado de Hai.

A educação elementar ampla e eficaz continuou no judaísmo da Babilônia por mais ou menos mil anos. Certamente *Pethahiah de Regensburg exagerou quando registrou em seu diário de viagem (de 1180) que "não há ninguém tão ignorante em toda a Babilônia, Assíria, Média e Pérsia, que ele não conheça os vinte e quatro livros [de a Bíblia hebraica] com sua pontuação e gramática. ..." Esta declaração, no entanto, reforça informações de outras fontes que indicam que a instrução básica era a sina de quase todos os meninos durante os séculos do gaonato.

Os professores elementares nesse período eram conhecidos como melammedei tinokot, ou simplesmente melammedim. Sua posição econômica era relativamente baixa, assim como, aparentemente, seu status social. Hai Gaon, que, em seu poema didático Musar Haskele ("Instrução Sábia"), exortou o povo a não ser avarento em questões educacionais e a contratar bons professores para seus filhos, também defendeu a generosidade na questão da remuneração dos professores. Os professores desfrutaram de presentes extras em ocasiões especiais e em feriados, principalmente de pais satisfeitos com as realizações de seus filhos.

As escolas primárias também eram instituições preparatórias para estudos mais avançados. Havia dois níveis desse estudo que podem ser caracterizados em termos modernos de ensino médio e superior, mas essa divisão não refletia tanto a idade dos alunos quanto o nível de estudos.

No estágio intermediário, aqueles envolvidos em Midrash Mishnah (estudo da Mishná) ou Midrash Talmud (estudo da lamma Tal) ainda precisava da ajuda de um rav – um professor. No nível superior os alunos prosseguiram com a sua aprendizagem de forma independente. O assunto era quase exclusivamente Talmud. A ênfase no Talmud provocou uma eliminação quase completa da Bíblia e da Mishná das escolas além do ensino fundamental. *Na trona b. Hilai Gaon (século IX) expressou a opinião de que os adultos, sendo pressionados pelo tempo por causa da necessidade de ganhar a vida, deveriam se concentrar no estudo do Talmud, uma vez que o Talmud contém grande parte das outras duas obras. Esta mesma lógica foi posteriormente expressa por Rabbenu Jacob b. Meir *Tam na França.

As academias babilônicas serviam a um número substancial de estudantes, alguns deles de terras distantes: Egito, Tunísia, Itália, Espanha. Durante os meses pré-feriados de Adar e Elul, as assembléias de kallah nas academias atraíram muitos estudantes. Na Babilônia desenvolveu-se assim um sistema de aprendizagem talmúdica também para os círculos mais amplos da população judaica, algo como as universidades populares ou, para usar ainda outro termo moderno, cursos de extensão.

Todo esse empreendimento educacional, no entanto, ficou restrito à população masculina. É claro que as meninas aprendiam muito em casa e eram ensinadas as observâncias que se aplicavam à sua função de governantas. Eles conheciam as bênçãos e orações relacionadas a essas atividades. Alguns deles também aprenderam a ler e frequentaram os cultos na sinagoga.

Há referências a uma turma organizada de meninas, a uma menina que frequentava a escola junto com seu irmão e até a algumas professoras. Mas essas eram exceções. Em geral, as mulheres judias daquele período não tinham instrução e eram total ou parcialmente analfabetas.

As Terras do Mediterrâneo Ocidental

Nos países do Mediterrâneo Ocidental da Espanha, sul da França e Itália, encontra-se nos séculos VIII e IX o mesmo padrão educacional básico que prevalecia na Babilônia.

Mas, com o passar do tempo, uma rede substancial de escolas primárias e importantes academias para estudos avançados foi estabelecida na Espanha, que herdou o lugar da Babilônia como o principal judaísmo da diáspora, e a dependência da erudição babilônica diminuiu consideravelmente. O programa judaico elementar permaneceu praticamente o mesmo dos séculos anteriores na Babilônia. Nos níveis mais avançados, no entanto, muitos livros novos foram introduzidos, a maioria deles de autores espanhóis, mas incluindo os comentários de *Rashi, do norte da França.

Havia também uma tendência a se envolver menos em pilpul (a casuística de argumentar excessivamente a favor e contra todas as questões haláchicas, que também deveriam aguçar a mente) e se concentrar em trabalhos de codificadores como Isaac * Alfasi e, mais tarde, *Maimônides.

Outra inovação foi a introdução no currículo da língua e gramática hebraica, um estudo mais sério dos Profetas e Hagiógrafos e da poesia hebraica contemporânea. Judah *Al-ÿ arizi (c. 1200, Espanha) fala da "inspiração que desceu sobre os judeus da Espanha ... no ano 4700 (940 EC) para treinar suas múltiplas línguas no estilo de poemas", o que era muito pobre a princípio, mas melhorou ao longo de um século até que "aprenderam a construir uma estrofe em métrica e forma adequada". Na Espanha também o currículo se expandiu, especialmente nas classes altas, para incluir instrução geral e secular. A língua do país, o árabe, foi estudada para melhorar as oportunidades profissionais ou de negócios. Judah ibn *Tibbon (1120-1190, Espanha e França), em seu "testamento" para seu filho, afirmou que "como você sabe, os grandes homens de nosso povo não alcançaram sua alta posição exceto por seu conhecimento do árabe". Alguns estudantes acharam viável combinar o estudo da Bíblia e do árabe, e Ibn Tibbon aconselhou seu filho a revisar a sidra semanal a cada banho sab tanto na tradução original quanto na tradução árabe, "pois isso seria benéfico para você [na compreensão] o vocabulário dos livros árabes." A boa escrita também era ensinada: boa escrita para os jovens, linguagem adequada e bom estilo para os mais avançados.

A progressão no programa de estudos judaico foi, como em outros lugares, a leitura do Pentateuco, depois a Mishná e o Talmud.

Obviamente, nem todos continuaram por todos esses estágios de aprendizado. *Baÿya ibn Paquda, em uma classificação de realizações educacionais, descreve a pessoa no nível mais baixo de realização como capaz de ler um versículo bíblico sem entender seu conteúdo, sem sequer saber o significado das palavras, como "comparável a um bunda carregando livros." Houve então alguns, talvez muitos, que permaneceram ignorantes. Outros avançaram para níveis substanciais de conhecimento .

Durante este período apareceram pela primeira vez na literatura judaica tratados sobre educação, principalmente capítulos em vários livros, testamentos ou comentários, alguns dos quais bastante informativos sobre as práticas educacionais da época. Um currículo escolar foi totalmente delineado por Joseph ibn *Aknin, que viveu principalmente em terras do norte da África, mas cujas opiniões representam visões típicas espanholas. Além da Torá, Mishná e Talmude, ele defendia o estudo da gramática, poesia e continuação da lógica, retórica, aritmética, geometria, astronomia, música, ciência física e metafísica. Ibn Aknin também expressou opiniões definitivas sobre as qualificações dos professores e os pré-requisitos para o bom aluno. O professor deve ser bem versado no assunto que ele ensina; deve praticar o que ensina ou prega; deve ser paciente com os alunos e considerar suas habilidades de aprendizagem; deve enfatizar o comportamento ético, etc. O bom aluno deve adquirir hábitos de limpeza e boas maneiras; não deve ser muito tímido para fazer perguntas ; deve prestar atenção e se submeter à disciplina de seu professor; nunca deve ficar ocioso; deve estudar por causa do conhecimento e não para adquirir riqueza ou para qualquer outro propósito ulterior. O aluno maduro deve procurar comunidades que tenham boas escolas e tentar aprender com professores qualificados e não exclusivamente com livros. Outros escritores apresentam programas de estudo semelhantes aos de Ibn Aknin ou partes dele, sugerindo que muito provavelmente alguns desses programas foram realmente seguidos em muitas comunidades. Um esboço ainda mais detalhado e ambicioso de Judah ibn *Abbas (século XIII, Espanha) oferece orientação curricular para praticamente toda a vida. Aos três ou três anos e meio a criança aprende a apostrofação, a leitura e a vocalização adequada. Ele então aprende as porções semanais da Torá, com ênfase na leitura correta e nas cantigas; a tradução da Torá para o aramaico, que o preparará para a linguagem do Talmud; os Antigos Profetas, com ênfase no significado preciso, sintaxe e escrita, a serem seguidos pelos Últimos Profetas e os Hagiographa. Este programa deve ser realizado por volta dos 13 anos de idade. O menino então estudará gramática e linguagem. Somente após uma preparação bem fundamentada é que se começa a estudar o Talmud com comentários. A halachá requer atenção separada e é retomada em seguida, culminando na Mishneh Torá de Maimônides. Quando o jovem atinge a idade de 18 anos , ele estuda medicina, matemática, astronomia, lógica e ciências naturais. Trabalhos específicos são nomeados em livros didáticos para as várias disciplinas. Ibn Abbas adverte que em todos os momentos o estudioso deve observar os mandamentos, e quanto mais ele se aprofunda nos vários assuntos (ÿokhmot), mais deve

ele fortalece seu temor ao Senhor e a observância das mitsvot. Este programa pode ter sido seguido por alguns de altas habilidades intelectuais que podiam se dedicar inteiramente ao estudo. Mas também os que não eram excepcionais, especialmente entre os ricos, seguiam um rico currículo de assuntos sagrados e profanos. Até música e esportes eram aprendidos em famílias abastadas, embora provavelmente não nas escolas, mas em particular. Diz-se que o rei Afonso de Portugal perguntou a alguns estudiosos judeus por que ensinaram música e esgrima a seus filhos quando são obrigados a chorar pela destruição do Templo e não vão para a batalha.

Esses currículos de espanhol, com extensão para línguas e estudos seculares, não eram universais. Sempre houve aqueles que se concentraram quase exclusivamente primeiro no Pentateuco (yomash), depois no Talmude, negligenciando até mesmo o hebraico e os livros bíblicos pós-Pentateuco. Uma visão de compromisso era que assuntos "estranhos" eram permitidos para adultos tementes a Deus e observadores que já haviam se tornado completamente versados na tradição judaica. Jacob *Anatoli (1200–1250, Marselha) expressou a opinião de que aqueles que proibiram o estudo da "sabedoria grega" com base na junção talmúdica para não ensinar "seus filhos" higgayon (que significa "sabedoria grega") erraram na interpretação, e a palavra "filhos" deve ser entendida como significando meninos que não estavam prontos para assimilá-la.

Essa questão de estudos avançados "extra-versos" agitou repetidamente as comunidades judaicas tanto na Espanha quanto no sul da França e levou a sérias controvérsias. Em Montpellier (sul da França) resultou em uma violenta cisão entre os proponentes e oponentes da filosofia e na excomunhão mútua entre os dois grupos. Salomão B. Abraham *Adret, rabino de Barcelona e proeminente líder do judaísmo espanhol, escreveu uma decisão que proibia ensinamentos "estranhos" a menores de 25 anos, sob ameaça de excomunhão.

No entanto, ele permitiu o ensino da medicina que era necessária para curar os doentes.

O medo dos efeitos da ampla educação geral não era sem fundamento na realidade. Os judeus espanhóis dos séculos XII e XIII experimentaram um enfraquecimento da fé em alguns de seus círculos mais instruídos. M. *Guedemann afirma que os judeus da Espanha se tornaram em grande parte "arabizados", ou, através do aprendizado árabe da filosofia grega, helenizados (o termo de Guedemann em alemão é "graecisiert"). Isso resultou em uma contratendência por parte de muitos líderes incomodados com o fenômeno. Ganharam força com a chegada da Alemanha em 1305 de *Asher b. Jehiel que se tornou rabino em Toledo.

R. Asher nunca estudou "sabedoria grega" e se gloriava nesse fato. Sua oposição a essa área de estudos foi resolvida e eficaz. O estudo talmúdico ganhou muito devido a seus esforços e influência e, como resultado, a educação judaica na Espanha desviou-se da tendência dos dois ou três séculos anteriores e, em geral, restringiu-se à Torá e à lama Tal. Em certos grupos, particularmente aqueles nas camadas econômicas e sociais mais altas, a prática de se dedicar a estudos seculares persistiu.

Os assentamentos judaicos em Provence, sul da França, assemelhavam-se aos da Espanha em seu desenvolvimento educacional e cultural. Aqui também, o aprendizado havia se desenvolvido a um nível elevado.

*Benjamin de Tudela, que viajou pela região em 1165, listou uma série de cidades que possuíam importantes academias e eruditos.

Lunel é mencionada como uma cidade com "cerca de trezentos" judeus, onde a "santa comunidade de Israel" está engajada em estudar a Torá dia e noite e "as pessoas que vêm de longe para estudar são mantidas pela comunidade enquanto permanecem na casa de estudo". Posquières, com apenas "cerca de 40 judeus", tem "uma grande yeshivá". Marselha, com "cerca de 300 judeus", é "uma cidade de geonim e sábios". Narbonne e Arles foram centros de ensino médico judaico no século XIII. Algumas escolas judaicas nas cidades francesas devem ter sido instituições substanciais, como refletido em documentos da venda de propriedades judaicas que foram para o tesouro real após a expulsão dos judeus em 1306. Enquanto as casas comuns eram vendidas por 5 a 20 libras e grandes casas por preços um pouco mais altos, estruturas de escolas judaicas arrecadaram 350 libras para a construção do Midrash Katan

e 620 libras para o Midrash Gadol, ambos em Narbonne, e similarmente para edifícios em outras cidades. Em Toulouse havia uma rua chamada Rue des Ecoles Juives, sugerindo mais de uma escola. Estas casas foram vendidas por 700 libras.

O quadro educacional na Itália se assemelhava ao da Espanha e do sul da França. Um surto cultural na Itália durante o século VIII contribuiu para um desenvolvimento paralelo na comunidade judaica. Aparentemente, naquela época havia comunidades e escolas judaicas bem estabelecidas no sul da Itália. Abraham *Ibn Ezra, que visitou a Itália em meados do século XII, expressou pouco respeito pela erudição judaica italiana. Ele brew, no entanto, estava em uso, pelo menos em certos círculos. Salomão B. Abraham *Parÿon (século XII, Espanha e Itália) observou que os judeus italianos falavam hebraico melhor do que os da Espanha.

Sua explicação era que, como todas as "terras de Ismael" usavam uma língua (árabe), os judeus se entendiam sem recorrer ao hebraico, mas era uma necessidade nas terras cristãs que usavam línguas diversas, e os viajantes judeus dessas terras usavam o hebraico entre si. A partir do século XIII, os judeus italianos foram ativos no estudo da poesia hebraica, da Bíblia e do Talmude, mas em todas essas atividades os judeus italianos seguiram mais ou menos os caminhos pavimentados na Espanha e no sul da França.

Norte da França e Alemanha

Os objetivos educacionais dos judeus no norte da França e na Alemanha durante a primeira metade do milênio anterior diferiam dos da Espanha e da Provença. O conhecimento da Torá, a estrita observância dos mandamentos e a devoção completa a Deus e a Israel, até o ponto de estar pronto para ser martirizado, eram os objetivos exclusivos na criação e ensino da geração jovem. A filosofia não os atraiu e eles mergulharam no estudo das Escrituras e do Talmude sem a necessidade de reconciliá-los com a filosofia grega. A tarefa do professor era, portanto, ensinar e não especular; a tarefa do estudioso de elucidar e explicar o

onde era obscuro e difícil, como Rashi (Troyes, França), o explicador por excelência cujos comentários ajudavam o jovem e fascinavam o adulto. Com tal atitude profundamente implantada nas comunidades judaicas, o conhecimento judaico foi bastante difundido. Guedemann afirma sua convicção de que o estudo da Bíblia no original era tão difundido na França do século XI, que dificilmente havia um judeu lá que não soubesse hebraico e judeus eruditos falavam cerveja por preferência.

A literatura educacional franco-alemã desse período, tanto fragmentos encontrados em várias obras quanto vários documentos que tratam principalmente da aprendizagem, fornece um quadro bastante completo da educação nas comunidades judaicas. O lar, a instituição de criação da primeira infância, estava saturado de uma atmosfera motivadora e de práticas que mais tarde levariam ao aprendizado judaico eficaz. Algumas delas foram realizadas muito antes que a criança pudesse apreciar seu significado. Assim, o Maýzor *Vitry, uma compilação de leis, orações e costumes judaicos para o ciclo do ano, escrito por Simýah de Vitry (falecido por volta de 1105), fala de um costume que "pouco tempo após a circuncisão, dez homens seria reunido [na casa do bebê], um ýumash (Pentateuco) colocado sobre o bebê" em seu berço e o desejo seria expresso "que este [menino] observe o que está escrito neste [livro]".

Enquanto crescia, o menino ouvia orações e bênçãos em muitas ocasiões em casa, e foi ensinado a repetir muitas delas. Ele logo começou a levar o livro de orações de seu pai para a sinagoga e sentou-se lá durante os cultos em bancos baixos fornecidos para as crianças. Às sextas-feiras, após o culto de Minýah, ele corria para casa para avisar sua mãe da chegada do sábado e da hora de acender as velas. Na véspera da Páscoa, as crianças recebiam nozes ou castanhas para brincar e taças de vinho para despertar o interesse em seu papel na cerimônia do seder. Da mesma forma, havia várias práticas em que as crianças participavam em outros feriados: barulhentos em Purim, arcos e flechas em Lag ba-Omer, etc.

O início da escolarização formal foi um evento especial. O menino foi enviado para um "ýeder" (palavra que significa sala), termo que entrou em uso no século XIII, sugerindo que certas salas da sinagoga eram designadas especialmente para estudo.

De acordo com o Maýzor Vitry, "quando uma pessoa apresenta seu filho ao estudo da Torá, as letras são escritas para ele em uma lousa. O menino está lavado e bem vestido. Três bolos (ýallot) feitos de farinha fina e mel são amassados para ele por uma virgem e ele recebe três ovos cozidos, maçãs e outras frutas. Um homem erudito e honrado é convidado a levá-lo à escola... O menino recebe um pouco do bolo, ovos e frutas, e as letras do alfabeto são lidas para ele. Então as letras [na lousa] são cobertas com mel e ele é instruído a lambê-lo... E ao ensiná-lo, a criança é inicialmente persuadida e, finalmente, uma cinta é usada em suas costas. Ele começa seu estudo com o Código Sacerdotal e é treinado para mover seu corpo para frente e para trás enquanto estuda." Esta descrição é seguida por uma explicação da lógica de cada um desses detalhes. R. Eleazar b. Judah of Worms lista alguns dos mesmos detalhes em sua versão da escola

matrícula, assim como um documento anônimo, Sefer Asu fot, escrito provavelmente por volta do ano 1300. Esta iniciação na escola era geralmente feita quando o menino tinha cinco anos de idade, em alguns casos antes, na época do festival de Shavuot, que celebra a entrega da Torá. Outra fonte dá o mês de nisã como um tempo adequado em termos de clima, "nem frio nem quente", para tal início.

O currículo da escola primária era o tradicional consistindo, como resumiu R. Eleazar de Worms, em primeiro aprender as letras, depois combiná-las em palavras, depois versos bíblicos, seguidos pela Mishná e pelo Talmude.

Mas não havia necessidade de pedagogos para delinear esse currículo, já que a maioria dos judeus o conhecia muito bem. O documento Hukkei ha-Torá ("Regras do Estudo da Torá") instrui o pai a levar seu filho a um professor aos cinco anos de idade e dizer ao professor o que ele espera dele: "... das letras durante o primeiro mês, vocalização no segundo, combinação em palavras no terceiro e depois essa criança 'pura' assumirá as 'purezas' do livro de Levítico. ..." Mais tarde, o menino deve aprender a sidra semanal, primeiro em hebraico e depois no vernáculo e no Targum (a tradução aramaica do Pentateuco) e sua tradução para o vernáculo. Aos dez anos, o menino começa a Mishná e certos tratados da Gemara. Aos 13, ele completou seu curso no Midrash Katan e depois continua no Midrash Gadol (termos provavelmente retirados da petite école e da grande école francesas).

Estes ý ukkei ha-Torá, escritos em 1309, são únicos na medida em que constituem um conjunto completo de regulamentos que tratam da responsabilidade da comunidade, administração e supervisão escolar, curso de estudos e outros elementos administrativos e estruturais. De acordo com esses regulamentos, os professores não devem instruir mais de dez crianças em qualquer grupo. Os alunos devem ser treinados para discutir suas lições uns com os outros, e assim aguçar suas mentes e aumentar seus conhecimentos. "Às sextas-feiras os professores devem revisar com seus alunos o que estudaram na semana anterior, no final do mês o que estudaram no mês passado, no mês de Tishri o que estudaram durante o verão e no mês de Nisan o que eles estudaram durante o inverno." Deve ser nomeado um supervisor para observar a diligência ou indolência dos alunos. Se o supervisor notar uma criança de aprendizado lento e sem graça, ele deve levá-la ao pai e dizer: "Que Deus abençoe seu filho, e que ele seja educado para fazer boas ações, porque é difícil criá-lo para estudar, para que por causa dele os alunos mais brilhantes não sejam atrasados." Mais sete anos de estudo talmúdico foram para seguir o ensino fundamental e médio. Isso não se aplicava às massas (hamon). No entanto, as inúmeras referências na literatura a yeshivot sugerem que havia muitos meninos brilhantes que continuaram com um programa tão avançado.

*Judá b. Samuel he-Hasid de Regensburg em seu Sefer Hasidim defendeu a continuação dos estudos até que os alunos não precisem mais de seu professor e "já estejam ensinando outros".

Ele também achava que os estudos talmúdicos não eram para todos: "se

você vê que [o menino] pode estudar a Bíblia, mas não o Talmud, não o pressione a estudar o Talmud". Pois o Talmud era praticamente o assunto exclusivo nas yeshivot, e a erudição talmúdica era o objetivo educacional mais alto. O início de um novo tratado do Talmud foi uma ocasião para uma pequena celebração e uma festa na qual os líderes comunitários frequentemente participavam. As horas de estudo eram longas, mesmo para as crianças pequenas, mas especialmente para os estudiosos talmúdicos. Quando os meninos (ba'urim) chegaram a uma idade independente, alguns daqueles que buscavam mais conhecimento vagaram para cidades que haviam sido renomadas yeshivot. Esta prática parece ter se tornado bastante difundida nos séculos XIV e XV durante o declínio das comunidades judaicas na Alemanha que se seguiram às severas perseguições associadas à "Peste Negra. Muitas escolas fecharam suas portas e jovens em busca da Torá vagavam pela terra. Ocasionalmente, yeshivot providenciavam acomodações para esses estudiosos e comunidades nômades que ajudavam a prover sua manutenção.

Aqui, como em outros lugares, o programa educacional era voltado apenas para a população masculina. As mulheres não foram ensinadas a Torá, embora algumas delas conseguissem aprender um pouco. O Sefer *Yasidim afirma que as meninas devem ser ensinadas a orar, e também os mandamentos que se enquadram no âmbito de suas atividades, "pois, se ela não conhece os regulamentos do sábado, como observará o sábado?" A educação das meninas era, portanto, bastante limitada na França e na Alemanha, como em outros lugares.

Europa Oriental e Ásia

Os judeus de Bizâncio que se estabeleceram no sul da Rússia e na Crimeia por volta da virada do milênio a princípio não tinham autoridades rabínicas próprias e mantinham correspondência com estudiosos da Alemanha em assuntos religiosos.

Eles também enviaram para lá alguns de seus jovens que desejavam uma educação talmúdica. Há, portanto, uma sugestão de que algum ensino fundamental, ou instrução elementar, estava disponível em casa. O hebraico não era desconhecido na região. Um judeu da Crimeia, Khoza Kokos, um influente agente de Ivan III Vasílievich, grão-duque da Moscóvia, costumava escrever relatórios ao duque em hebraico, causando a este último algumas dificuldades em encontrar um intérprete para eles. Na Polônia e na Lituânia, comunidades judaicas foram formadas nos séculos XII e XIV, principalmente por refugiados da perseguição alemã. Entre estes estavam alguns rabinos, professores e cantores. As novas comunidades continuaram por algum tempo importando esses funcionários da Alemanha, de modo que os esforços educacionais judaicos nessas terras foram moldados no estilo judaico-alemão do período.

A erudição avançada dos judeus do Leste Europeu não começou a florescer até tempos posteriores.

Nas terras asiáticas as comunidades judaicas não puderam, por causa da pobreza e das condições de vida extremamente primitivas em seu ambiente físico e social, desenvolver o tipo de instituições educacionais que se desenvolveram na Europa Ocidental. No entanto, a instrução elementar foi transmitida entre os judeus no *Iêmen e, ocasionalmente, talmudistas eruditos foram encontrados entre eles. No Irã, durante o período geônico, elementos

O estudo tardio da Torá parece ainda ter sido popular. No século IX, uma tendência desviacionista apareceu na obra de *Yivi al-Balkhi, que aparentemente escreveu uma versão abreviada do Pentateuco, omitindo partes que ele considerava inadequadas para crianças e criticando muitas passagens e ensinamentos bíblicos. Seu livro e suas opiniões ganharam popularidade também no *Afeganistão, sua terra natal, e em outros países, de modo que *Saadia b. Joseph Gaon achou necessário atacá-lo severamente. O aprendizado judaico na Pérsia já estava então em declínio, mas os judeus, alguns dos quais eram ativos na vida cultural persa, mantiveram seu alfabeto hebraico para a língua persa em qualquer escrita a que tivessem que recorrer. Vários manuscritos em língua persa dos séculos XII a XVI, de autoria de judeus, incluindo poesia e ficção, foram escritos em caracteres hebraicos. A maior parte dessa literatura não tinha conteúdo judaico, mas pelo menos um grande poeta *Shahin escreveu sobre temas judaicos e foi o autor de uma versão poética do Pentateuco.

Havia comunidades judaicas também em outras terras ou cidades asiáticas que preservavam sua identidade judaica, mas sua educação era bastante rudimentar.

Responsabilidade da Comunidade

Com a demanda por educação tão difundida na população judaica e com a pesada carga dos pais para a escolarização de seus filhos, era natural que a comunidade organizada também assumisse certas responsabilidades no campo educacional. Já no período geônico, os professores eram nomeados pelas comunidades, pagos por elas e considerados funcionários da comunidade. Mais tarde, o apoio comunitário à educação foi mais bem organizado na Espanha. Várias respostas que tratam deste problema referem-se a impostos comunitários e ao tratamento de legados para a educação. Meir ha-Levi *Abulafia (século XIII, Espanha) determinou que "as comunidades devem contratar professores para crianças pequenas; e em aldeias menores... é dever de toda a comunidade, e não apenas dos pais das crianças, pagar [os professores]." Um documento revelador sobre o assunto é o conjunto de portarias do sínodo de Valladolid, convocado por Abraham *Benveniste em 1432. A parte I dessas portarias tratava da educação, incluindo seu financiamento.

Impôs impostos sobre carne e vinho, e impostos sobre circuncisões, casamentos e funerais, para despesas com educação.

Esses impostos não deveriam ser usados para nenhum outro propósito além da educação ou "apoio de estudantes que recebiam manutenção das contribuições do Talmud Torá acima mencionadas". Cada

comunidade de 15 chefes de família era obrigada a manter um professor elementar qualificado que devia ser pago de acordo com o número de seus dependentes. Nos casos em que as propinas dos pais dos alunos eram insuficientes para as suas necessidades, a comunidade tinha de complementar os seus rendimentos. A comunidade também exerceu uma medida de supervisão, como visto a partir de normas sobre práticas escolares, como o limite do número de crianças a serem ensinadas por um professor (25), e outros regulamentos administrativos.

Essencialmente o mesmo tipo de responsabilidade obtido também nos países do Norte da Europa. Rabbenu Tam (século XII,

Troyes, França) em seus decretos se referia às comunidades que pagam ou sustentam os salários dos professores como prática estabelecida, e determina que, em casos de escassez de fundos educacionais, os fundos destinados a outros fins podem ser desviados para atender às necessidades educacionais. Essas ordenanças foram aceitas pelas comunidades renanas no ano de 1220. Mesmo comunidades judaicas muito pequenas em muitas cidades alemãs conseguiram manter escolas, ou pelo menos um professor. Também é feita referência a tais práticas e ao apoio de estudantes avançados em *Yukkei ha Torá*. Guedemann, que publicou este documento pela primeira vez, expressou a opinião de que, embora não possa haver certeza de que ele representa a realidade exata de seu período, ele estava inclinado a acreditar que refletia as práticas predominantes. O apoio financeiro também não era a única responsabilidade assumida pela comunidade.

Mencionou-se acima os regulamentos que tratam do tamanho das turmas, supervisão, revisões do material coberto e práticas semelhantes. As grandes escolas eram até obrigadas a ter supervisores não docentes, semelhantes aos diretores modernos, que deveriam administrar os aspectos comerciais da escola, bem como garantir a instrução adequada pelos professores (*Yukkei ha-Torá*). Estes podem ter sido concomitantes ao apoio financeiro, uma vez que na educação, como em outros empreendimentos, a subvenção é muitas vezes associada a pelo menos alguma regulação e supervisão. Em todo caso, as comunidades judaicas da Idade Média, mesmo em tempos e circunstâncias extremamente difíceis, assumiram uma medida substancial de responsabilidade pela educação de seus jovens.

Bibliografia: Assaf, Mekorot (1925–47); Barão, Comunidade, 2 (1942), 169-207; SM Blumenfeld, Mestres de Troyes; um estudo de Rashi, o Educador (1946); WJ Fischel, em: L. Finkelstein (ed.), *Os Judeus*, 2 (1960), 1149-90; Graetz, *Hist*, 3 (1949); 4 (1949), *passim*; Gu edemann, *Gesch Erz* (3 vols. 1966), índice; N. Morris, *Toledot ha yinnukh shel Am Yisrael*, 2 (1964); Weiss, *Dor*, 4-5 (19247).

[Elijah Bortniker]

educação judaica - séculos 16 a 18

Em geral

A educação judaica durante os séculos 16^o–18^o continuou como uma prática virtualmente universal. Foi grandemente facilitado pelo então recém-desenvolvido processo de impressão, que tornou disponíveis livros com preços razoáveis. Havia, é claro, um fator negativo que interferia na vida judaica e, portanto, também no aprendizado judaico. O constante preconceito e perseguição, as repetidas expulsões, os frequentes pogroms menores e ocasionais maiores, reduziram a força numérica da comunidade judaica mundial, que atingiu seu ponto mais baixo no século XVII. No entanto, a educação parecia persistir em alta prioridade na família judia e na comunidade judaica do período.

Europa – Norte e Leste

A educação judaica elementar nas terras alemãs e na Polônia, Lituânia e Rússia era dada no *yeder* particular ou na comunidade *talmud torah*. A primeira era em muitos lugares uma instituição bastante pobre. Moses Moravchik, em um panfleto intitulado *Keiyad Seder Mishnah* (“Como Organizar o Aprendizado”), publicado em Lublin em 1635, listado entre os

causas para o mau estado do *yeder* a tendência de muitos pais a mudarem de professor a cada semestre, as baixas taxas de instrução e dificuldades em cobrá-las, a inclinação dos *melammed* para promover os alunos por medo de perdê-los, as dificuldades de uma instrução adequada na casa do *melammed*, e programa e métodos de instrução impróprios. As *torás* do *talmud*, mantidas principalmente para os pobres, muitas vezes eram mais bem organizadas, porque eram supervisionadas pela comunidade, geralmente por uma Sociedade *Talmud Torá* (*y evrah Talmud Torá*).

Em períodos e em locais de força da comunidade, as *torás* do *talmude* também se beneficiavam. Nos séculos XVI e XVII, muitas comunidades judaicas na Europa Oriental gozavam de considerável autonomia e autoridade em seus assuntos internos, e regulamentavam tanto as *Torás* do *Talmude* quanto os *yadarmim* privados. As ordenanças da comunidade de Cracóvia (1594) são típicas das de muitas comunidades. Eles impuseram penalidades aos pais que não pagavam o professor no prazo prescrito e proibiam os professores de aceitar crianças cujas propinas eram devidas a outro professor. Um “oficial vadio” deveria garantir que os meninos não estivessem nas ruas ou no mercado durante o horário escolar. A supervisão das escolas também era bastante comum. Era dever dos funcionários do *Talmud Torá* visitar as escolas, garantir a adesão ao programa de estudos, testar os alunos em horários específicos e selecionar os alunos que mereciam prêmios.

A idade de ingresso na escola era geralmente cinco, mas muitas crianças de três e quatro anos eram enviadas para o *melammed*, mesmo que apenas para sentar em seu *yeder* e assim absorver alguns fragmentos de conhecimento ou adquirir o hábito de aceitar o aprendizado. Eles eram chamados de “crianças sentadas”. A frequência escolar era obrigatória na maioria das comunidades até os 13 anos, na Morávia do século XVI, “mesmo para os meninos que não se saíam bem nos estudos”. Em Metz (1690), a educação era obrigatória até os 14 anos, e a comunidade anunciou que “pagará com seu fundo de propinas para todas as crianças cujos pais o solicitarem ... sem perguntar sobre a situação econômica dos candidatos”. Aqueles com idade entre 14 e 18 anos que não continuaram a frequentar uma *yeshivá* foram obrigados a estudar pelo menos uma hora por dia. Os regulamentos de Amsterdã (1738) obrigavam a comunidade a fornecer aos órfãos os melhores professores, mantê-los na escola até os 13 anos e bons alunos até os 15 anos. Uma revisão de 1750 mudou essas idades para 14 e 17 anos. A cidade colocou ainda mais ênfase na igualdade de qualidade de instrução para ricos e pobres. Preocupação específica semelhante com os pobres e os órfãos é encontrada em muitas cidades da Europa, de Amsterdã a Belaya Tserkov, na região de Kiev, na Rússia (1764).

Alguns regulamentos fixavam o número de alunos por turma: até 40 alunos, com dois meninos como assistentes (*behelfers*), em Cracóvia; ou 25 em Dubno. No entanto, as aulas do *Talmud* em Dubno eram limitadas a 15; em Fuerth para 10; em Mikulov a 14. Em Mogilev-Podolski um limite de 15 foi estabelecido em grupos de *Talmud*, mas de apenas dez para aqueles que estudam *Talmud* com comentários de Rashi e *tosafot*.

A educação das meninas permaneceu muito limitada durante este período como nos séculos anteriores. Alguns deles receberam alguma instrução na leitura das orações e, sem dúvida, algumas meninas, não instruídas formalmente, conseguiram por conta própria adquirir

habilidades de aprendizagem em casa, onde a aprendizagem de livros era altamente considerada e praticada assiduamente. A partir do século XVII, após a publicação em 1620 de *y'e'nah u-Re'eh'ah por Jacob Ashke nazi de Janow, a obra iídiche que se tornou imensamente popular entre as mulheres, muitas meninas aprenderam histórias bíblicas e posteriores, agádicas e homilias midráshicas, comentários sobre a vida, os costumes e a moral dos judeus, contados por um notável contador de histórias. A instrução particular foi dada a meninas em algumas famílias abastadas, que nas terras alemãs e ocidentais no final do século XVII e no século XVIII muitas vezes incluíam francês e alemão, bem como música e dança.

O currículo elementar consistia, como nas gerações e períodos anteriores, de leitura, orações e yumash. Um novo desenvolvimento foi o uso generalizado do iídiche como a língua para a qual as lições do yumash foram traduzidas, na maioria dos casos, palavra por palavra. Surgiram livros didáticos de tais traduções, ou de comentários, alguns dos quais baseados principalmente nos comentários populares de Rashi, como o Be'er Moshe de Moses ha-Levi (Praga, 1605) que se tornou muito popular, e outras obras semelhantes. A porção semanal constituía o currículo yumash da semana, mas raramente era completada. A ênfase no aprendizado talmúdico era tão grande que começou aos sete ou oito anos de idade, os Profetas, os Hagiógrafos e a Mishná foram completamente omitidos. R. Joseph Yuspa *Hahn (falecido em 1637) de Frankfurt escreveu que "em nossa geração há rabinos que nunca estudaram a Bíblia". Ainda menos interesse, ou melhor, nenhum interesse, foi evidenciado em qualquer área de estudo que não estivesse diretamente relacionada ao conhecimento religioso judaico. Assuntos seculares foram completamente excluídos do currículo.

Nas yeshivot da Europa Central e Oriental, o objetivo era produzir estudiosos com um conhecimento profundo da lamma Tal e seus comentários, o tosafot e os principais códigos haláchicos. O método talmúdico pilpul, um exame dialético completo de todos os argumentos possíveis a favor e contra, foi mais elaborado neste período e transformado, principalmente sob a influência do rabino Jacob b. Joseph *Pollak de Praga, Cracóvia e Lublin, no "yilluk", sofisma extra-fino e capacidade de apresentar inovações (yiddushim) usadas em disputas e discursos eruditos, uma espécie de ginástica mental impressionantemente complicada, não importa quão estranho ou absurdo, o que levou à negligência da busca genuína de compreensão e até mesmo à distorção dos significados originais. Embora demorado e aparentemente sem qualquer propósito prático, tornou-se muito popular e altamente valorizado em si mesmo, em detrimento de atividades acadêmicas mais valiosas.

Ambos os programas elementares e de yeshivá e os métodos de estudo foram severamente criticados por R. *Judah Loew b. Bezalel de Praga e vários de seus discípulos. Ele defendia um programa graduado de acordo com a prontidão da criança e em resposta às necessidades reais, maior ênfase nos mandamentos e práticas ensinados no Pentateuco em vez dos comentários de Rashi que eram em sua opinião uma perda de tempo, e um estudo mais aprofundado do hebraico, Bíblia e Mishná. Ele também buscou a introdução na escola de certos assuntos seculares, particularmente ciências naturais. No Talmud, segundo ele,

as crianças não precisam se dedicar ao estudo de tratados que não têm significado para elas, e o método pilpulístico excessivamente refinado deve ser evitado em qualquer estágio, pois "distorce a inteligência da pessoa". Vários rabinos e estudiosos proeminentes seguiram as ideias de Loew e um professor elementar, Moses Moravchik da Morávia (citado acima), escreveu um panfleto pedagógico baseado nessas ideias. Mas, exceto por alguns seguidores em várias localidades, essas ideias progressistas não ganharam popularidade.

O século XVII viu um declínio das escolas judaicas e do aprendizado judaico. Na Alemanha, as cidades sofreram dizimação da população e empobrecimento devido à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Na Polônia, muitas comunidades judaicas foram completamente destruídas ou reduzidas nos pogroms (1648-1649) perpetrados pela rebelião de *Chmielnicki, e as organizações comunitárias judaicas que ali floresciam faliram. Após uma recuperação lenta e gradual, outro desenvolvimento, principalmente nas terras alemãs, foi o surgimento entre os judeus de um corpo substancial de ricos financistas, mercadores e judeus da corte, que perderam o interesse pela erudição e observância tradicionais.

Seu negócio exigia o uso de línguas européias locais, e a "cultura" decretava o conhecimento do francês e do latim. O aprendizado judaico foi reduzido nesses círculos à leitura mecânica de idéias e fragmentos do Pentateuco. Essas atitudes e práticas se espalham lentamente em grupos mais amplos. Jonathan *Eybe schuetz (1690-1764), que serviu como rabino em Metz, Hamburgo Altona e Praga, e em todos os lugares tinha muitos alunos e discípulos, queixou-se, no entanto, desse declínio no aprendizado tradicional e, na comunidade reduzida, da falta de apoio. porta para isso em um momento em que parecia haver meios suficientes para muitos outros propósitos, "alguns deles bastante inúteis".

A segunda metade do século XVIII trouxe novas mudanças na educação judaica na Alemanha e no império austríaco, que incluía, além da Áustria propriamente dita, também Boêmia, Morávia, Hungria, Galícia e partes dos Bálcãs eslavos. A emancipação dos judeus nesses e em outros países do norte e oeste da Europa e a remoção de muitas deficiências que os afligiram por séculos incentivaram a disseminação do "iluminismo" de Moisés *Mendelssohn e das visões educacionais de Naftali Herz *Wessely. Ele mesmo bem educado tanto na tradição judaica tradicional quanto na tradição geral, Wessely defendeu a modernização da escola judaica, através de métodos educacionais aprimorados nas matérias judaicas tradicionais, que são a lei de Deus, e a introdução de matérias seculares como a língua do país, aritmética, geografia, história e boas maneiras, que são a sabedoria do homem, na escola judaica. Muitos rabinos proeminentes lutaram amargamente contra as propostas de Wessely. Mas o desejo de libertação da velha atmosfera de gueto e os slogans do esclarecimento atraíram muitos na Alemanha e em partes da Áustria. Os governos também ajudaram a fortalecer essas tendências.

Na Alemanha, um alto funcionário, Christian Wilhelm von *Dohm, amigo de Mendelssohn, propôs reformas para o "melhoramento cívico dos judeus" por meio da educação modernizada. No ano seguinte (1782), o imperador José II da Áustria emitiu um Édito de Tolerância que suspendeu algumas das restrições à

ocupações e mobilidade judaica, mas também exigiu “reforma” de algumas de suas práticas, incluindo as educacionais. As declarações ou implicações francas de que os judeus precisavam de “melhoria” para merecer um status civil melhorado não pareciam ofender e foram de fato aceitas por muitos dos buscadores judeus de emancipação e iluminação. Novas escolas foram estabelecidas por eles em cidades alemãs e austríacas, onde as coisas logo tomaram um rumo muito diferente do que Mendelssohn e Wessely pretendiam, e os estudos judaicos nelas sofreram um sério declínio. No entanto, os judeus da Galiza, cuja formação e sentimentos se assemelhavam mais aos de seus companheiros judeus na Polônia e na Rússia a leste deles, permaneceram refratários aos esforços de modernização educacional e apenas alguns enviaram seus filhos para as muitas escolas abertas para eles, sobre instrução do governo, pelo educador judeu Naphtali Herz *Homburg.

Durante todo esse período, a educação dos jovens nos judeus da Polônia, Lituânia e Rússia era quase completamente tradicional. Durante o período de maior autonomia do kahal (“comunidade”), o aprendizado tradicional floresceu. As cidades alemãs exploraram a erudição das comunidades polonesas e lituanas empregando rabinos e professores que vieram para o Ocidente a convite ou por conta própria. Esses judeus da Europa Oriental foram muito menos influenciados do que seus correligionários ocidentais por seu ambiente, talvez porque esse ambiente fosse muito mais primitivo. Nem a emancipação política, nem o iluminismo cultural e as idéias educacionais modernas tiveram um impacto sério sobre os judeus das terras russas no final do século XVIII.

Itália

Após a expulsão dos judeus da Espanha e de Portugal, os judeus italianos tornaram-se a maior comunidade judaica das terras mediterrâneas. Aqui, também, a educação era a marca do judeu. Mesmo cidades com poucas famílias judias, ou mesmo uma única, tinham seus professores locais. Quase todos os con dottas (acordos contratuais) elaborados com banqueiros judeus que lhes permitiam realizar negócios em cidades onde nenhum outro judeu residia incluíam permissão para que um professor fosse trazido pela família para instruir seus filhos. Em comunidades maiores, também, havia uma tendência dos abastados de contratar instrutores particulares. As torás do talmude, originalmente estabelecidas para o benefício dos pobres, eventualmente à medida que se tornavam bem organizadas, eram geralmente colocadas a serviço de todos os membros da comunidade. A gestão das escolas foi deixada para as Sociedades Talmud Torá que as operavam de acordo com regulamentos cuidadosamente formulados. A forma e a taxa de avaliação para a manutenção das escolas eram geralmente distribuídas a todos os membros da comunidade. Em algumas cidades, como em Ca sale Monferrato no século XVI, os fundos escolares foram levantados principalmente a partir de contribuições obrigatórias feitas por aqueles chamados à Torá. As contribuições mínimas obrigatórias foram fixadas em Ancona (1644) para os chamados à Torá, para os homens que se casam, para as famílias que celebram o nascimento de um filho do sexo masculino e para os meninos da comunidade. Escola em feriados específicos.

As coletas de casa em casa eram praticadas em alguns lugares, como em Modena (TT Society, 1597). As escolas tinham supervisores e professores. Os regulamentos da Sociedade Talmud Torá de Ancona (1644) e de Verona (1688) especificavam as instalações físicas do edifício, a autoridade dos curadores, número de professores, deveres e salários dos professores, disciplina, programa de estudos e supervisão. Os regulamentos de Modena, assim como vários outros, estabelecem que a escola está aberta a todos, ricos ou pobres, residentes locais ou estrangeiros. Vários desses conjuntos de regulamentos especificam em detalhes não apenas a maneira de coletar os fundos, mas também de desembolsá -los, especificando ocasionalmente que professores, homens e mulheres, devem assinar recibos dos livros que lhes são entregues, que esses recibos devem ser entregues ao contador e deve ser devidamente registrado, e assim por diante.

Embora as escolas fossem principalmente para meninos, parece que as meninas aprendiam muito em casa por meio de aulas particulares, e nos primeiros anos algumas delas parecem ter frequentado as escolas também. As mulheres tinham conhecimento suficiente para instruir crianças de nível pré-escolar, ou seja, abaixo dos seis anos de idade, e talvez algumas crianças em idade escolar também, na leitura e na oração. A professora (melammedet) era popular na Itália e suas funções e salário estão estabelecidos em alguns regulamentos das Sociedades TT. David *Reuveni escreveu em suas notas de viagem que em Pisa (em 1524) conheceu uma jovem que “lia” a Bíblia e rezava diariamente as orações da manhã e da noite . Ele também conheceu lá uma mulher rica que serviu como professora. Mais tarde, em 1745, um talmude torá para meninas foi aberto em Roma.

As crianças frequentavam a escola geralmente dos 6 aos 14 anos, prática praticamente obrigatória. O estudo até os 18 anos foi fortemente encorajado. A criança de seis anos que começava a escola geralmente sabia ler, tendo sido ensinada anteriormente pelo melammedet que em alguns casos também era um funcionário da comunidade, como os professores do talmud torah.

O programa de estudo nas séries iniciais era o Penta Teuch, os Profetas e Hagiographa, orações, hebraico e sua gramática. A porção semanal da Torá foi enfatizada, e a Torá com o comentário de Rashi continuou em vários graus. No terceiro ou quarto ano, o Código de Maimônides foi introduzido ou o Shulján Arukh de Caro, depois a Mishná com Obadias dos comentários de *Bertinoro. O Talmud, queimado em 1553 e por decreto não imprimível na Itália, foi por quase dois séculos praticamente eliminado do currículo e substituído pelos vários Códigos, particularmente o Hala khot de Isaac Alfasi, um compêndio codificado do Talmud.

Uma característica importante das escolas judaicas na Itália, que as distinguiu dos yadarim da Europa Central e Oriental , era a inclusão no programa de disciplinas gerais – italiano, aritmética, boa escrita e estilo. Seguindo uma tendência educacional que teve suas origens nas terras da Europa Mediterrânea Ocidental na Idade Média (veja acima), as escolas visavam treinar indivíduos para se sentirem à vontade na vida e sociedade italianas, bem como judeus fiéis, em vez de talmúdicos ou haláchicos. estudiosos. Os professores

as torás do talmude e as yeshivot eram frequentemente cristãs. Em famílias abastadas, professores particulares também ensinavam música, dança e leitura dramática.

O ensino superior foi fornecido nas yeshivot que foram estabelecidas nas maiores comunidades judaicas, como Veneza, Mântua, Pádua, Modena, Ferrara, Leghorn e em outros lugares.

Estudantes judeus também frequentavam escolas gerais de ensino superior, principalmente faculdades de medicina. Refletindo as tendências culturais entre os judeus da Itália durante o período renascentista é uma proposta que circulou em todas as comunidades judaicas italianas por um David Provenzale de Mântua em 1564, para estabelecer uma universidade judaica. Seria uma espécie de combinação de yeshivá e universidade para estudos avançados de hebraico, Bíblia, Lei Oral, filosofia judaica, boa fala e boa escrita, bem como italiano, filosofia geral, matemática, astrologia e medicina. Em tal instituição, afirmava a proposta, os estudantes judeus se sentiriam à vontade e não seriam influenciados por seu ambiente cristão, um comentário sugerindo que havia na época alguma preocupação com a assimilação e possivelmente a conversão. A ênfase na boa fala e na boa linguagem, aplicada tanto ao hebraico quanto ao italiano, é particularmente esclarecedora. O hebraico bom, gramatical e bem estilizado parece ter sido altamente valorizado.

Os documentos hebraicos do período evidenciam grande cuidado na escrita e na edição. O gosto pela língua e literatura hebraica era generalizado. Shabbetai ẓayyim *Marini, um médico, deve ter se convencido de que teria uma audiência de leitura substancial quando traduziu as Metamorfoses de Ovídio para o hebraico. Moses ẓayyim *Luzzatto, um dos primeiros pioneiros da literatura hebraica moderna, aprendeu seu hebraico em sua cidade natal de Pádua. Mas, com exceção do trabalho de Luzzatto, a maior parte da escrita hebraica na Itália nesse período parece ter sido de poetastros, totalmente desprovidos de substância e originalidade. No século XVIII, com restrições um tanto relaxadas, o Talmud voltou a ser o principal assunto de estudo nas yeshivot, e parece ter havido uma diminuição da ênfase nos estudos seculares gerais. Mas quando, no final do século XVIII, novas tendências na educação judaica abalaram as comunidades judaicas na Alemanha e na Europa Oriental (veja a próxima seção), elas causaram apenas uma onda de controvérsia na Itália. Quando, após a Revolução Francesa, a emancipação e a libertação do gueto chegaram aos judeus da Itália, eles estavam, por um lado, prontos para seu concomitante "esclarecimento" educacional e cultural e, por outro lado, totalmente incapazes de resistir ao seu corolário poder assimilador.

Terras do Mediterrâneo Oriental e do Norte da África

Nas outras terras mediterrâneas, a educação judaica tradicional continuou em todas as comunidades judaicas de tamanho considerável e, além disso, houve alguma intensificação na vida e na escolaridade judaica devido à influência dos expulsos da Espanha que se estabeleceram no norte da África, nos Bálcãs e na *Turquia. As cidades turcas *Constantinopla e *Izmir tinham comunidades judaicas substanciais nos séculos XVI e XVII e há uma referência a Constantinopla como "uma cidade de sábios e escribas". Um relato de meados do século XVIII de um rabino de Constantinopla fala sobre

1.600 crianças nas torás do talmude daquela cidade, das quais cerca de 1.000 receberam assistência comunitária na forma de roupas. Izmir tinha uma Sociedade Talmude Torá e uma Torá talmude na qual *Shabbetai ẓevi recebeu sua educação. *Damasco na primeira metade do século 16^o tinha cerca de 500 famílias judias e três sinagogas. Não havia yeshivá lá, mas vários professores ensinavam cerca de 30 alunos cada. No século XVII, os meninos de Alexandria aparentemente estudaram até a idade de 13 anos, principalmente o Pentateuco, e em seu bar mitzvah eles realizaram a porção daquela semana. Há referência a uma yeshivá em Arta, Grécia, em meados do século XVI. *Alepo no século XVII tinha um yeshivá ou ẓadarim mantido por duas comunidades, uma das quais era composta por "Francos", judeus da Europa Ocidental que ali se estabeleceram. Uma grande e importante comunidade judaica no Mediterrâneo oriental era a de *Salônica, que tinha vários ẓadarim privados no início do século XVI. Estes foram posteriormente fundidos para formar uma escola da comunidade central. Uma Sociedade Talmud Torá foi organizada, edifícios foram construídos e a instituição aparentemente floresceu. Em 1564, o talmude torá abriu uma loja de confecção de roupas, principalmente para produzir roupas para seus alunos. Em 1694, a Sociedade também abriu uma gráfica para fornecer livros didáticos para o talmude torá e para a yeshivá. Essa torá do talmude e a yeshivá de Salônica tornaram-se populares na região dos Bálcãs e atraíram estudantes de outras cidades gregas, da Albânia e de algumas ilhas gregas. Judeus de fora da cidade contribuíram para o seu apoio.

Nos países do Magrebe, os judeus falavam árabe e espanhol, mas também ensinavam seus filhos de acordo com a tradição estabelecida, primeiro em casa – várias frases, bênçãos e orações, e até leitura. Mais tarde, na escola, eles aprenderam a Torá, orações e também um pouco da Lei Oral. A Bíblia foi muito mais estudada do que nas terras Ashkenazi.

A maioria da população judaica, no entanto, era muito pobre e não podia pagar uma educação adequada. Um documento de 1721 de *Meknes, Marrocos, lamenta o fato de que a pobreza leva muitas famílias a enviar crianças de seis e sete anos para o aprendizado do comércio, apela para a cessação da prática e proíbe os comerciantes de aceitar para emprego crianças menores de idade de 13. Mesmo sob essas condições difíceis, a alfabetização judaica parece ter sido impressionante para os não-judeus. Um ministro cristão, Lancelot Addison, ao descrever a vida dos judeus do Magrebe em seu livro *The Present State of the Jews* (Londres, 1675), afirma que desde os 5 anos de idade as crianças são ensinadas em casa alguns termos hebraicos de uso diário e a partir dos 5 anos de idade a 13 frequentam a escola. De acordo com Addison, "não há menino no mundo que possa, aos treze anos, dar um relato tão preciso das leis de sua fé quanto o menino judeu".

Bibliografia: Dubnow, *Hist Russ*, 1 (1916), 114-39; I. Homem-Peixe, *A História da Educação Judaica na Europa Central*, do final do século XVI ao final do século XVIII (1944); Graetz, *Hist*, 5 (1941) passim; Roth, Itália, índice; M. Szulwas, *ẓayyeh ha-Yehudim be-Italyah bi-Tekufat ha-Renaissance* (1955).

[Elijah Bortniker]

o período moderno, 1800-1939

Em geral

A emancipação política dos judeus na Europa do século XIX esteve associada ao chamado "Iluminismo" (Haskalah), nas esferas educacional e cultural. Seus efeitos diferiam nas várias terras europeias, dependendo da cultura e política locais, e da força numérica e do status social e econômico das populações judaicas.

Itália e Europa Ocidental

A pequena judiaria francesa, formalmente organizada como consistório, abriu duas escolas em Paris, uma para meninos (1819) e outra para meninas (1821), que foram logo depois assumidas pelo município. Além dos assuntos gerais e seculares, eles ofereciam um programa muito limitado de estudos judaicos. Escolas adicionais do mesmo tipo surgiram à medida que a população judaica aumentou, em Paris e em várias outras cidades, particularmente no sul da França. Depois de meados do século, no entanto, a maioria das famílias judias começou a enviar seus filhos para as escolas do governo. A instrução religiosa suplementar era mínima. Na Alsácia e na Lorena, a educação judaica era mais intensa, mas também aqui tornou-se principalmente suplementar no início do século XX. Ainda mais precipitado foi o declínio da educação judaica na Itália, onde durante séculos antes da Revolução Francesa um sistema bem organizado de escolas judaicas elementares e avançadas estava em operação.

Muitas pequenas comunidades foram virtualmente esgotadas de judeus por sua migração para cidades maiores, mas também aqui ocorreu uma deserção das escolas judaicas, especialmente por aqueles nas camadas econômicas superiores. Cerca de 1.600 alunos frequentavam escolas judaicas em 1901, principalmente escolas primárias de quatro anos (algumas com jardins de infância de dois anos, conhecidas na Itália como "asili"), aceitas pelas autoridades governamentais como cumprindo os requisitos legais da educação primária. A instrução judaica era dada nessas escolas por cerca de uma hora diária e consistia em leitura, orações, seleções da Torá e um catecismo judaico em italiano. Os alunos mais velhos recebiam "instrução religiosa".

Os seminários rabínicos na França e na Itália eram igualmente fracos. Os anos de 1827 e 1829 viram o estabelecimento de tais instituições superiores de ensino em Metz e em Pádua. A Ecole Rabbinique mudou-se para Paris em 1859, mas continuou a atrair alguns estudantes das áreas da Alsácia e da Lorena e, mais tarde, nos períodos pré e pós-Primeira Guerra Mundial, também dos judeus do Leste Europeu que se estabeleceram na França. O seminário italiano, em seus primeiros anos sob a direção de Samuel David *Luzzatto, atraiu um pequeno grupo de jovens estudantes ansiosos, mas declinou após a morte de Luzzatto (1865). A remoção deste Colégio Rabbinico para Roma (1865) não melhorou seu status. Foi revigorado quando foi novamente transferido, desta vez para Florença (1899), e ficou sob a direção de Samuel Hirsch *Margulies, rabino-chefe daquela cidade, que elevou seu nível de erudição e introduziu nela um espírito nacionalista judaico e em judeus italianos.

Na Inglaterra, antes da introdução do ensino obrigatório (1870), os judeus mantinham escolas próprias, algumas

dos quais perdurou por muitos anos. Quando a imigração trouxe muitos judeus da Europa Oriental, filantropos estabeleceram Escolas Livres Judaicas para eles em várias cidades. Uma delas em Londres era no final do século XIX a maior escola da Inglaterra, com 3.000 alunos. Os estudos judaicos tinham tempo limitado, não mais que uma hora por dia. Alguns dos imigrantes, descontentes com este escasso programa judaico, abriram yadarem para instrução suplementar. O Colégio Judeu, para o treinamento de ministros, foi estabelecido em 1855. Sempre teve um número muito limitado de matrículas.

As poucas escolas judaicas que foram fundadas no século XIX nos países escandinavos fecharam suas portas após a introdução da educação geral obrigatória. A instrução religiosa que prepara para a confirmação tornou-se a forma aceita de educação judaica. Na Holanda, também, a educação judaica foi convertida neste tipo de ensino, mas aqui a comunidade judaica a levou muito a sério, assim como o povo holandês a sua instrução religiosa cristã. Após a promulgação da lei de 1889, que permitiu que vários grupos religiosos organizassem suas próprias escolas para serem apoiadas pelo governo, escolas judaicas em tempo integral foram abertas em Amsterdã. Seu programa de estudos judaicos era limitado, mas as práticas judaicas eram estritamente observadas, e um espírito judaico prevalecia neles. Algumas escolas particulares ofereciam uma educação judaica mais sólida. Um seminário rabínico, fundado em 1808, começou a treinar professores e rabinos. Um pequeno midrash de aposta sefardita

professores igualmente treinados e ocasionalmente um rabino.

Alemanha e Áustria

As terras alemãs apresentam um quadro mais complexo. Aqui a emancipação e o "Iluminismo" trouxeram grandes mudanças no estilo de vida e educação judaicos, fortes tendências assimilacionistas e considerável conversão. O antigo estilo yadarem foi substituído por modernas escolas judaicas para aqueles que não desejavam enviar seus filhos para as escolas gerais, onde uma atitude anti-judaica muitas vezes prevalecia. O número dessas escolas judaicas modernas era bastante pequeno. Além disso, seu programa judaico era muito escasso: leitura de orações, algumas partes da Bíblia traduzidas para o alemão, pedaços de história judaica, principalmente bíblica, e religião e ética. O estudo tradicional da Mishná e do Talmud foi abandonado, mesmo nas escolas secundárias. Depois de meados do século, quando um número maior começou a se matricular nas instituições educacionais gerais, surgiram as escolas suplementares, das quais os alunos geralmente se retiravam após os 13 anos. Algumas instruções religiosas também eram dadas nas escolas gerais para estudantes judeus.

Houve, no entanto, um movimento na Alemanha que contrariou essas tendências. Samson Raphael *Hirsch abriu uma escola co-educacional em Frankfurt (1855) oferecendo um programa substancial de estudos judaicos, incluindo hebraico, Bíblia e um pouco do Talmud, bem como os assuntos gerais programados segundo o padrão do governo ou escolas privadas alemãs. Uma instituição semelhante foi aberta em Fuerth (1862) depois que a escola judaica anteriormente existente naquela cidade foi tornada não-sectária. O elemento ortodoxo, seguindo a abordagem de Hirsch,

provou ser uma força antiassimilacionista de força considerável ao longo do século 19^o e no início do 20^o. A Alemanha também era um refúgio para muitos jovens judeus da Polônia e da Rússia que, incapazes de ingressar nas universidades russas, vinham para o ensino superior na Alemanha, cuja língua eles conheciam parcialmente via iídiche. Ondas de emigração da Rússia para os Estados Unidos também passaram pela Alemanha. Os estudantes e migrantes contribuíram para uma efervescência ideológica que fez da Alemanha, apesar do declínio de seu sistema educacional judaico para muitos, um fórum para debates e discussões ao vivo e estudo da vida religioso-cultural judaica e das questões judaicas.

No nível mais alto dos estudos judaicos, o judaísmo alemão fez uma contribuição substancial para a erudição através do estabelecimento no século XIX de vários seminários rabínicos notáveis. Em 1854, o Seminário Teológico Judaico foi estabelecido em Breslau com Zacarias *Frankel à sua frente. Era uma instituição modernamente organizada, aberta à erudição crítica, mas tradicionalmente orientada, de acordo com a teoria de Frankel do "judaísmo histórico positivo". O historiador Heinrich *Graetz foi um dos primeiros professores da instituição, e muitos eruditos judaicos importantes receberam sua educação superior nela.

A Escola Superior de Ciência Judaica (Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums) foi aberta em Berlim em 1872 e sob a influência de Abraham *Geiger passou a representar o judaísmo reformista. No entanto, nem todos os seus estudiosos eram seguidores dos pontos de vista de Geiger, e incluía entre seus professores talmudistas estritamente observadores e nacionalistas sionistas. Um seminário rabínico ortodoxo (Rabbiner Seminar fuer das orthodoxe Judentum) também foi estabelecido em Berlim em 1883 por Azriel *Hildesheimer, e também logo se tornou uma escola de alto nível acadêmico. Esses três seminários rabínicos continuaram existindo até a Segunda Guerra Mundial.

Nas áreas de língua alemã do Império Austríaco, a educação judaica se assemelhava à da Alemanha. Embora a comunidade judaica de Viena tenha se tornado numericamente grande, a educação judaica declinou. Novamente, como na Alemanha, um seminário rabínico foi estabelecido em Viena em 1893, que manteve altos padrões de erudição. Isso também existiu até as vésperas da Segunda Guerra Mundial. A parte húngara do Império teve dois caminhos de desenvolvimento, uma tendência assimilacionista em uma parte da população e uma forte ortodoxa em outra. Estes últimos elementos deram a seus filhos uma educação judaica intensiva do tipo tradicional, como refletido em muitas yeshivot, algumas em comunidades bastante pequenas. Um seminário rabínico moderno foi estabelecido em Budapeste em 1877.

A situação era diferente na Galiza polaco-ucraniana, lar de cerca de metade da população judaica do Império. Aqui os desenvolvimentos se assemelham aos da Polônia e da Rússia. A maioria das escolas governamentais para crianças judias que foram organizadas sob a direção de Herz *Homberg no final do século XVIII fecharam na primeira década do século XIX. As únicas escolas judaicas de tipo moderno remanescentes foram a fundada pelo estimado educador Joseph *Perl em Tarnopol

que foi supervisionado por rabinos e ganhou a confiança de muitos judeus tradicionais, e uma escola secundária em Brody. O número de crianças judias que frequentavam escolas gerais do governo aumentou lentamente e atingiu cerca de 78.000 em 1900. Um novo tipo de escola nacionalista judaica (veja abaixo, Europa Oriental) surgiu nas últimas décadas do século. No entanto, a maioria dos meninos judeus continuou recebendo sua instrução no velho estilo yadaram.

Europa Oriental

As ideias ocidentais começaram a penetrar no domínio polaco-russo depois de algumas décadas. Na Polônia, contígua à Alemanha e com muitos contatos alemães, o "Iluminismo" atingiu pela primeira vez os círculos judaicos mais prósperos e mundanos que acreditavam que a formação talmúdica era obscurantista, que o sistema educacional mantido pelas comunidades era retrógrado e que a cura para esses males foi o estresse na língua polonesa e um programa escolar semelhante ao das escolas polonesas. O governo também se interessou por essa questão educacional, cujo objetivo era a polonização. Uma situação semelhante ocorreu um pouco mais tarde na Rússia, onde o governo tentou uma russificação da escola judaica e tentou destruir o yeder e a yeshivá. Muitos assimilacionistas judeus na Polônia e na Rússia apoiaram os esforços do governo.

Mesmo alguns dos maskilim não assimilacionistas cooperaram com o governo, muitas vezes não percebendo seus motivos ocultos. Isaac Baer *Levinsohn defendeu uma mudança revolucionária na vida judaica, com o retorno a ocupações como agricultura e ofícios manuais, e, educacionalmente, uma modernização do programa de estudos judaicos e a introdução de assuntos seculares, particularmente a língua russa e a educação cívica. Ele acreditava que o governo pretendia melhorar o status dos judeus. O governo explorou essa tendência de pensamento e tentou mudar o sistema yeder sob a direção do rabino e educador Max *Lilienthal, que foi convidado da Alemanha, primeiro para administrar uma escola moderna em Riga (1840) e logo (1841) encomendada por o governo para estabelecer uma cadeia de escolas modernas em todo o Pale of Settlement.

A maioria da população judaica se opôs ao empreendimento de Lilienthal. Depois de alguns anos, o próprio Lilienthal se convenceu do objetivo ulterior do governo de russificação dos judeus e emigrou para os Estados Unidos. Várias dessas novas escolas continuaram a funcionar, mas a maioria dos judeus resistiu à tentativa de converter o yeder em escola e o melammed em professor e permaneceu fiel ao seu estilo tradicional de ensino.

Os "iluministas", no entanto, foram ganhando terreno, ainda que lentamente. As ideias de Levinsohn de currículos melhor organizados e graduados e as práticas e organização modernas de Lilienthal provaram ser atraentes para muitos grupos. Escolas primárias e secundárias judaicas ocidentalizadas começaram a aparecer em várias comunidades. Na década de 1860, a recém-formada "Sociedade para a Promoção da Cultura entre os Judeus da Rússia" tornou-se influente em círculos limitados. No início, esta Sociedade enfatizou o conhecimento da língua russa e da cultura russa, mas

no final do século, sofreu a influência do movimento de renascimento da língua hebraica que se espalhava entre o *Yovevei Zion* e a *Intelligentsia*. O renascimento do hebraico como língua nacional tornou-se um ideal apaixonado em numerosos núcleos da grande diáspora do judaísmo russo. Embora limitados em número, esses pequenos grupos logo começaram a exercer uma influência considerável em suas comunidades. A busca por formas eficazes de difundir o conhecimento do hebraico levou à evolução, na virada do século, de um novo tipo de escola judaica conhecida como *Yeder metukkan* (*Yeder* aprimorado) que derivou sua inspiração do nacionalismo judaico e que rapidamente se desenvolveu em um movimento educacional. Sua liderança incluía sionistas ativos, como *Weizmann* e *Dizengoff*, o poeta *Bialik* e outros de estatura e status semelhantes na comunidade judaica russa.

Ayad ha-Am falou da “invasão” da escola pelo hebraico, a língua nacional. Os primeiros *Yadarim* desse tipo “melhorado” foram fundados no sul da Rússia – na área de Kiev, na Bessarábia e em Odessa – e logo se espalharam por todo o *Pale of Settlement*, bem como na Galícia austríaca e partes da Romênia. O movimento provou ser um poderoso estímulo intelectual e administrativo. Homens e mulheres começaram a estudar programação e método educacional e organizaram e ensinaram com sucesso nas novas escolas. *Yayim Aryeh Zuta* autorizou um currículo para este tipo de escola. *Isaac Epstein*, linguista e psicólogo, foi pioneiro no método de instrução que ficou conhecido como *Ivrit be-Ivrit* (também chamado de “método natural”). *Samuel Leib Gordon*, que mais tarde ganharia renome como um comentarista bíblico popular, abriu um *Yeder metukkan*

em Varsóvia em 1903, e logo depois uma escola semelhante foi aberta por *Yayim Kaplan*, que continuou a existir até as vésperas da Segunda Guerra Mundial. Alguns dos *Yadarim* “melhorados” eram mistas, mas também surgiram novas escolas para meninas seguindo o exemplo da escola de *Pua Rakovsky* em Varsóvia, que ganhou considerável reputação. Um pioneiro do movimento, *Jehiel Heilprin*, organizou um jardim de infância hebraico em Varsóvia (1909), e como esse empreendimento logo foi emulado em muitas outras comunidades, *Heilprin* abriu “cursos *Froe bel*” para a formação de educadores de infância. Esforços para estabelecer uma instituição de treinamento para fornecer professores para as escolas “melhoradas” foram feitos já na década de 1880. Estes falharam devido à oposição do governo, mas finalmente, em 1907, a Sociedade para a Promoção da Cultura conseguiu abrir “Cursos Pedagógicos” em Grodno sob a direção de *Aaron Cohenstam*, nos quais todas as disciplinas eram ensinadas, pelo menos parcialmente, em hebraico. Os estudantes foram recrutados em grande parte dos círculos de jovens da *yeshivá* capturados no espírito nacionalista.

Um programa mais limitado de treinamento de professores, incluindo seminários de verão, foi posteriormente iniciado em Odessa. Os próprios professores começaram a se organizar sob a liderança de *P. Shifman* em 1906 para fins educacionais e econômicos profissionais. Foi também constituída uma associação de professores na Galiza, sob a direção de *S. Schiller*, com o objectivo de fortalecer e orientar a “escola melhorada”. Muitos novos livros surgiram durante este período, bem como publicações hebraicas

para crianças, jovens e adultos. A língua hebraica estava sendo revivida como uma língua moderna, mesmo que em círculos limitados. Alguns elementos ortodoxos se opuseram a essa tendência, sustentando que a língua sagrada (*leshon kodesh*) não deve ser usada para uso “profano”. Os elementos assimilacionistas foram igualmente críticos, assim como de todo o movimento nacionalista-sionista. O renascimento do hebraico, no entanto, continuou ganhando terreno. O termo Escola Hebraica (*bet sefer ivri*) que entrou em uso refletia a nova tendência educacional.

Enquanto o velho estilo *Yadarim* na Europa Oriental declinou em qualidade, embora não em matrícula, durante o século 19, algumas das *yeshivot* viram um desenvolvimento notável, isso apesar da interferência do governo e da indiferença para com eles dos modernos, então- chamados grupos judaicos esclarecidos. Muitos dos líderes do judaísmo russo durante o período em discussão eram produtos dessas *yeshivot*, nas quais alta erudição e originalidade elevavam a reputação dos estudos talmúdicos e acrescentavam dignidade àqueles envolvidos neles. A comunidade do pequeno país da Lituânia foi pioneira nesse aspecto quando a *yeshivá Volozhin* foi estabelecida em 1803 e desde o início introduziu inovações no método de estudo, considerável liberdade na escolha dos tratados pelos alunos a serem cobertos e, posteriormente, a introdução de algumas disciplinas gerais, como história e matemática. As *Yeshivot* foram fundadas nas décadas seguintes em *Mir*, *Telz*, *Grodno*, *Radin* e outros lugares. Vários deles eram centros de filosofias judaicas distintas, como a *yeshivá de Slobodka* (um subúrbio de *Kovno*), fundada pelo rabino *Israel Lipkin*, onde seus pontos de vista sobre ética (*Musar*) se tornaram um assunto importante, ou a *yeshivá Tomkhei Temimim* do *Lubavitch Yásidim* onde a ideologia *Yásidic* foi enfatizada. As *yeshivot* do tipo moderno também surgiram, que incluíam estudos gerais como parte integrante do programa, como a *yeshivah* em Odessa, fundada em 1865 e reorganizada em 1906 sob a direção do rabino *Chaim Tchernowitz* (*Rav Tza'ir*) em um importante instituição de erudição judaica. O poeta *Bialik* e o historiador *Joseph Klausner* serviram por breves períodos como instrutores nesta *yeshivá* de Odessa. Outra *yeshivá* de destaque, tradicional mas modernizada em seu programa e organização de estudos, foi a *Torá v'Daas*, fundada pelo rabino *Isaac Jacob Reines* em Lida em 1905; incluiu em seu programa gramática hebraica, Bíblia, história judaica, bem como russo, e vários assuntos gerais nas humanidades. Na véspera da Primeira Guerra Mundial, a matrícula em cerca de 30 *yeshivot* na Rússia, que na época incluía os estados bálticos, grande parte da Polônia e da Bessarábia, era de cerca de 10.000 alunos.

Os Balcãs e as Terras do Islã

Nos Balcãs e nas terras muçulmanas do Mediterrâneo Oriental e do Norte da África, um importante fator de modernização da educação judaica surgiu na segunda metade do século XIX, o da *Alliance Israélite Universelle* (AIU). Esta organização era uma expressão da consciência de grupo judaico dos judeus franceses, que, embora fortemente assimilacionistas, ainda sentiam a responsabilidade incumbida de

sobre eles para ajudar seus correligionários nessas terras subdesenvolvidas. A AIU iniciou suas atividades no campo político, mas após cerca de 1860 concentrou-se principalmente na educação. Foi instrumental na ocidentalização em grande medida de alguns dos kuttabs primitivos de estilo oriental e dos talmude torás do antigo Império Otomano e dos países do Magrebe, bem como na Pérsia e nos Bálcãs. Suas primeiras escolas foram fundadas em Tetuán, Marrocos, em 1862, em Tânger em 1864, em Damascus e Bagdad em 1865. Logo surgiu uma grande rede de escolas, com mais de 100 às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Para formar professores para essas escolas, a AIU fundou a Ecole Normale Israélite Orientale em Paris (1867). Os alunos foram recrutados nas escolas da AIU nos vários países e o seu estudo em Paris foi subsidiado. As instituições educacionais da AIU enfatizavam a língua e a cultura francesas, mas nelas também se ensinava hebraico, Bíblia e outros assuntos judaicos, variando a extensão destas últimas em diferentes comunidades e às vezes dependendo das opiniões e sentimentos pessoais do povo local, diretores de escola. Outras escolas judaicas nas comunidades onde a AIU operava foram influenciadas por esse empreendimento educacional. O antigo yadarmim passou por uma modernização considerável. Em Izmir, na Turquia, formou-se uma sociedade (1869) para ajudar a educação dos pobres, principalmente para afastar a influência das escolas missionárias. Na mesma cidade foram aprovados regulamentos no início do século proibindo os artesãos de empregar meninos que não conheçam os três serviços diários. Sociedades escolares surgiram em muitas outras cidades das terras muçulmanas. Uma das maiores escolas, moderna em sua organização e programa, foi fundada em Bagdá em 1865. Reconhecendo que a retirada apenas dos estudos judaicos é desvantajosa, introduziu o estudo das línguas do país, árabe e turco. Na Bulgária, o hebraico como língua falada ganhou espaço em algumas escolas. A tendência atingiu também algumas escolas não-Alliance nas terras do norte da África do Egito, Tripolitânia, Tunísia e Argélia. A educação das meninas também se tornou uma prática aceitável durante esse período. Uma escola para meninas foi estabelecida em Mogador, Marrocos, já em 1840. No final do século, várias dessas escolas, bem como vários jardins de infância, foram abertos no Egito e na Turquia.

Uma sociedade alemã, a Hilfsverein der deutschen Juden, fundada em 1901, também entrou na área educacional de atividades nos países balcânicos e no Oriente Médio. Às vésperas da Primeira Guerra Mundial mantinha cerca de 50 escolas nessas regiões, incluindo 29 na Palestina.

O período entre as duas guerras mundiais

As convulsões políticas que se seguiram à Primeira Guerra Mundial provocaram mudanças radicais no destino dos judeus da Europa Oriental. A Revolução Russa separou os judeus russos do resto do mundo e suprimiu tanto a educação religiosa judaica quanto a educação nacionalista hebraica. O iídiche era reconhecido como a língua dos judeus na Rússia, mas, na verdade, a escolaridade do iídiche também foi desencorajada e foi rapidamente reduzida a um ponto de fuga (veja abaixo).

Um segundo grande resultado da guerra foi o estabelecimento na Europa Oriental de uma cadeia de estados novos ou ampliados a partir dos fragmentos dos impérios austríacos quebrados e russos reduzidos. A maioria dos judeus da Europa vivia nesses estados, e eles eram reconhecidos como minorias nacionais com direito ao status de minoria nacional e a direitos específicos nas esferas educacional e cultural. Mas os novos Estados, ainda incertos e zelosos de sua nova soberania nacional, não trataram suas minorias com generosidade e, fortalecidos pela velha tradição do anti-semitismo, os judeus viram-se um grupo discriminado. Ao mesmo tempo, o ideal sionista, que no período pré-guerra inspirava apenas estratos estreitos da população judaica, tornou-se subitamente, na esteira da Declaração Balfour (1917) e do Mandato Nacional Britânico autorizado pela Liga das Nações, uma esperança inspiradora próxima da realidade. Essa conjuntura de circunstâncias fortaleceu a tendência hebraísta-sionista na educação judaica tanto nos grupos seculares quanto nos religiosos. (Também encorajou a criação pelos círculos radicais de um movimento nacionalista iídiche.) Os elementos ortodoxos extremistas, não sionistas, recorreram a uma retirada passiva para a vida e educação tradicionais, ligeiramente modificadas para atender às necessidades contemporâneas. Durante este período, a vida cultural do judaísmo tornou-se fortemente politizada, as escolas e vários cursos ficaram sob os auspícios ou patrocínio de partidos políticos judeus.

O Agudat Israel ortodoxo manteve ou apoiou uma rede de escolas, "yovev", que incluía yadarmim, talmud torás e yeshivot, algumas delas escolas de período integral nas quais disciplinas gerais e judaicas eram ensinadas. Em meados da década de 1930, as escolas "Horev" na Polônia somavam cerca de 350 e tinham mais de 47.000 alunos matriculados. Outra rede, de escolas para meninas, surgiu das atividades de uma costureira de Cracóvia, Sarah Schnirer (1883-1938). Tendo notado a negligência da educação judaica para as meninas, ela organizou um grupo de meninas em uma classe que acabou se transformando em uma escola. Seu sucesso encorajou o estabelecimento de instituições semelhantes, designadas como Beth Jacob Schools, em muitas outras comunidades. Em 1938, eram 230 na Polónia, incluindo várias escolas diurnas, com cerca de 27.000 alunos. Em 1929, a Agudat Israel assumiu o patrocínio dessas instituições. O partido religioso sionista Mizrachi patrocinou a rede de escolas Yavneh. Entre elas, escolas de educação infantil e ensino fundamental e, no nível médio, principalmente escolas complementares. Em 1938, o sistema Yavneh tinha 235 escolas de todos os tipos, com mais de 23.000 matrículas. Uma grande diferença entre os sistemas escolares Agudah e Mizrachi era a atitude e o uso da língua hebraica. Os elementos ortodoxos extremos ainda não tinham feito as pazes com o hebraico como língua moderna. Na opinião deles, a linguagem de conversação e instrução deveria ser o iídiche, a língua da maioria dos judeus na Europa Oriental e aquela em que muitos rabinos proeminentes haviam pregado. Os líderes Mizrachi, por outro lado, com sua filosofia sionista, aceitaram o hebraico como a língua do Lar Nacional em Erey

Israel e a linguagem desejada do povo na vida cotidiana em todos os lugares, bem como a linguagem do folclore sagrado.

Outro grande sistema escolar era o de Tarbut. Nessas escolas, os alunos eram imbuidos do espírito nacionalista judaico e orientados para o *yalutziiyyut* (pioneiro) na Palestina. A Bíblia era o núcleo do programa tradicional hebraico, e a literatura hebraica moderna forneceu a orientação nacionalista contemporânea. As instituições educacionais de Tarbut incluíam muitas escolas diurnas, primárias e secundárias. Em geral, os alunos vinham das classes média e média alta, sendo que os pobres não tinham condições de comprá-los. No entanto, as escolas de Tarbut, que em 1918 eram 50 com 2.500 alunos, cresceram em 1935 para 270 com cerca de 38.000 alunos, espalhadas pelos estados bálticos, Polônia e Romênia.

Havia também algumas escolas não formalmente identificadas com essas grandes tendências na Polônia e na Lituânia, mas que na verdade estavam sob o mesmo tipo de patrocínio religioso ou secular. Assim, na Letônia, as escolas *Agudat Israel* eram conhecidas como "Moriah" e as escolas *Mizrachi* "Tushiah" eram semelhantes em seu programa hebraico-religioso às escolas "Yavneh" na Polônia. Em várias cidades da Bessarábia e em outros lugares havia escolas secundárias não associadas à rede Tarbut, mas seguindo praticamente o mesmo programa. Além desses grandes grupos organizados de escolas privadas não afiliadas, os *Yadarmim* do tipo tradicional continuaram a funcionar, principalmente na Polônia. Estes tinham, em meados da década de 1930, uma matrícula de cerca de 50.000 meninos.

Todos os sistemas escolares acima tinham suas escolas de formação de professores: a escola *Beth Jacob* em Cracóvia (estabelecida em 1925); a escola *midrash "Ta'ykemoni"* em Varsóvia (1920), que treinou rabinos e professores para as escolas de Yavneh de *Mizrachi*, e uma instituição similar em Vilna; e três seminários de professores de Tarbut, em Vilna (1921), Lvov (1922) e Grodno (1926). Em Varsóvia havia também uma escola governamental para professores da "Fé Mosaica" que se tornou hebraica durante este período.

O declínio nas posições econômicas das comunidades judaicas trouxe consideráveis matrículas em escolas de comércio judaicas e o estudo da agricultura em preparação para a Palestina. Uma das escolas de Tarbut oferecia cursos de agricultura, assim como algumas *yeshivot* de Yavneh. As escolas de comércio "Ort" também eram populares. Só na Polônia, em 1934, as escolas de comércio judaicas tinham uma matrícula de cerca de 5.000.

As *yeshivot* sofreram muito com a guerra, algumas sendo fechadas e outras forçadas a se mudar. Para se recuperar desse declínio, um *Va'ad Yeshivot* (Comitê de *Yeshivot*) foi organizado sob a liderança de R. *Yayim Ozer* "Grodzinski", e numerosas *yeshivot* e "yeshivot júnior" (*yeshivot ketannot*, preparatórias para as *yeshivot* propriamente ditas) foram estabelecidas dentro de um alguns anos por este comitê, bem como por outros grupos ou rabinos individuais. Em 1937 havia na Polônia 136 *yeshivot* com cerca de 12.000 alunos. Destaca-se entre essas novas instituições em sua organização, instalações físicas e erudição, a *Yeshivat Yakhmei Lublin* (a *Yeshiva* dos Eruditos de Lublin) fundada em 1930 por R. Meir "Shapira", que já havia estabelecido *yeshivot* em várias cidades do que ele serviu como rabino e que ganhou renome por sua defesa apaixonada

da ideia de "a página por dia" (*daf yomi*), que todo judeu estude uma página do Talmud diariamente.

Na Europa Central e Ocidental, a tendência educacional judaica continuou na mesma direção de antes da Primeira Guerra Mundial. Aqui e ali novas escolas foram fundadas e algumas antigas escolas fecharam suas portas. Em Antuérpia havia duas grandes escolas diurnas. Uma nova escola diurna foi aberta em Paris. Em Gatheshead, na Inglaterra, foi fundada em 1927 uma *yeshiva* que atraiu estudantes dos países da Europa Ocidental, especialmente após o início da fuga de judeus da Alemanha e de outras terras ameaçadas pelos nazistas. A maior parte do aprendizado judaico, no entanto, estava em escolas suplementares de horários e programas limitados. Nas escolas gerais para estudantes judeus que continuaram funcionando na Alemanha, Inglaterra, Áustria e em outros lugares, o tempo destinado aos estudos judaicos também permaneceu mínimo. Na véspera e imediatamente após a ascensão nazista ao poder, o estudo do hebraico tornou-se difundido entre os jovens judeus da Europa.

Nas terras muçulmanas, a Aliança Israelita continuou a manter ou apoiar escolas, embora seu número tenha começado a diminuir na década de 1930. Ainda havia 65 escolas AIU em 1938, das quais 33 estavam em um país, Marrocos. No Iraque, certas restrições foram impostas à educação judaica depois que o país conquistou sua independência em 1932, mas um número substancial de escolas continuou funcionando em Bagdá e em várias outras cidades. Nas terras árabes do Mediterrâneo Oriental, as escolas assumiram um caráter ocidental mais moderno, enquanto o antigo estilo *Yadarmim* declinou. Nas terras do Magrebe, os *Yadarmim* e *yeshivot* permaneceram numerosos e populares.

Todas essas atividades educacionais do período entre as duas guerras mundiais – modestas em alguns dos países discutidos acima, extensas e vibrantes com vitalidade em outros – foram encerradas em 1939 ou logo depois, quando os alemães invadiram quase toda a Europa e ganharam o controle do Norte. África. Mesmo onde os judeus não foram fisicamente destruídos como na Itália e nas terras do norte da África, as restrições impostas a eles e o pavor e a incerteza em que viviam durante a ocupação alemã suprimiram suas funções educacionais e culturais. Os maiores e mais criativos judeus da Europa Oriental foram quase totalmente destruídos e com eles desapareceram centros centenários de vida, cultura e erudição judaicas.

Enquanto cerca de dois milhões e meio de judeus permaneceram vivos na União Soviética após o Holocausto nazista, o regime discriminatório os privou de oportunidades para o livre exercício de sua vida religioso-cultural. Neste país não havia praticamente nenhum tipo de educação judaica. Felizmente, os outros grandes centros de população judaica no continente americano não foram afetados pelos estragos da Segunda Guerra Mundial. Metade da população judaica mundial de 13 milhões se encontrava no continente americano. Os Estados Unidos tornaram-se o maior centro populacional judaico com 5.750.000 judeus que criaram instituições de ensino judaico para jovens e idosos.

Bibliografia: A. Chouraqui, *Between East and West: A History of the Jews of North Africa* (1968), 133–5, 204–13; Elbogen, *Século*, índice; A. Levinson, *Ha-Tenu'ah ha-Ivrit ba-Golah* (1935); Z.

Scharfstein (ed.), Ha-yinnukh ve-ha-Tarbut ha-Ivrit be-Eiropa bein Shetei Milyamot ha-Olam (1957); idem, Toledot ha-yinnukh be-Yisrael ba-Dorot ha-Ayaronim, 5 vols. (1960-652); M. Eliav, Ha-yinnukh ha-Yehudi be-Germanyah bi-Ymei ha-Haskalah ve-ha-Emanipayyah (1960), inclui bibliografia.

[Elijah Bortniker]

educação judaica na Europa (guerra e pós-guerra)

Os anos de guerra

Na Europa ocupada pelos nazistas, a educação judaica normal praticamente deixou de existir. Na Europa Ocidental, os alemães inicialmente insistiram que as crianças judias fossem removidas das escolas gerais e educadas em escolas judaicas. Mais tarde, porém, quando a " Solução Final" foi iniciada, a educação judaica foi completamente interrompida, particularmente na Europa Oriental, onde foi oficialmente proibida. Apesar dessa proibição, aulas clandestinas de hebraico e iídiche eram realizadas, sob condições altamente perigosas, na maioria dos guetos maiores, como Lodz, Varsóvia, Vilna e outros. Eles continuaram até a liquidação dos próprios guetos (ver "Holocausto"). Escolas judaicas se desenvolveram durante esses anos na Itália, onde todas as crianças judias tiveram que deixar as escolas do governo.

O período desde a Segunda Guerra Mundial

Os sobreviventes da guerra se reuniram em campos de deslocados. Cerca de 250.000 judeus da Europa Oriental e Central estavam em campos de DP na Itália, Áustria e Alemanha. Poucas crianças sobreviveram, mas para aqueles que voltaram de seus vários esconderijos, as escolas foram abertas. Um conselho de educação composto por representantes da Agência Judaica, do Comitê de Distribuição Conjunta e dos DPs foi criado em 1947. O trabalho teve que começar do zero. Livros foram reimpressos, professores foram trazidos da Palestina, uma rede completa de escolas foi criada, atendendo todos os campos e comunidades judaicas nas cidades maiores. Soldados da *Brigada Judaica tiveram um papel importante neste trabalho.

Os campos foram esvaziados com o estabelecimento do Estado de Israel em 1948. A grande maioria dos judeus nos campos DP partiu para Israel. Os que ficaram para trás se estabeleceram em várias comunidades da Europa Central e Ocidental. Naquela época, os judeus nos países do Leste Europeu não podiam mais sair livremente de seu local de residência. Novas comunidades judaicas cresceram na Europa Oriental, cujo programa educacional dependia das políticas dos governos em seus respectivos países de residência. Nenhum programa educacional sério foi desenvolvido em nenhum dos países comunistas, exceto na Hungria e, por um curto período de tempo, na Polônia . O Seminário Teológico foi reaberto em Budapeste. Também foi iniciada uma escola primária e secundária judaica, que continua a funcionar até os dias atuais. O número total de crianças envolvidas na Hungria, no entanto, nunca ultrapassou 200-300 de uma população judaica total de 80.000.

O programa de educação na Polônia se desenvolveu após a era de Stalin e com o retorno dos refugiados judeus da União Soviética. Quatro escolas iídiche foram abertas para o re

virando refugiados. A língua de instrução era o polonês, mas a cultura iídiche e iídiche eram ensinadas. Essas escolas foram fechadas com a redução da comunidade judaica na Polônia por meio da emigração e por causa de uma mudança na política do governo após 1967.

Não havia escolas judaicas na Romênia, na Tchecoslováquia ou na Iugoslávia. Muito poucas crianças receberam uma educação judaica suplementar em qualquer um desses países.

Com o colapso do comunismo e a dissolução da União Soviética, a vida comunal judaica na Europa Oriental sofreu um renascimento marcante em paralelo com a emigração em massa . As organizações comunitárias agora ofereciam uma ampla gama de serviços religiosos, sociais e culturais, incluindo educação judaica. Em 2005, a Federação das Comunidades Judaicas da Antiga União Soviética operava 54 jardins de infância, 72 escolas primárias, 15 escolas secundárias e cinco universidades em 65 cidades, com uma matrícula total de mais de 15.000 jovens. Além disso, teve 15 yeshivot com 700 alunos e mais de 100 escolas dominicais em 13 países. A Federação também operava um instituto de formação de professores e um centro de recursos que produzia materiais educacionais.

Na Hungria havia apenas três escolas judaicas e uma escola secundária em Budapeste em 2005, atendendo a uma população de cerca de 80.000 judeus em todo o país, dos quais apenas alguns milhares eram afiliados à comunidade ortodoxa ou neolog.

No entanto, continuou a operar o único seminário rabínico na Europa Oriental. Na Bulgária, a educação judaica formal era recebida em uma escola secundária estadual, onde os estudos de hebraico e história judaica eram obrigatórios, enquanto algumas escolas dominicais também estavam em operação. Outros países da Europa Oriental , com suas pequenas populações judaicas, também estavam fazendo esforços, seja no Talmud Torá ou nas escolas dominicais, para perpetuar a educação judaica.

Na Europa Ocidental do pós-guerra, espalhou-se entre as lideranças sobreviventes uma nova consciência de que a educação é a base da vida comunitária judaica.

Vários fatores contribuíram para as conquistas reconstrução cultural.

a) Os respectivos governos foram solidários com as comunidades judaicas e muitos ajudaram na manutenção das escolas. O governo sueco forneceu subsídios para as escolas diurnas, assim como os governos da França, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Finlândia, Alemanha e Itália.

b) A ajuda judaica americana, por meio do Comitê de Distribuição Conjunta , subvencionou fortemente a reconstrução educacional em todos os países da Europa Ocidental. O governo alemão pagou uma compensação canalizada através da *Conferência sobre Reivindicações Materiais Judaicas contra a Alemanha. Esses fundos possibilitaram a construção de novas escolas ou a reforma das antigas em praticamente todas as comunidades judaicas maiores.

c) A criação do Estado de Israel foi um enorme estímulo para a educação judaica.

d) A Agência Judaica, através de seus professores-emissários, desempenhou um papel importante na melhoria do nível de educação em toda a Europa Ocidental.

Como resultado de todos esses fatores, havia em 1969 mais de 40 dias de escolas, algumas em comunidades onde não existiam antes da última guerra, como Estocolmo, Madri, Zurique e Basileia.

Paralelamente ao programa de construção, houve um esforço para treinar professores e preparar livros didáticos. Professores individuais foram enviados para treinamento em Israel ou na Inglaterra e programas de treinamento de professores foram criados na Itália, Holanda e Bélgica, o último reconhecido pelo governo belga.

A Claims Conference incentivou a impressão de livros didáticos, alguns dos quais foram traduzidos e adaptados para vários idiomas europeus.

Os educadores de Israel forneceram treinamento em serviço para professores judeus europeus.

A educação judaica em 1970 abrangia aproximadamente 50% de todas as crianças em idade escolar na Europa Ocidental. De cada quatro crianças que recebem alguma educação judaica, três frequentam escolas complementares e uma escola judia. A abordagem subjacente em todas essas escolas era baseada no ensino religioso. Apenas uma escola de um dia na Europa Ocidental (Bruxelas) se declarou não religiosa. Mesmo esta escola teve que introduzir o ensino de festas e práticas judaicas por causa da demanda dos pais. Quase todas as escolas ensinavam hebraico como língua e eram orientadas para Israel.

O sistema de ensino diurno continuou a prosperar no século 21, mas com níveis variados de matrícula. Em Paris havia mais de 20 escolas desse tipo, incluindo jardins de infância, escolas primárias e secundárias e seminários religiosos, mas apenas 4% das crianças judias francesas estavam matriculadas nessas estruturas, apesar do influxo de imigrantes norte-africanos de mentalidade tradicional que fizeram da França o terceira maior comunidade judaica do mundo. Havia também um seminário rabínico que ordenava rabinos. Em Antuérpia, a maioria das crianças da comunidade estava matriculada em sete escolas judaicas, recebendo uma educação religiosa intensiva, enquanto outras quatro dessas escolas funcionavam em Bruxelas.

Havia três escolas primárias judaicas na Alemanha em 2005, mas com baixa matrícula, e uma escola secundária judaica em Berlim (inaugurada em 1993). Na Suíça, nove escolas estavam operando em cinco cidades. Duas escolas judaicas funcionam em Amsterdã, uma para as comunidades tradicionais (escola primária e secundária) e para a comunidade ultraortodoxa (escola primária e secundária). Além disso, existem três institutos de ensino superior – um kolel, um seminário e o Instituto de Estudos Judaicos em Leiden. Na Itália, escolas judaicas eram encontradas em Roma, Milão, Florença, Gênova, Livorno e Trieste.

Para Educação em Israel veja *Israel, Estado de.

Bibliografia: *Enyklopedyah yinnukhit*, 1–4 (1964). **Rede sites:** www.fjc.ru; www.worldjewishcongress.org/communities.

[Stanley Abramovitch / Fred Skolnik (2ª ed.)]

educação iídiche

Na Rússia czarista

O iídiche era a língua de instrução no *yeder* e o talmud torá enquanto era o vernacu

lar. No entanto, nos últimos séculos a própria linguagem foi introduzida nessas instituições como um novo assunto, ou seja, a arte de escrever. O instrutor neste assunto tinha a designação de "Shrayber" (escriba). As ordenanças das comunidades e sociedades determinavam seus deveres e determinavam períodos específicos de tempo durante os quais ele deveria "escrever" com seus meninos. Essa era uma nova tendência na educação judaica, uma espécie de secularismo, já que o "Brifnshteler" (como eram conhecidos os livros didáticos) introduziu novos conteúdos na disciplina de escrita.

No primeiro quartel do século XIX, vários desses Brifnshteler eram reimpressões estereotipadas de edições mais antigas. Há uma lista de 60 desses compositores de cartas. Em 1826 apareceu um Brifnshteler de Abraham Leon Dor que foi reimpresso em 1843, 1861, 1868, 1870, 1873, 1876 e 1882 .

em que incluiu vários tipos de cartas, costumes, cartas comerciais e aritmética. Este trabalho também apareceu em várias edições. Gradualmente, essas obras adquiriram o caráter de livros didáticos de leitura. Introduziam anedotas e fábulas, ideias de entretenimento e humor que tornavam a leitura " enjoativa", até alguns elementos de aritmética e geografia.

Esses escribas tiveram acesso a todos os tipos de escolas e em pequenas cidades eles organizaram grupos e conduziram instrução sistemática para meninas. O método de instrução desses grupos levava o nome Shura Greizel. Dessa maneira, o estudo da "escrita iídiche" tornou-se uma tentativa de educação secular em iídiche. A princípio, as autoridades escolares russas toleraram esse estudo, mas depois de 1863 começaram a se opor a ele e finalmente o proibiram.

Um desenvolvimento adicional no estudo do iídiche foi o estabelecimento das "Escolas Sabatinas e Noturnas" para os jovens (1859). Na década de 1860, tais escolas existiam em Vilna, Berdichev, Zhitomir, Minsk e outras cidades. A língua oficial nessas escolas era o russo, mas também eram dadas palestras em iídiche sobre estudo da natureza, geografia e literatura iídiche.

O governo russo desconfiava dessas escolas, fechou algumas delas prontamente e a autorização de novas escolas foi obtida com grande dificuldade. No entanto, o número dessas escolas sabatinas e noturnas cresceu e, no final do século XIX, tais escolas foram encontradas em Vilna, Homel (Gomel), Grodno, Kovno (Kaunas), Yekaterinoslav, Kishinev, Kharkov, Lodz e outros lugares. Alguns deles tinham um caráter filantrópico cultural; mas também havia escolas às quais os professores e dirigentes conferiam um caráter ideológico e valorizavam o papel da língua iídiche no programa. Nos assuntos russos oficialmente exigidos, o iídiche era usado como língua de ajuda. Desta forma, as escolas sabatinas e noturnas prepararam o terreno para escolas para estudos seculares na língua materna das crianças. As escolas na língua iídiche não foram legalizadas pela autoridade educacional, e isso levou à abertura de escolas sob designações disfarçadas (como em Mir, Dokshitsy, Varsóvia). Sob várias desculpas legais, o estudo da língua iídiche foi realizado nas escolas autorizadas. Das 53 escolas que a Sociedade para a Difusão do Esclarecimento (Mefiyei Haskalah) sub

subsidiadas em 1909, havia 27 escolas que incluíam iídiche em seus programas, das quais 16 eram escolas femininas, 3 masculinas e 8 mistas. Em 1910 havia uma escola em Kremenchug que conduzia o ensino de todas as matérias em iídiche. Em 1911, na cidade de Demievka (um subúrbio de Kiev), um *yeder* coletivo estabelecido por vários professores progressistas, que obtiveram certificados de *melammedim*, foi legalizado, e todas as matérias de estudo foram ministradas em iídiche. Em 1912, professores e líderes comunitários converteram a escola de Varsóvia *yinnukh Yeladim* em um dos estudos gerais na língua iídiche. Também as torás de talmude modernizadas no país gradualmente introduziram o iídiche em seu programa.

Quando eclodiu a Primeira Guerra Mundial, refugiados judeus da terra do Pó e da Lituânia inundaram as cidades da Rússia central e da Ucrânia. Os professores de iídiche e as organizações da Democracia Progressista começaram a estabelecer escolas para os filhos dos refugiados onde a instrução era ministrada em iídiche, sob a aprovação da nova lei de 1914. Em 1916 havia várias dezenas de escolas em que o iídiche era a língua de instrução. Os professores adotaram novos métodos de ensino e criaram livros didáticos adequados para os alunos e literatura pedagógica para os professores. A Revolução Russa de 1917-18 trouxe grandes mudanças na educação judaica.

A Ucrânia e a Bielorrússia

Durante a breve existência do "Ministério Judaico" e após sua liquidação, havia sob a liderança do "Kul tur Lige" 63 escolas primárias ativas, três secundárias e dezenas de jardins de infância e escolas noturnas, todas conduzidas em iídiche. Em 1920, a Ucrânia experimentou a revolta bolchevique e o Comissariado do Povo para as Nacionalidades do regime soviético tornou-se a autoridade escolar sobre as instituições educacionais judaicas na Ucrânia, na Bielorrússia e na Rússia propriamente dita.

A década seguinte, 1921-1931, foi muito produtiva nas escolas de iídiche soviéticas. Na Ucrânia havia em 1931 um total de 831 escolas com 94.000 alunos; A Bielorrússia tinha 334 escolas com 33.000 alunos; e havia também várias escolas secundárias; ao todo, 160.000 crianças foram educadas em iídiche. No ano de 1933-34, a atitude das autoridades em relação ao iídiche sofreu uma mudança radical e um declínio se instalou; o número de escolas diminuía anualmente, atingindo um nível catastrófico às vésperas da Segunda Guerra Mundial.

Polônia

Com a libertação e unificação da República Polonesa desenvolveu-se um forte movimento escolar entre os judeus daquele país. Em 1920 Varsóvia já tinha 14 escolas totalmente em iídiche com 49 turmas e 14 jardins de infância, com um total de 2.000 crianças. Desenvolvimentos semelhantes ocorreram em todas as províncias. Em uma conferência em 1921, com a participação de 376 delegados, foi formada a Organização Escolar Central de Iídiche (CYShO), que incluiu como afiliadas escolas de iídiche de todas as tendências. Em 1921 havia, em 44 cidades polonesas, 69 escolas primárias em iídiche e 35 jardins de infância, totalizando 381 turmas com 13.457 crianças.

O governo polonês assumiu uma posição hostil a essas novas escolas seculares de iídiche, mas, mesmo assim, liberou seus alunos da obrigação de frequentar outras escolas para cumprir os requisitos da educação obrigatória. Várias acusações policiais absurdas foram feitas contra as escolas. As escolas foram fechadas e os professores presos ou afastados. No entanto, a rede dessas escolas CYShO cresceu. Em 1925 seu número chegava a 91 escolas primárias com 455 turmas e 16.364 alunos; 3 escolas secundárias com 780 alunos. Em 1929 havia 114 escolas primárias com 17.380 alunos, 46 jardins de infância, 52 escolas noturnas, 3 escolas secundárias e 1 seminário de formação de professores, totalizando 216 instituições com 24.000 alunos.

O governo polonês tornou-se cada vez mais reacionário e antissemita, o que resultou em um declínio quantitativo nas escolas, mas sua qualidade continuou melhorando. O caráter da escola CYShO se cristalizou; sua abordagem educacional incluía também a educação social e nacional da criança, o apego ao seu povo e uma atitude de responsabilidade social. A metodologia de ensino estava em consonância com esses objetivos. O orgulho do movimento escolar CYShO era o sanatório infantil com o nome de V. *Medem. Esta foi uma grande instituição criativa com muitas realizações pedagógicas.

Às vésperas da Segunda Guerra Mundial tinha 250 crianças, e a instituição estava aberta o ano inteiro. As crianças e professores foram todos mortos pelos nazistas.

A União Educacional e Cultural (Shul un Kultur Farband) da direita Poale Zion e das organizações não partidárias tentaram abrir escolas de iídiche com ênfase também no hebraico e no iídiche. Em 1934-1935 eles tinham na Polônia sete escolas primárias com 818 crianças. O efeito ideológico e programático desse movimento foi mínimo. O número de escolas religiosas era grande, 2.560 escolas com 171.000 alunos. Essas escolas também conduziram seu programa em iídiche. Assim, mais de 200.000 crianças receberam sua educação na língua iídiche.

Fronteiras

A revolta de 1917-18 na Rússia libertou os países das áreas fronteiriças: Lituânia, Letônia, Estônia e, em parte, também a Romênia. Nesses países, as escolas de língua iídiche passaram pelo mesmo desenvolvimento que na Polônia. Em 1934 havia na Lituânia 16 escolas primárias com 1.555 alunos e 3 escolas secundárias com 420 alunos. Em 1933, a Letônia tinha 122 escolas iídiche com 6.000 crianças (45% da população infantil judia total). A revolução fascista destruiu esses sistemas escolares em ambos os países. Em 1934, a Estônia tinha uma escola de pratos Yid com 80 crianças. Por um tempo, as escolas de iídiche em esses países gozavam do mesmo status que as escolas governamentais e eram mantidas pelo Estado. Na Bessarábia (Romênia) havia 62 escolas de ensino fundamental iídiche com 5.757 alunos. A decretada Rumanização da educação gradualmente trouxe sua liquidação.

Estados Unidos e Canadá

A conferência de outubro de 1910 do Poale Zion formulou uma política para as Escolas Radicais Nacionais Iídiche e logo depois

Quando a primeira escola desse tipo foi aberta em Nova York. Em 1911, a Farband Nacional dos Trabalhadores formou um comitê para organizar e manter essas escolas Nacionais Radicais. Este programa escolar também foi apoiado pelos socialistas-territorialistas e por grupos apartidários. No entanto, surgiram diferenças de opinião sobre o lugar do hebraico no currículo. Uma escola no Bronx se separou do movimento Nacional Radical e, após a morte de *Shalom Aleichem, assumiu a designação de Escola Sholem Aleichem. Em 1918 várias escolas deste tipo organizaram o Sholem Aleichem Folk Institute. A banda Far também mudou a designação de suas escolas para Escolas Folclóricas Judaicas.

Em 1915 surgiu um novo tipo de escola. Os membros da Federação Socialista Judaica abriram uma escola no Harlem, Nova York, e um ano depois, uma em Chicago. Em 1916, a Conferência do Círculo Operário decidiu "exigir de todos os seus ramos que apoiassem as Escolas Socialistas de Lídice"; e em 1918 sua convenção declarou que o empreendimento escolar era dever de toda a organização e de seu Comitê de Educação. Assim surgiram três organizações escolares diferentes. As escolas do Workmen's Circle e do Sholem Aleichem Institute enfatizam a língua e a literatura iídiche e a história judaica; o Farband enfatizou a educação tradicional hebraica e nacional. No final de 1927 havia 103 escolas do Círculo de Trabalhadores com 6.000 alunos. Em 1928, a Farband abriu em Montreal uma escola diurna vis-à-vis o Folkshulen, que funcionava como uma instituição de ensino complementar. Em 1919 tinha 559 alunos; as escolas Per etz em Winnipeg tinham 600 alunos. Em 1929, o Sholem Aleichem Institute conduziu três escolas em Chicago, três em Detroit, incluindo uma escola secundária, e as escolas de Nova York com uma matrícula de 1.400 alunos. A Segunda Guerra Mundial configurou todo o sistema escolar. Em 1956 o quadro era o seguinte: Círculo dos Trabalhadores, 85 escolas primárias e seis secundárias; a Farband, 57 escolas primárias e sete dias de escola; Instituto Sholem Aleichem, 16 escolas primárias e cinco jardins de infância. A Ordem Internacional, uma organização de esquerda (já não existente), mantinha um número de escolas com uma matrícula de aproximadamente 4.000 a partir de 1939. Em 1969 as várias organizações tinham os seguintes números: Círculo de Trabalhadores, um total de 50 instituições (creches, ensino fundamental e médio) com 2.500 alunos; Farband, 21 escolas com 1.700 alunos; Instituto Sholem Aleichem, nove escolas (cinco delas com programas de educação pré-escolar) e, em conjunto com o Círculo dos Trabalhadores, uma escola secundária.

Todas essas escolas enfrentaram problemas sociais e pedagógicos extraordinários no início do pós-guerra. As diferenças nas ideologias educacionais dessas organizações foram substancialmente reduzidas. No entanto, cada um continuou seu trabalho por conta própria (com exceção da escola secundária conjunta e do seminário de professores). Desde então, a grande maioria dessas escolas desapareceu.

Países da América Latina

Na maioria dos países da América Latina com algum apreço

Na comunidade judaica, havia escolas iídiche, sendo a maioria secular. Essas escolas foram estabelecidas na Argentina (1917-1921), Brasil (1945) e México (1924) e originalmente a língua de instrução era o iídiche. As escolas foram orientadas para uma ideologia iídiche bundista e na Argentina também foi estabelecido um seminário de professores que em 1955 formou 265 professores para trabalhar nessas escolas e teve 170 alunos em 1967. , em geral, substituiu o iídiche como língua de instrução, embora as escolas ainda se denominassem como iídiche. O estabelecimento do Estado de Israel e particularmente a Guerra dos Seis Dias em 1967 deu um tremendo impulso ao estudo do hebraico.

Em geral

Algumas escolas de língua iídiche, todas complementares, podem ser encontradas em cidades de todo o mundo sob auspícios ultra-ortodoxos e seculares. Em Israel, particularmente em Jerusalém, existem muitos yadarmim em que a língua de instrução é o iídiche e em que o currículo não é muito diferente daquele do yadarmim da Europa Oriental da Idade Média. Na maioria das principais yeshivot em Israel, a língua de instrução é o iídiche; os alunos, no entanto, falam principalmente hebraico entre si. Na Inglaterra, tanto em Londres quanto em Manchester, havia escolas de língua iídiche associadas aos grupos yassídicos ultraortodoxos. Nestas escolas era dado um mínimo de instrução em assuntos seculares para estar de acordo com a Lei de Educação Compulsória.

Bibliografia: HS Kazdan, Fun Kheder un "Shkoles" bis Tsisho (1956), 452; idem, Di Geshikhte fun Yidishn Shulvezn em Umo phangikn Poiln (1947); Z. Yefroikin, em: Algemayne Entsiklopedye Yidn, 5 (1957), 166-219, inclui bibliografia; N. Mayzel, *ibid.*, 415-9; S. Rojansky, *ibid.*, 359-47, inclui bibliografia; EH Jeshurin, 100 Yor Moderne Yidische Literatur (1965), 260-458, uma lista bibliográfica.

[Chaim S. Kazdan]

educação judaica nos Estados Unidos estados da américa

Período Nacional Inicial

Durante os períodos colonial e nacional, a educação judaica não era considerada uma responsabilidade comunal. A vida congregacional era conduzida por curadores voluntários e funcionários religiosos não ordenados (yazzanim). De fato, o primeiro rabino a se estabelecer nos Estados Unidos não chegou até 1840. Embora os judeus adquirissem cemitérios, construíssem sinagogas para culto público e estabelecessem mecanismos para ajudar os pobres, a educação não era tratada como uma preocupação pública. As aulas de língua hebraica, orações e Torá (principalmente leitura e tradução) eram pagas, geralmente por professores independentes. De vez em quando, as congregações contratavam um instrutor para dar educação a crianças indigentes.

Na geração em que as colônias americanas se tornaram uma nação, a figura religiosa judaica mais proeminente nos Estados Unidos foi Gershom Mendes *Seixas. Congregação Shearith Israel em Nova York, na qual Seixas recebeu sua formação

ção e que serviu como líder religioso, dirigiu uma escola de período integral de 1755 a 1776 e, de forma intermitente, pelas primeiras décadas do século XIX. O objetivo desta iniciativa era fornecer estudos hebraicos e gerais sob os auspícios judaicos, como uma alternativa ao treinamento secular sob auspícios não judaicos e sectários.

No início do período nacional, quase todas as escolas da cidade de Nova York, como em outros lugares, eram de caráter religioso. As escolas de “pagamento comum” (ou seja, privadas) geralmente assumiam a identidade religiosa de seu diretor; caridade ou “escolas gratuitas”, apoiadas por igrejas, poderiam retirar fundos do estado. Através de um legado, a Shearith Israel estabeleceu uma escola de caridade chamada Polonies Talmud Torah, em 1803. A partir de 1811, a escola alcançou igualdade com as escolas protestantes e católicas da cidade, beneficiando-se de assistência financeira estatal. Em Nova York, o apoio estatal a escolas de caridade patrocinadas pela religião continuou até 1825; as escolas públicas deveriam, gradativamente, conquistar o monopólio do financiamento estatal da educação em todo o país.

A incapacidade da Shearith Israel de manter uma escola de forma contínua não era apenas uma função do apoio financeiro estatal incerto, mas também de uma aparente relutância de seus membros em matricular seus filhos. Isso pode, em parte, ter resultado da falta de liderança educacional de forma sustentada. Por exemplo, quando Emanuel N. Carvalho, um professor bem qualificado que veio de Londres para Nova York, serviu como diretor da escola, de 1808 a 1811, havia um programa instrucional de dia inteiro bem inscrito. Quando Carvalho se mudou para Charleston, a escola passou por anos de aberturas e fechamentos intermitentes, dependendo da disponibilidade e habilidade do corpo docente. O Polonies Talmud Torah acabou se voltando para a provisão de educação suplementar, realizando sessões aos domingos de manhã e às terças e quintas-feiras à tarde. A atenção primária foi dada às orações, à Bíblia, à preparação para o bar mitzvah e aos elementos da língua e gramática hebraica.

Em Charleston, lar da maior população de judeus da América no início do século 19, a comunidade judaica não alocava fundos para uma escola – os pais dependiam, exclusivamente, de professores particulares. O Mikveh Israel de Savannah não oferecia educação religiosa patrocinada pela congregação antes de 1853. Com uma população modesta, aculturação rápida e uma infraestrutura educacional insignificante, o aprendizado judaico no início do período nacional estava em baixa.

Surgimento das Escolas Dominicais

À medida que as escolas públicas não sectárias tornaram-se cada vez mais dominantes, muitas escolas dominicais cristãs, inicialmente estabelecidas por “sociedades benevolentes” para fornecer às crianças pobres oportunidades educacionais religiosas gerais e cristãs – e mantê-las fora das ruas no domingo – tornaram-se instituições estritamente religiosas. Em 1838, havia 8.000 escolas cristãs desse tipo nos Estados Unidos. Consistente com essa tendência, a americana Rebecca *Gratz (1781–1869), membro de uma proeminente família judia de comerciantes e líderes comunitários na Filadélfia, ajudou a fundar o Feminino.

Sociedade Benevolente Hebraica (1819) e Sociedade da Escola Dominical Hebraica (1838). Rebecca Gratz estava convencida de que a instrução religiosa para todas as crianças judias era imperativa, particularmente em face do proselitismo cristão.

Um mês depois de obter a aprovação da Sociedade Beneficente Hebraica Feminina para esta iniciativa, a Escola Dominical Hebraica abriu com 50 alunos e seis professores (incluindo Gratz, que atuou como superintendente). O corpo docente voluntário consistia de mulheres respeitadas por seu caráter moral e inteligência. Desde o início, o movimento da Escola Dominical Judaica foi, como sua contraparte protestante, um movimento de mulheres. As mulheres fundaram, dirigiram e ensinaram nas escolas, começando com o protótipo da Filadélfia, e as meninas frequentavam ao lado dos meninos. Na América, a educação religiosa das crianças era considerada parte do domínio das mulheres, e as mulheres, portanto, precisavam de educação religiosa para educar adequadamente seus filhos. O apoio financeiro veio da FHBS, de doadores privados e da Mikveh Israel (a bem estabelecida congregação sefardita da Filadélfia). Os pais que podiam pagar pagavam US \$ 2 por ano, e um apelo anual era realizado em um concurso público festivo.

Os esforços de Gratz na Filadélfia se beneficiaram da assistência do yazzan de Mikveh Israel, Isaac *Leeser. Em 1845, escolas dominicais judaicas foram estabelecidas em várias comunidades, incluindo Nova York, Charleston, Cincinnati e Richmond. Como no modelo da Filadélfia, as escolas aos sábados e domingos estabelecidas em outras localidades eram conduzidas de forma mista. As escolas dominicais judaicas reforçavam os valores da classe média das escolas públicas e das escolas dominicais protestantes: obediência, ordem, pontualidade, limpeza e autodisciplina. Abraçaram a divisão protestante entre moralidade universal (o domínio da educação pública) e formas particularistas (o domínio da educação religiosa suplementar).

Leeser, que defendeu o tradicionalismo judaico ao longo de sua carreira, foi o autor de um Catecismo para Crianças Mais Novas (1839), usado em muitas das escolas. O catecismo abriu com reflexões sobre a religião em geral, antes de se voltar para a “Religião Mosaica” em particular. Ele afirmou a origem divina da Torá e sua correta interpretação pelos sábios; daí o imperativo duradouro tanto da lei moral quanto da lei cerimonial. O catecismo concluiu com os 13 princípios de fé de Maimônides.

Leeser também publicou um Hebrew Reader, “Designed as a Easy Guide to the Hebrew Tongue, for Jewish Children and Self-Instruction”, em 1838. O texto dedica 23 páginas ao desenvolvimento de habilidades para a leitura hebraica, com as 25 páginas seguintes aplicar essas habilidades a orações recorrentes como Adon Olam, Shema, Ma Tovu, Modeh Ani, o parágrafo de abertura de Birkat ha-Mazon e Yigdal. Embora a obra tenha sido reimpressa várias vezes, Leeser lamentou, em seu prefácio à (quarta) edição de 1856, que embora o livro “tenha recebido aprovação, ainda assim a venda tem sido muito lenta, a demanda pelas várias escolas sendo bem pequeno.” Leeser, que fundou uma Sociedade de Publicação Judaica de curta duração em 1845, produziu dezenas de obras impressas, juntamente com um periódico amplamente divulgado

(O Ocidente). As melhorias na tecnologia de impressão e o custo decrescente do material impresso levaram, em meados do século, à expansão de publicações de todos os tipos, incluindo a literatura evangélica. Consequentemente, a educação judaica e os materiais educacionais judaicos eram essenciais tanto para fortalecer a fé quanto para proteger contra missionários proselitistas.

Mesmo expressando a mais alta consideração pelo trabalho de Rebecca Gratz e seus assistentes, Leiser pediu o estabelecimento de uma escola judaica de período integral por duas razões básicas. Primeiro, era impossível alcançar a alfabetização hebraica em horas “extras”. Em segundo lugar, as escolas públicas ou privadas eram, na visão de Leiser, essencialmente cristãs. Onde era impraticável conduzir escolas diurnas, a educação complementar precisava ser fortalecida – daí o apoio de Leiser à iniciativa da Escola Dominical de Rebecca Gratz .

Correntes Educacionais na Era do Aumento da Imigração Judaica Alemã, 1840–1880

Durante o período de 1840 a 1880, a comunidade judaica americana cresceu de 15.000 para 250.000, principalmente impulsionada pela imigração de judeus de países de língua alemã. Judeus alemães se espalharam por toda a extensão da nação em expansão e, com sua difusão geográfica, o número de congregações cresceu de 18 para 277 em 1877 . formando uma sinagoga e, só mais tarde, fornecendo alguma forma de educação judaica.

Nas décadas de 1840 e 1850, muitas escolas americanas ainda eram conduzidas por igrejas, e o ensino da religião cristã fazia parte do currículo. Muitas escolas públicas tinham um tom distintamente protestante. Dentro deste contexto, escolas judaicas foram estabelecidas por judeus imigrantes em várias comunidades.

Na década de 1850, sete escolas judaicas foram estabelecidas em Nova York, matriculando mais de 1.000 alunos. Escolas semelhantes foram iniciadas em outras cidades, incluindo Philadelphia , Baltimore, Chicago, Boston, Albany, Cincinnati, Detroit, Essex County, New Jersey, Pittsburgh e Washington, DC Uma escola típica desse tipo foi a organizada pela Congregação Kehillath Anshe Maariv, em Chicago em 1853. A escola foi modelada em escolas semelhantes na Alemanha, onde o currículo incluía estudos gerais suplementados por instrução em religião judaica, orações hebraicas e Leitura da Bíblia na tradução alemã. No KAM, além de inglês, alemão, aritmética, geografia, desenho e canto, orações e leituras do Pentateuco, bem como catecismo relacionado à religião e história judaica, faziam parte do currículo. Os ramos escolares “comuns” eram ensinados por instrutores não-judeus, com um rabino ou cantor responsável pelos estudos judaicos. O compromisso dos imigrantes judeus-alemães com a manutenção da cultura alemã se reflete no fato de que das escolas judias de meados do século 17 com informações curriculares existentes, todas as escolas incluíam o alemão.

Vários internatos particulares ensinando assuntos judaicos e seculares também operavam em meados do séc.

tur. A criação dessa variedade de escolas diurnas refletiu o interesse de seus fundadores na educação judaica de seus filhos, um interesse em preservar a cultura alemã, um desejo de “garantia de qualidade” na educação de seus filhos (as escolas públicas em desenvolvimento não eram, uniformemente, vistos como centros de excelência educacional) e preocupação com o sectarismo nas escolas públicas. A educação hebraica intensiva nem sempre era de interesse primordial; muitas vezes, uma hora por dia era dedicada aos estudos judaicos.

Na década de 1840, associações literárias hebraicas, mantendo bibliotecas e realizando palestras, foram fundadas em várias cidades . A partir de referências em jornais judaicos, parece que os grupos de discussão literária normalmente eram conduzidos separadamente por e para homens e mulheres. Durante as décadas de 1860 e 1870, um novo tipo de organização - a Young Men's Hebrew Association (YMHA) - foi estabelecido em várias comunidades (a primeira YMHA havia sido organizada em Baltimore em 1854, mas suspendeu suas atividades em 1860-68) . A YMHA visava promover um melhor conhecimento da literatura, história e doutrinas do judaísmo. O “Y” muitas vezes incluía uma biblioteca de material de leitura judaica e oferecia palestras e aulas para rapazes e moças sobre história judaica e língua hebraica. Assim, os Ys atenderam à necessidade de jovens adultos por um ambiente social e intelectual agradável.

Durante a década de 1860, missionários cristãos que operavam no East Side de Nova York operavam uma escola que ensinava a Bíblia para crianças judias em hebraico. Escolas missionárias, com objetivos de conversão, surgiram em outros bairros judeus pobres. Em 1864, várias congregações organizaram a Escola Livre Hebraica, como contramedida. Cinco filiais foram estabelecidas e, além da educação judaica, os alunos receberam roupas e outras necessidades. Da mesma forma, os judeus Y's introduziram ginásios e esportes como uma contra-influência aos missionários cristãos e imitando os YMCAs.

Enquanto, no desenvolvimento do judaísmo americano, o período de 1840-80 foi, principalmente, uma era de assentamentos judaicos da Europa Ocidental e Central e construção de instituições, um fio de imigração judaica da Europa Oriental já era aparente na década de 1850. A primeira congregação do Leste Europeu de Nova York, Beth Hamidrash Hagodol, fundada em 1852, estabeleceu uma talmud torah (escola judaica suplementar) para a instrução de crianças que frequentavam as escolas públicas da cidade de Nova York. Esta escola foi, na década de 1880, para se tornar um talmud torá com apoio comunitário conhecido como Mahazikai Talmud Torá.

À medida que as escolas públicas, por meio de financiamento estatal exclusivo, passaram a ser vistas como ambientes educacionais superiores, os judeus (ao contrário dos católicos) optaram cada vez mais pela educação pública. Para a geração americana de pais com filhos em idade escolar na década de 1870 – época em que a educação pública já estava bem estabelecida em todo o país – a escola pública era um “dado”. Em 1875, nenhuma escola judaica permanecia em operação.

Embora, em 1860, houvesse 150.000 judeus nos Estados Unidos, não havia nenhuma instituição de ensino superior judaico. Todos os rabinos americanos eram imigrantes nascidos e treinados no exterior.

Uma tentativa de criar uma academia de ensino superior judaico, liderada por Isaac Leeser, foi iniciada, em 1867, com a fundação do Maimonides College, na Filadélfia. Leeser morreu em 1868, e o Colégio se desfez em 1873.

Uma faculdade duradoura para o treinamento de rabinos americanos foi estabelecida por Isaac Mayer Wise, o construtor de instituições do Judaísmo Reformista na América. O Bohemian Wise, que havia imigrado para os Estados Unidos em 1846, conseguiu formar uma "União das Congregações Hebraicas Americanas" em 1873, com 34 sinagogas participantes. Por sua vez, a União, em 1875, patrocinou a criação do "Hebrew Union College para a formação de rabinos. A faculdade, sediada em Cincinnati, com Isaac M. Wise como presidente, deveria criar raízes e crescer. Embora a visão de Wise da possibilidade de uma "Minhag America", um "American Way", entre os judeus dos EUA não tenha sido realizada, o UAHC e o HUC estavam destinados a se tornarem pilares do judaísmo reformista americano.

Estima-se que, em 1880, havia 40.000-50.000 crianças judias em idade escolar nos Estados Unidos. Deste número, não mais de 15.000 receberam algum tipo de educação judaica na "escola sabática" um ou dois dias por semana (sábado à tarde e/ou domingo de manhã) ou através de aulas particulares. A "escola sabática" geralmente durava de três a cinco anos. O currículo consistia em histórias bíblicas, pensamento religioso (através do catecismo) e alguns versículos hebraicos usados no culto. A primeira revista infantil judaica na América, *The Hebrew Sabbath School Visitor*, fundada e editada pelo Dr. Max Lilienthal, foi iniciado como auxiliar de ensino para essas escolas, em 1874. Comumente, o rabino servia como "Superintendente", e voluntários davam as aulas nessas escolas de meio período. Em um artigo sobre "Pedagogia na Escola Sabatina", apresentado em 1880, Moses Mielziner, professor do HUC, relatou que de 118 congregações afiliadas à UAHC (representando mais de 40% das congregações então existentes), apenas 12 não tinham escola sabatina.

Respostas educacionais à migração em massa da Europa Oriental, 1881-1910

Embora os judeus da Europa Oriental fossem encontrados entre os imigrantes de gerações anteriores, uma "onda" crescente de tais imigrantes chegou às costas dos EUA em 1881-1910. A nova imigração resultou não apenas da perseguição política, mas também da falta de oportunidades econômicas, exacerbada por um aumento de cinco vezes na população judaica do Leste Europeu no século XIX. Inçada pela imigração, principalmente (embora certamente não exclusivamente) da Europa Oriental, a população judaica americana atingiu dois milhões em 1910.

Imigrantes do Leste Europeu transplantaram para os Estados Unidos as tradicionais instituições educacionais de suas terras nativas. A prontidão dos imigrantes para se ajustarem à vida americana se manifestou na adoção da escola pública para seus filhos. No Lower East Side da cidade de Nova York, onde os imigrantes judeus estavam mais concentrados, 38 escolas primárias, atendendo a uma população total de 65.000 alunos, incluindo 60.000 judeus em 1905. A forma mais prevalente de judeus

A educação estabelecida pelos novos imigrantes (principalmente para meninos) foi a *yeder*, uma escola particular de uma sala, aberta todos os dias da semana do ano. Os professores, na maioria dos casos, eram homens mal-educados, sem formação em pedagogia. Os pais estavam muito ocupados com seus empregos nas fábricas ou pequenos negócios para ter tempo de considerar a qualidade da educação de seus filhos, ou exercer algum controle sobre o *yeder*, como era o caso em seu país de origem. O "currículo" consistia em leitura mecânica de orações, estudo da porção da Torá da semana, recitação de porções de liturgia e preparação do bar mitzvah.

O talmud torá, uma estrutura educacional mantida na Europa Oriental para os filhos dos pobres, desenvolveu-se como uma alternativa promissora ao *yeder* na América. Era, tipicamente, fundado e administrado por moradores de um determinado bairro, financiado por uma adesão paga e por meio de apelos de sinagoga. Essas escolas tendiam a ter professores mais competentes, entre eles judeus nacionalistas, produtos do *Haskalah* russo e do movimento *Yibbat Zion*. O currículo da maioria das escolas de talmud torá se aproximava do *yeder* elementar da Europa Oriental: leitura hebraica (do livro de orações), tradução palavra por palavra – tipicamente, em prato *Yid* – do Pentateuco e o comentário de Rashi sobre a Torá.

Concomitante com o início da migração em massa, houve um "despertar" na vida judaica entre os jovens judeus nascidos nos Estados Unidos que, no final da década de 1870, haviam perdido a confiança nas visões liberais e universalistas da época. Esse despertar se expressou em iniciativas para a revitalização da educação judaica. Uma manifestação dessa agenda foi a Sociedade Judaica Chautauqua, lançada por Henry Berkowitz, um dos quatro homens da turma inicial (1883) de graduação do HUC, em 1893. A Sociedade Chautauqua foi desenvolvida pelo Bispo John H. Vin Cento da Igreja Metodista Episcopal em 1874. Iniciado como um programa de treinamento intensivo para professores de escola dominical (com uma assembléia de verão em Lake Chautauqua, Nova York), a sociedade estabeleceu círculos de leitura locais e cursos por correspondência para adultos. Na década de 1880, tornou-se um fórum para a discussão de política, literatura, ciência, economia e religião. Dezenas de assembleias locais de Chautauqua foram lançadas; portanto, a iniciativa do rabino Berkowitz de lançar a Sociedade Judaica Chautauqua na Filadélfia (onde serviu como rabino do Templo Rodeph Sholom) também foi parte de um fenômeno nacional.

A Sociedade Judaica Chautauqua realizou sua primeira assembléia de verão em 1894. Em 1908, tinha 125 círculos, com 2.500 membros. A partir de 1909, enviou acadêmicos para ministrar cursos de verão sobre temas judaicos em universidades (função que, na década de 1930, se tornaria o foco central da sociedade) e, em 1915, iniciou uma escola por correspondência. Este projeto de educação de adultos surgiu da percepção de seus líderes e apoiadores de que a educação judaica estava muito carente.

Enquanto a Sociedade Judaica Chautauqua se concentrava nos adultos, a educação judaica das crianças era, da mesma forma, uma preocupação significativa. De fato, o primeiro livro publicado pela recém-criada Sociedade de Publicação Judaica, em 1890, foi uma edição revisada de uma obra (inicialmente publicada na Inglaterra, em 1886) de

A autora infantil britânica Lady Katie Magnus, intitulada *Outlines of Jewish History*. O livro vendeu dezenas de milhares de cópias e passou por inúmeras impressões.

A primeira escola diurna de yeshivá nos EUA, a Yeshivat Etz Chaim, uma escola judaica de período integral para meninos do ensino fundamental, foi estabelecida em Nova York em 1886. A constituição da escola afirmava que “o propósito desta Academia deve ser dar instrução gratuita a crianças hebréias pobres na língua hebraica e na religião judaica – Talmud, Bíblia e Shulhan Aruk – durante todo o dia, das nove da manhã às quatro da tarde. Também a partir das quatro da tarde, duas horas serão dedicadas ao ensino da língua nativa, o inglês, e uma hora ao ensino de hebraico – Loshon Hakodesh – e jargão [ídiche] para ler e escrever. A Academia será guiada de acordo com a estrita lei ortodoxa e talmúdica e o costume da Polônia e da Rússia.” O programa de estudos gerais também incluía gramática, aritmética, leitura e ortografia. Embora chamada de “yeshivá”, essa escola primária, como outras que viriam a ser estabelecidas, diferia significativamente de suas antecessoras europeias, tanto no que diz respeito à idade de seus alunos quanto à amplitude de seu currículo (que incluía educação geral).

Nas décadas seguintes, escolas de yeshivá adicionais, incluindo o Rabino Jacob Joseph Yeshiva (1900), o Yeshiva Rabi Chaim Berlin (1906) e o Instituto Talmúdico do Harlem (1908), foram estabelecidos. Para atender às necessidades educacionais judaicas contínuas dos graduados de Etz Chaim e de imigrantes adolescentes em níveis avançados de estudo talmúdico, o Seminário Teológico Rabi Isaac Elchanan (RIETS) foi fundado em 1897, criando uma estrutura para o treinamento de rabinos (ortodoxos). RIETS combinado com Yeshivat Etz Chaim em 1915; a instituição expandida foi dirigida pelo lituano Bernard *Revel (1885-1940), um estudioso que estudou na yeshivá de Telz e que, depois de emigrar, obteve um doutorado no recém-criado Dropsie College, na Filadélfia.

A Reform Pittsburgh Platform de 1885 levou os tradicionalistas estabelecidos (“americanizados”) a se unirem para criar um seminário mais tradicionalista do que o HUC. A força motriz por trás da fundação do *Jewish Theological Seminary, que abriu suas portas em Nova York em 1887, foi Sabato *Morais (1823-1897), que sucedeu Isaac Leeser como *yazzan* de Mikveh Israel na Filadélfia. Entre os fundadores do seminário, além de Morais, estavam os rabinos Bernard *Drachman e Henry Schneeberger, nascidos nos Estados Unidos e ordenados na Europa, o recém-chegado rabino húngaro Alex ander Kohut e o *yazzan* britânico de Shearith Israel (Nova York), Henrique Pereira Mendes. Nos primeiros anos do século XX, o seminário recebeu apoio financeiro significativo de judeus alemães (reformados) bem estabelecidos como Jacob *Schiff, Felix M. *Warburg, David *Guggenheim e Louis *Marshall, que esperavam atrair judeus russos e os prepararia para serem líderes na americanização dos imigrantes.

Sob a liderança de Solomon * Schechter (1847-1915), leitor de rabínicos na Universidade de Cambridge, que assumiu a presidência do nascente Seminário em 1902, JTS ser muito irregular e raramente mantida por muito tempo.”

veio um centro de erudição judaica e uma instituição central na emergente corrente conservadora do judaísmo. De grande importância no desenrolar da história da educação judaica nos Estados Unidos foi o estabelecimento no JTS de um Instituto de Professores (1909). Mordecai *Kaplan (1881–1983), ele próprio um graduado rabínico do JTS, foi nomeado reitor do novo Instituto por Schechter.

O Teachers Institute, que viria a desempenhar um papel importante na formação de um quadro de educadores judeus nas décadas seguintes, foi a segunda instituição judaica para a preparação de professores a ser fundada nos Estados Unidos. O primeiro, *Gratz College, havia sido inaugurado na Filadélfia em 1893 por meio de um legado do comerciante e filantropo da Filadélfia, Hyman Gratz, irmão de Rebecca Gratz. Ambas as faculdades de professores, assim como outras estabelecidas nos anos seguintes, estavam abertas e atraíram um número significativo de mulheres.

Enquanto um processo orgânico de desenvolvimento educacional judaico estava em evidência, um evento “externo” serviu como catalisador para uma iniciativa educacional comunitária fundamental na cidade de Nova York. Na edição de setembro de 1908 da *North American Review*, o comissário de polícia de Nova York Theodore A. Bingham comentou que metade dos criminosos da cidade eram “hebreus” e que os juvenis hebreus estavam imitando os adultos a esse respeito. Essa acusação serviu para galvanizar centenas de organizações judaicas de Nova York – sinagogas, federações, lojas fraternas e sociedades profissionais – para estabelecer a “New York Kehillah” em 1909. 1877-1948), rabino no Templo Emanu-El de Nova York. Magnes era próximo das principais famílias de banqueiros judeus-alemães que formavam a liderança de Emanu-el e era cunhado do proeminente Louis Marshall. Ao mesmo tempo, ele foi atraído pelo meio intelectual Yiddish dos imigrantes russos do East Side, entre os quais ele desfrutava de uma ampla base de seguidores.

Uma resposta à acusação do Comissário de Polícia foi o estabelecimento pelo Kehillah de um Comitê de Educação Judaica para examinar o estado da educação judaica e desenvolver respostas apropriadas às necessidades que seriam identificadas. A pesquisa foi realizada pelo professor Mordecai Kaplan do Seminário Teológico Judaico e pelo Dr. Bernard Cronson, diretor de uma escola pública.

O relatório identificou seis estruturas dentro das quais a educação judaica estava sendo conduzida:

- (a) escolas talmud torá
- (b) escolas institucionais
- (c) escolas congregacionais
- (d) Escolas Dominicais
- (e) Chedorim (yadarim)
- (f) professores particulares

As escolas de talmude torá, opinaram os pesquisadores, “instilam mais judaísmo na vida das crianças” do que qualquer outro ambiente educacional; e isso, apesar do fato de que: “o trabalho de casa nunca é atribuído; a disciplina é pobre; a frequência é

As escolas da instituição (operadas por asilos de órfãos e agências de assistência social – muitas vezes patrocinadas por grupos beneficentes apoiados por judeus alemães) – tinham o benefício de boa pedagogia e materiais, mas careciam da confiança da população que pretendia servir, “porque eles não o consideram judaico o suficiente na medida em que torna o hebraico apenas secundário”. A escola congregacional, que realizava sessões três ou mais vezes por semana, era tipicamente patrocinada por uma sinagoga conservadora ou ortodoxa. Aqui, “o trabalho coberto não é muito extenso e geralmente se limita à leitura e tradução das orações e de algumas passagens da Bíblia, com um punhado de algumas regras gramaticais”. As escolas dominicais, relatou a pesquisa, envolveram um quadro de professores de escolas públicas, principalmente mulheres, muitas das quais se ofereceram como voluntárias. No entanto, esses professores não tinham “o conhecimento necessário para uma escola judaica” e realizavam “um tipo vago de currículo ...”.

Quanto ao Yeder, os pesquisadores o descreveram nos seguintes termos críticos:

Um cheder é uma escola dirigida por um, dois ou três homens, com o único propósito de obter algum tipo de subsistência que eles não conseguiram obter por nenhum outro meio. Geralmente se reúne em uma ou duas salas, no subsolo ou andar superior de algum prédio velho e dilapidado onde o aluguel é mínimo... A instrução, que raramente vai além da leitura do livro de orações, e o ensino de um poucas bênçãos de cor, é realizada apenas em iídiche. O método de instrução é bastante original. Consiste em cerca de quinze minutos de instrução individual, com raramente ou nunca nenhum trabalho de classe. Cada aluno, sem saber quando é necessário, entra aleatoriamente e espera a sua vez, enquanto se diverte com todo tipo de travessuras. Quando chega a sua vez e o professor lhe dá os quinze minutos, ele foge. Dificilmente existe um objetivo ideal na mente do professor, exceto em alguns casos que é o treinamento para o feito Bar Mitzvah de ler a Haftorah.

A pesquisa não conseguiu avaliar o número de alunos que poderiam estar recebendo aulas particulares, nem a contagem incluiu o punhado de escolas diurnas e suas várias centenas de alunos. Estimou-se que 21–24% de 200.000 crianças judias em idade escolar estavam no talmud torá, nas escolas institucionais, congregacionais e dominicais, e nos vários yadarim.

Pronto para empreender ações comunitárias para enfrentar esses desafios, o Kehillah de Nova York iniciou uma resposta que deveria ser replicada nas próximas décadas em dezenas de comunidades judaicas americanas. Estabeleceu um Bureau de Educação Judaica. A Repartição deveria fornecer orientação e serviço educacional e organizar e coordenar atividades além da capacidade de condução de qualquer unidade escolar. Na geração seguinte, o conceito de responsabilidade comunitária no domínio da educação judaica deveria ser adotado pelas federações e filantropias judaicas centrais em cidades de todo o país. O BJE, lançado por meio de uma contribuição de US\$ 50.000 de Jacob Schiff e US\$ 25.000 da New York Foundation, deveria, inicialmente, desempenhar as seguintes funções específicas:

1. Estudar com simpatia e de perto todas as forças educacionais judaicas na cidade de Nova York, incluindo aquelas que

restringem-se à instrução religiosa e àquelas que visam prioritariamente a americanização de nossa juventude, com vistas à cooperação e à eliminação de desperdícios e sobreposições.

2. Conhecer intimamente os melhores professores e obreiros que são o sustentáculo destas instituições e organizá-los para o seu progresso material e espiritual.

3. Fazer propaganda através da imprensa judaica e de outros meios, a fim de informar os pais sobre o problema diante deles e os meios para resolvê-lo.

4. Operar uma ou duas escolas-modelo para alunos do ensino básico, com o objectivo de trabalhar as várias fases do ensino primário, servindo essas escolas também como exemplos concretos e guias para as escolas hebraicas já existentes, que sem dúvida se valerão da livros didáticos, métodos, aparelhos, etc. trabalhados nas escolas modelo....

O Dr. Samson *Benderly, de Baltimore, que havia servido como consultor do Kehillah na pesquisa Kaplan-Cronson e sua análise, foi contratado como diretor do novo Bureau. Tendo trabalhado com o comitê de educação do Kehillah por um ano, as posições educacionais e ideológicas de Benderly eram claras para Judah Magnes e para o Conselho que o contratou. As ideias de Benderly eram moldar o trabalho do New York Bureau e influenciar dezenas de educadores judeus convocados para a liderança em comunidades em todo o país.

Samson Benderly (1876–1944) nasceu e foi criado em Safed. Aos 15 anos, viajou para Beirute para estudar na American University. Depois de completar um BA, ele começou os estudos de medicina. Em 1898, o Dr. Aaron Friedenwald, professor de oftalmologia em Baltimore, visitou Beirute e encorajou o interesse de Benderly em vir para os Estados Unidos. Em setembro de 1898, Benderly mudou-se para Baltimore, onde completou seus estudos médicos no College of Physicians and Surgeons (ele se formou e começou a residência em junho de 1900). Ao mesmo tempo, ele se comprometeu a ensinar hebraico e dirigir uma escola judaica.

Tendo, por causa das exigências do tempo, que escolher entre medicina e educação judaica, Benderly escolheu a última. Seu programa de imersão em hebraico (Ivrit be-Ivrit) incluía não apenas a língua hebraica, mas também a Bíblia, feriados, história e atividades destinadas a nutrir uma forte conexão com Israel.

Em 1905, ele iniciou um grupo de jovens chamado “Filhos de Herzl”. Ele usou recursos visuais e incorporou música, dança e drama como ferramentas de instrução.

Apesar de ter começado sua carreira em Baltimore em uma escola syna gogue, Benderly deixou, cedo, para dirigir a “Escola Hebraica Livre para Crianças Pobres e Órfãos”. Curiosamente, no início de sua estada em Baltimore, Benderly serviu como tutor de hebraico para seu “patrono” Dr. Organização Sionista da América. Ao mesmo tempo, ele ensinou Henrietta *Szold (também uma aluna adulta) que logo (1912) fundaria o Hadassah.

A inclinação “sionista-nacionalista” de Benderly não era desconhecida do comitê Kehillah que o alistou. Sua abordagem pedagógica, centrada nas crianças e no desenvolvimento de uma sociedade baseada na escola, estava enraizada nos ideais de educação progressista de John Dewey. Para Benderly, como para Dewey, todos os seres humanos

A associação – e com certeza, as construções intencionais das escolas – eram educativas, garantindo a continuidade cultural.

O comitê executivo ao qual Benderly se reportava em Nova York consistia de cinco indivíduos, quatro dos quais eram sionistas (Israel *Friedlaender, Judah L. Magnes, Mordecai Kaplan e Henrietta Szold). O quinto, Louis Marshall, era próximo de Jacob Schiff e provavelmente estava de olho no projeto de Schiff.

O sionismo moderno já havia se expressado em dois “aliy yot” à Palestina, vários congressos sionistas e inúmeras ideologias sionistas. Para Benderly e seu comitê, foi o sionismo cultural de *A'Yad Ha-Am combinado com um compromisso com o americanismo, que moldou uma abordagem emergente à educação judaica. Na era moderna, o centro sionista (Palestina) serviria, supostamente, como um centro espiritual de criatividade cultural judaica renovada, nutrindo a vida judaica na diáspora. Consistente com as descobertas do relatório Kaplan Cronson, o veículo que Benderly e seus apoiadores viram como o mais adequado para promover a consciência judaica e o compromisso com os ideais judaicos foi a escola talmud torah.

Desenvolvimento Institucional, 1910-1945

O New York BJE, criado como um mecanismo para melhorar e expandir a educação judaica em uma comunidade florescente, empreendeu um programa vigoroso de federação e apoio às escolas de tal mud torah, fornecendo treinamento profissional em serviço para educadores, escrevendo livros didáticos modernos e recrutando pu. pilhas. Os currículos da Torá do Talmud – tipicamente baseados em hebraico (consistente com o nacionalismo sionista cultural) – incluíam língua e literatura hebraica, Bíblia, festivais, Palestina (como a fonte da criatividade judaica), seleções do Midrash e do Talmud, história judaica e alguns grau de familiaridade ritual da sinagoga (costumes e cerimônias). Entre as inovações curriculares do BJE estava o uso de artes e ofícios e de música e teatro no programa instrucional. O BJE também reuniu graduados das várias torás do talmude e organizou uma escola secundária hebraica. Um Conselho de Licença de Professores e uma Associação de Diretores Hebraicos foram organizados; um acampamento de verão foi aberto; a Liga da Juventude Judaica foi organizada.

Benderly encorajou com sucesso um grupo de jovens judeus americanos a estudar Judaica e educação, em preparação para carreiras profissionais na educação judaica.

As escolas comunitárias de talmude torá apoiadas pelo Bureau tinham uma ênfase decididamente hebraico-sionista, com grande parte do programa instrucional conduzido Ivrit be-Ivrit (em hebraico). O patrocínio comunitário e a ênfase na língua hebraica (um unificador cultural) estabeleceram o talmud torá como um programa comunitário, “não denominacional”. Com poucas exceções, as escolas de talmud torá operavam em uma base coeducacional, consistente com a prática predominante nas escolas públicas e nas escolas sabatinas. Como nas escolas sabatinas e nas escolas públicas, as mulheres estavam bem representadas no corpo docente.

As escolas de iídiche (seculares) ofereciam uma alternativa significativa. A partir de 1908, em Brownsville, Nova York – uma área com uma grande população da classe trabalhadora conhecida por tendências socialistas –

Escolas de iídiche de vários tipos foram fundadas em todos os principais locais de assentamento judaico. Entre as maiores redes de escolas iídiche estavam as do Arbeiter Ring (Círculo dos Trabalhadores), fundamentadas no secularismo e no radicalismo. Essas escolas eram essenciais, acreditavam seus patrocinadores, tanto porque as escolas públicas eram amplamente controladas por capitalistas quanto porque a educação em “Yiddishkeit”, a cultura da geração imigrante, iria diminuir o desafeto entre pais imigrantes e seus pais nascidos e educados nos Estados Unidos. crianças. Em meados da década de 1920, o período de pico da educação secular iídiche, 10.000 a 12.000 crianças frequentavam o folkhuln que se concentrava no estudo do iídiche. No outro extremo do espectro, as escolas ortodoxas continuaram a ser estabelecidas nas primeiras décadas do século XX, embora em ritmo lento. Em 1928, 4.290 alunos estavam matriculados em 17 dessas escolas. As restrições à imigração, implementadas em 1925, puseram fim ao afluxo maciço de imigrantes; naquela época, mais de 4 milhões de judeus chamavam a América de lar.

Uma notável oportunidade estrutural para o estudo judaico em tempo parcial se apresentou, a partir de 1913, com a disseminação do “Plano Gary” iniciado em Gary, Indiana. O “Plano Gary”, entre outras inovações, autorizou o horário de liberação durante o dia letivo para instrução religiosa, fora do campus. Em Nova York, o plano foi apoiado pelo movimento reformista e contestado pelos partidários do sistema talmude torá. Os educadores reformistas estavam achando que a instrução somente aos domingos era insuficiente para atingir seus objetivos educacionais judaicos. O tempo de liberação pode ter representado um “slot” para tempo de instrução adicional. O Plano Gary, por outro lado, prolongou o dia escolar. Apoiadores do 5-dias por semana talmud torah, que atraiu crianças de várias escolas públicas, estavam preocupados com o impacto negativo na programação e matrícula nos programas educacionais judaicos estabelecidos e mais intensivos. Embora o Plano Gary não tenha sobrevivido por muito tempo, ele evocou vários pronunciamentos dentro da comunidade judaica sobre as considerações Igreja-Estado relacionadas à educação. As discussões sobre a “separação estrita” entre Igreja e Estado se tornariam uma questão de debate considerável no final do século 20 em torno da questão do financiamento público em apoio à educação em escolas não públicas.

Educação não formal

Em 1913, muitas das YMHA's e YWHA's do país (que surgiram a partir de 1888) organizaram-se para formar o Conselho de Associações Hebraicas e Membros de Jovens. Os Y's cooperaram com o Jewish Welfare Board, estabelecido em 1917, para fornecer capelães judeus e serviços de apoio (começando com o atendimento de necessidades religiosas) para judeus servindo nas forças armadas.

Em 1921, o Council of Young Men's Hebrew and Kindred Associations fundiu-se com o JWB. Muitas fusões de YMHA's e YWHA's se seguiram, com a maioria das “novas” instituições tomando o nome de Centro Comunitário Judaico. Em 1990, o próprio JWB foi renomeado para Associação de Centros Comunitários Judaicos da América do Norte. Desde o início, os centros herdaram dos Y's uma cultura de americanização dos judeus russos recém-chegados.

Os primeiros acampamentos residenciais judaicos datam da última década do século XIX, e um diretório de 1936 de acampamentos judaicos patrocinados por organizações comunitárias judaicas listava 88 desses acampamentos nos EUA e Canadá. Nos campos de "ar puro", as experiências judaicas não eram, de forma alguma, primordiais; em vez disso, a boa saúde e a americanização foram enfatizadas. Sob a influência do pensamento educacional progressivo que reconhecia as ricas possibilidades de desenvolvimento individual e grupal inerentes ao acampamento, o acampamento educacional judaico foi lançado a partir de 1919 pelo Dr. Albert P. Schoolman. Schoolman, discípulo de Samson Benderly, fundou os campos do CEJWIN (Instituto Judaico Central), para usar os meses de verão para continuar e fortalecer o programa educacional do programa talmud torá do Instituto. Acampamentos judaicos de diversas ideologias, tanto comunais quanto privados, logo começaram a operar.

Nas primeiras décadas do século 20, movimentos judaicos informais foram formados, incluindo grupos juvenis sionistas como Young Judéia (1909), Hashomer Hatzair (1923), AZA (1924) e Habonim Dror (1935). A (Reforma) Federação Norte-Americana da Juventude do Templo – NFTY (1939) e (Conservadora) Associação de Treinamento de Liderança (1945) seguiram o exemplo. Em 1940, existiam 30 grupos judaicos americanos organizados nacionalmente. Muitos atenderam jovens de 18 a 25 ou 30 anos; apenas quatro (Young Israel, Agudat Israel Youth, Young Judea e Hashomer Hatzair) serviram a crianças com menos de 12 anos de idade. A tabulação de membros em 26 das 30 organizações juvenis judias nacionais para o ano de 1939-40 mostrou 61.019 homens e 99.262 mulheres participando.

À medida que os jovens imigrantes e os filhos de imigrantes iam em número crescente para as faculdades, as organizações judias do campus foram iniciadas. O movimento Menorah começou com a fundação na Universidade de Harvard da Harvard Me norah Society for the Study and Advancement of Jewish Ideas, em 1906. Organizações estudantis judaicas foram, similarmente, fundadas em várias outras universidades. Em uma convenção na Universidade de Chicago, foi lançada, em 1913, a Intercollegiate *Menorah Association. O objetivo do IMA, conforme articulado em sua constituição, era "a promoção em faculdades e universidades americanas do estudo e problemas, e o avanço dos ideais judaicos". Elementos básicos de qualquer Sociedade Menorah eram palestras e círculos de estudo. Em 1917, havia mais de 60 dessas sociedades.

O foco exclusivamente intelectual do IMA o tornou menos atraente para muitos colegas do que os Centros *Hillel, que surgiram na década de 1920. Hillel, que começou na Universidade de Illinois em Champaign em 1923, incentivou programas sociais e culturais, bem como acadêmicos. A B'nai B'rith assumiu o patrocínio de Hillel em 1925, e as Fundações Hillel logo foram estabelecidas em Wisconsin, Estado de Ohio, Virgínia Ocidental, Califórnia, Texas e Cornell. A fase intercollegial da Associação Menorah terminou no final da década de 1920.

Instituições de Ensino Superior, Organizações Nacionais, Novas Iniciativas

Além do Gratz College e do Teachers Institute of JTS,

instituições para a educação de professores judeus foram estabelecidas em Nova York, Baltimore, Boston, Pittsburgh, Cleveland e Chicago entre 1917 e 1929. Foi antecipado, formaria as faculdades necessárias para um sistema educacional em crescimento. Além disso, essas instituições eram centros de ensino superior judaico, e seus instrutores muitas vezes viam sua missão como nada menos do que garantir a continuidade da vida judaica.

À medida que a profissão docente crescia – em número de praticantes e nível de formação – várias organizações de professores foram estabelecidas, incluindo um Sindicato de Professores de Hebraico. Para unir os esforços das comunidades em todo o país, o Conselho Nacional de Educação Judaica foi criado em 1926, como um fórum para líderes educacionais judeus. Esta organização tornou-se um catalisador para o estabelecimento (1939) da Associação Americana para Educação Judaica (AAJE) como uma agência nacional de serviços no campo da educação judaica. A AAJE serviu, em parte, como um elo entre as agências locais de educação judaica que estavam, cada vez mais, se tornando provedores de serviços educacionais para escolas sinagogas, em vez de operadores de talmude torá.

Uma mudança de matrícula para escolas baseadas em sinagogas (como os judeus se mudaram dos centros urbanos) já estava em processo após a Primeira Guerra Mundial. Para 60. Enquanto as escolas de talmud torá geralmente se reuniam de 4 a 5 dias, 10 a 12 horas por semana, as escolas congregacionais normalmente não ofereciam mais de 6 horas semanais de instrução e muitas vezes não tinham objetivos curriculares claros. Em uma resolução notável (1923) que, muito gradualmente, veio a ser espelhada na prática, a Comissão de Educação Judaica da União das Congregações Hebraicas Americanas, chefiada por Emanuel *Gamoran, um discípulo de Benderly, instou que as escolas da UAHC adiciassem um sessão do dia da semana para o programa de domingo existente. A Comissão de Educação Judaica da Sinagoga Unida do movimento conservador foi criada em 1940 e exigia um programa educacional de não menos que 6 horas por semana.

Apesar do declínio do talmud torá comunal, de orientação hebraico-sionista, as escolas suplementares operadas por congregações do crescente movimento conservador continuaram a enfatizar a língua hebraica e eram comumente conhecidas como "escolas hebraicas". Embora o hebraico tenha sido, em certa época, visto como um meio de acessar os textos judaicos clássicos ("talmud torá" no sentido de estudar a Torá), a proficiência em hebraico – tanto nas escolas comunais quanto nas congregacionais – gradualmente assumiu um status primordial, com o clássico (hebraico) textos estudados com o objetivo de melhorar a proficiência na língua hebraica.

Além dos HUC, JTS e RIETS estabelecidos anteriormente, várias academias e yeshivot de ensino superior judaico foram estabelecidas nas primeiras décadas do século XX, à medida que a imigração do Leste Europeu continuava. Estes incluíram Tife reth Yerushalayim de Nova York (1908), Torah V'daath de Nova York (1918), Hebrew Theological College of Chicago (1921),

Ner Israel de Baltimore (1934), e o Jewish Institute of Religion, organizado em Nova York, em 1922 (JIR, fundado por Stephen S. Wise, passaria a fazer parte do HUC em 1950). O JIR, um seminário rabínico liberal, era – ao contrário do HUC – pró-sionista e acolhedor dos imigrantes judeus do Leste Europeu. Através de um legado de Moses Aaron Dropsie, o *Dropsie College, uma instituição independente e não teológica dedicada à pesquisa em estudos judaicos e ramos relacionados de aprendizado, foi estabelecido na Filadélfia em 1909.

Em 1928, o Seminário Teológico Rabino Isaac Elchanan (RIETS) abriu uma Faculdade de Artes e Ciências Liberais, ao lado de sua escola rabínica. O presidente da Yeshiva, Bernard Revel, recrutou o rabino Moses *Soloveitchik, descendente de uma família rabínica de renome mundial, para chefiar a faculdade RIETS em 1929. Com a morte do rabino Soloveitchik (1941), seu filho, o rabino Joseph *Soloveitchik, erudito talmúdico e Ph. .D. em filosofia pela Universidade de Berlim, tornou-se chefe da faculdade RIETS Talmud. O "Rav", como Soloveitchik veio a ser conhecido, deveria emergir como o "imponente ideólogo" da ortodoxia americana na década de 1940 e além.

No Hebrew Union College, Kaufman *Kohler serviu como presidente em 1903-1921. Kohler, cuja ideologia religiosa foi expressa na Plataforma de Pittsburgh de 1885, expandiu o corpo docente, não tolerando nenhuma tolerância com as tendências sionistas. Ele foi sucedido como presidente por Julian *Morgenstern, ex-aluno do HUC e professor de Bíblia. Durante o mandato de Morgenstern (1921-1947), uma dúzia de estudiosos judeus europeus encontraram um refúgio no Colégio, em grande parte por meio de seus esforços.

No Jewish Theological Seminary, Solomon Schechter foi sucedido como presidente por Cyrus *Adler, que serviu até sua morte em 1940. Adler, um semitista nascido nos Estados Unidos e treinado em Hopkins, participou da fundação da Jewish Publication Society of America (1888).), foi um dos fundadores da American Jewish Historical Society (1892), serviu na equipe do Smithsonian Institution, desempenhou um papel de liderança na reorganização do Seminário e seu envolvimento com Solomon Schechter, foi presidente do Dropsie College e editou numerosas publicações, incluindo os primeiros sete volumes do American Jewish Yearbook e da Jewish Quarterly Review (1916-1940). Coerente com os interesses pessoais de Adler, foi durante seu mandato que JTS desenvolveu uma coleção de biblioteca proeminente. O sucessor de Adler foi Louis *Finkelstein, um ex-aluno do JTS. Tanto o HUC quanto o JTS conseguiram, assim, formar líderes que pudessem levar adiante a missão espiritual-religiosa articulada pelos fundadores dessas instituições.

Entre 1917 e 1939, quatro escolas judaicas "progressistas" foram estabelecidas; essas escolas visavam sintetizar a educação progressista e judaica. Tempo limitado foi dedicado aos estudos hebraicos. Três destas escolas fecharam as suas portas após breves períodos de funcionamento por falta de alunos e de apoio financeiro. A quarta das escolas progressistas (escola "bicultural" de Brandeis) acabou se filiando ao movimento conservador.

Em 1937, a Escola Ramaz em Manhattan e a Escola Maimonides em Boston foram estabelecidas. Esses ortodoxos

escolas diurnas destinadas a fornecer excelente educação geral ao lado de excelente educação judaica clássica. Cada uma dessas escolas deveria crescer e se desenvolver (continuando no século 21), servindo de modelo para as futuras gerações de escolas ortodoxas modernas. Em 1939, uma experiência de educação pré-escolar judaica foi iniciada em Nova York, com o estabelecimento da Escola Beth Hayered (House of the Child).

As crianças entraram no programa aos três anos de idade, permaneceram em Beth Hayered cinco anos e foram transferidas para a escola pública (e um talmud torah do bairro) na terceira série. Logo após o início deste programa, outras escolas "fundamentais" da primeira infância foram estabelecidas.

Embora, no início da Segunda Guerra Mundial, houvesse 7.000 alunos em escolas de 30 dias (quase todas em Nova York), a maioria dos líderes ortodoxos compartilhava a opinião de que, quando se tratava de educação judaica formal, o talmude patrocinado pela congregação a torá deveria ser a principal estrutura institucional para a educação religiosa. Em 1942, a União das Congregações Judaicas Ortodoxas publicou um guia curricular para a educação da torá de tal mud. O currículo foi projetado, idealmente, para uma escola de dez horas por semana. Curiosamente, como nos programas educacionais desenvolvidos e promovidos por Samson Benderly e seus protegidos, o "Programa Modelo" ortodoxo exigia instrução Ivrit be-Ivrit (baseado no hebraico). Embora influenciado pela abordagem pedagógica da "escola" de Benderly, o manual da UOJC deixou claro que não tolerava nenhum desvio da crença e prática judaica tradicional.

Com a mudança de várias personalidades importantes da vida educacional judaica da Europa para os Estados Unidos antes e durante a Segunda Guerra Mundial, várias novas instituições apareceram no cenário americano. Estas incluíam as escolas Lubavitcher, estabelecidas com a chegada do Lubavitcher Rebe em 1940, a criação das escolas para meninas Bais Yaakov (*Beth Jacob) no início da década de 1940 e o estabelecimento, em 1941, da Telshe Yeshiva em Cleveland e, em 1943, o Beth Medrash Govoha em Lakewood, Nova Jersey. Em 1944, sob o impulso de Shraga Feivel Mendlowitz, um imigrante da Áustria-Hungria, que estudou com notáveis estudiosos rabínicos europeus e expandiu significativamente a yeshiva da Torá V'daath do Brooklyn, uma ambiciosa iniciativa ortodoxa de escola diurna foi lançada.

Mendlowitz, que se dedicou à educação judaica nos Estados Unidos desde sua chegada em 1913, pretendia "dar um salto" e unir uma rede nacional de escolas de yeshivá (ortodoxas). Para esse fim, Mendlowitz recrutou Samuel *Feuerstein, um executivo de negócios de sucesso, para servir como presidente da "Torah Umesorah Society for the Establishment of Torah Schools". Os artigos de incorporação da sociedade estabeleciam firmemente a autoridade ideológica de um corpo de rabinos ortodoxos em todos os assuntos da vida religiosa pertinentes às suas funções; de fato, o Conselho de Supervisão Rabínico determinaria o próprio escopo de sua jurisdição, uma vez que decidiria o que constituía uma questão religiosa. Um grupo de líderes rabínicos ortodoxos foi alistado, e a Torá Umesorah iniciou o trabalho de defender o estabelecimento de centenas de escolas judaicas em todo o país.

Educação judaica em um mundo transformado, 1945-1975

Os motivos dominantes da vida judaica americana no período 1945-75 foram a suburbanização e o crescimento institucional. Nas décadas de 1950 e 1960, pelo menos um bilhão de dólares foram gastos na construção de mil novos prédios de sinagogas. Muitas das famílias jovens que se mudaram para novas áreas suburbanas não haviam se envolvido anteriormente na vida da sinagoga. A sinagoga, no entanto, representava uma expressão do sentimento de grupo judaico e era vista como um veículo primordial – particularmente com o declínio dos “bairros judaicos” – para a educação e socialização judaica da geração mais jovem. A União das Congregações Hebraicas Americanas cresceu de 334 congregações membros em 1948 para 664 em 1966, enquanto a Sinagoga Unida cresceu de 350 afiliadas no final da Segunda Guerra Mundial para 800 em 1965. Com o crescimento dos judeus de Los Angeles – de 160.000 para 480.000, no período 1945-1965 – uma filial da Costa Oeste do Seminário Teológico Judaico (*Universidade do Judaísmo) foi estabelecida (1947), assim como uma filial do Hebrew Union College (1954). Nas décadas de 1950 e 1960, a taxa de filiação a sinagogas subiu de 20% da década de 1930 para quase 60%. A sociedade americana validou a frequência à escola dominical como uma expressão de valores saudáveis da classe média.

Cento e quarenta mil sobreviventes do Holocausto vieram para os Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial, juntando-se a mais de 200.000 refugiados que foram admitidos nos EUA entre a ascensão de Hitler ao poder em 1933 e a entrada dos Estados Unidos na guerra, no final de 1941. Entre os mais recentes as chegadas eram judeus de sociedades judaicas tradicionais, que serviram como um “tiro de reforço cultural”, aumentando a demanda por uma educação judaica mais substancial. Ao mesmo tempo, o estabelecimento do Estado de Israel aumentou a identificação judaica entre muitos judeus americanos, e o entusiasmo em torno da fundação do Estado de Israel parecia validar o ensino do hebraico moderno.

O baby boom pós-Segunda Guerra Mundial, combinado com o aumento da sinagoga e da frequência escolar judaica (em grande parte patrocinada pela sinagoga) resultou no triplo – em uma geração – de alunos matriculados em escolas judaicas, de 200.000 em 1937 para 588.955 em 1962. Enquanto, na década de 1930, apenas cerca de 10.000 alunos (5% do total de matrículas) estavam em programas de ensino médio de educação judaica, em 1959, cerca de 10% da população expandida de alunos era encontrada em escolas secundárias judaicas. As escolas congregacionais conservadoras tinham como objetivo atender 6 horas por semana (normalmente divididas em três sessões) e o currículo incluía hebraico, livro de orações, história, Bíblia, costumes e cerimônias, eventos atuais e canções. No final da década de 1940, 25% das escolas congregacionais reformistas haviam introduzido sessões durante a semana (além do domingo). A instrução incluía feriados, heróis bíblicos e pós-bíblicos, história e literatura judaicas, hebraico, orações, seleções da Bíblia, canto, eventos atuais e problemas judaicos modernos e contribuições judaicas para a civilização.

Crescimento das Escolas Diárias

Lideradas, muitas vezes, por refugiados ortodoxos que encontraram asilo nos Estados Unidos, escolas judias, que haviam sido

fenômenos raros antes de 1940, proliferaram rapidamente. De escolas de 30 dias com 7.000 alunos em 1940, o “sistema” cresceu para 95 escolas com 14.000 alunos em 1946, para 330 escolas com 67.000 alunos no início dos anos 1970. Em 1975, havia 425 escolas diurnas ortodoxas (incluindo 138 escolas secundárias) com um total de 82.200 matrículas.

Embora a maioria das escolas de Torá Umesorá dedicasse metade do dia escolar aos “estudos de Torá” e metade do dia à educação geral, havia uma diversidade considerável de perspectivas. Enquanto algumas escolas enfatizavam a completa subordinação de todo estudo a uma “mentalidade da Torá”, os “integracionistas” buscavam alcançar a “síntese” do judaísmo e do americanismo. Tais diferenças ideológicas influenciaram a distribuição do tempo entre os estudos da Torá e os estudos gerais, a linguagem do ensino dos estudos religiosos, a escolha dos textos (dentro do “mar” das fontes judaicas clássicas) e a estrutura do dia escolar.

Escrevendo em 1973, Alvin Schiff distinguiu entre escolas diurnas hebraicas ortodoxas, yeshivot tradicionais e escolas yassídicas, observando que nas duas últimas categorias – representando um terço das escolas diurnas dos EUA – 30–40 horas por semana eram dedicadas aos judeus. estudos e 10–15 horas (frequentemente menos) para a educação geral. Da década de 1940 à década de 1960, um número significativo de educadores de estudos da Torá eram imigrantes europeus. À medida que os seminários rabínicos ortodoxos cresciam e as matrículas nas escolas diurnas da yeshivá aumentavam, os professores formados nos Estados Unidos – eles próprios graduados na yeshivá – tornaram-se, cada vez mais, comuns. Embora a grande maioria das escolas diurnas estivessem sob patrocínio ortodoxo, estimava-se, na década de 1960, que um terço dos alunos matriculados nas escolas diurnas da yeshivá não eram ortodoxos.

Várias congregações conservadoras lançaram escolas diurnas sob o patrocínio da sinagoga, nos anos após a Segunda Guerra Mundial. Em 1946, a Congregação Anshe Emet (Chicago) abriu uma escola diurna, seguida em 1950 pelo Temple Beth El em Nova York. Em 1958, havia 14 escolas conservadoras. Escolas adicionais conservadoras foram fundadas no final dos anos 1950 e 1960; em 1964, a (conservadora) Solomon Schechter Day School Association foi formada. Em 1977, cerca de 10.000 alunos estavam matriculados em 50 escolas Solomon Schechter.

Apesar da oposição do movimento ao estabelecimento de escolas diurnas, dois templos reformistas – Congregation Rodeph Shalom em Nova York e Temple Beth Am em Miami – abriram tais escolas em 1970. uma coalescência da preocupação dos pais com a educação secular de qualidade e o interesse da liderança rabínica na educação judaica de qualidade. De grande importância foi o fato de que, à medida que a confiança na educação pública erodiu, a escola privada estava passando por “democratização” aos olhos de muitos judeus reformistas. Em 1981, havia nove escolas reformistas. Só em 1985, no entanto, as creches foram aprovadas pela UAH e, posteriormente (1990), uma rede de creches reformistas (PARDeS – Associação Progressista das Escolas Externas da Reforma) foi estabelecida.

Durante o período de migração judaica em massa para os Estados Unidos, a escola pública havia sido um agente-chave da

ização. Nas últimas décadas do século XX, em um momento de crescente aceitação da diversidade étnica e religiosa e, entre os judeus, de maior abertura e meios econômicos de acesso à educação privada, muitos filhos e netos de imigrantes americanizados optaram por enviar seus filhos para escolas judaicas. Para muitos desses alunos e suas famílias, a experiência escolar agora desempenhava uma função judaizante, nutrindo conhecimento intensivo e compromisso com o modo de vida judaico.

Educação Congregacional nas décadas de 1960 e 1970

Apesar do rápido crescimento das matrículas e da proliferação das escolas congregacionais, os currículos não se desenvolveram, substancialmente, por décadas. Respondendo a essa realidade, e à sensação de que as escolas congregacionais estavam errando o alvo, uma enxurrada de iniciativas curriculares foi lançada nas décadas de 1960 e 1970. O Centro Melton (no Seminário Teológico Judaico) publicou materiais curriculares sobre a Bíblia e feriados. Edições experimentais do Currículo Shuster da UAHC começaram a aparecer em 1977, e a Sinagoga Unida produziu seu currículo Menorá em 1978. A Behrman House publicou livros didáticos em todos os níveis, utilizados pelas escolas congregacionais conservadoras e reformistas.

Uma das adições notáveis aos novos currículos foi o estudo da "religião comparada".

A Conferência Nacional de Cristãos e Judeus foi estabelecida em 1928, e o movimento inter-religioso de "boa vontade" ganhou força após a Segunda Guerra Mundial. Em 1955, Will Herberg publicou seu clássico Protestante, Católico, Judeu. Nesse pano de fundo, a UAHC publicou Our Religion and Our Neighbors, em 1963, e a Behrman House publicou Judaism and Christianity: What We Believe, em 1968. Os alunos que dominassem as informações contidas nesses textos podiam reconhecer certas semelhanças e diferenças entre judeus e Crenças cristãs sobre Deus, natureza humana, pecado e salvação. Eles também aprenderiam sobre vários eventos do ciclo de vida, calendários e liturgias. Os livros didáticos encorajavam seus leitores a se verem como não diferentes de seus vizinhos em valores e cidadania, ao mesmo tempo em que sugeriam a manutenção de fronteiras entre judeus e cristãos em uma esfera religiosa estreitamente circunscrita.

Em 1959, a AAJE publicou o "Relatório da Comissão para o Estudo da Educação Judaica nos Estados Unidos". O relatório estimou que 40–45% das crianças judias de 5–14 anos estavam, em 1959, recebendo educação judaica – embora mais de 80% estivessem matriculadas em educação judaica em algum momento durante seus anos de escola primária. Ele "fixou" a permanência média em 3-4 anos.

No que diz respeito ao perfil dos professores que lecionam em vários tipos de escola, o relatório distinguiu entre catequese, escola diurna (suplementar) e faculdade de dia.

Constatou-se que, entre os membros do corpo docente da escola diurna, 69% eram homens/31% mulheres e que 62% dos professores eram estrangeiros; entre os professores da escola hebraica durante a semana, os dados mostraram 64% mulheres/36% homens – 61% estrangeiros; entre os professores da escola dominical, 64% mulheres / 36% homens – 90% nascidos nos EUA. Com referência

Em relação às qualificações dos professores, o relatório (que foi baseado em uma extensa pesquisa) observou que, do "pool" de professores da escola dominical, 58% afirmavam nada além de algum tipo de educação judaica elementar, e 9% afirmavam não ter educação judaica. .

Em 1950, foi criada a Assembleia de Educadores Judaicos do Movimento Conservador, seguida pela (Reforma) Associação Nacional de Educadores do Templo em 1954. No entanto, com o colapso do sistema talmud torá, havia poucos cargos de ensino em tempo integral fora das escolas diurnas na educação judaica e falta de pessoal qualificado. Houve uma tendência decidida, nas décadas de 1960 e 1970, de adotar tendências pedagógicas na educação pública, incluindo tecnologia audiovisual, instrução programada, esclarecimento de valores e aprendizagem cooperativa. Um estudo de 1967 conduzido pela Associação Americana para Educação Judaica mostrou que 42,2% dos alunos matriculados em escolas judaicas estavam em programas de um dia por semana; 44,4% em programas de 2 a 5 dias por semana; e 13,4% nas escolas diurnas.

Novas configurações da educação judaica

Um fenômeno educacional muito diferente, surgindo pela primeira vez em escala modesta na década de 1940, foi o kolel. O kolel, um programa de tempo integral de estudo avançado talmúdico para homens adultos (sustentados por estipêndios) de excelente capacidade acadêmica, foi introduzido nos EUA pelo rabino Aaron "Kotler no Beth Medrash Govoha em Lakewood em 1943. O kolel de Lakewood começou com 12 graduados de escolas rabínicas americanas. Em 1945, 15 homens que haviam sido alunos do rabino Kotler na Europa se juntaram ao kolel.

Um segundo kolel, Beth Medrash Elyon de Monsey – uma extensão do Mesivta Torah Vodaath baseado no Brooklyn – logo se seguiu. Enquanto, em 1950, não havia mais de 50 a 100 pessoas estudando no kolelim americano, no final da década de 1970 o número de participantes do kolel ultrapassou 1.000. Além do crescimento numérico, uma transformação cultural ocorreu ao longo de uma geração: o kolel moderno não era mais exclusivo da elite, dos alunos mais destacados.

Ainda outro desenvolvimento educacional judaico que floresceu na década de 1940 foi o acampamento de verão residencial judaico. Os primeiros acampamentos residenciais judaicos, que datavam dos anos anteriores à Primeira Guerra Mundial, foram patrocinados por agências filantrópicas para aliviar as condições dos cortiços e ensinar às crianças imigrantes "modos americanos". Como observado anteriormente, o acampamento como um veículo educacional judaico foi explorado pela primeira vez por Albert P. Schoolman, diretor do Central Jewish Institute em Nova York (um centro educacional influenciado pelas teorias de Mordecai Kaplan) em 1919. Schoolman's Camp CEJWIN, originalmente imaginado como uma ponte entre o ano letivo e os meses de verão, proporcionou experiências envolventes na vida judaica e serviu como campo de treinamento para jovens adultos que ingressavam em carreiras na educação judaica e serviço social.

Nas décadas de 1920 e 1930, vários campos iídiche e sionista foram lançados, incluindo iniciativas de acampamento de Hashomer Hatzair, Hahonim, Young Judea e B'nei Akiva (então conhecido como Hashomer Hadati). O primeiro acampamento de língua hebraica, Camp Achvah, foi estabelecido por Samson Benderly

em 1927. Embora tenha proporcionado uma rica experiência educacional, a Depressão frustrou sua promessa inicial.

Um campo sionista mais duradouro, baseado no hebraico, Camp Massad, inaugurado em 1941, liderado por muitos anos pelo diretor fundador Shlomo Shulsinger. Em 1944, o Boston Hebrew Teachers College abriu Camp Yavneh para promover o conhecimento dos alunos do Hebrew Teachers College e incentivar o uso do hebraico fora da sala de aula. O movimento conservador entrou na arena do acampamento educacional judaico com a abertura do Camp Ramah em Wisconsin em 1947. A NFTY realizou seu primeiro acampamento no acampamento recém-adquirido pela UAHC em Wisconsin em 1951. Nas décadas de 1940 e 1950, dezenas de acampamentos residenciais judeus foram estabelecido, de costa a costa. Enquanto, antes de 1947, o acampamento judaico era declaradamente pluralista, a abertura de Ramah e, posteriormente, do Union Institute (Oconomowoc, Wisconsin), representou um movimento para uma agenda denominacional dentro do universo do acampamento educacional judaico. Em poucos anos, tanto o Ramah quanto o Union Institute tornaram-se movimentos de acampamento em grande escala, muitas vezes servindo como campos de treinamento para o desenvolvimento da liderança dos movimentos, leigos e rabínicos.

Os grupos juvenis judeus continuaram seu crescimento e desenvolvimento após a Segunda Guerra Mundial. Entre as "novas entradas" estavam (conservador) United Synagogue Youth (1951) e (Orthodox) National Conferences of Synagogue Youth (1959). Os educadores muitas vezes encorajavam os alunos a participar da escola, grupo de jovens e acampamento de verão residencial, para maximizar as oportunidades educacionais judaicas.

Durante a primeira metade do século XX, foram criados vários centros comunitários judaicos. Na era dos assentamentos, esses centros geralmente se concentravam na "americanização" dos imigrantes judeus. No curso da Grande Depressão da década de 1930, os serviços do JCC para a comunidade mais ampla tornaram-se comuns; muitos dos profissionais dos centros viam os JCCs como agentes na missão de reconstrução social. Durante a Segunda Guerra Mundial, muitos centros judaicos organizaram creches e jardins de infância para cuidar dos filhos de mães trabalhadoras. Esses programas para a primeira infância tornaram-se parte integrante do "cardápio" de atividades dos centros.

Com a crescente suburbanização, novos centros comunitários judeus foram construídos em áreas emergentes de população judaica. Nas duas décadas após a Segunda Guerra Mundial, US\$ 125 milhões foram investidos em novas instalações do JCC. Em um esforço para esclarecer a missão do JCC na nova era, o Jewish Welfare Board, organização guarda-chuva dos Centros Comunitários Judaicos, encomendou um estudo (1945-1947) destinado a articular a direção a ser tomada pelos centros judaicos em meados-século. Resumindo os dados, o autor do que veio a ser conhecido como o "Relatório Janowsky" observou que muito poucos centros ofereciam uma atmosfera que refletisse o interesse ou atividade judaica intensa. Embora o relatório tenha chamado os centros para promover a atividade judaica, não ofereceu orientação sobre como o programa dos centros deveria avançar para esse resultado.

Embora Harry *Wolfson e Salo *Baron tivessem, na década de 1930, alcançado eminência acadêmica em estudos judaicos em Har

vard e Columbia, respectivamente, foram os estudos étnicos atuais do final da década de 1960 que trouxeram cursos de estudos judaicos para centenas de universidades americanas. O número de cargos universitários em tempo integral em estudos judaicos aumentou de 12 em 1945 para 65 em 1965, e aumentou ainda mais dramaticamente nas décadas seguintes. Além da disponibilidade e interesse crescente em cursos de estudos judaicos de nível universitário, o rescaldo da Guerra dos Seis Dias de junho de 1967 viu uma proliferação e matrícula em programas de Israel para estudantes e colegiados do ensino médio.

Enquanto as "Escolas Fundamentais" da década de 1940 para alunos de três a oito anos (combinando educação judaica e geral) estavam sendo suplantadas por escolas diurnas, centros de primeira infância ("berçários") para crianças pré-escolares, que haviam se expandido significativamente durante e após a Segunda Guerra Mundial, continuou a crescer. À medida que mais mulheres entraram na força de trabalho, tais programas serviram não apenas a uma função educacional judaica, mas assumiram um papel essencial de cuidado infantil. Sinagogas, centros judaicos e escolas primárias estavam entre os principais fornecedores de serviços de educação infantil florescentes.

Na década de 1940, a educação judaica para adultos iniciou uma geração de crescimento renovado. A Academia Nacional de Estudos Judaicos Adultos do Movimento Conservador foi estabelecida em 1940, seguida em 1948 pela fundação do Departamento de Educação Continuada da UAHC. B'nai B'rith lançou os "Institutos de Judaísmo" para adultos em 1948. Outra iniciativa de educação para adultos destinada a ter um impacto significativo foi o Brandeis Camp Institute para jovens adultos em idade universitária, iniciado por Sh lomo Bardin em 1941. Em 1965, a AAJE convocou a primeira conferência nacional sobre educação de adultos judaicos nos Estados Unidos. Havia ampla evidência de que os programas de aprendizado judaico adulto estavam em ascensão. Isso foi consistente com a expansão, durante as décadas de 1950 e 1960, da educação de adultos em geral, como resultado do aumento do tempo de lazer e da escalada do nível de educação.

Apesar das muitas tendências positivas no cenário educacional judaico, havia alguns sinais ameaçadores de desafio à continuidade da vitalidade judaica. Em 1957, o US Census Bureau relatou o seguinte sobre as taxas de natalidade entre católicos, protestantes e judeus: católicos, 3,1; Protestantes, 2,8; Judeus, 2,1.

De fato, com o fim do baby boom pós-Segunda Guerra Mundial, as matrículas escolares judaicas caíram para menos de 400.000 (de um pico de quase 590.000 em 1962) em meados da década de 1970. Talvez o mais chocante tenha sido o aumento dramático dos casamentos mistos. O National Jewish Population Study de 1971 relatou que a taxa de casamentos mistos havia subido de menos de 7% na década de 1950 para 31% entre 1966-70.

A visão de integração articulada por Benderly, Kaplan e gerações de educadores era, estava começando a parecer, menos sustentável do que se imaginava. À medida que os líderes comunitários judeus falavam cada vez mais a linguagem da "sobrevivência judaica", o foco da educação congregacional tornou-se a identidade judaica – "para fazer os jovens se sentirem mais judeus". Além da preocupação com o potencial de sucesso para garantir a sobrevivência judaica nos Estados Unidos, dois estudos, publicados em 1975 e 1976,

que “cientificamente” demonstrou que um limite mínimo de horas de instrução de ensino judaico (3.000 de acordo com um estudo e 1.000 de acordo com o segundo) era necessário para transmitir a identificação religiosa adulta. Esses limites excediam o nível de educação judaica recebido por todos, exceto uma pequena minoria de estudantes judeus.

Tendências educacionais no final do século 20

O último quarto do século 20, particularmente sua década de encerramento, viu a educação judaica emergir como uma peça central dos esforços comunitários e filantrópicos judaicos para enfrentar os desafios percebidos à “continuidade judaica” nos Estados Unidos. Durante este período, as escolas judias passaram a atender cerca de 200.000 alunos desde a pré-escola de quatro anos até o ensino médio, a participação em programas de “experiência de Israel” por adolescentes e colegiados foi definida como um “direito de nascença” e fortemente subsidiada, uma Fundação para Acampamento Judaico procurou expandir a disponibilidade de acampamentos residenciais como uma opção educacional judaica, foram lançadas iniciativas destinadas a recrutar e treinar recém-formados para servir como educadores judeus, foram criados programas de aprendizado sistemático e abrangente de adultos e adotados por um número significativo de participantes e estratégias de mudança congregacional destinadas a nutrir comunidades de aprendizado judaico foram concebidas e testadas. Fundações filantrópicas e financiadores individuais com interesse na vida judaica passaram a desempenhar um papel cada vez mais importante na formação de projetos educacionais judaicos. Evidências de intensificação do aprendizado e da vida judaica estavam prontamente disponíveis, assim como evidências do declínio da população judaica e da diminuição do envolvimento judaico – pelo menos em nível comunitário – de muitos judeus. Os sociólogos notaram apropriadamente que, não obstante os planos e prescrições dos líderes e organizações da comunidade judaica, a história e a extensão do envolvimento individual dos judeus eram, cada vez mais, uma função do “eu soberano”.

Entre as tendências educacionais de destaque para o final do século 20 foram as seguintes:

1. O crescimento dos programas de educação infantil
2. O “boom” dos programas de estudos judaicos nos campi universitários e a revitalização de Hillel
3. Uma abordagem mais “holística” para a educação judaica, abrangendo experiências educacionais formais e informais
4. Educação familiar em vários ambientes (incluindo centros comunitários judaicos, escolas e centros de retiros)
5. A proliferação de oportunidades de estudo para adultos
6. O impacto (embora tocando uma porcentagem modesta da população) do acampamento residencial judaico
7. Expansão de viagens a Israel, incluindo Birthright Israel (uma parceria entre filantropos judeus norte-americanos, federações judaicas e o governo israelense para possibilitar que estudantes universitários judeus americanos vivenciem Israel em viagens organizadas de dez dias, sem custo)
8. Iniciativas da Fundação no financiamento de questões amplas de forma sistêmica

Muitas dessas iniciativas foram respostas às descobertas da Pesquisa Nacional da População Judaica de 1990, indicando, entre outras coisas, que a taxa de casamentos mistos havia atingido 52% (um número

contestado por alguns como superestimando uma taxa que ficou “apenas” em 43%). Mesmo antes do lançamento do NJPS, a Comissão de Educação Judaica na América do Norte, convocada pelo respeitado filantropo Mort Mandel, publicou seu relatório, *A Time to Act*, expressando o mal-estar do judaísmo americano e sugerindo a educação judaica como o antídoto.

À medida que um número crescente de crianças em idade escolar do “eco” do baby boom pós-Segunda Guerra Mundial foi matriculado em escolas particulares, incluindo creches judaicas, as escolas judias “comunitárias” (ou seja, pan-confessionais) estavam entre as escolas em expansão. locais educacionais. Juntamente com as redes de escolas Torá Umesorah, Solo mon Schechter e PARDeS, surgiram redes de escolas de dia pluralistas, representando aproximadamente 10% de escolas de dia e de matrículas de alunos. As escolas primárias comunitárias foram organizadas como RAVSAK: a Rede de Escolas Diárias da Comunidade Judaica. Em 1999, a Associação Norte-Americana de Escolas Judaicas (NAAJHS) foi formada. Constituída principalmente por escolas secundárias comunitárias, esta rede contava com mais de 20 escolas associadas no prazo de três anos após a sua criação. Seus programas incluíam atividades estudantis conjuntas, além da colaboração entre os profissionais da educação. A Associação Americana de Educação Judaica foi, em 1981, reconstituída como JESNA (Serviço de Educação Judaica da América do Norte), e se comprometeu a trabalhar com federações, birôs e redes escolares para o avanço da educação judaica, nacionalmente.

Com o crescimento de creches não-ortodoxas – e a matrícula nessas escolas de alunos cujas famílias, em muitos casos, representavam o elemento dentro das congregações conservadoras e reformistas mais interessadas em um estilo de vida judaico mais intensivo – o foco principal da época em que a educação congregacional passou a ser o desenvolvimento da “identidade judaica”. Consistente com esta mudança de ênfase, e respondendo às necessidades expressas das famílias dos membros, muitas escolas patrocinadas por congregações conservadoras modificaram seu padrão “tradicional” de 3 dias /6 horas por semana em favor de duas sessões semanais.

A preocupação com a eficácia do ensino congregacional foi expressa não apenas por pesquisas anteriores relatando a inadequação das horas de instrução, mas por um grande estudo realizado pelo Conselho de Educação Judaica de Nova York em meados da década de 1980. Os resultados do estudo foram divulgados em um relatório intitulado “Jewish Supplementary Schooling; Um sistema educacional que precisa de mudanças”. O relatório instou a que a educação familiar e a educação informal se tornem parte integrante da educação complementar e que a formação e a oferta de oportunidades de carreira educacional sejam disponibilizadas para atrair e reter pessoal qualificado para o tipo de ensino proposto.

As décadas de 1980 e 1990 viram um crescimento significativo nas iniciativas de educação familiar. Os programas de educação judaica na primeira infância, em particular, eram cada vez mais entendidos como portais de entrada oferecendo a possibilidade de envolvimento educacional judaico com pais e famílias. Ao mesmo tempo, havia quem argumentasse que não apenas a família, mas as comunidades de famílias que compunham as congregações precisavam se “reimaginar”. Na década de 1990, Joseph Reimer narrou

um modelo de educação judaica eficaz, baseada na escola, em uma congregação que aparentemente se transformou em uma comunidade de aprendizado. Isa Aron liderou um projeto sistemático, “O Experimento na Educação Congregacional”, destinado a facilitar uma reconceitualização da educação congregacional. Na visão do Dr. Aron, as sinagogas precisavam se reestruturar em congregações de aprendizes. Em um caminho paralelo, estruturas de educação de adultos, como o programa Meah de Boston, o programa Wexner Foundation Heritage e a Florence Melton Adult Mini-School, cada uma atendendo milhares de participantes durante um período de dois anos de estudo intensivo, visando transformação através do aprendizado judaico.

Um estudo da Fundação Avi Chai sobre matrículas em escolas diurnas, divulgado no ano 2000, mostrou que 80% dos 185.000 alunos (pré-K–4 anos de idade – até 12^{ty} série) matriculados nas 670 escolas diurnas do país estavam em escolas ortodoxas; mais da metade do número total de alunos matriculados na escola diurna estava no estado de Nova York. As matrículas em escolas diurnas assídicas e yeshivá – estimadas em 33% em 1973 – tinham, uma geração depois, crescido para quase 50%. Que o fenômeno da escola diurna, no entanto, não era uma preocupação exclusiva da liderança institucional ortodoxa se refletiu no surgimento da PEJE (Parceria para Excelência em Educação Judaica) – um consórcio de filantropos principalmente não ortodoxos organizados para promover o acesso e a qualidade da educação na escola diurna – como um grupo de advocacia proeminente em apoio à educação na escola diurna. O final do século 20 viu um número crescente de escolas secundárias diurnas estabelecidas, muitas delas escolas “comunitárias” (não ortodoxas). Dentro do setor ortodoxo, uma Associação de Escolas Ortodoxas Modernas e Escolas de Ensino Médio Yeshiva (AMODS) foi estabelecida, afiliada à Universidade Yeshiva.

A década de 1990 viu o surgimento da “Parceria 2000”, uma série de ligações de “geminação” entre os municípios israelenses e várias Federações Judaicas Americanas. Dentro dessas parcerias, foram lançadas iniciativas educacionais entre escolas israelenses e escolas judaicas americanas (normalmente, escolas diurnas). Essas joint ventures geralmente reuniam professores (e, às vezes, alunos), muitas vezes em torno da questão da natureza e do significado do povo judeu e dos valores judaicos centrais. Um século depois de A'ad Ha-Am sugerir que, de alguma forma, uma massa crítica de judeus constituindo uma população majoritária na terra de Israel poderia resolver o mal-estar do judaísmo no mundo moderno, os legados de seu pensamento – tanto em Israel quanto nos EUA – estavam trabalhando em conjunto para enfrentar o contínuo e complexo desafio de articular o próprio significado da identidade judaica. Em ambos os lados dessas parcerias, as comunidades judaicas que agregam 75% do judaísmo mundial sentiram a necessidade de tal definição, sabendo que, no caso da educação judaica como em qualquer outro assunto educacional, um propósito coerente é essencial para a eficácia.

A década de 1990 viu renovadas declarações sobre a importância da alfabetização da língua hebraica. A Declaração de Princípios para o Judaísmo Reformista, por exemplo, adotada na Convenção de Pittsburgh de 1999 da Conferência Central de Rabinos Americanos, afirmou “a importância de estudar hebraico, a

linguagem da Torá e da liturgia judaica, para que possamos nos aproximar dos textos sagrados de nosso povo”. Restava ver que impacto a “nova” Plataforma de Pittsburgh poderia ter na ênfase no currículo e na instrução nos ambientes educacionais do Judaísmo Reformista. Da mesma forma, em meados da década de 1990, o chanceler do Seminário Teológico Judaico (conservador) da América, Ismar Schorsch, publicou um panfleto descrevendo os sete valores “centrais” do judaísmo conservador. Schorsch identificou o reconhecimento da importância do hebraico como um valor central do judaísmo conservador, instando que o hebraico deve emergir como a língua unificadora do povo judeu. Escrevendo em uma época em que a educação congregacional conservadora estava, para um número cada vez maior de alunos, sendo reestruturada de três sessões semanais para dois contatos semanais, restava ver em quais cenários esse sentimento poderia ser “traduzido” para um programa de ação.

Em 1998, a civilização judaica estava sendo ensinada ou pesquisada em mais de 700 instituições americanas de ensino superior. Embora o NJPS de 2000-1 tenha indicado que 41% dos graduados judeus fizeram pelo menos um curso de “estudos judaicos” durante seus anos de faculdade, é importante ter em mente que a análise acadêmica de aspectos da civilização judaica não é projetada nem apresentada como uma exploração que deve, de alguma forma, informar a identidade do aprendiz. A Fundação Hillel revitalizada procurou atender – e, para muitos, criar – necessidades educacionais judaicas de cerca de 400.000 colegiados judeus.

No ano 2000, cerca de 18.000 jovens pós-ensino médio – além dos 150.000 alunos de ambos os sexos nas escolas judaicas ortodoxas – estavam matriculados em yeshivot e kolelim. Deste número, aproximadamente 2.350 estudaram no Beth Medrash Govoha em Lakewood e 1.500 estavam no Seminário Talmúdico Unido do Satmar yásidim. Um fenômeno emergente foi o estabelecimento de pequenos kolelim “ativistas” em cidades de Boca Raton a Atlanta, Pittsburgh, Chicago, Los Angeles e outros lugares, nos quais, em tempo integral, talmudistas profundamente ortodoxos dedicaram tempo significativo à educação comunitária, engajando-se em estudo com segmentos não-tradicionistas do judaísmo. Além do número crescente de participantes do kolel, milhares de jovens judeus americanos e moças estudavam em yeshivot e seminários em Israel a cada ano. No entanto, mesmo a população ortodoxa não era imune às tendências de aculturação. As estimativas de desistências de jovens ortodoxos, embora não do judaísmo, chegavam a um terço.

O NJPS de 2000–1 indicou que, entre os alunos de 6 a 17 anos em programas de uma vez por semana, 2–3 vezes por semana, ou escolas judaicas diurnas, o grupo de escola diurna representava uma pluralidade de alunos, com 29% de alunos em idade escolar recebendo educação escolar diurna, 24% em meio período (mas mais de uma vez por semana) educação judaica e 25% frequentando aulas uma vez por semana, durante o curso de sua “carreira” educacional. A matrícula na escola diurna tornou-se onipresente nos círculos ortodoxos e o PEJE estava empreendendo uma série de iniciativas destinadas a dobrar – na década seguinte – a matrícula na escola diurna no setor não ortodoxo (isso em um momento de redução da população).

potencial de estudantes devido ao fim do “eco” do baby boom pós-Segunda Guerra Mundial). Questões como o apoio financeiro do governo para a educação de alunos que freqüentam escolas (diárias), seja por meio de programas de vouchers ou financiamento de diversos serviços educacionais, continuaram a ser vigorosamente debatidos dentro da comunidade judaica. O crescente número de escolas diurnas “comunitárias” (não afiliadas denominacionalmente), combinado com o surgimento de duas novas escolas rabínicas não denominacionais (Academy for the Jewish Religion, Califórnia, e a Rabbinical School of Hebrew College, Newton, MA), sugeria uma corrente crescente de judaísmo americano “pós-denominacional” em formação.

A noção de educação judaica como “enculturação” deu origem, nas últimas décadas do século 20, a uma maior atenção às experiências “além da sala de aula” envolvendo crianças e famílias. Influenciado talvez pela discussão pública e pela ação do governo na questão de fornecer serviços educacionais apropriados e oportunidades para alunos com necessidades especiais de aprendizagem, foram lançadas iniciativas ampliadas para fornecer educação judaica para alunos com necessidades especiais.

Programas construídos em modelos de “inclusão” e autocontidos foram estabelecidos em escolas, acampamentos e grupos de jovens.

A tendência de maximizar a eficácia educacional judaica dos centros comunitários judaicos continuou na virada do século, assim como os projetos de “transformação da sinagoga”. Se a Plataforma de Pittsburgh de 1885 foi uma declaração do final do 19, a

aculturação judaica americana do século XX, a forma de Pittsburgh Plat de 1999 refletiu o interesse revitalizado em “todo o conjunto” de ensino judaico. A visão de Kaplan de organizações judaicas como veículos para promover o aprendizado judaico e fomentar a consciência judaica estava sendo realizada em muitos ambientes.

Assim, no final do século 20, as tendências de engajamento intensificado na educação judaica estavam ao lado do número decrescente de judeus, e o espírito de individualismo – há muito uma característica distintiva do ethos americano – era difundido na vida judaica. As estruturas da sociedade corporativa judaica, rompidas pela modernidade, nunca dominaram o solo americano.

Ao longo da primeira metade do século 20, no entanto, os laços com os imigrantes, o espectro do anti-semitismo e o apoio ao emergente Estado de Israel serviram para nutrir e sustentar fortes laços comunitários. Na última parte do século 20, o “eu soberano” reinava ferozmente supremo. A “viagem” individual havia, para um número crescente de judeus, suplantado o judaísmo comunitário. Uma gama crescente de obras de estrutura educacional judaica visava responder a diversas necessidades e interesses.

Desafios no início do século XXI

Dentro dos muitos domínios da atividade educacional judaica, a questão do esclarecimento de metas, ou visão educacional, é um foco cada vez mais reconhecido. Articular uma visão (ou visões múltiplas) do judaísmo e seu significado deve, como observaram gerações de observadores preocupados, ser o ponto de partida da atividade educacional judaica. Um modelo significativo de construção da educação em uma “plataforma” de visão e propósito claramente definido foi um programa pioneiro de credenciamento escolar de

desenvolvido pelo Bureau of Jewish Education of Greater Los Angeles para o dia judaico, suplementar e centros de educação infantil na década de 1990. Este programa abrangente, como o Experimento em Educação Congregacional, exigia a articulação institucional da missão e objetivos de cada comunidade educacional judaica como ponto de partida essencial.

Para o mesmo fim, a Fundação Mandel, antes e desde a publicação de *Visions of Jewish Education* (2003) – um trabalho que “descompacta” as implicações educacionais de visões alternativas da educação judaica – patrocinou programas de treinamento destinados a encorajar reflexão sobre a visão educacional.

O desafio do recrutamento, treinamento e retenção de pessoal tem feito parte da “história” da educação judaica desde o período inicial da vida judaica americana. O relatório da Comissão Mandel de 1990 destacou o pessoal como chave para enfrentar os desafios educacionais judaicos em todos os domínios – da primeira infância à idade adulta; em 2004, a JESNA convocou uma “Cúpula” nacional focada em abordar as necessidades de pessoal da educação judaica. Essa maior atenção à necessidade essencial de pessoal se “traduziu” em uma proliferação de programas de bolsas e em serviço, tanto preparando novos recrutas quanto fortalecendo as habilidades daqueles que já estão no campo.

Além da clareza de visão e do treinamento de pessoal educacional, o custo de fornecer e acessar a educação judaica é uma terceira questão crítica, no início do século XXI.

Tendo desenvolvido estruturas tão excepcionais – e caras – como escolas diurnas e acampamentos residenciais, para citar apenas dois exemplos, a necessidade de garantir o acesso dos alunos é imperiosa.

Se assentos ou camas, conforme o caso, custam milhares ou dezenas de milhares de dólares por criança por sessão, qual deve ser a “posição” da maioria dos judeus americanos que são incapazes de sustentar os custos envolvidos? O engajamento de um número crescente de fundações privadas na causa da educação judaica e o exemplo do “Israel do Direito de Nascimento” representam “perspectivas promissoras”, mas o desafio do acesso financeiro à educação judaica permanece considerável. A inter-relação orgânica das questões acima é clara. Atrair e reter pessoal qualificado certamente tem implicações de custo. Um senso de visão e missão está relacionado à atração de pessoal e fundos, e estará enraizado em noções da própria natureza do judaísmo e do propósito da educação judaica.

Se os judeus americanos continuarem a florescer e a contribuir para o mundo como judeus, oportunidades educacionais judaicas intensivas e extensas devem, certamente, estar disponíveis e acessíveis. Embora a população judaica esteja diminuindo (por causa das baixas taxas de natalidade) e muitos judeus não tenham uma educação judaica rudimentar ou mais do que um senso efêmero de identidade judaica, a porcentagem de idade e o número de judeus americanos envolvidos em estudos judaicos sérios nunca foram tão grandes. Um relatório da Avi Chai divulgado em 2005, por exemplo, mostrou que, no período de cinco anos de 1998-99 a 2003-4, as matrículas em escolas diurnas aumentaram de 185.000 alunos para 205.000 alunos.

No início do século, novas iniciativas também estavam em andamento destinadas a fortalecer a educação judaica precoce e

envolver pais de alunos da primeira infância em experiências judaicas . Os desafios de criar, sustentar e fornecer acesso a estruturas de engajamento educacional judaico significativo para nutrir e facilitar o aprendizado e a vida judaica ao longo da vida são consideráveis. É, no entanto, o compromisso e o senso de urgência daqueles que se preocupam profundamente com o avanço da educação judaica e agem de acordo em cada geração que garante a vitalidade da vida judaica nos Estados Unidos, como em outros lugares.

Bibliografia: WI Ackerman, "Jewish Education for What?", em: American Jewish Yearbook, 70 (1969); HW Bomzer, The Kotel na América (1985); A. Dushkin, Educação Judaica em Nova York (1918); A. Dushkin e U. Engleman, Educação Judaica nos Estados Unidos: Relatório da Comissão para o Estudo da Educação Judaica nos Estados Unidos (1959); S. Fox, I. Scheffler e D. Marom, Visions of Jewish Education (2003); AP Gannes, Agências Comunitárias Centrais para Educação Judaica (1954); LP Gartner, Educação Judaica nos Estados Unidos (1969); SA Ginsburgh, "Um Estudo de Grupos Judaicos Judaicos Organizados Nacionalmente na América como Agências Educacionais para a Preservação do Patrimônio Cultural Judaico", Diss., Massa chusetts State College (1940); W. Helmreich, O Mundo da Jewish Education (2000); OI Janowsky, The Jewish Community Center: Two Essays on Basic Purpose (1974); DZ Kramer, The Day Schools e Torah Umesorah (1984); JB Krasner, "Representações do Eu e do Outro na História Judaica Americana e nos Livros Escolares de Estudos Sociais: Uma Exploração da Forma Mutável da Identidade Judaica Americana," Diss., Universidade Brandeis (2002); J. Pilch, A História da Educação Judaica nos Estados Unidos (1969); EL Rauch, A Educação dos Judeus e da Comunidade Americana: 1840 ao Novo Milênio (2004); JD Sarna, "American Jewish Education in Historical Perspective," in: Jewish Education (Inverno/Primavera, 1998); M. Schick, A Census of Jewish Day Schools nos Estados Unidos, 2003–2004 (2005); AI Schiff, The Jewish Day School in America (1966); L. Sussman, Isaac Leeser and the Making of American Judaism (1995); J. Wertheimer, "Educação Judaica nos Estados Unidos: Tendências e Questões Recentes", em: American Jewish Year Book, 99 (1999); J. Wertheimer, "Recent Trends in American Judaism", em: American Jewish Year Book, 89 (1989); NH Winter, Educação judaica em uma sociedade pluralista (1966); M. Zeldin, "A Promessa da Investigação Histórica: Escolas Judaicas do Século XIX e Política do Século XX", em: Los Angeles (1987).
[Gil Graff (2ª ed.)]

Grã Bretanha

Período inicial

A educação judaica foi rapidamente reorganizada após a missão de leitura dos judeus em meados do século XVII. A congregação London Se phardi estabeleceu uma escola para meninos, Sha'arei Tik vah ("Portões da Esperança"), em 1664, onde a instrução foi dada inicialmente em espanhol, português e ladino, embora o inglês fosse um dos assuntos seculares ensinados. Uma faculdade talmúdica (Beth Hamedrash Heshaim, 1664) também foi patrocinada pelos sefarditas e, em 1730, a escola para meninas Villareal foi fundada para fornecer treinamento em judaísmo, línguas e ciências domésticas. Durante o século 17, o haham do London Se phardim teve que dedicar várias horas de seu dia para ensinar os filhos de seus congregados. Os padrões educacionais judaicos entre os britânicos Ashkenazim eram uniformemente mais baixos. Embora a Grande Sinagoga em Londres tenha estabelecido um talmude

escola da torá em 1732, registros de meados do século XVIII mostram que a comunidade Ashkenazi mais recente conseguiu organizar apenas dois pequenos "yadarim" em que a língua de instrução era o iídiche. Uma publicação anônima do final do século XVIII, Sefer Giddul Banim (Londres, 1771), discutia métodos de ensino contemporâneos e programas de estudos no espírito da Haskalah. Apesar do título hebraico, esta obra foi escrita em iídiche e sua abordagem reflete a visão crítica dos maskilim ingleses da época.

O século 19

No início do século XIX, o inglês havia substituído o português e o iídiche como língua de instrução nas escolas congregacionais judaicas, que foram reorganizadas e ampliadas. A escola sefardita "Portões da Esperança" foi reconstituída em 1821 e a escola de meninas Villareal fundiu-se com as Escolas Nacional e Infantil em 1839. Enquanto isso, os ashkenazim haviam ultrapassado os sefarditas em número e importância e esse desenvolvimento se refletiu no número comparativamente grande de projetos educacionais implantados na primeira metade do século. Em Londres, várias "escolas livres" surgiram: a Escola Livre dos Judeus de Westminster (1811); a Escola Livre dos Judeus (East End) (1817); e as Escolas Infantis Judaicas, fundadas para combater as atividades missionárias. A Western Metropolitan Jewish School floresceu durante os anos de 1845-1897 e, a partir da década de 1860, outras escolas foram estabelecidas nos distritos de Bayswater, Borough e Stepney. "Escolas hebraicas" também foram fundadas nas principais cidades das Províncias, como Manchester (1838), Liverpool (1840), Birmingham (1840) e Hull.

Em 1850, cerca de 2.000 crianças judias frequentavam escolas desse tipo na Grã-Bretanha, representando uma proporção extraordinariamente alta da população total judaica em idade escolar em uma época em que os judeus da Grã-Bretanha não eram mais do que cerca de 35.000.

As "escolas livres", entretanto, não gozavam do monopólio completo da educação judaica neste período. Algumas crianças frequentavam aulas de religião depois de passar o dia em escolas não judaicas, e suas necessidades educacionais eram atendidas pela Associação Judaica para a Difusão do Conhecimento Religioso (1860). Outras crianças frequentavam escolas judaicas pagas por particulares e estas eram muitas vezes de padrões educacionais muito diferentes. Entre os mais conhecidos estavam os do hebraísta Hyman Hurwitz (Highgate, c. 1800), cujos alunos incluíam muitos que mais tarde alcançaram eminência no judaísmo anglo; Solomon Lyon (1754-1820), cujo internato judaico em Cambridge foi o primeiro de seu tipo na Grã-Bretanha; a escritora Grace Aguilar (Hackney, 1842-1847); e o orientalista Louis Loewe, que foi secretário de Moses Montefiore.

Institutos educacionais judaicos de tipo avançado também surgiram durante o início e meados do século XIX. Uma cátedra de hebraico foi estabelecida no não-sectário University College of London em 1828 e atraiu professores e estudantes judeus; enquanto a Instituição Literária e Científica Geral dos Judeus, inspirada pelos populares "institutos de mecânica", foi fundada em 1845. Dez anos depois, o Jewish's College foi estabelecido em Londres para treinar ministros e pregadores judeus. Dur

Na década de 1870, uma Sociedade de Literatura Hebraica também floresceu em Londres. Os meninos que pretendiam ingressar no ministério judaico foram educados na Escola Preparatória da Faculdade de Judeus (1855-1879), uma precursora da Aria College em Brighton.

Após a Lei da Educação de 1870, que estabeleceu o ensino primário gratuito para crianças na Grã-Bretanha, nenhuma nova "escola gratuita" judaica surgiu e os estabelecimentos privados pagos sofreram um declínio acentuado. Perto do final do século 19, quando a imigração judaica da Europa Oriental inundou as antigas comunidades estabelecidas em London e nas províncias, dezenas de yadarm de língua iídiche

e escolas de talmud torá foram estabelecidas em todo o país.

Embora desprezados por muitos dos judeus anglicizados, eles forneciam aos jovens judeus um treinamento básico muito mais profundo no judaísmo. A Associação para a Difusão do Conhecimento Religioso foi reorganizada como o Conselho de Educação Religiosa Judaica (1893) e, na virada do século, a Escola Gratuita dos Judeus no East End de Londres com seus 3.000 alunos (2.000 meninos e 1.000 meninas) foi a maior escola da Grã-Bretanha e supostamente o maior centro de ensino judaico da Europa, se não do mundo inteiro. Muitos de seus próprios professores eram ex-alunos e forneceu o pessoal para muitas outras escolas judaicas na Grã-Bretanha e no Império Britânico. No entanto, como Israel Zangwill observou em *Children of the Ghetto* (1892), o objetivo principal da escola era neutralizar o judaísmo mais ardente dos imigrantes "alienígenas" pelo processo de anglicização; e em 1901 Solomon Schechter já estava deplorando a ignorância predominante na comunidade judaica anglo.

O século 20

Já na primeira década do século 20, as organizações educacionais judaicas estabelecidas estavam sentindo a pressão dos órgãos mais ortodoxos criados pela população imigrante ou em nome dela. O processo teve um paralelo sinagoga na rivalidade entre a Sinagoga Unida e a Federação das Sinagogas na área de Londres, e houve repercussões semelhantes nos principais centros judaicos das Províncias. Um Talmud Torah Trust (conhecido em anos posteriores como o London Talmud Torah Council) foi fundado em Londres em 1905; enquanto corpos do mesmo tipo surgiram em Leeds (1879) e Liverpool (1893) e em Manchester e Glasgow. O Red Mans Road Talmud Torah em Stepney (1901) introduziu pela primeira vez a instrução em hebraico no padrão sionista ("Ivrit be-Ivrit"), o mesmo sistema sendo adotado pela Liverpool Hebrew Higher Grade School de Jacob Samuel Fox. No entanto, a esmagadora proporção de crianças judias frequentou as escolas primárias e secundárias estaduais e adquiriu seu escasso conhecimento de hebraico e judaísmo em "classes de retirada" ou nas escolas religiosas administradas pelos vários grupos da sinagoga. Embora uma União de Classes Hebraicas e Religiosas amalgamadas tenha sido fundada em Londres (1907), houve pouco esforço conjunto para treinar professores, padronizar livros didáticos ou inspecionar aulas nas Províncias. Aqueles pais judeus suficientemente interessados poderiam solicitar a retirada de seus filhos das aulas das Escrituras ("Divindade") e suas

isenção de comparecimento nas manhãs de sábado e festivais judaicos, onde quer que os diretores não judeus concordassem. Apenas uma pequena minoria de jovens usufruiu do benefício de um curso de instrução mais intensivo.

Após a Primeira Guerra Mundial, uma nova tentativa foi feita para reorganizar a educação judaica através do projeto "Memorial da Guerra Judaica", que levou ao estabelecimento do Comitê Central para a Educação Judaica (1920). Isso funcionou com sucesso limitado nas duas décadas seguintes. Esforços mais árduos foram feitos por educadores sionistas como Jacob Koppel Gold bloom no East End de Londres e Izak Goller em Liverpool, bem como pelos judeus mais estritamente ortodoxos de Londres, liderados pelo rabino Victor (Avigdor) Schoenfeld. Em 1929, este último estabeleceu o Movimento das Escolas Secundárias Judaicas, que foi reforçado por professores e estudiosos ortodoxos da Europa Central que buscaram refúgio na Grã-Bretanha durante a década de 1930. Outros imigrantes ajudaram a fortalecer e melhorar as classes e padrões religiosos dos movimentos reformistas e liberais. Na esfera da formação rabínica, o Jewish's College – o único seminário do Império Britânico desde 1855 – continuou a preparar ministros e alguns rabinos sob a direção de Adolf Buechler; enquanto os yeshivot mais recentes (colégios talmúdicos) fundados por imigrantes da Lituânia e da Polônia se esforçaram para produzir "leigos instruídos" capazes de influenciar a direção religiosa da comunidade e de elevar suas visões educacionais judaicas. Em 1939, havia yeshivot florescentes em Londres (Etz Chaim – Tree of Life College, 1903; Law of Truth Talmudical College, 1938, etc.), Manchester (1911) e Gateshead (1927), e yeshivot menores em Liverpool (1915), Leeds e Glasgow.

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, o quadro educacional judaico na Grã-Bretanha mostrou sinais de melhora. Além das duas antigas escolas sefarditas e das "escolas livres" de Londres e provinciais do século XIX, havia cerca de 3.000 alunos na Escola Livre dos Judeus, mais de 2.000 nos 19 institutos administrados pelo Talmud Torah Trust, e cerca de 5.000 meninos e meninas matriculados nas 57 classes da União das Classes Hebraicas e Religiosas, com muitos mais em talmud torás e aulas de religião nas Províncias. Em 1939, o Comitê Central para Educação Judaica fundiu-se com o Comitê Conjunto de Emergência para Educação Religiosa Judaica na Grã-Bretanha e, liderado por educadores como Nathan Morris, enfrentou o problema urgente de manter um programa educacional judaico para crianças e jovens. pessoas desarraigadas de suas casas pela evacuação em tempo de guerra. Uma série de publicações regulares e cursos por correspondência foram planejados para o ensino de hebraico, Bíblia, Mishná, história judaica e assuntos religiosos; e ajuda suplementar foi fornecida pelos movimentos juvenis sionistas Hahonim, Bnei Akiva e Torah va-Avodah, todos os quais publicaram material de natureza educacional durante os anos de guerra. A Lei de Educação de 1944 primeiro deu sanção formal à retirada de crianças judias de escolas estatais ou voluntárias auxiliadas pelo Estado (isto é, denominacionais) para fins de adoração ou instrução religiosa de acordo com os desejos dos pais.

Desenvolvimentos no início do pós-guerra

Uma Conferência Comunal sobre a Reconstrução da Educação Judaica na Grã-Bretanha foi realizada em Londres em 1945, como resultado da qual dois grandes órgãos de coordenação surgiram: o London Board of Jewish Religious Education e o Central Council of Jewish Religious Education, que teve a tarefa mais difícil de organizar escolas e aulas em comunidades judaicas em todas as Ilhas Britânicas. Em Londres e nas províncias, as antigas instituições “yeder” e talmud torah gradualmente deram lugar ao sistema judaico de escola diurna, e uma ênfase crescente foi colocada no combate à ignorância, apatia e assimilação. Nesta batalha, muita inspiração foi obtida com o surgimento do Estado de Israel, que animou o calendário judaico e acrescentou um novo entusiasmo ao aprendizado e ensino do judaísmo e da história judaica, bem como da língua hebraica.

Durante o final da década de 1940 e a década de 1950, muitas novas escolas judaicas foram fundadas em Londres e nas principais cidades, este movimento ganhou impulso e incentivo adicionais depois que o Ministério da Educação concedeu reconhecimento a várias dessas escolas em 1951. A maioria delas oferece ensino primário (de 5 a 11 anos) em matérias gerais e estudos judaicos, mas também existem algumas escolas secundárias e de gramática que recebem auxílio estatal. O progresso foi inicialmente lento após a devastação dos anos de guerra e, em 1953, menos de 19.000 crianças judias na área da Grande Londres (com uma população judaica total de 285.000) receberam instrução religiosa regular, em comparação com um pouco mais do que esse número. Em 1924, quando havia apenas 175.000 judeus na capital britânica. Em 1954, havia dez escolas judaicas na Grã-Bretanha recebendo ajuda estatal e 13 outras operando em regime privado. Um desenvolvimento importante foi o renascimento da antiga Escola Livre de Judeus como a Escola Completa JFS em Camden Town, norte de Londres (1958). Os anos do pós-guerra também viram o crescimento do Movimento das Escolas Secundárias Judaicas e de duas outras redes ortodoxas: as escolas de direita Yesodey Hatorah (1943) e a Fundação Lubavitch (1959). Algumas escolas também foram patrocinadas pela Federação Britânica de Mizrahi em conjunto com o Departamento de Torá da Agência Judaica (Noroeste de Londres, Dublin) e muitas outras em Londres e nas Províncias pela Federação Sionista Britânica. Escolas do tipo sionista administradas em conjunto com o London Board ou autoridades locais de educação judaica foram fundadas nos subúrbios londrinos de Clapton (1956), Willesden (1945, 1947), Hampstead Garden Suburb, Golders Green (1959), Edgware (1956), e Ilford (1970), e escolas mais antigas refundadas em Bayswater e Stepney. A mesma tendência foi mantida nas Províncias com escolas primárias judaicas em Birmingham, Leeds, Liverpool, Manchester, New Castle, Southend, Sunderland e em Dublin e Glasgow.

A taxa de progresso educacional pode ser medida pelo fato de que, enquanto apenas um pouco mais de 4.000 crianças judias frequentavam escolas diurnas em 1953, cerca de 9.000 estavam matriculadas em escolas desse tipo em 1963. Em 1961, estimava-se que 13% (aproximadamente 8.000 crianças) do total da população escolar judaica frequentou 18 jardins de infância, 23 escolas primárias e 9 secundárias sob vários auspícios judaicos na Grã-Bretanha

(dos quais 16 foram ajudados pelo Estado); enquanto 22.000 jovens judeus foram matriculados em “classes de retirada”, “yadarim” e escolas talmud torah e sinagogas em todo o país. No entanto, apenas um pouco mais da metade da população judaica em idade escolar recebeu educação judaica regular. A frequência nas escolas diurnas em comparação com a média nacional, enquanto os meninos matriculados na sinagoga e classes semelhantes tendiam a abandonar seus estudos judaicos após a idade crítica de 13 anos, quando atingiram seu bar mitzvah. O mesmo acontecia com as meninas quando atingiam a adolescência. Em 1970 havia 50 escolas judaicas na Grã-Bretanha (um pouco mais da metade delas na área de Londres), com cerca de 10.000 alunos ao todo, incluindo 4.000 nas Províncias.

Ensino Médio e Superior

Durante as décadas de 1950 e 1960 houve um aumento gradual, mas significativo, no número de jovens judeus em tempo integral nas escolas secundárias e secundárias judaicas.

Nas Províncias, as duas principais escolas mistas de gramática estavam ambas em Lancashire – a Liverpool King David School (parte de uma rede local com um total de 700 matrículas, mas nem todas eram crianças judias) e a Manchester King David High School, que também tinha escolas infantis e juniores associadas. O Glasgow Hebrew College ensinava jovens com idade superior a 13 anos. Havia também várias escolas voluntárias em Manchester, onde cerca de metade das escolas diurnas da província estavam concentradas, incluindo a Manchester Jewish Grammar School (Boys) e a Manchester Jewish High School para Meninas. A experiência mais nova na educação judaica dos anos do pós-guerra foi o Carmel College em Wallingford, perto de Oxford, fundado pelo rabino Kopul Rosen em 1948. Esta foi uma “escola pública” judaica de grande sucesso, combinando um alto nível de estudos judaicos seculares e tradicionais.

Atraiu os pais frustrados com o sistema de “cotas” das escolas públicas operando contra meninos judeus, mas também atraiu estudantes do exterior. O Whittingehame College em Sussex, executado em um padrão sionista, foi, ao contrário do Carmel College, baseado em um programa secular, o que pode explicar a falta de apoio público que levou ao seu fechamento no final da década de 1960.

As instituições judaicas de ensino superior eram chefiadas pelo Jewish's College que, sob a direção de Isidore *Epstein, foi reorganizado a partir de 1958 como um seminário para a formação de rabinos, ministros e cantores, com um instituto de professores associados. O Judith Lady Montefiore College (1869) em Rams gate foi restabelecido em 1952 como resultado de um acordo entre os sefarditas de Londres e o Departamento de Torá da Agência Judaica para treinar professores e cantores recrutados principalmente do norte da África. Em 1960, a faculdade foi transferida para Londres. O Leo Baeck College (1956), uma fundação reformista, foi posteriormente reorganizado em conjunto com o movimento Liberal e Progressista para treinar rabinos e professores não ortodoxos. Em 1967, havia uma dúzia de yeshivot na Grã-Bretanha com uma matrícula total de cerca de 400 alunos em tempo integral – cerca de quatro vezes mais do que os que frequentavam os dois seminários de Londres. Quatro das yeshivot (Etz Chaim, Lei da Verdade, Horomo e Chaye

Olam) estavam na área da Grande Londres; e havia três yeshivot importantes em Gateshead, Manchester e Sunderland, cada uma com um kolle associado (instituto para estudos rabínicos superiores). Gateshead, uma ilha de estrita ortodoxia, tinha uma população de yeshivá de 160 em 1962 e também abrigava duas escolas judaicas. Havia yeshivot menores em Ilford, Leeds, Liver pool e Glasgow. Estudos avançados de hebraico também eram realizados por estudantes de graduação nas universidades de Londres, Leeds, Manchester e Oxford, e em Dublin e Glasgow.

A educação judaica foi promovida na Grã-Bretanha por vários órgãos comunitários e outros, incluindo a União Nacional de Professores Hebraicos (1945), que travou uma longa campanha para elevar o status e a remuneração do professor judeu; a Fundação B'nai B'rith Hillel (1953); a Federação Judaica Interuniversitária (1919); os Grupos de Estudos Judaicos da Juventude do Conselho Central (1946); e *yovevey Torá* (1951), uma organização voluntária de jovens adultos conduzindo um programa semanal de estudo avançado de Torá em Londres. Outros órgãos educacionais importantes incluíam a Society for Jewish Study (1946), cujos membros variavam de ortodoxos a liberais; o Jewish Book Council (1949), que organizou uma Semana do Livro anual de palestras e exposições em Londres; e o Instituto de Estudos Judaicos (1953), estabelecido em Manchester por R. Alexander Altmann e posteriormente transferido para o University College, em Londres. Um esquema educacional notavelmente bem-sucedido foi o movimento Seminário Hebraico iniciado por Levi Gertner, diretor do Departamento de Educação da Agência Judaica, que atraiu centenas de participantes para seus cursos de fim de semana e férias no campo e no exterior.

Ensino de hebraico

O custo de manter a estrutura da educação judaica na Grã-Bretanha é arcado pelos mais comprometidos e deriva de impostos comunais, doações voluntárias, subsídios sionistas, taxas de supervisão de kashrut e aluguel de assentos na sinagoga. Somas adicionais são obtidas a partir de taxas pagas por uma minoria de pais, e uma parte do orçamento também é paga pelo Estado.

A fim de melhorar o padrão geral do ensino de hebraico, os salários foram aumentados (isso não era necessário em escolas reconhecidas pelo estado) e várias faculdades de treinamento de professores foram estabelecidas. Estes incluíam o Instituto de Professores anexado ao Colégio de Judeus, cujos alunos faziam exames de graduação e diploma; um instituto noturno administrado pelo Conselho de London; o Colégio Lady Judith Montefiore; o Salford Training College em Manchester; e duas faculdades femininas administradas pelo movimento Beth Jacob em Londres e Gateshead. Na maioria, se não em todos, o período mínimo de treinamento era de três anos; e em 1960 havia cerca de 250 homens e mulheres matriculados. Havia conselhos de educação judaica ativos em Glasgow, Leeds, Manchester e Sheffield, e um oficial de educação comunal em Birmingham.

Desenvolvimentos Subseqüentes

Enquanto as estimativas da população infantil judia (e daqueles que recebem educação judaica em meio período) caíram com o declínio de

Na população infantil em geral na Grã-Bretanha, o número de matriculados em escolas judias atingiu cerca de 13.000 no final da década de 1970, representando mais de 20% da população infantil judia estimada. Novas escolas judaicas continuaram a ser fundadas e houve desenvolvimentos positivos na educação de adultos judeus em vários aspectos envolvendo sinagogas de diferentes afiliações religiosas, o movimento Lubavitch e cursos para líderes judeus mais jovens. As matrículas continuaram a aumentar nas décadas de 1980 e 1990, chegando a 30 em 1992 e 51 em 1999. A United Synagogue Agency for Jewish Education operava 14 escolas primárias e creches e cinco escolas secundárias no início de 2000 e treinou mais de 150 professores desde 1997.

O Leo Baeck College Center for Jewish Education ofereceu um programa de mestrado em educação judaica a partir de 2002.

Bibliografia: Z. Scharfstein, em: *The Jewish People*, 2 (1948), 178-88; VD Lipman (ed.), *Três séculos de história anglo-judaica* (1961), 53-54, 85-89, 179-80; I. Fishman e H. Levy, em: J. Gould e S. Esh (eds.), *Jewish Life in Modern Britain* (1964), 67-85; S. Stein, em: *Lembre-se dos Dias. Ensaios...* Cecil Roth (1966), 145-179; L. Gertner e B. Steinberg, em: *Jewish Education*, 38:1 (1968), 34-45; A. Eisenberg (ed.), *Censo Mundial sobre Educação Judaica* (1968), 95-97; I. Mehlman, *Ha-yinnukh ha-Yehudi ba-Golah* (1969), 46-55. **Sites:** www.brijnet.org; www.lbc.ac.uk.

Austrália

Em 1968 existiam 40 unidades escolares, sendo 12 externatos com 3.580 matrículas e 28 supletivos com um total de 3.335 matrículas. Os programas de todos os dias escolares incluíam disciplinas laicas conforme prescrito pelas autoridades do Estado. Na maioria dessas escolas, 12 horas por semana foram alocadas para o estudo judaico de assuntos tradicionais, incluindo o hebraico moderno. Essas escolas atendiam crianças da 1ª à 6ª série (5 a 13 anos do ensino fundamental) e do 7º ao 12º ano (14 a 17 anos de ensino médio). Os percentuais de alunos do ensino médio foram satisfatórios (cerca de 690 do total de 3.580).

Nas escolas complementares ou escolas de meio período, com base em um programa de seis anos, as crianças frequentavam quatro dias por semana e aulas uma vez por semana. O programa educacional das escolas complementares realizadas pelas sinagogas variava com o tipo de patrocínio. Os ortodoxos davam mais ênfase aos assuntos tradicionais (orações, Bíblia, costumes e hebraico), as aulas ministradas pelo Conselho Sionista enfatizavam o estudo do hebraico, as escolas-sinagogas liberais, especialmente nas aulas de um dia por semana, empregava o vernáculo em todo o ensino, e as escolas de iídiche ensinavam quase exclusivamente língua e literatura iídiche e um pouco de hebraico para fins de bar mitzvah. Além das crianças que recebiam educação nas escolas judaicas, havia em 1968 cerca de 3.700 alunos nas aulas de instrução religiosa das escolas públicas. Como os departamentos de educação em todos os estados da Austrália permitem que os professores denominacionais conduzam aulas semanais, os judeus fizeram pleno uso dessa oportunidade. Assim, um total de aproximadamente 10.600 crianças receberam educação judaica: pouco mais de um terço com um programa máximo e cerca de dois terços com educação mínima. A maioria das escolas não tinha

materiais de texto e auxílios instrucionais adequados. A maioria dos livros didáticos foi importada da Inglaterra, EUA e Israel.

A situação dos professores era muito grave na década de 1960. Faltavam professores competentes e qualificados. Em 1968, as escolas diurnas empregavam professores israelenses; eles constituíam 35% do corpo docente. Dos professores de matérias gerais nas escolas judaicas, mais de 50% não eram judeus.

As escolas de cada estado eram afiliadas ao Conselho Estadual de Educação Judaica, um órgão representativo da comunidade chefiado por uma liderança educacional competente. Além disso, havia na década de 1960 um Conselho Ortodoxo de Educação Unida e um Conselho para as Escolas das Congregações Liberais.

As aulas de hebraico também eram conduzidas sob os auspícios sionistas. Todas as escolas receberam serviços regulares de supervisão por educadores contratados pelas agências educacionais centrais. Em 1968, o orçamento da educação judaica para toda a Austrália era de 1.700.000 dólares australianos.

[Judá Pilch]

Várias escolas judaicas em período integral foram fundadas nas décadas seguintes, elevando o total para 18 no início dos anos 1990: nove em Melbourne, seis em Sydney e uma em Perth, Adelaide e Brisbane. Estes representavam as várias correntes na vida judaica australiana, com três escolas em Melbourne, por exemplo, representando a ortodoxia estrita, e as outras escolas associadas ao movimento Mizrahi, ortodoxia dominante e aos movimentos progressistas, com a cultura secular do prato Yid e com o sionismo secular. As matrículas continuaram a subir nessas escolas durante a década de 1980 e na década de 1990. Em Melbourne, eles aumentaram de 4.840 em todas as escolas em 1982 para 5.492 em 1989 e cerca de 6.000 em 1992. Em Sydney, o aumento foi ainda mais espetacular, de 1.594 em 1982 para 3.041 em 1988. Durante a severa recessão do início dos anos 1990, as dúvidas foram amplamente expressas sobre a viabilidade contínua de várias escolas judaicas, todas pagas, embora cada uma delas recebesse alguma assistência do governo estadual. No entanto, embora sua taxa de crescimento tenha caído, os números absolutos continuaram a aumentar, com um crescimento especialmente forte nas escolas estritamente ortodoxas, e as matrículas em escolas judaicas na Austrália provavelmente representavam uma porcentagem mais alta da comunidade judaica local do que em qualquer outro lugar. comunidade significativa da diáspora, com mais de 50% das crianças judias em idade escolar frequentando uma ou outra escola. De fato, o sistema judaico-escolar da Austrália tem sido chamado de "a joia da coroa" da vida judaica australiana, com o Mount Scopus College de Melbourne, com 2.700 alunos, há muito reivindicando ser a maior escola judaica do mundo. O crescimento, embora leve, continuou nos anos 2000, apesar do fato de que as mensalidades se tornaram proibitivas para muitas famílias judias, que cada vez mais mandavam seus filhos para escolas estatais.

Avanços foram feitos neste período na educação judaica terciária, uma área há muito negligenciada, especialmente em comparação com o movimento de escola diurna bem desenvolvido. Em 1992, a Universidade de Sydney e três universidades em Victoria – Melbourne, Monash e Deakin – ofereciam ou ativamente

planejando programas de estudos judaicos, um avanço notável na situação de uma década antes. Professores de História Judaica Moderna foram nomeados nas universidades de Melbourne e Monash, respectivamente, em 1988 e 1992. Uma Associação Australiana para Estudos Judaicos foi estabelecida em 1987 e realizou conferências anuais desde então; centenas de trabalhos acadêmicos, representando todas as facetas dos estudos judaicos, foram apresentados. Vários kolelim ortodoxos também existiam.

Bibliografia: UZ Engelman, *Jewish Education in the Diaspora* (1962), índice; A. Eisenberg (ed.), *Censo Mundial da Educação Judaica* (1968); PY Medding, *Da Assimilação à Sobrevivência do Grupo* (1968), índice.

Canadá

A educação judaica no Canadá começou como ensino formal, usando modelos familiares aos primeiros imigrantes vindos da Europa. Esses modos de ensino foram lentamente adaptados aos modelos de escolas públicas que estavam se desenvolvendo ao mesmo tempo no Canadá do final do século XIX e início do século XX.

O que começou, então, como *yadarmim* em residências particulares logo se tornou salas de aula em uma sinagoga e, mais tarde, edifícios escolares modernos. A escolarização precoce era complementar ao sistema público, à tarde e aos domingos, mas as escolas diurnas acabaram se tornando o sistema dominante. Nas grandes comunidades das atuais Montreal, Ottawa, Toronto, Winnipeg, Calgary e Vancouver, os alunos das escolas diurnas superaram os alunos das escolas complementares, um fenômeno que distingue as comunidades canadenses das dos Estados Unidos.

Essa característica distintiva se deve, em parte, ao fato de que, no início da história do ensino público canadense, a religião separou diferentes sistemas escolares. Este continua a ser o caso em algumas províncias. Como resultado, as escolas judaicas são assistidas pelo governo em algumas províncias, com a grande exceção de Ontário, com a maior população judaica. Muitas tentativas foram feitas para corrigir essa injustiça no sistema de Ontário, onde as escolas católicas recebem financiamento total e, por um breve período, um crédito fiscal existiu nos primeiros anos do século XXI.

Existem vários modos de educação judaica atualmente operando no Canadá. Estas incluem escolas de período integral e escolas suplementares congregacionais ou independentes; pré-escolas judaicas vinculadas a creches, JCC's, ou associadas a escolas complementares congregacionais ou independentes; programas educacionais organizados por grupos de jovens de base denominacional, comunitária ou sionista; programas educacionais em acampamentos de verão denominacionais, comunitários, sionistas ou particulares; programas educacionais para adultos oferecidos por congregações e organizações comunitárias, bem como programas de treinamento de professores judaicos e cursos e programas de estudos judaicos disponíveis em diferentes universidades canadenses. Com exceção de algumas escolas seculares, grupos de jovens e acampamentos, quase toda a educação judaica no Canadá é educação religiosa e é dividida por denominações: *y* assídica, *y* aredi, ortodoxa moderna, reformista, conservadora, reconstrucionista e *y* avura comunidades. Claro, estudos judaicos baseados em universidades são

realizado nos ambientes seculares das maiores instituições acadêmicas do Canadá .

As escolas diurnas em todo o Canadá oferecem o típico dia inteiro de estudos com proporções variadas de estudos gerais em relação aos estudos judaicos, com base na ideologia da escola. Uma típica escola ultra-ortodoxa pode ter uma manhã e uma tarde de estudos sagrados intensivos, seguidos de um período de estudos gerais no final da tarde. Outra denominação enfatizará estudos gerais de alta qualidade durante dois terços do dia e um currículo de estudos judaicos no terço restante. A maioria das escolas diurnas ensina hebraico israelense textual e moderno, enquanto algumas ensinam iídiche por razões ideológicas variadas. O conteúdo e a ênfase do currículo judaico são determinados pela ideologia de cada escola em particular.

A metodologia pedagógica também é específica para cada escola. As abordagens variam de recitação mecânica de textos a Montessori, instrução de inteligência múltipla e técnicas baseadas em artes.

As escolas complementares são ainda mais variadas em seu conteúdo e forma. Eles variam de escolas dominicais ou sabbatinas ensinadas por voluntários a instituições de três dias por semana com diretores em tempo integral e professores profissionais. Existem escolas ligadas a sinagogas e templos, escolas comunitárias, ou escolas ortodoxas de kiruv para crianças não ortodoxas e estabelecimentos comerciais com fins lucrativos. No Canadá, as escolas suplementares representam a minoria das crianças na educação judaica , mas demonstraram grande potencial para alcançar famílias judaicas periféricas e marginais.

Grupos de jovens e acampamentos de verão são divididos por denominações religiosas ou movimentos sionistas, com alguns agrupamentos comunitários. BBYO, Beitar, Bnei Akiva, Habonim Dror, Hashomer Hatzair, NFTY, NCSY, Tzofim, USY e Young Judea têm capítulos e grupos em várias comunidades em todo o Canadá. Acampamentos sionistas, acampamentos comunitários, acampamentos denominacionais e acampamentos privados estão ativos perto da maioria das comunidades maiores.

A formação de professores tem um caráter único no Canadá devido a dois programas universitários na McGill University em Montreal e na York University em Toronto, respectivamente. O programa McGill foi estabelecido em 1973, com York abrindo sua versão logo depois em 1977. Estes são programas de treinamento de professores judeus baseados em um diploma de graduação e um diploma de ensino, usando faculdades de educação geral e programas de estudos judaicos em ambas as instituições. A Universidade de York tem um acordo com as comunidades canadenses ocidentais para treinar professores para as escolas das províncias ocidentais. Outros treinamentos de professores ocorrem em seminários pré-serviço de sistemas ultra-ortodoxos ou em desenvolvimento profissional em serviço oferecido por agências centrais como o Conselho de Educação Judaica de Toronto ou o Centro de Educação Judaica Bronfman de Montreal.

Além do treinamento de professores, que é orientado profissionalmente, existem vários modos de educação de adultos patrocinados por uma variedade de sinagogas, templos, organizações de serviço e federações comunitárias. Eles variam de kolelim no Ou

comunidade ortodoxa, palestras esporádicas em um JCC, grupos de estudo em casa, cursos on-line, shiurim na sinagoga, aulas de Daf Yomi, para o kolel na comunidade liberal de Toronto.

Deve-se notar que, embora várias províncias forneçam financiamento parcial para escolas diurnas, todas as outras atividades educacionais judaicas são financiadas por usuários, organizações voluntárias e comunidades federadas. Em duas dessas comunidades federadas , Montreal e Toronto, existem agências centrais para a educação judaica, que fornecem uma variedade de serviços para escolas judaicas, grupos de jovens, acampamentos e experiências de Israel, como a Marcha dos Vivos e do Direito de Nascimento para Israel. Em Toronto, onde não há ajuda provincial para escolas diurnas, o Conselho de Educação Judaica da Federação UJA concede milhões de dólares anualmente para subsidiar a mensalidade da escola diurna para pais necessitados.

Mais de 200 milhões de dólares canadenses são gastos anualmente em todos os aspectos da educação judaica em todo o Canadá.

Dados do censo canadense de 2001, juntamente com estatísticas fornecidas por escolas judaicas em todo o país, nos fornecem uma visão geral da situação da educação judaica no Canadá.

Das 61.000 crianças em idade escolar (entre 6 e 17 anos) no Canadá, 87% viviam nas seis maiores comunidades judaicas, comunidades com mais de 7.000 judeus.

Uma revisão das matrículas nas escolas primárias, secundárias e complementares demonstra o seguinte: Em 2001, das 53.300 crianças de 6 a 17 anos nas seis maiores comunidades judaicas, 25.446 crianças ou 48% estavam recebendo alguma forma de educação judaica . Em 2001, dos 34.215 alunos judeus com idades entre 6 e 13 anos nessas comunidades, 13.767 ou 40% freqüentavam escolas primárias diurnas; em comparação, em 1970, 30% dos estudantes judeus com idades entre 6 e 13 anos em todas as comunidades judaicas com mais de 25 famílias frequentavam escolas primárias diurnas. Em 2001, dos 19.085 estudantes judeus com idades entre 14 e 17 anos nas seis maiores comunidades judaicas, 4.889 ou 26% frequentavam escolas secundárias diurnas; em comparação, em 1970, apenas 10–14% dos estudantes judeus com idades entre 14–17 freqüentavam o ensino médio diurno, então claramente houve um aumento acentuado na frequência ao ensino médio. Em 2001, das 53.300 crianças de 6 a 17 anos que poderiam ter se matriculado em escolas complementares, 6.790 ou 13% estavam presentes.

Um exame dos números para comunicações individuais ties revela que as estatísticas de matrícula variam muito:

	População judaica total (2001 Censo)	População estudantil de 6 a 17 anos (Censo 2001)	Total matrícula na educação judaica	% total matriculado em judaico Educação
Toronto	179.100	30.365	14.569	48
Montréal	92.975	13.585	7.733	57
Vancouver	22.590	3.140	993	32
Winnipeg	14.775	2.240	875	39
Ottawa	13.130	2.650	913	34
Calgary	7.950	1.320	363	28

Em Calgary, Ottawa e Vancouver, aproximadamente 30% das crianças de 6 a 13 anos estavam matriculadas em escolas judaicas, com 5 a 7%

dos alunos que continuam até o ensino médio e 6–14^o em programas escolares complementares.

As escolas primárias judaicas de Winnipeg também atendem cerca de 30% de crianças de 6 a 13 anos. No entanto, a situação em Winnipeg é um pouco diferente. Além dos alunos matriculados em escolas judaicas, um número significativo foi matriculado em programas bilíngues de hebraico em duas escolas públicas, onde estudam a língua hebraica, cultura, feriados, etc.

No total, então, cerca de 48% dos alunos de 6 a 13 anos estavam matriculados em programas judaicos. Outra diferença: em Winnipeg, 20% dos alunos de 14 a 17 anos estavam matriculados em escolas secundárias judaicas.

Uma porcentagem muito pequena freqüentava programas escolares complementares .

Montreal e Toronto, com as maiores populações judaicas , atraíram uma porcentagem maior de estudantes do que as comunidades menores. Montreal teve a maior porcentagem de matrículas, com 55^o frequentando o ensino fundamental e 46^o no ensino médio. As escolas suplementares em Montreal atraíram cerca de 5^o de alunos de 6 a 17 anos. Toronto tinha 36% de crianças de 6 a 13 anos na escola primária e 21% de 14 a 17 anos.

anos do ensino médio. Toronto teve o maior percentual de alunos em escolas complementares – 17^o de 6–17-

anos de idade. (Dados de população escolar fornecidos por Federações e escolas.)

Bibliografia: BG Sack, *História dos Judeus no Canadá* (1965); United Jewish Welfare Fund de Toronto, *Estudo sobre Educação Judaica* (1975); J. Kutnick, "Jewish Education in Canada", em: HS Himelfarb e S. DellaPergola (eds.), *Jewish Education Worldwide Cross Cultural Perspectives* (1989); HM Waller, "Canadá", em: *American Jewish Year Book*, 103 (2003); Statistics Canada, *Censo de 2001, tabulações de pedidos especiais para UIA Federations Canada* (2003).

[Joyce Levine e Seymour Epstein (2^a ed.)]

África do Sul

A característica marcante da educação judaica na África do Sul é a predominância de escolas de período integral sobre as aulas suplementares. Este é um desenvolvimento que se seguiu à Segunda Guerra Mundial. Enquanto em 1948 havia apenas sete alunos em uma escola diurna pioneira, em 1968 havia 17 escolas com matrículas nos departamentos de ensino fundamental e médio de um total de 5.632 alunos. As escolas complementares do início da Segunda Guerra Mundial consistiam em vários tipos: uma hora diária, cinco dias por semana, na manhã anterior às aulas, nas dependências da escola pública, para alunos do ensino médio; uma hora por dia, ou duas horas duas vezes por semana à tarde, reunindo-se principalmente em edifícios congregacionais ortodoxos. Essas turmas tinham uma matrícula total em 1968 de 4.275 alunos. Em Joanesburgo e seus arredores, as escolas hebraicas da tarde, ou talmud torahs, foram organizadas em um corpo regional chamado United Hebrew Schools. Além dessas aulas ortodoxas de meio período, as congregações reformistas sob a égide da União Sul-Africana do Judaísmo Progressista também mantinham essas escolas hebraicas com uma matrícula total de cerca de 1.300 alunos. Finalmente, 3.406 crianças estudaram em 1968 em 53 creches judaicas estabelecidas e mantidas por vários grupos de mulheres. Em 1967 Joanesburgo

tinha um Ortodoxo Yeshiva College e um Folkshule onde a instrução foi dada em iídiche.

Todas essas escolas, exceto a Reforma, eram administradas por dois órgãos separados, o Conselho Sul-Africano de Educação Judaica, com sede em Joanesburgo, e o Conselho de Educação Judaica do Cabo, na Cidade do Cabo. Essa divisão do trabalho se devia à distância entre as duas cidades. O Conselho Sul-Africano prestou vários serviços a pequenos assentamentos dispersos de judeus em áreas rurais, como professores visitantes, cursos por correspondência, programas de estudos e visitas de supervisão.

A comunidade judaica sul-africana forneceu apoio especialmente generoso para seu sistema de escolas diurnas em constante expansão. Todas essas escolas foram acomodadas em estruturas magníficas e modernas, geralmente cercadas por amplos campos esportivos. As despesas eram cobertas por propinas, campanhas de angariação de fundos, doações de organizações comunitárias judaicas e por legados privados, fundos fiduciários e doações. Para acomodar alunos de distritos rurais periféricos, foram fornecidos albergues ou dormitórios. Em 1968, mais de 100 alunos foram alojados em tais albergues das escolas King David em Joanesburgo. O albergue da escola Herzlia na Cidade do Cabo também foi rapidamente preenchido com mais de 50 internos de fora da cidade. A vida sustentada em uma atmosfera ricamente judaica, especialmente no sábado, proporcionou uma influência duradoura sobre o caráter dos estudantes nesses albergues. Um outro efeito salutar sobre o desenvolvimento da consciência judia estudantil foi proporcionado por um esquema ulpan pelo qual grupos de alunos de escolas secundárias de escolas diurnas passavam anualmente mais de três meses em Israel, aprendendo hebraico e viajando pelo país.

Coroando o sistema educacional judaico estava o Seminário Rabi Judah Leib Zlotnik em Joanesburgo para o treinamento de professores de hebraico. Desde o ano de sua fundação em 1944 até 1968 produziu mais de 100 graduados. Esses professores atendiam não apenas às escolas diurnas, mas também às comunidades rurais em geral. Cada graduado foi enviado para um ano de estudos adicionais em Jerusalém. O seminário não atendia à demanda de professores. Vários estudantes, principalmente mulheres, fizeram cursos de hebraico nas universidades de Witwatersrand e da Cidade do Cabo. Bolsas (bolsas) eram fornecidas pela comunidade para aqueles que estudavam para o ensino. A grave escassez de professores de hebraico foi parcialmente preenchida pelas chegadas de Israel.

Além da educação formal, a comunidade oferecia atividades culturais informais, além de instalações esportivas e recreativas para jovens e adultos.

[Isaque Levita]

Em 2003, mais de 80% das crianças judias que frequentavam a escola em Joanesburgo, Cidade do Cabo e Port Elizabeth (cuja escola Theodor Herzl na época tinha matrículas majoritariamente não judias) frequentavam uma das escolas judias. O total de matrículas de alunos nas escolas diurnas era de cerca de 8.000, substancialmente mais do que o número de 1970 de quase 6.000, embora a comunidade judaica em geral tenha diminuído em mais de um terço.

Aqueles que ainda estão nas escolas do governo tiveram seus requisitos educacionais judaicos atendidos pelas Escolas Hebraicas Unidas (un

der the SABJE) em Joanesburgo e o Departamento de Instrução Religiosa do SAJBD na Cidade do Cabo. Alunos judeus em Pretória e Durban receberam educação judaica através de um departamento especial nas filiais do Crawford College. Este arranjo surgiu após a aquisição das escolas judaicas Carmel College nessas cidades por Crawford durante a década de 1990.

As escolas regulares em Joanesburgo eram as três escolas King David, localizadas em Linksfield, Victory Park e Sandton. Os dois primeiros forneceram educação judaica desde a pré-escola até o nível de matrícula, enquanto o terceiro foi até o nível primário. As contrapartes do rei David na Cidade do Cabo eram as escolas Herzlia.

A base ideológica das escolas King David, Herzlia e Theodor Herzl foi oficialmente descrita como "amplamente nacional tradicional", uma fórmula destinada a indicar tanto o caráter religioso quanto o sionista da educação. Os alunos receberam uma educação completa seguindo um programa estadual e um programa de estudos judaicos, incluindo religião, história, literatura e língua hebraica. No entanto, muitos exigiam instrução religiosa mais intensiva e maior observância religiosa. Assim, o Yeshiva College de Joanesburgo tornou-se uma escola diurna em tempo integral desde a creche até a matrícula e cresceu constantemente de algumas dezenas de alunos iniciais para mais de 800 na virada do século. Em 1995, a escola recebeu o Prêmio Jerusalém de Educação Judaica na Diáspora. O Yeshiva College pode ser considerado ortodoxo centrado em sua abordagem. Mais escolas ortodoxas de direita que posteriormente foram estabelecidas incluíram a Academia da Torá e a Academia Hebraica da Cidade do Cabo (ambas sob os auspícios de Chabad), Yeshivas Toras Emes, Shaarei Torá, Bais Yaakov, Hirsch Lyons e Yeshiva Maharsha.

O movimento progressista também manteve uma rede de aulas complementares de hebraico e religiosos em seus templos. Essas escolas são afiliadas à União para a Educação Judaica Progressista.

No nível superior, os estudantes universitários puderam cursar estudos judaicos através do Departamento Semítico da Universidade da África do Sul (UNISA); o Departamento de Estudos Hebraicos e Judaicos da Universidade de Natal; e o Departamento de Estudos Hebraicos e Judaicos (incluindo o Centro Isaac e Jessie Kaplan para Estudos e Pesquisas Judaicas) da Universidade da Cidade do Cabo. Programas de educação de adultos continuaram a ser fornecidos pelo Conselho Sul-Africano de Educação Judaica, a Federação Sionista Sul-Africana e os vários afiliados, incluindo mais particularmente a União das Mulheres Judias, o Conselho Sionista das Mulheres e o Conselho da Juventude Sionista Sul-Africana.

[David Saks (2ª ed.)]

Bibliografia: B. Steinberg, em: *Jewish Education*, 39 (1969), 14-22; A. Eisenberg (ed.), *Censo Mundial sobre Educação Judaica* (1968).

Argentina

A educação judaica era patrocinada e supervisionada pelo Conselho Central de Educação, um afiliado do Va'ad ha-Kehillot.

Este Conselho representou uma consolidação em 1956-1957 de dois conselhos educacionais meramente independentes, um para Buenos Aires e outro para as províncias. Incluía a escola Heikhal ha-Torah, orientada para Agudah, com 500 alunos em 1970. Apenas as escolas Yieuf (Democratas Populares, Comunistas) com cerca de 2.000 alunos permaneceram fora dessa rede nacional de escolas judaicas. No passado, o sistema educacional judaico argentino consistia em escolas suplementares. A primeira escola diurna foi aberta em Buenos Aires em 1948; demorou muito para que essas escolas se espalhassem. A educação complementar foi facilitada pelo fato de as escolas públicas se reunirem em dois turnos de quatro horas. Isso permitia que as crianças judias frequentassem aulas judaicas de manhã ou à tarde. O elemento predominante no programa era nacional e não religioso. O iídiche teve preferência sobre o hebraico, embora ambas as línguas fossem ensinadas. Cada um dos muitos agrupamentos ideológicos tinha seu próprio programa de instrução. Na década de 1960, esses currículos começaram a se unir e a gravitar em torno de elementos comuns mais tradicionais e amplamente nacionais. Havia muitas fraquezas inerentes ao sistema. Ainda em 1965, foi apontado que apenas 17% da população judaica em idade escolar estava matriculada em escolas judaicas. Daqueles que frequentaram a primeira série em Buenos Aires em 1960, apenas 4,2% permaneceram até a sexta série.

As escolas pequenas predominavam; a maioria dos edifícios era inadequada. Os professores formados na Europa foram gradualmente substituídos por nativos, a maioria do sexo feminino e inadequadamente preparados para o ensino. Como as escolas eram muitas vezes iniciadas e administradas por leigos, a supervisão deixava muito a desejar. A apatia geral dos pais e os fatores assimilatórios na comunidade resultaram na privação cultural das crianças.

No final da década de 1960, houve uma virada para melhor. Muitos prédios escolares eram modernos, arejados e espaçosos. A comunidade bem organizada forneceu uma proporção considerável dos orçamentos escolares para despesas operacionais e de capital e esforçou-se por uma atualização geral do currículo e supervisão. Havia quatro tipos de escolas: puramente hebraica, iídiche-hebraica, hebraica-iídiche e religiosa. Israel era um elemento mais importante do curso de estudo.

Além dos cursos de formação em serviço para professores, havia vários seminários de professores. O mais antigo deles foi o Midrashah, ou Seminário Docente para Escuelas Israelitas, fundado em 1940. Durante os primeiros 25 anos, ele matriculou cerca de 3.000 alunos; 900 professores foram formados. Cerca de 70% dos professores em Buenos Aires e escolas vizinhas eram graduados no Midrash, reconhecido pelo ensino judaico superior que oferecia, e a exigência era que os professores do ensino médio fossem graduados naquela escola. Em 1966 tinha 350 alunos matriculados. O Seminário de Professores de Moisesville formou muitos dos professores para o interior do país. Em 1949 formou sua primeira turma de dez professores primários e de jardim de infância. Em 1966 tinha 120 residentes e 85 estudantes locais. Noventa e nove por cento dos professores eram nativos. Muitos passaram um ano em Israel. Em 1964-69, 281 graduados de Buenos Aires de escolas de formação de professores desfrutaram de tal

uma experiência. Também foram oferecidos cursos especiais para o pessoal administrativo.

Além das oportunidades de educação formal, a Argentina ofereceu muitos programas informais. Milhares de estudantes participaram de acampamentos de verão e de descanso. Cursos noturnos para adultos foram oferecidos no espaçoso centro comunitário Hebraica, em Buenos Aires. As atividades esportivas eram populares entre as instalações recreativas que forneciam um meio de identificação com o grupo judaico. Esforços comunitários e sionistas amplamente ramificados melhoraram ainda mais essa identificação. Esses fatores positivos foram superados pelos grandes setores dos não afiliados, dos não escolarizados e dos inclinados ao caminho da assimilação.

[Isaque Levita]

A instituição de uma jornada escolar mais longa no sistema educacional público da Argentina no final da década de 1960 revolucionou a educação judaica. Sem tempo para a educação complementar, as escolas judaicas foram transformadas em escolas diurnas, oferecendo tanto um currículo geral quanto um currículo judaico. Para manter seus alunos, o currículo geral foi atualizado, muitas vezes à custa dos estudos judaicos, mas a estratégia deu certo. Uma pesquisa realizada em 1997 descobriu que quase metade de todas as crianças judias de 13 a 17 anos e dois terços das crianças de 6 a 12 freqüentavam escolas judias. Um total de 19.248 alunos frequentou aulas em 56 jardins de infância, 52 escolas de ensino fundamental e 29 escolas de ensino médio.

Em 2002, no entanto, os números caíram para apenas 14.700 alunos em 40 escolas primárias e 22 escolas secundárias. A diferença era o resultado natural da baixa taxa de natalidade, assimilação e emigração. As altas taxas de matrícula nessas escolas particulares também foram um impedimento nas condições econômicas sombrias da Argentina, embora instituições judaicas locais, a Agência Judaica e o Ministério da Educação de Israel, juntamente com o Comitê de Distribuição Conjunta e o Congresso Judaico Mundial, estabelecessem programas de ajuda financeira.

Para alcançar os jovens judeus que não frequentam escolas diurnas, a comunidade, em cooperação com a Agência Judaica, estabeleceu um programa complementar chamado Lomdim para o nível secundário (com cerca de 1.200 alunos em 2004) com aulas de dois ou três dias (6 a 9 horas) por semana. Um segundo programa complementar, para crianças do ensino fundamental, chamado Chalomot, com 4 a 12 horas semanais, teve aproximadamente 600 crianças. Chabad desenvolveu uma estratégia semelhante, oferecendo às crianças que frequentavam a escola pública um programa pós-escolar enriquecido em computadores, inglês e outras disciplinas, juntamente com estudos judaicos.

Também não havia instituições de formação de professores na Argentina depois que a Michlelet Shazar foi fechada no final da década de 1990. As únicas instituições de estudos superiores judaicos eram as yeshivot ortodoxas e o Seminário Rabínico Latinoamericano de orientação conservadora, no qual havia também uma seção para estudos não rabínicos.

[Efraim Zadoff (2ª ed.)]

Bibliografia: I. Janasowicz (ed.), *Pinkas fun der Kehilla em Buenos Aires 1963–68* (1969); UZ Engelman, *Educação Judaica na Diáspora* (1962), 64-71; Z. Sohar, *Ha-yinnukh ba-Tefuyot* (1953), 155-67.

brasil

Na suposição de que as crianças em idade escolar primária e secundária constituem 20 por cento da população judaica na maioria dos países, deveria haver uma matrícula escolar judaica no Brasil de 28.000. Na verdade, apenas pouco mais de 10.000 alunos frequentavam as escolas judaicas do Brasil no final dos anos 1960. O número de escolas supervisionadas pelo escritório central de educação consistia em jardins de infância, escolas primárias e secundárias, uma yeshivá, uma faculdade, um seminário e um instituto de formação de professores. Ao todo, 10.409 alunos frequentaram essas 33 escolas.

O sistema educacional judaico combinava estudos judaicos e gerais na mesma escola. O programa judaico incluía o estudo do hebraico e do iídiche. Nas escolas onde os estudos judaicos eram ensinados duas ou três horas por dia, ainda havia a possibilidade de ensinar as duas línguas; muitas das escolas, no entanto, permitiam apenas 40 a 50 minutos por dia para estudos judaicos, tornando impossível o estudo de duas línguas nessas escolas para todos os efeitos. As 20 escolas judaicas do país tinham poucas matrículas e, portanto, tinham dificuldades em classificar as crianças adequadamente, em fornecer uma equipe adequada e em financiamento. Entre os professores judeus no Brasil ainda havia alguns professores que vieram do exterior equipados com habilidade pedagógica, conhecimento judaico, experiência e profundo compromisso com a educação judaica. Mas o número desses professores foi diminuindo gradualmente. Para atender de alguma forma a necessidade premente de professores em sala de aula, a comunidade organizou seminários para professores no Rio e em São Paulo, que na realidade eram escolas secundárias, ingressantes após a conclusão do ensino fundamental. O seminário de São Paulo, fundado em 1950, tinha 84 alunos matriculados em 1968. Um número considerável de professores eram israelenses. Além de manter a escola de formação de professores, o Conselho de Educação e Cultura realiza periodicamente, especialmente durante o verão, programas de formação de professores em serviço para professores de jardim de infância e ensino fundamental. Durante o inverno, o Conselho também realizou cursos especiais para professores de Bíblia, história judaica, literatura hebraica e psicologia educacional. No início do século 21, a comunidade de São Paulo tinha quatro escolas ortodoxas e quatro tradicionais, com 3.000 alunos no Educacio Hebraico Brasileiro Renscencia. Havia várias escolas judaicas no Rio de Janeiro, incluindo a Escola Bar-Ilan de 500 alunos, que também tinha um refeitório kosher e uma sinagoga.

Uruguai

A matrícula nas 11 escolas judaicas de Montevidéu (sete delas escolas diurnas) era de cerca de 3.000 em 1968. A maioria das escolas oferecia educação judaica elementar, começando com o jardim de infância. Com exceção da escola Sholem Aleichem, o hebraico substituiu o iídiche em todas as escolas. Muitos dos professores e diretores eram israelenses ou haviam estudado em Israel. Todas as escolas eram afiliadas ao Conselho de Educação da kehilla de Montevidéu, que atua como uma agência comunitária supervisora e supervisora central para a educação judaica.

ção. No início do século 21 havia quatro escolas judaicas em todo o Uruguai, com estudos em espanhol e hebraico. Uma escola abrangente foi a maior, indo da pré-escola ao ensino médio. O Chabad Center também administrava uma escola abrangente. Cerca de um terço das crianças judias do país frequentaram essas escolas.

Bibliografia: UZ Engelman, *Jewish Education in the Diaspora* (1962), índice; A. Eisenberg (ed.), *World Census on Jewish Education* (1968); A. Spolinsky, em: *Bi-Tefuyot ha-Golah* (1964), 45-55.

[Judá Pilch]

México

Após a Primeira Guerra Mundial, um grande número de judeus da Europa Oriental e suas famílias vieram para o México com a intenção de permanecer temporariamente enquanto aguardavam vistos para os EUA. As leis de imigração americanas não relaxaram e eles perderam a esperança e decidiram então fazer do México seu lar permanente. Os casais começaram a se preocupar com a educação dos filhos. Felizmente para a educação judaica no México havia entre os imigrantes alguns jovens de boa formação judaica que não se adaptaram à dura e humilhante ocupação de mascate e, conseqüentemente, assumiram a organização de uma escola para crianças judias. O desejo dos pais era abrir uma escola diurna autorizada pelo Conselho Mexicano de Educação de acordo com os programas das escolas do governo mexicano, mas com uma parte substancial do horário a ser dedicado aos estudos judaicos. Assim, em 1924, uma escola judaica de dia inteiro com 24 alunos foi estabelecida na Cidade do México.

Em 1969, 45 anos depois, havia nove escolas de período integral com uma população de aproximadamente 5.000 meninos e meninas entre 3 e 18 anos em espaçosos edifícios modernos com equipamentos atualizados, bibliotecas, laboratórios, oficinas, e salas de montagem. Foi alegado que cerca de 90% das crianças judias no México frequentavam essas escolas judaicas, e ainda o faziam no início do século 21 em um país onde a taxa de casamentos mistos é de apenas 10%. Na Cidade do México havia pelo menos uma dúzia de escolas judaicas em 2005. As escolas existentes em 1969 eram (1) Colégio Israelita de México – do jardim de infância à faculdade com cerca de 1.500 alunos; (2) Colegio Yavne – do jardim de infância à faculdade com cerca de 700 alunos; (3) Colegio Tarbut – do jardim de infância à faculdade com cerca de 1.000 alunos; (4) escola IL Peretz – do jardim de infância ao ensino médio com cerca de 400 alunos; (5) Colegio Tarbut Se phardi – do jardim de infância à faculdade com cerca de 800 alunos; (6) Colegio Monte Sinai – da educação infantil à faculdade com cerca de 700 alunos; (7) Yeshivah do México – do jardim de infância ao ensino médio com cerca de 100 alunos; (8) Colegio Israelita de Monterrey – do jardim de infância ao ensino médio com cerca de 80 alunos; (9) Colegio Israelita de Guadalajara – do jardim de infância ao sexto ano do ensino fundamental com cerca de 50 alunos; (10) Seminário de Professores de Lídice-Hebraico na Cidade do México – com cerca de 70 alunos.

Em todas as escolas as matérias judaicas eram obrigatórias. A maioria deles não admitia alunos no ensino superior.

notas sem uma preparação adequada em iídiche ou hebraico ou ambos. Algumas escolas foram mais brandas e grupos especiais para estudos judaicos foram formados para preparar os recém-chegados para suas respectivas classes.

No Colégio Israelita do México, no Colégio Yavne, na escola IL Peretz e na Yeshivah do México, o iídiche e o hebraico eram obrigatórios. Em todas as outras escolas, apenas o hebraico era ensinado. Três horas diárias eram dedicadas aos assuntos judaicos até o ensino médio e duas horas no ensino médio e na faculdade. Nas escolas onde ambas as línguas eram aprendidas, o tempo era dividido igualmente entre o iídiche e o hebraico.

Todas as escolas foram autorizadas e incorporadas ao Conselho de Educação do México. As faculdades estavam sob a jurisdição da Universidade autônoma do México. Nas faculdades, após a conclusão bem-sucedida do currículo, os alunos recebiam os graus de bacharelado ou bacharelado que os habilitavam a serem admitidos nas escolas profissionais da universidade sem quaisquer exames adicionais.

Os assuntos judaicos eram língua e literatura iídiche, língua e literatura hebraica, história judaica, Bíblia e geografia de Israel. O Estado de Israel ocupou um lugar muito proeminente no currículo. Nas séries superiores o estudo sobre Israel foi incluído e nas séries inferiores a partir do jardim de infância os professores fizeram uso de todo o material disponível para desenvolver nas crianças um senso de identidade nacional e destino comum com o povo e o Estado de Israel.

Os judeus mexicanos continuaram a ser uma comunidade unida principalmente ortodoxa no século 21, envolvendo seus jovens em um sistema educacional abrangente que garante uma forte identidade judaica.

[Bezalel Shachar]

norte da África

A educação judaica moderna no norte da África começou com a abertura da primeira escola Alliance Israélite Universelle (AIU) em *Tetuán em 1862. Esta organização franco-judaica através de suas escolas e de seus educadores inspirados no zelo missionário salvou um número significativo de crianças judias em Norte da África e Ásia da miséria e preparou a nova geração para profissões e técnicas modernas.

As primeiras escolas foram abertas para meninos, muitas vezes contra a oposição dos rabinos. Lentamente, a população foi conquistada e escolas foram abertas para meninas nas cidades maiores. Em 1878 foi aberta a primeira escola em *Tunis. *A Argélia, sendo um departamento francês e seus judeus declarados cidadãos franceses, tinha escolas governamentais para a população francesa, incluindo judeus, e não exigia escolas da AIU.

Uma vez que as vantagens de uma educação moderna foram compreendidas, os pais clamaram por mais escolas da AIU. Em 1914, quando o Protetorado Francês foi estabelecido, havia 14 escolas em *Marrocos com uma matrícula de 5.500 alunos.

Em 1928 foi feito um acordo com as autoridades protetoras que atribuíam à AIU a educação primária das crianças judias. O Protetorado concordou em subsidiar as escolas e fornecer edifícios. Isso permitiu que a AIU

eduyyot

desenvolver ainda mais a rede das suas escolas no Norte de África. Em 1939 havia 45 escolas com 15.800 matrículas.

A base dos programas era o ensino da língua francesa como canal para a cultura ocidental e particularmente francesa. Essa educação permitiu que os judeus deixassem os mellahs, entrassem no comércio e em certas profissões e se tornassem intermediários entre as autoridades do Protetorado e a população árabe. A educação hebraica foi dada por rabinos locais na tradição milenar e com os métodos antigos que não tiveram influência nem qualquer relevância para a nova geração emergente de estudantes da AIU.

A influência francesa na Argélia trouxe rápida assimilação, na medida em que a AIU interveio para estabelecer talmude torás e garantir alguma educação judaica.

As comunidades judaicas no norte da África assumiram nova importância após a perda dos seis milhões de judeus no Holocausto. Judeus americanos, através do Comitê de Distribuição Conjunta, passaram a se interessar por países muçulmanos. A AIU, com a ajuda das autoridades do Protetorado, desenvolveu uma grande rede de novas escolas. Em 1960, havia cerca de 30.000 alunos judeus nas escolas da AIU. Duas novas agências começaram a trabalhar no norte da África após a Segunda Guerra Mundial. *Oyar ha-Torah, uma organização ortodoxa para a educação judaica em países muçulmanos, abriu escolas para meninos, meninas, yeshivot e faculdades de formação de professores. O Lubavitch y asidim abriu yeshivot para meninos e Battei Rivkah para meninas.

A criação do Estado judeu, a independência da Tunísia em 1955, Marrocos em 1956 e Argélia em 1962 mudaram completamente o mapa judaico. Por um lado, maior ênfase foi dada aos súditos hebreus e judaicos. A AIU abriu a Ecole Normale Hébraïque em Casablanca para treinar professores de hebraico para suas escolas. Por outro lado, houve o aumento nos países muçulmanos do sentimento antijudaico como resultado das guerras em Israel. A independência desses países e os eventos políticos no Oriente Médio reduziram através da emigração o número de judeus na Tunísia, Argélia e Marrocos para cerca de 50.000 em 1969. Em meados da década de 1990, apenas o Marrocos tinha uma população judaica substancial de cerca de 5.500, com apenas as escolas AIU, Oyar ha-Torah, Lubavitch e ORT ainda em operação

geração.

Bibliografia: A. Chouraqui, *Entre Oriente e Ocidente* (1968), 204-215.

[Stanley Abramovitch]

irá

*O Irã, ao contrário das comunidades judaicas de outros países muçulmanos, não preservou ao longo dos séculos um alto padrão de aprendizado judaico. A chegada da Alliance Israélite Universelle (AIU) em 1898 foi, portanto, muito importante para a preservação da comunidade judaica. As escolas da AIU abriram as portas do "mahaléh", o bairro judeu em *Teerã, para os judeus.

Em muitas cidades, as escolas serviram de proteção contra a invasão de missionários cristãos e bahá'ís. A língua francesa oferecia possibilidades comerciais mais amplas para os judeus em um país em desenvolvimento.

A revolução de *Reza Shah em 1925 e suas reformas enfraqueceram a influência dos sacerdotes muçulmanos e introduziram escolas estatais para toda a população, incluindo judeus. Escolas AIU foram abertas nas cidades maiores. Em 1939 havia 17 escolas com 6.000 matrículas. As escolas ofereciam uma educação iraniana básica com o francês como primeira língua estrangeira. O hebraico era ensinado por professores locais e geralmente era de baixo nível. O fluxo de refugiados através do Irã durante a Segunda Guerra Mundial chamou a atenção dos judeus americanos para o Irã. O Comitê de Distribuição Conjunta (JDC) abriu um escritório em Teerã e Oyar ha Torá (OH) enviou um representante. Novas escolas foram abertas em Teerã, *Shiraz e cidades provinciais, onde não existiam escolas da AIU. OH assumiu a responsabilidade pela educação judaica em todas as escolas AIU e OH. Os professores foram treinados no Irã e em Israel, e os professores israelenses foram trazidos para o Irã. Livros de texto hebraico, adequados para países muçulmanos, foram impressos. Foi feita uma primeira tentativa de produzir um livro de história judaica em persa para crianças em idade escolar.

Em 1969 havia 11.000 alunos em AIU, OH e escolas comunais. Com base nas estatísticas disponíveis, pode-se supor que metade da população escolar judaica estava em escolas judias e a outra metade em escolas governamentais e cristãs. A AIU e o OH desenvolveram escolas secundárias nas cidades maiores. Havia ênfase na língua hebraica e na religião judaica. O nível de educação judaica progrediu nas décadas de 1960 e 1970 com o aumento da riqueza dos judeus em um período de prosperidade econômica geral e foi eficaz em conter as tendências de assimilação em uma comunidade que não conhecia profundo conhecimento judaico por muitas gerações.

Em 1977/78 havia em Teerã 11 OH, 7 AIU e 6 escolas comunitárias, incluindo uma escola vocacional ORT e uma escola pertencente aos judeus iraquianos na cidade. Esse quadro mudou drasticamente com o êxodo em massa dos judeus após a revolução islâmica no Irã. No final do século XX, havia três escolas judaicas em Teerã, uma em Shi raz e uma em Isfahan.

[Stanley Abramovitch]

EDUYOT (Heb. עֲדוּיֹת "Testemunhos"), tratado da Mishná na ordem Nezikin. Eduyyot é diferente de todos os outros tratados da Mishná, pois não se concentra em um assunto específico, mas contém várias coleções relativamente pequenas de halakhot que tratam de vários tópicos e organizadas em torno dos nomes dos sábios particulares que os transmitiu. Esses halakhot muitas vezes "testemunham" as disputas e controvérsias de autoridades anteriores e frequentemente envolvem uma tentativa de contemporâneos ou de sábios posteriores de decidir ou resolver essas disputas e controvérsias. Esta tendência geral do tratado como um todo, juntamente com o uso repetido nos capítulos posteriores da frase "rabino fulano de tal" (יְיָ יְיָ יְיָ ,he'id), provavelmente explica o título do tratado.

O tratado também é referido no Talmud (Ber. 27a; Kid. 54b; Bek. 26a) pelo nome Be'yirata, ou seja, o "selecionar" ou "cho sen" halakhot. Este nome parece refletir uma suposição de que as tradições incluídas em Eduyyot, tendo sido revisadas e

adjudicados pelos sábios, possuem alguma autoridade especial, como o próprio Talmud afirma explicitamente (Ber. 27a; Kid. 54b; Bek. 26a) : em Be'yirata (ou seja, em Eduyyot)."

ÿ . Albeck argumentou que Eduyyot difere do resto da Mishná porque representa um estágio anterior – na verdade, o estágio inicial – na redação da Mishná. Em sua opinião, os redatores posteriores da Mishná pegaram a maior parte de seu hala khot e os incluíram nos vários tratados e ordens organizados de acordo com o assunto, cada um em seu próprio lugar. Epstein, no entanto, argumentou vigorosamente contra essa visão (Tanna'im, 428), e é justo dizer que nenhum consenso foi alcançado quanto à data e propósito da redação de Eduyyot (Stemberger, 131). De acordo com uma tradição (Ber. 28a), esses testemunhos foram pronunciados no dia em que *Eleazar b. Azariah foi eleito presidente do Sanhe Drin, mas Epstein efetivamente refutou essa visão.

O conteúdo do Eduyyot

O primeiro capítulo registra três itens de controvérsia entre Shammai e Hillel, e outros itens de controvérsia entre suas respectivas escolas. Há casos em que a escola de Shammai desaprovou a visão de Shammai, e casos em que a escola de Hillel acabou aceitando a visão da escola rival. São dadas razões pelas quais as opiniões que foram finalmente rejeitadas são, no entanto, registradas na Mishná.

O segundo capítulo abre com um testemunho de *ÿ anina, Segan Ha-Kohanim, sobre quatro itens da halachá seguidos por tríades mnemotécnicas de ditos. R. Ismael propôs três leis perante os sábios. Eles, por sua vez, discutiram outras três leis antes dele. Novamente um pronunciamento halakhic de Ismael sobre três coisas é mencionado, com o qual R. Akiva discordou. Em seguida, vêm três leis discutidas antes de R. Akiva, e o capítulo termina com dois conjuntos de cinco ditos agádicos de R. Akiva, e uma conclusão de R. Akiva.

Joana B. Nuri.

O terceiro capítulo registra dez pontos de controvérsia entre *Dosa b. Harkinas e os sábios, bem como outras controvérsias entre eruditos isolados (Josué, Zadok, Rabban Gamaliel e Eleazar b. Azariah) e a maioria dos sábios. O quarto capítulo lista itens de lei em que a Casa de Shammai era, contrariamente ao costume, mais branda do que a Casa de Hillel.

O quinto capítulo registra outros itens haláchicos nos quais, de acordo com vários estudiosos nomeados, a Casa de Shammai era mais branda do que seus rivais. Inclui uma das mais belas passagens agádicas da Mishná sobre a integridade moral e intelectual de *Akavyah b. Mahala lel. Ele deu testemunho sobre quatro itens da halachá sobre os quais a maioria dos sábios tinha uma tradição diferente. Os sábios instaram -no a retratar-se, prometendo nomeá-lo av bet din se o fizesse, e ameaçando-o de excomunhão se não o fizesse; ele permaneceu firme. Antes de sua morte, no entanto, ele disse ao filho para seguir a decisão da maioria, pois a disciplina haláchica exigia.

Quando seu filho, como último favor, pediu que ele o recomendasse aos colegas, ele recusou, dizendo: "Suas próprias ações o aproximarão ou suas próprias ações o afastarão".

O resto do tratado (capítulos 6-8) dá uma grande variedade de halakhot em que a palavra ÿÿÿ "testemunhada") é usada consistentemente e conclui com uma agadá no sentido de que no final dos tempos Elias, o Profeta, de acordo com com Malaquias 3:23ss., resolverá as controvérsias entre os sábios e fará a paz no mundo. Não há Gemara nem no Babilônio nem no Talmude de Jerusalém, uma vez que as várias mishnayot estão incluídas nos outros tratados, onde são devidamente discutidas. Existe, no entanto, um Tosefta.

Bibliografia: P. Blackman (ed. e tr.), Mishnayot, 4 (1954), 385ss., Eng. tr. e notas; Danby, Mishnah (Eng., 1933), 422-437; H. Albeck, Mavo la-Mishná (1959), 82-84; idem, Shishah Sidrei Mishnah, 4 (1959), 275ss.; Epstein, Tanna'im, 424-44, inclui bibliografia. **Adicionar. Bibliografia:** G. Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash (1996), 122, 131.

[Arnst Zvi Ehrman / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

EDWARDS, PAUL (1923-2004), filósofo norte-americano e editor da Encyclopedia of Philosophy (1967), em oito volumes, a primeira obra abrangente do gênero em inglês desde 1901. Edwards nasceu em Viena, fez doutorado na Universidade de Columbia e lecionou na Universidade de Nova York e no Brooklyn College. Nos últimos anos, ele lecionou na New School for Social Research em Nova York.

Um dos principais expoentes da filosofia de Bertrand Russell e ateu, Edwards era um oponente agressivo da filosofia religiosa e da argumentação teológica. Ele escreveu The Logic of Moral Discourse (1955), no qual sustentava que predicados éticos como "bom", "certo" e "deveria" geralmente têm duas funções principais: descrever algo como tendo certa propriedade ou propriedades e expressar a atitude pró ou contra do falante. Assim, postulou ele, os predicados éticos têm, em sua maior parte, significados descritivos e emotivos.

Ele também escreveu Heidegger sobre a morte: uma avaliação crítica (com Eugene Freeman, 1979), Equiano's Travels (1989), Reencanation: A Critical Examination (1996) e Heidegger's Confusions (2004).

Entre os muitos livros editados por Edwards estão A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources (1967); e Imortalidade (1997).

[Richard H. Popkin / Ruth Beloff (2ª ed.)]

EERDMANS, BERNARDUS DIRKS (1865-1948), estudioso da Bíblia protestante holandês. Foi professor particular de línguas semíticas de 1896 a 1898 e professor de Bíblia de 1898 em Leiden. Seu Alttestamentliche Studien (4 vols., 1908-12), uma coleção de escritos sobre a composição de Gênesis, Êxodo, Levítico e a história inicial de Israel, são uniformes em sua completa rejeição dos pontos de partida da moderna crítica pentateuica. Ao contrário dos defensores da Hipótese Documentária, Eerdmans postula uma hipótese fragmentário-suplementar que vê J, E e P como redatores e suplementos.

efrat

ers, em vez de compositores. De acordo com Eerdmans, o material encontrado particularmente em Gênesis pertence a vários estágios de desenvolvimento religioso, dos quais o mais antigo é politeísta e o mais recente monoteísta, o material anterior referindo-se a Deus pela forma plural Elohim e o posterior como Yahweh. Defendeu a historicidade cultural dos patriarcas e o estado avançado do ritual no período mosaico. Ele sustentou que a maioria dos códigos legais de Levítico eram mosaicos, rejeitando assim o J. *Wellhausen–KH comumente aceito

* Hipótese Graf. Ele foi um dos primeiros estudiosos que avançou uma data exílica para seções do livro de Daniel. Ele escreveu *Der Ursprung der Ceremonien des Hosein Festes* (1894); *A Religião de Israel* (1947), um novo tratamento de seu anterior *Deusesdienst van Israel* (2 vols., 1930); *A Aliança no Monte Sinai* (1939); *Estudos em Job* (1939); e *O Livro Hebraico dos Salmos* (em: *Oudtestamentische Studieen*, 1947).

Bibliografia: HF Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (1956), 23-26, 97-98; Eissfeldt, em: *ZDMG*, 85 (1931), 172-175; **Adicionar. Bibliografia:** S. Devries, em: *DBI*, 1, 318.

[Zev Garber]

EFRAF (hebr. עֶפְרַת, comunidade urbana com status de conselho municipal, localizada na área de *Gush Etzyon ao sul de Jeru salem. Sua área é de 4 km²). Efrat foi criada em 1983 após planejamento por um grupo israelense e um grupo americano liderado pelo rabino Shlomo *Riskin de Nova York, que se estabeleceu em Efrat e se tornou o rabino da cidade. Quando as primeiras famílias chegaram, a Shevut Yisrael Yeshivah, uma das hesder yeshi vot, estava funcionando no local. Efrat foi o único entre os assentamentos da Cisjordânia em que os colonos se mudaram imediatamente para habitações permanentes. Os bairros são nomeados após as sete espécies pelas quais a Terra de Israel era famosa nos tempos bíblicos (Deut. 8:8). Em 2002, a população de Efrat era 6.810, principalmente religiosos, muitos de seus habitantes são anglo-saxões.

Site: <http://www.efrata.muni.il>.

[Gilboa Abalada (2ª ed.)]

EFRAF, YAACOV (1912-1977), pesquisador agrícola. Nascido na Polônia, Efrat imigrou para Israel em 1936. Especializou-se em agricultura de campo, particularmente nas várias raças de trigo usadas em Israel. Ele desenvolveu sistemas especiais para a agricultura de inverno. Efrat recebeu o Prêmio Israel em 1977 por serviços à agricultura.

EFRAF, ILYA (1847-1915), editora russa. Efrat nasceu em Vilna. Em 1880 ele fundou uma gráfica em Peterburg e em 1890 ele e o conhecido editor de enciclopédias alemãs F. Brockhaus fundaram a editora Brockhaus-Efrat em São Petersburgo. Tornou-se uma das principais editoras da Rússia, responsável por uma série de obras de referência histórica e literária, incluindo uma enciclopédia russa de 86 volumes, a Biblioteca de Escritores Famosos e a Biblioteca de Auto-Educação e Biblioteca de Ciências. Também publicou, em cooperação com a Society for

Publicações Científicas Judaicas, a enciclopédia judaico-russa *Yevreyskaya Entsiklopediya* em 16 volumes (1907-13). No campo da história judaica publicou, entre outras obras, a "História do Povo Judeu" de Renan com comentários de S. Dubnow e outros, e duas obras sobre a Inquisição. A partir de 1917 transferiu suas atividades para Berlim, ali atuando até a década de 1930.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

EFRAF, ISRAEL ISAAC (1891-1981), educador hebreu, poeta e erudito. Nascido em Ostrog, na Ucrânia, foi para os Estados Unidos em 1905. Serviu por um tempo como rabino e em 1918 fundou o Baltimore Hebrew College e a Teachers Training School. Ele foi professor de hebraico na Johns Hopkins University (1917-1928), rabino do Temple Beth El em Buffalo (1929-34), professor de semítica na Universidade de Buffalo (1935-1941) e Hunter College, NYC (1941-1941-1934). 55), onde fundou a Divisão Hebraica; em 1945 foi nomeado professor de filosofia judaica e literatura hebraica moderna no Dropsie College, Filadélfia. Efrat serviu como presidente do *Histadrut Ivrit of America (1938-39). Ele se estabeleceu em Israel em 1955 e serviu como reitor da Universidade de Tel Aviv. Em 1960 foi eleito presidente honorário da universidade.

Seus trabalhos sobre filosofia judaica incluem *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy* (1917), *Philosophical Terms no Moreh Nebukim* (1924), *Judah Halevi como poeta e pensador* (1941), *Ha-Pilosofyah ha-Yehudit ha-Attikah* (1959), *Ancient Jewish Philosophy: A Study in Metaphysics and Ethics* (1964), *Estudos em Filosofia Judaica Medieval* (1974), e estudos sobre Saadiyah Gaon e Abraham B. Yiyya. Entre seus volumes de poesia estão *Shirim* (1932); *Vigvavim Shotekim* (1932), um poema sobre os índios americanos com ecos da poesia épica americana; *Zahav* ("Gold", 1942) sobre a Corrida do Ouro na Califórnia de 1849; *Anaynu ha-Dor* (1945). Uma coleção de quatro volumes de sua poesia foi publicada em 1966. Seu mundo espiritual está enraizado tanto na tradição quanto na filosofia crítica; assim, a tensão é sentida em sua poesia entre os antípodas do sentimento e da cerebração. A dicção de Efrat é poética e precisa. Uma visão pessimista domina seus trabalhos pós-Segunda Guerra Mundial. Efrat traduziu a poesia de Shelley e Hamlet de Shakespeare e outras obras para o hebraico, e algumas das poesias de Bialik para o inglês. Ele também colaborou com Judah Even-Shmuel (Kaufman) e Benjamin N. Silkner na compilação de um dicionário inglês-hebraico (1929). Para traduções de sua poesia, ver Goell, *Bibliography*, p. 21.

Bibliografia: A. Epstein, *Soferim Ivrim ba-Amerikah*, 1 (1953), 66-91; J. Kabakoff, em: *Jewish Book Annual*, 28 (1970), 105-109; Kressel, *Leksikon*, 1 (1965), 135-6; Waxman, *Literatura*, 4 (19602), 1065-67, 1115, 1188; J. Kabakoff, em: *JBA*, 28 (1970/71).

EGALITATEA ("Igualdade"), periódico em língua romena (1890-1916, 1919-40), editado, dirigido e publicado em Bu Charest por Moses Schwarzfeld com Elias *Schwarzfeld (de seu exílio na França) como editor-chefe no primeiro anos. Era o periódico judaico mais antigo da Romênia, inicialmente chamando

em si um “jornal semanal”. O editor declarou seu objetivo em uma carta enviada a potenciais assinantes antes da publicação do primeiro número, explicando que era um jornal israelita que pretendia inspirar os judeus romenos com força, coragem, convicção e força moral, e dar-lhes orientação em seus ensaios individuais. A revista descrevia a vida judaica e a luta pela emancipação na Romênia, condenava a discriminação e o antissemitismo e também publicava material literário. Embora um jornal independente, como seu proprietário e gerente se envolveu no movimento sionista, tornou-se a publicação oficial do Fundo Nacional Judaico da Romênia (1907) e também publicou propaganda sionista. No outono de 1916, quando a Romênia entrou na Primeira Guerra Mundial e Bucareste foi ocupada pelo exército alemão, a revista deixou de ser publicada. Reapareceu em 1919, também como semanário, mas com apenas quatro páginas, e incluía artigos históricos populares promovendo a identidade judaica e a ideia sionista. Em julho de 1931, quando Moses Schwarzfild estava doente e em dificuldades financeiras, ele começou a publicar *Egalitatea* a cada duas semanas, em números duplos, até 3 de julho de 1940, quando sua publicação foi proibida pelo governo. Muitos artigos na *Egalitatea* foram escritos pelo próprio Moses Schwarzfild, algumas vezes assinados com pseudônimos. Entre os colaboradores estavam Elias Schwarzfild, Wilhelm Schwarzfild, IH Fior, M. Braun *ÿ*tein-Mibashan, Carol Drimer, JI Niemirower, Leon Feraru, Adolphe *ÿ*tern, AL Zissu, E. San-Cerbu e outros.

Bibliografia: S. Podoleanu, *Istoria presei evreieÿti din România* (1938), 108–17; I. Bar-Avi, *Familia Schwarzfild* (1969), 105-11; H. Kuller, *Presa evreiasca bucureÿteana* (1996), 51-58; M. Mircu, *Povestea presei evreieÿti* (2003), 69–80; E. Aczel, *Periodicele evreieÿti din România 1857–1900* (2005).

[Lucian-Zeev Herscovici (2ª ed.)]

EGER (Ger. **Erlau**), cidade no norte da Hungria. Embora Eger seja mencionado em 1660 como uma comunidade judaica, foi somente em 1841 que os judeus obtiveram o direito de residência ali. Uma organização comunitária foi criada em 1843. Em 1858 havia 861 judeus vivendo na cidade e mais 680 no distrito. Seu primeiro rabino foi Joseph Zevi Weiss. Após sua morte, os membros ortodoxos estabeleceram uma comunidade – separada da comunidade status quo existente – cujo primeiro rabino foi Simon Schreiber, filho de Abraham Samuel Benjamin *Sofer. Muitos judeus em Eger se engajaram no comércio de vinho. Havia 2.559 judeus vivendo em Eger em 1920 e 1.787 em 1941. Eles foram deportados para *Auschwitz pelos nazistas em 8 de junho de 1944. Em 1946, apenas 215 judeus permaneceram em Eger.

Bibliografia: E. László, em: *Estudos Judaicos Húngaros*, 2 (1969), 137–82.

EGER (Eiger), AKIVA (“O Jovem”) BEN MOSES GUENS (1761–1837), rabino alemão. Nascido em Eisenstadt, Eger foi para Breslau ainda jovem para estudar com seu tio, Benjamin Wolf Eger, e *ÿ* ayyim Jonah Teomim-Fraenkel. Em 1780, foi morar com o sogro em Lissa, onde por cerca de dez anos se dedicou aos estudos, livre de problemas financeiros. Empobrecida como resultado das perdas sofridas no incêndio de

Em 1791, ele aceitou um cargo de rabino em Maerisch-Friedland, onde estabeleceu uma yeshivá. À medida que sua reputação crescia, suas decisões eram solicitadas em muitos assuntos. A ideia de colher benefícios materiais da Torá era repugnante para ele, e em várias ocasiões ele pensou em deixar o rabinato e se dedicar ao ensino. Em 1807, ele liderou uma delegação de líderes judeus que negociaram com as autoridades francesas sobre os direitos dos judeus no recém-criado ducado de Varsóvia.

Em 1814 foi convencido a aceitar o cargo de rabino em Posen, que lhe foi oferecido apesar das objeções dos *maskilim e dos seguidores do movimento reformista, que, temendo sua grande influência, buscaram a intervenção das autoridades seculares, alegando que não dominava a língua alemã e se opunha a todas as inovações.

Eles acabaram sendo obrigados a aceitar a nomeação de Eger, mas tentaram minimizar sua influência pela inserção de certas cláusulas restritivas em sua carta de nomeação. Eger, como rabino-chefe não oficial do distrito de Posen, trabalhou para ser metade de sua própria comunidade e de outras comunidades judaicas. Ele estabeleceu uma grande yeshivá, cujos alunos incluíam *ÿ*evi Hirsch *Ka lischer, Jacob *Levy (autor dos dicionários do Talmud) e Julius *Fuerst. Travou uma luta constante contra o movimento reformista. Os maskilim se opuseram a ele e chamaram a atenção para o que consideravam questões bizarras e irrealistas discutidas em sua resposta. Eger não era cego, no entanto, para as necessidades espirituais e educacionais de seu tempo. Ele fez certas concessões para atender às exigências oficiais de um currículo mais moderno nas escolas judaicas e encorajou os esforços pioneiros de Solomon Plessner para propagar o judaísmo tradicional usando o alemão em vez do iídiche, que era até então o meio de instrução. Ele recebeu uma mensagem real de agradecimento de Frederico Guilherme III por seus serviços durante a epidemia de cólera de 1831, durante a qual emoldurou vários takkanot úteis e cuidou de muitos doentes. Várias instituições de assistência social estabelecidas por ele existiram até a Segunda Guerra Mundial. Ele era o sogro de Moisés *Sofer e o ancestral de muitos eruditos, cientistas e escritores proeminentes. Seu filho Solomon *Eger foi eleito rabino de Posen após a morte de seu pai. Muitas lendas populares cercaram a pessoa de Akiva. Sua humanidade e beneficência exemplares lhe renderam admiração universal, mesmo entre seus adversários. Uma história que tipifica sua sensibilidade para com os outros conta a história de um judeu que perguntou a Akiva antes da passagem se ele poderia usar leite para os rituais do Seder. Quando perguntado por que, o judeu respondeu que não tinha dinheiro suficiente para comprar vinho. Akiva prontamente lhe deu 20 rublos para comprar vinho. Quando repreendido por sua esposa por dar muito, Akiva respondeu que deduzia da pergunta que o judeu também não tinha dinheiro suficiente para comprar carne para o feriado. Sua modéstia era proverbial, e ele se opunha severamente aos títulos de honra comuns nos círculos rabínicos. De suas obras, as seguintes foram publicadas em vida: *ÿ*illuka de-Rab banan (1822); *Haggahot* para a Mishná (1825-1830); *Gilyon ha Shas*, notas à edição de Praga do Talmude Babilônico (1830-1834), e mais tarde à edição de Vilna; resposta, junto com decisões, etc. (1834). Após sua morte, apareceu re

eger, akiva ben simyah bunim

sponsa, parte 2 (1839); yiddushei R. Akiva Eger (1858); Tosafot (1841–48 na edição Altona da Mishná); Haggahot, glosa ao Shul'yan Arukh (1859); resposta (1889); Kit vei R. Akiva Eger (cartas; 1929). Além disso, muitas de suas cartas e resposta foram impressas em jornais talmúdicos e em inúmeras outras obras. Grande parte de seu trabalho permaneceu em manuscrito e alguns foram perdidos (por exemplo, suas glosas ao Talmude Palestino).

Bibliografia: L. Wreschner, R. Akiva Eger (Ger., 1906); idem, em: JLG, 2 (1904), 27-84; 3 (1905), 1-78; S. Blum, Gedolei Yisrael (1938); A. Ovadyah (Gottesdiener), Ketavim Niv'arim, 2 (1944), 77-115; idem, em: Sinai, 1 (1937), 511-50; Posner, em: Kovey ... Unna (1940), 147-57; S. Sofer, Iggerot Soferim (1928, pref. 1929), 1-95 (1ª paginação); Leiman, em: L. Jung (ed.), Líderes Judeus (1953), 99-113. **Adicionar. Bibliografia:** JS Sinasohn, Gaon of Posen: A Portrait of Rabi Akiva Guens-Eger (1990).

[Akiva Posner]

EGER, AKIVA BEN SIMYAH BUNIM (c. 1720–1758), rabino e autor, conhecido como R. Akiva Eger, o Velho. Natural de Halberstadt, foi aluno de yevi Hirsch *Bialeh (y'arif) de Halberstadt e Jacob ha-Kohen Poppers de Frankfurt.

Por volta de 1747, serviu como rabino de Zuelz (Alta Silésia). Ele conduziu uma yeshivá em Halberstadt mesmo durante a vida de seu professor Bialeh e, em 1756, tornou-se chefe da yeshivá de Pressburg. Eger, que estava entre os principais estudiosos talmúdicos de sua geração, manteve correspondência haláchica com Jonathan *Eybeschuetz, Meir *Eisenstadt e outros rabinos proeminentes. Suas novelas sobre o Talmud, Mishnah de-Rabbi Akiva, às quais estão anexadas várias de suas respostas, foram publicadas postumamente (Fuerth, 1781).

Eger teve dois filhos, Judah Loeb, que serviu como rabino em Hal Berstadt, e Wolf, rabino de Leipnick.

Bibliografia: BH Auerbach, Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt (1866), 33, 71; I. Weiss, Avnei Beit ha-Yo'yer (1900), p. 2, 35b-37b; L. Wreschner, em: JLG, 2 (1904), 32f.; P. Frankl, em: Nachlat Z'wi, 7 (1937), 320; S. Weingarten, em: Arim ve-Immahot be-Yisrael, 7 (1960), 38.

[Jacob Habermann]

EGER, JUDAH LEIB DE LUBLIN (1816–1888), yásidic yaddik, filho de Salomão *Eger, neto de Akiva *Eger, o Jovem. Nascido em Varsóvia, Judah estudou em Posen com seu avô, a quem considerava um exemplo de virtudes morais. Ele também estudou na yeshivá de Isaac Meir Alter (mais tarde o fundador da dinastia yásidic Gur) em Varsóvia, por cuja influência Judá se tornou um y' asid. Após seu casamento, Judá se estabeleceu em Lublin e visitou Menahem Mendel de *Kotsk (Kock), continuando como seu discípulo apesar da oposição de sua família. Quando Menahem Mendel se isolou da sociedade, Judá se tornou discípulo de Mordecai Joseph Leiner de Izbica. Após a morte de seu pai em 1852, Judá recusou o cargo de rabino de Posen. Após a morte do Iz bica yaddik em 1854, Judá liderou sua própria congregação yásidic em Lublin. Não foi até depois da morte de Menahem Mendel de Kotsk em 1859, no entanto, que Judá assumiu o papel de

yaddik e propôs seus próprios ensinamentos. A integridade moral e a conduta de Judah Leib lhe valeram a estima mesmo de pessoas que se opunham ao y' asidismo. Ele passou muito tempo em oração, dedicando-se a ela com concentração e fervor, acompanhado de choro e gritos altos. Sua maneira de orar, contrária à tradição de seus preceptores, suscitou severas críticas. Os ensinamentos de Judá sobre as partes da lei e os festivais foram organizados por seu filho Abraham em Torat Emet (3 vols., 1889–90) e Imrei Emet (2 vols., 1902–3). Judah Cor respondeu a perguntas haláchicas com seus parentes Abraham Samuel Benjamin *Sofer em Pressburg e Simeon *Sofer em Cracóvia. Abraão sucedeu a Judá como líder de seus discípulos de 1882 a 1914. Ele foi o autor de um trabalho sobre yásidismo, Shevet mi-Yehudah (1922-1938). Os netos de Judah Leib, Solo mon e Ezriel Meir, continuaram a liderar sua congregação até que morreram no Holocausto.

Bibliografia: Al Bromberg, Mi-Gedolei ha-yásidut, 13 (1958), 91–158.

EGER, SAMUEL (Perez Sanwel) BEN JUDAH LOEB

(1769-1842), estudioso talmúdico alemão e autor. Eger, neto de Akiva *Eger, o Velho, nasceu em Halberstadt.

Depois de estudar na yeshivá de seu pai, em 1809 tornou-se rabino de Brunswick, onde serviu até sua morte. Ele tinha uma das mentes mais aguçadas dos estudiosos talmúdicos da época, mantendo correspondência haláchica com seu primo, Akiva *Eger (o Jovem) de Posen, e com Moisés *Sofer, que era parente dele por casamento. Acérrimo oponente do movimento reformista, ele se posicionou firmemente contra as inovações do Consistório de Kassel. Embora em princípio ele se opusesse a mudanças na liturgia, ele afirmou que não se oporia àquelas mudanças que não fossem contrárias ao Shul'yan Arukh. Sua insistência na retenção do hebraico na oração foi motivada por sua crença de que era um elo necessário que une todos os judeus em todo o mundo. Seus trabalhos publicados incluem Ateret Paz e Rimmon Parey, novelas nos tratados Beyah

e Ketubbot (ambos Altona, 1823); e discursos homiléticos proferidos no sábado Devarim (1837) e no sábado Mishpatim (1829). A maior parte de sua obra, novelas talmúdicas e resposta, compreendendo uma extensa correspondência com os rabinos da Europa Oriental e Ocidental, permanece em manuscrito.

Bibliografia: Herzfeld, em: AZDJ, 6 (1842), 412, 460f., 762-64; BH Auerbach, Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt (1866), 103, 216-22; L. Wreschner, em: JLG, 2 (1904), 33.

[Jacob Habermann]

EGER, SIMYAH BUNIM BEN MOSES (1770–1829), talmudista húngaro, irmão mais novo de Akiva *Eger, o Jovem. Eger também era conhecido pelos nomes de família de Guens e Schlesinger. Depois de estudar com seu irmão Akiva e depois continuar seus estudos em Krotoszyn, foi nomeado rabino de Rogasen e em 1810 de Mattersdorf, onde permaneceu até sua morte. Algumas de suas novelas estão impressas no yiddushei Rabi Akiva Eger (1858) de seu irmão, que também inclui sua correspondência haláchica. Eger também estava em correspondência

dence com seu parente Moisés *Sofer, com Mordecai Michael Jaffe, autor de Beit Menayem, e com Israel Moses b. Aryeh Loeb, autor de Rishmei She'elah. Suas novelas foram posteriormente publicadas como apêndice à resposta de seu irmão (2ª parte; 1938). Seus filhos eram JOSEPH GINZ de Viena, fundador da conhecida editora Schlesinger; SAMUEL GENZ, rabino de Abrany (Hungria), que publicou muitas de suas novelas no periódico talmúdico Tel Talpiyyot (ed. D. Karzburg); e MOSES, rabino e pregador em Hamburgo. Sua filha casou-se com Zalman Ulman, rabino de Makow.

Bibliografia: Wreschner, em: JJLG, 2 (1904), 34; Moses, *ibid.*, 18 (1927), 313ss.; PZ Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ere'Y Hagar, 1 (1913), 20b no. 1; 2 (1914), 39b no. 63 (Samuel Ginz); I. Kunstadt, Lu'ay Ere'Y he-yadash (1915), introd.; B. Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, 2 (1917), 168; S. Sofer, Iggerot Soferim (1929), 2ª paginação, 42-44, 55; JJ (L.) Greenwald (Grunwald), Ma'yyevat Kodesh (1952), 140-2.

[Itzhak Alfassi]

EGER, SOLOMON BEN AKIVA (1786-1852), rabino e rosh yeshivá. Nascido em Lissa, era filho de R. Akiva *Eger, o Jovem, com quem estudou. Eger tornou-se comerciante em Varsóvia, mas depois de perder sua fortuna na rebelião polonesa em 1831, aceitou o rabinato de Kalisz. Em 1839 ele foi nomeado para suceder seu pai em Posen. Ativo em assuntos comunais, Eger procurou direcionar os judeus do comércio para a agricultura e, em 1844, apelou a Frederico Guilherme IV, rei da Prússia, para ajudar os judeus a fundar uma vila agrícola na província de Posen. A solicitação foi concedida e a Eger tomou medidas ativas para implementar o plano. Em 1846 fundou uma organização de assentamento agrícola com o consentimento e apoio formal de 21 comunidades locais, com promessas de apoio. O projeto foi, no entanto, encerrado pelos distúrbios de 1848. Eger também foi ativo na solicitação de contribuições para Ere'Y Israel e em garantir seu desembolso justo.

Ele também teve um papel proeminente na campanha pela emancipação dos judeus em seu país. Um forte defensor do judaísmo tradicional em sua interpretação mais estrita e um oponente declarado do movimento reformista, ele ficou do lado de G. *Tiktin de Breslau em sua controvérsia com A. *Geiger e foi influente na restauração de Tiktin à sua posição. Muitas de suas respostas estão incluídas entre as de seu pai, particularmente aquelas que ele publicou junto com seu irmão mais velho, Abraham. Seus próprios trabalhos publicados incluem Gilyon Maharsha, notas sobre o Talmud e sobre o Código de Alfasi anexado ao Talmud de Vilna (1859); Gilyon Rasha, notas sobre Yoreh De'ah (Koenigsberg, 1859) e republicado com acréscimos no Talmud de Vilna. Suas cartas foram publicadas em Iggerot Soferim (1929), pp. 62-86.

Bibliografia: Bloch, em: Jeschurun, ed. por B. Koenigsberger, 1 (1901), 5-8, 75-79, 104-8; Wreschner, em: JJIG, 2 (1904), 47-48; EU. Lewin, Geschichte der Juden em Lissa (1904), 245-8.

[Akiva Posner]

EGGED (hebr. "pacote"), cooperativa de transporte público de Israel. Na década de 1930, pequenos grupos de motoristas, cada um entre 50 e 100, constituíram-se em cooperativas.

evitar a duplicação através da abolição das rotas paralelas e aumentar a eficiência. Egged foi fundada em 1933 e estabeleceu filiais em todo o país. Com o grande aumento do transporte público que se seguiu ao estabelecimento do Estado de Israel, duas outras cooperativas, Sha'yar, que operava na área de Haifa, e Drom Yehuda, que operava em Tel Aviv e no sul, fundiram-se com a Egged, a fusão sendo concluída em 1951. A cooperativa de transporte de Jerusalém, Ha-Mekasher, juntou-se em 1967.

Egged é uma das maiores cooperativas de transporte público do mundo. Em 1968, a empresa operava 2.200 ônibus, que percorreram cerca de 620.000 milhas. (1.000.000 km.) diariamente em 1.100 rotas. Naquela época, os membros da Egged eram cerca de 4.400 e também havia 2.200 trabalhadores contratados. Em 2004, a Egged empregava 6.309 trabalhadores, 2.452 dos quais eram membros da Egged. Possuía 3.332 ônibus, viajando em 1.308 rotas, e atendia cerca de um milhão de pessoas por dia.

Egged possui quatro empresas subsidiárias: Egged Transport oferece serviços de transporte personalizados, incluindo limusines VIP, transporte da empresa, serviço de mensageiro e assim por diante. Egged Tours é uma empresa de turismo do interior que opera 300 ônibus turísticos. Derech Egged oferece serviços aéreos e recreativos. Egged Investments desenvolve novas fontes de emprego para Egged. A cooperativa é regida por uma assembleia geral, composta por todos os membros, que elege bialmente um conselho de 80, um executivo de 20 membros do conselho e uma secretaria com cinco membros eleitos pelo executivo, que dirige a cooperativa.

Site: <http://www.egged.co.il>

[Leon Aryeh Szeskin]

OVOS. Uma das poucas referências ao ovo na Bíblia, e a única injunção relacionada a ele, é a ordem de afastar a mãe antes de tirar os ovos do ninho (Deut.

22:6). As únicas outras referências a ovos de pássaros estão em Isaías 10:14 e a eclosão do ovo da avestruz pelo calor do sol (Jó 39:14). Os ovos de víbora são mencionados em Isaías 59:5. Em contraste, o ovo figura com destaque na literatura rabínica, tanto na halakhah quanto na agadá.

Halachá

O ovo pertence a duas esferas da halakhah: como alimento permitido e como medida padrão de volume (o tratado da lama Tal chamado Be'yah ("ovo") trata das leis dos festivais e é assim chamado apenas por causa da primeira palavra de sua primeira Mishná, que trata da questão da permissibilidade de comer um ovo posto no festival).

(1) Embora não seja claramente declarado na Bíblia que os ovos são permitidos como alimento (o Talmud vê uma referência a isso em Deut. 22:6; veja *Yul.* 140a), no princípio de que "aquilo que emerge de uma animal é puro e aquele de um animal imundo é imundo" (Bek. 1:2) é estabelecido que os ovos de aves limpas são permitidos como alimento, e os de aves impuras, proibidos (*Yul.* 122a). Com a formação da casca dura do ovo, no entanto, mesmo antes da postura do ovo, ele é considerado independente e não faz mais parte de sua mãe,

egídio da viterbo

com o resultado de que a proibição de comer uma parte de um animal vivo não se aplica a ele, nem a lei que proíbe comer carne com leite (Be'ayah 6b). No entanto, ovos totalmente formados em um pássaro que é *terefah ou *nevelah são proibidos (Maim., Yad, Maakhalot Asurot, 3:19). O Talmud (Yul. 64a) dá os sinais dos ovos de pássaros permitidos e proibidos. As primeiras têm uma extremidade oblata e a outra pontiaguda e a branca circunda a canga, enquanto se ambas as extremidades são oblatas ou pontiagudas e a amarela circunda a branca é o ovo de um pássaro proibido. Considera-se que o ovo começa a formar o embrião quando uma mancha de sangue aparece na gema, a partir da qual é proibido como alimento, mas o costume tem sido geralmente adotado de proibir ovos se a mancha de sangue aparecer mesmo no albumen (ver *Blood).

(2) A massa de um ovo é uma das mais comuns de todas as medidas de volume na halachá. Constitui a quantidade usual de volume para estabelecer responsabilidade, por exemplo, por impureza ritual, pelo tamanho do *etrog, pela quantidade de pão do qual *yallah deve ser separado, e muitos outros. É também o padrão pelo qual todas as outras medidas são calculadas, sendo um log igual a seis ovos, um kab igual a 24 e um se'ah a 144 (ver Er. 83a e *Pesos e Medidas). É evidente, porém, que essas medidas relativas não estão de acordo com o tamanho normal de um ovo. Admite-se que o "ovo" é o da galinha (Yoma 80a) e foi preciso recorrer à teoria de que o ovo assim referido é um "ovo do deserto" que era muito maior do que o atual, e para estar no lado seguro, o padrão adotado na halakhah para o ovo do Talmud é dois ovos atuais (y' atam Sofer, O'y, Tesp. no. 127).

Aggadah

O ovo é considerado tanto como tendo qualidades laxativas quanto como causador de estimulação sexual. O ovo, sendo "redondo e sem boca" (abertura), é considerado um símbolo de luto que "é como uma roda que gira continuamente no mundo, e não se deve abrir a boca em reclamação" (BB 16b; YD 378:9 de Gen R. 63:14). Portanto, é dado aos enlutados na refeição dada a eles no retorno do enterro (se'udat havra'ah) e é comido na refeição antes do jejum do Nono de *Av. Na noite do seder de Pessach desenvolveu-se o costume de comer um ovo mergulhado em água salgada antes de iniciar a refeição festiva. Não há autoridade para esse costume nas fontes; várias explicações foram apresentadas, e Moses Isserles a conecta com seu aspecto de luto. Segundo ele, é em comemoração da destruição do Templo com a qual o sacrifício pascal foi interrompido, e acontece que o primeiro dia da Páscoa cai sempre no mesmo dia da semana que o Nono de Av de cada ano (O'y 476:2). Um ovo assado, em memória da oferenda festiva (y'agigah), faz parte do prato da Páscoa no seder.

Bibliografia: Krauss, Tal Arch, 1 (1910), 124-6; Eisenstein, Israel, 3 (1951), 37-40; ET, 3 (1951), 131-45.

[Louis Isaac Rabinowitz]

***EGIDIO DA VITERBO** (c. 1465-1532), estadista eclesiástico italiano e humanista. Ele entrou na ordem agostiniana em 1488. A Cúria papal utilizou seus talentos diplomáticos e em 1517 Leão X o fez cardeal; foi também bispo de Viterbo. Por muitos anos ele manteve Elijah *Levita em sua comitiva em Roma, Levita instruindo o cardeal em rabínicos e misticismo judaico e ele próprio obtendo instrução em grego. Ele também estava entre os correspondentes de *Reuchlin (II lustrum... epistolae... ad... Reuchlin, Hagenau, 1519, 97-98) e entreteve o falso messias David *Reuveni. Os interesses de Egídio em estudos judaicos (particularmente cabalísticos) eram muito consideráveis. Além de projetar um plano para traduzir o dicionário de David Kim'yi, ele traduziu (ou patrocinou traduções de) extratos do Zohar e vários tratados esotéricos (Ginnat Egoz, Razi'el, etc.; também partes do comentário de Menahem Recan ati), e compôs um tratado sobre os Dez *Se firot (todos preservados em manuscrito: Paris Mss. 527, 596-8, 3363, 3367, Angelica Ms. 3).

Bibliografia: Vogelstein-Rieger, 2 (1896), passim; G. Signorelli, Il Cardinale Egidio da Viterbo ... (1929); GE Weil, Elie Lévíta... (1963), 203-11 e passim; C. Astruc e J. Monfrin, em: Bibliothèque d'humanisme et renaissance, 23 (1961), 551-4; A. Palmieri, em: Dictionnaire Theologique Catholique, 6 (1920), 1365-71; F. Secret, Le Zohar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance (1958), índice.

[Rafael Loewe]

cere **YEGLAH YARUFAH** (Heb. יֶגְלַח יָרֻפָּאֵה) (por expiação assassinato não rastreável prescrito em Deuteronômio 21:1-9, no qual os anciãos do assentamento mais próximo do cadáver trazem uma novilha não trabalhada para uma não cultivada área em um wadi regado, quebrar o pescoço da novilha, lavar as mãos sobre ele e declarar sua inocência ao derramamento de sangue. Este cerimonial do yeglah yarufah, "a novilha de pescoço quebrado", é exclusivo da Bíblia, mas é elucidado pelos códigos de lei hititas anteriores e rabínicos subsequentes. O yeglah yarufah não é um sacrifício. Não é morto ritualmente em um altar, mas é morto como um animal não sacrificial (Êxodo 13:13) longe do altar; não precisa ser imaculado como um sacrifício (St 9:5), mas nunca deve ter sido submetido ao jugo, uma estipulação atestada apenas em rituais nunca incorporados ao sistema sacrificial (Nm 19:2; veja *Novilha Vermelha; cf. I Sm 6:7). Acima de tudo, sua morte não expia a vida do assassino (nem qualquer sacrifício; veja *Expição, *Sacrifícios), pois se o assassino for descoberto posteriormente, ele ainda será morto (St. 9:7; veja Ket. 37b).

A chave para este rito é seu postulado subjacente de que o sangue do inocente não "permanece em sua cabeça" (por exemplo, Js 2:19; veja *Culpa de sangue), mas polui a terra na qual é derramado (Nm 35). :33). A terra, tendo recebido o sangue involuntariamente, retém sua força (Gn 4:11-12), trazendo seca e fome sobre seus habitantes (II Sam. 21:1, LXX; cf. também II Sam. 1:21; Ezeq. 22:24). Essa crença não é peculiar a Israel, mas faz parte de sua herança das culturas ao longo do litoral mediterrâneo (por exemplo, Ugarit: Aqhat 1:42-46; Ásia Menor (hititas), Proclamação de Telepinus,

20). Que o sangue do morto deve entrar em contato com o solo é confirmado pelo ditado rabínico de que se o assassinato foi perpetrado por algum outro meio, por exemplo, enforcamento, o cerimonial da novilha não é necessário (Sot. 9:2; TJ, Sot. 9:2, 23c). Na lei rabínica, assim como no Código Hitita, parágrafo 6 (versão anterior, cf. Pritchard, Texts, 189), o cadáver é enterrado no local onde foi encontrado (BK 81b), e o proprietário original perde sua direitos a uma área definida circunscrevendo o cadáver.

De acordo com a lei bíblica, “a terra não terá expiação pelo sangue derramado, exceto pelo sangue daquele que o derramou” (Nm 35:33b). No entanto, e se o assassino for desconhecido: a terra ficará permanentemente arruinada? O *ÿeglah ÿarufah* é o profilático cultural para evitar essa contingência. Sua finalidade é transferir a terra poluída pelo cadáver para um terreno não cultivado, retirado da área de assentamento. Assim, assemelha-se muito aos ritos do bode *azazel e da purificação do *leproso curado, por meio dos quais o pecado e a impureza, respectivamente, são exorcizados dos aflitos e banidos para o deserto. Aqui, no entanto, o fato de que a terra e não o homem precisa ser expiado exige o uso de outro método, não o banimento, mas a transferência. Através da morte da novilha, o assassinato é, de fato, reencenado; o sangue da novilha (*ha-dam ha-zeh*, “este sangue”, Dt 21:7) torna-se identificado com o sangue do morto, e a poluição é transferida da área do cadáver para a área da novilha. Esse rito de reconstituição e transferência explica por que o cerimonial deve ocorrer em uma corrente perene: o sangue não deve entrar novamente em contato com a terra e desencadear a fatal síndrome da seca do solo poluído, e assim é drenado para algum mar distante. Também se explica a necessidade de os anciãos do povoado mais próximo lavarem as mãos e recitarem uma confissão sobre a novilha de pescoço quebrado: como o sangue da novilha representa o sangue do morto, eles devem purificar-se e declarar sua inocência de cometer ou testemunhar o crime (Dt 21:6-7). Finalmente, a lei rabínica de que a terra ao redor da novilha é para sempre proibida de ser cultivada ressalta ainda mais que o objetivo do ritual é a transferência da impureza da terra do cadáver humano para o animal.

De acordo com esta interpretação, a Torá incorporou um rito antigo, pelo qual a poluição da terra devido a um assassinato não rastreável é transferida de uma área desejável para uma indesejável. Ao mesmo tempo, não deve ser esquecido como um ato de pura magia simpática foi transformado pela Torá para se adequar à sua aparência espiritual e ética básica. Primeiro, o ritual foi colocado nas mãos dos sacerdotes, aqueles “escolhidos pelo Senhor para servi-lo” (21:5), e removido da autoridade dos anciãos leigos, que poderiam estar viciados em suas origens pagãs. Então, a declaração recebeu um apêndice (21:8-9), por meio do qual a expiação automática e mágica presumida pelo ritual foi abolida, e a expiação e, de fato, todo o perdão do pecado atribuído exclusivamente ao Senhor.

[Jacob Milgrom]

No Talmude

Nada menos que nove *mishnayot* (Sotah 9:1–9) e seis fólhos do Talmud Babilônico (Sotah 44b–47b) são dedicados às leis do *ÿeglah ÿarufah*, apesar do fato de que o rito foi abolido no início do séc. primeiro século (veja abaixo). Salvo indicação em contrário, os detalhes a seguir são derivados dessas passagens. Segundo os rabinos, esse ato de expiação e desmentido por parte dos anciãos não foi pelo assassinato em si, do qual ninguém poderia acusá-los, mas pela falha em criar condições que tornariam tal crime impossível.

“Ele [a vítima, ou possivelmente o assassino?] não nos pediu ajuda e nós o dispensamos sem lhe dar comida; não permitimos que ele partisse sem escolta.”

A medição da distância entre o cadáver e a cidade mais próxima foi realizada por três ou cinco anciãos do Grande Sinédrio de Jerusalém. Quando eles terminaram sua tarefa e decidiram para qual cidade o assassinato deveria ser registrado, eles voltaram para Jerusalém, e o rito de quebrar o pescoço da novilha (por trás com um machado) foi realizado na presença de todos os anciãos de aquela cidade. O rito era realizado apenas quando se presumia que o assassino não detectado era judeu, e, portanto, não era realizado em uma cidade próxima à fronteira ou onde a maioria dos habitantes eram gentios. Nem o rito se aplicava a Jerusalém. Limitava-se a um homicídio executado com arma letal e, portanto, não se aplicava no caso de enforcamento ou estrangulamento. A novilha tinha que ter menos de dois anos de idade. A cerimônia acontecia de dia, e a carcaça era enterrada in loco. O rito do *ÿeglah ÿarufah* foi interrompido “quando os assassinos aumentaram em número”. Sua descontinuação está ligada a *Eleazar b. Dinaï, também chamado Tehinah b. Parishah, um assassino notório que provavelmente é idêntico ao líder zelote de mesmo nome (c. 35–60 EC) mencionado por Josefo (Ant. 20:121 e 161; Wars, 2:235–6, 253).

[Louis Isaac Rabinowitz]

Bibliografia: HJ Elhorst, em: ZAW, 39 (1921), 58-67; R. Patai, em JQR, 30 (1939), 59-69; SH Hooke, em: VT, 2 (1952), 2-17; UMA. Rofé, em: Tarbiz, 31 (1961/62), 119-43.

EGLON (Heb. *ÿÿ ÿÿÿ ÿÿ ÿ*), (Cidade real cananéia. Segundo a Bíblia, Debir, rei de Eglom, juntou-se à confederação dos reis amoritas, liderados por *Adoni-Zedek de Jerusalém, contra *Gibeão. Eles foram derrotados por Josué em Aijalom e mortos perto da caverna de Makkedah, onde buscaram refúgio (Js 10). Eglom foi posteriormente capturado, saqueado e destruído (ibid. 10:34-35). O rei de Eglom é novamente mencionado na lista de cidades conquistadas (ibid. 12:12). A cidade foi atribuída à tribo de Judá no distrito de Laquis (ibid. 15:39). Não aparece em fontes posteriores; Eusébio menciona um Agla, atual Kh irbat ÿAjÿÿn, 12 mi. (19 km.) a oeste de Bet Guvrin (Eleutheropolis) (Onom. 48:19). Os estudiosos estão divididos quanto à localização de Eglom; a identificação geralmente aceita é a de Tell al ÿ asÿ proposta por Albright. Este Tell está situado a 7 mi. (11 km.) a sudoeste de Laquis, na borda dos contrafortes que se estendem até a Planície Costeira. Elliger sugeriu o mais ocidental

eglom

erly Tell Beit Mirsim, e estudos recentes mostraram que essa identificação não é menos provável (cf. *Debir).

Bibliografia: Albright, in BASOR, 17 (1925), 7ss.; Elliger, em: PJB, 30 (1934), 67f.

[Michael Avi Yonah]

EGLON (hebr. עֶגְלוֹן *ēgloṅ*; lit. "bezerro"), rei de Moabe no período dos Juizes, aparentemente na primeira metade do século XII a.C. A Bíblia relata que Eglom reuniu os *Amonitas e os *Amalequitas e com eles atacou Israel, subjugando a terra por 18 anos (Jz 3:12-14). É provável que Eglom tenha conquistado anteriormente a planície ao norte do Arnon, região disputada por Israel e Moabe. Eglom e seus aliados atravessaram o Jordão, capturaram a cidade de Jericó e de lá penetraram no centro do país e subjugaram as tribos de Benjamim e Efraim. É natural, portanto, que um ben jaminita, o "juiz" *Eúde, filho de Gera, assassinou Eglom por um ardil e libertou Israel do domínio moabita. Os eventos relacionados em Juizes 3 parecem historicamente plausíveis, embora alguns estudiosos tenham argumentado que a menção da grande obesidade de Eglom (vs. 17, 22) e as aparentes referências escatológicas do capítulo (vs. 21-25) são indicações de que a história sátira política fictícia.

[Bustanay Oded]

Na Agada

Eglom é identificado como neto de Balaque (Yal. 665). Por causa do respeito que ele mostrou a Deus ao levantar-se do trono quando Eúde lhe disse que tinha uma mensagem do Senhor, ele foi recompensado: Rute era sua neta (Naz. 24b) e seu descendente Davi "sentado no trono de o Senhor" (Rute R. 2:9).

Bibliografia: EG Kraeling, em: JBL, 54 (1935), 205-10; K. Galling, em: ZDPV, 75 (1959), 1-13; AH van Zyl, Os Moabitas (1960); Y. Kaufmann, Sefer Shofetim (1962), 104-11; W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (1963), 1ss.; A. Malamet, em: B. Mazar (ed.), Ha-Historyah shel Am Yisrael, ha-Avot ve-ha-Shofetim (1967), 229-30. **Adicionar. Bibliografia:** B. Halpern, The Bible's First Historians (1980), 39-75; idem, em: ABD, 2, 414; M. Brettler, em: HUCA, 62 (1991), 285-304; Y. Amit, Juizes (1999), 71-79.

EGOZI, família turca, cujos membros serviram como rabinos de Constantinopla nos séculos XVI e XVII. MENAHEM BEN MOSES EGOZI (segunda metade do século XVI) foi rabino, pregador e poeta. Seus sermões, Gal shel Egozim, foram publicados na imprensa de Gracia *Nasi em Belvedere entre 1593 e 1599. Ginnat Egoz, uma coleção manuscrita de suas cartas e poemas, alguns mostrando talento considerável e de importância histórica, está no Museu Britânico (Or. 11.111).

Um responsum por ele está incluído na resposta de Elias b. ḡ ayyim (nº 38). ḡ AYYIM, contemporâneo do primeiro, foi membro do bet din de Elijah b. ḡ ayyim em Constantinopla, suas assinaturas aparecendo juntas em um documento de 1601. Um manuscrito de seu livro sobre as leis do divórcio está na Biblioteca Nacional de Jerusalém (nº 119, 8º). DAVID (dc 1644) foi rabino da comunidade indígena turca de Constantino

ple. Ele foi designado para ser responsável pela propriedade congregacional e estava em correspondência haláchica com ḡ ayyim e Moses *Benveniste. NISSIM BEN ḡ AYYIM, rabino e dayyan, esteve envolvido na controvérsia do Shabbatean que envolveu os rabinos de Constantinopla em 1666.

Bibliografia: Rosanes, Togarmah, 3 (1938), 33; Scholem, Shabbetai ḡevi, 2 (1957), 416-7; A. Yaari, Ha-Defus ha-Ivri be-Kushta (1967), 140-1, n. 228, 147.

EGYENLÖSÉG, um semanário político, cujo título significa "Igualdade", que foi publicado na língua húngara em Budapeste a partir de 1881. O porta-voz oficial do setor neolog (não-ortodoxo) do judaísmo húngaro, circulou entre os judeus húngaros como um todo. Seu fundador foi Moritz Bogdányi, que publicou edições diárias durante os procedimentos do julgamento por difamação de sangue de *Tiszaeszlár de 1882-83. Miksa *Szabolcsi chefiou a redação a partir de 1884, tornando-se posteriormente seu proprietário, e após o julgamento de Tiszaeszlár retomou a luta pela igualdade religiosa dos judeus da Hungria. Alguns dos escritores judeus húngaros mais conhecidos estavam entre seus colaboradores, como Adolf *Agai, Hugo *Ignotus, József *Kiss, Tamás *Kóbor, Emil *Makai e Péter Ujvári. A política declarada do jornal era assimilacionista, visando uma reforma religiosa moderada, mas uma integração completa na vida do Estado.

Com o surgimento do sionismo organizado, o jornal assumiu uma posição anti-sionista. Após a morte de Miksa Szabolcsi em 1915, seu filho Lajos Szabolcsi editou o jornal e tomou uma posição corajosa contra o "numerus clausus" e os excessos do "Terror Branco" após a revolução de 1918-19. O jornal foi proibido em 1938.

Bibliografia: Magyar Zsidó Lexikon (1929), 213-4.

[Baruch Yaron]

EGITO, país no nordeste da África, centrado ao longo das margens do rio Nilo, da costa do Mediterrâneo ao sul, além da primeira catarata em Aswan. Os antigos egípcios chamavam sua terra de "Kemi", a "Terra Negra", enquanto os povos asiáticos vizinhos usavam a palavra semítica "Miḡr", que ainda é o nome do país em hebraico (heb. מִיָּר *miḡr*; Miḡrayim) e árabe. Geograficamente, o Egito consiste em duas áreas, o Baixo Egito, a parte norte da terra, que contém o Delta, e o Alto Egito, o sul, que compreende a estreita faixa de terra cultivável em ambos os lados do rio até Aswan.

Antigo Egito

A história egípcia antiga pode ser dividida em sete períodos que correspondem às principais eras dinásticas da história faraônica:

1. Pré-dinástica - (pré-história)
2. Período Dinástico Inicial (Arcaico) – Dyn. 1–3, 2920–2575
3. Antigo Reino – Dyn. 4–8 (Idade da Pirâmide), 2575–2134
4. Primeiro Período Intermediário – Din. 9–10, 2134–2040
5. Império Médio – Dyn. 11–12 (Período Clássico), 2040–1640

6. Segundo Período Intermediário – Din. 13–17 (incluindo o Período Hicsos), 1640–1532

7. Novo Reino – Din. 18–20 (Período do Império), 1550–1070

PRÉ-DINÁSTICO – PRIMEIRO PERÍODO DINÁSTICO. A história pré-dinástica do Egito refere-se ao período anterior à unificação do Alto e do Baixo Egito. É a unificação dos dois reinos que anuncia a consciência nacional do Egito; portanto, sua história como nação não pode começar antes do início do período dinástico. A tradição egípcia traçou seus primórdios históricos na época em que o rei Menes do Alto Egito (conforme registrado por Manetho e transmitido com pequenas variações por Heródoto, Josefo e Diodoro Sículo) conquistou o Baixo Egito e unificou as duas terras. Por essa ação, ele se tornou o governante do Alto e do Baixo Egito, estabelecendo assim a Primeira Dinastia. A unificação de Menés passou a simbolizar a nação e sua concepção de si mesma. A representação mais antiga da unificação do Egito é a Paleta de Narmer (+/-3150 aC, agora no Museu do Cairo). O lendário faraó Narmer foi identificado com Menés, e a paleta de Narmer aparentemente representa o faraó do Alto Egito conquistando o Baixo Egito e subjugando o inimigo. O averso da paleta mostra o governante usando a Coroa Branca do Alto Egito, enquanto o reverso o mostra usando a Coroa Vermelha do Baixo Egito. Ao longo da história dinástica, a unificação representou a potência da terra, uma potência evocada de várias maneiras, desde os títulos dos reis, passando pelas representações no cânone artístico.

O legado mais importante do início do período dinástico é a base do que vemos como a civilização do antigo Egito. A economia nacional, a ideologia política e a filosofia religiosa se desenvolveram nesse período, e a sede administrativa do governo egípcio mudou-se para o norte, para Memphis.

Grande parte do contato entre o Egito e o Levante durante o período dinástico inicial foi na área de comércio. Grãos, madeira para construção, materiais preciosos e semipreciosos, incluindo cobre lápis-lazúli e turquesa, foram importados para o Egito do sudoeste da Ásia.

O ANTIGO REINO. O Reino Antigo também é conhecido como a Era da Pirâmide. Durante esse período, o poder do Egito girava em torno de seus recursos, humanos e naturais, e da capacidade do faraó de utilizá-los. Um dos resultados do aproveitamento bem-sucedido dos recursos foi a arquitetura monumental; os primeiros complexos construídos com pedras totalmente revestidas são deste período.

Essas grandes estruturas parecem representar a manifestação física da divindade e autoridade do faraó.

O forte governo centralizado do rei-deus que se desenvolveu anteriormente sofreu descentralização durante a dinastia 5^{ta} e resultou em uma nova classe de funcionários: o vizir não precisava mais ser um príncipe, e os nobres começaram a residir no nomo que eles administrado e não na residência real ou capital.

As relações exteriores durante o Império Antigo eram geralmente pacíficas, e as expedições estrangeiras eram relacionadas à defesa ou, mais frequentemente, ao comércio. Um oficial da dinastia 6^{ta}

chamado Weni inscreveu sua autobiografia em uma parede em sua tumba-capela. Ele relata que, a mando do faraó, ele liderou cinco expedições ao Levante do Sul para se defender dos “moradores da areia” (Lichtheim 18 e segs.). Pelo menos dois vasos de pedra com nomes reais do Antigo Império foram descobertos em Tel Mardikhi, *Ebla, no centro da Síria. Não há certeza de como os navios chegaram a Ebla (um, com o nome de Pepy I, acredita-se que tenha passado por Biblos, e o outro com o nome de Kephren pode ter vindo diretamente do Egito), mas sua existência atesta a existência conexões entre o Egito e o Levante.

O PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO. Na cronologia egípcia, o termo “Intermediário” refere-se aos períodos em que não havia um governo centralizado forte unificando as Duas Terras. Durante o primeiro Período Intermediário houve domínio dinástico tanto no Norte (em Herakleopolis) quanto no Sul (em Tebas). As tentativas de reunificação da terra fomentaram conflitos internos esporádicos e guerras civis.

O REINO MÉDIO. As origens detalhadas do Reino do Meio são desconhecidas, mas em um sentido político pode-se dizer que o Reino do Meio começou quando o governante do Alto Egito se torna o único Faraó e as duas terras são novamente unidas.

Durante a dinastia 11^{ta} a sede do governo permaneceu em Tebas no sul, mas o primeiro faraó da dinastia 12^{ta} mudou a capital do norte para uma nova capital chamada Ijtawy, “Grasper of the Two Lands”; a capital permaneceu lá por mais de 300 anos. A dinastia 12^{ta} é o “Período Clássico” na arte e na literatura do Egito Antigo.

A literatura e a arte desse período foram usadas para promover os valores e interesses da realeza e da elite. Muitos dos textos literários deste período têm um sabor propagandístico e foram divulgados aos literatos através dos templos e escolas. As inscrições reais monumentais em templos e outros edifícios também foram usadas para se dirigir ao público, inspirar lealdade e contar ao povo a grandeza de seus governantes.

A maior parte das relações externas do Egito permanecem pacíficas durante este período, como testemunha a famosa pintura da tumba de Khnumhotep II em Beni Hasan. Parte desta pintura retrata 37 asiáticos (homens, mulheres e crianças) trazendo tinta para os olhos de Khnumhotep. Mas há evidências de conflitos internacionais durante o Império Médio nos Textos de Execração. Os Textos de Execração eram uma classe de fórmulas que funcionavam como magia destrutiva; eles foram projetados para neutralizar influências negativas, e são atestados desde o Antigo Império até o Novo Império. A realização de rituais de execração centrados em objetos inscritos para identificar o alvo do ato mágico; eles foram então destruídos ou simbolicamente neutralizados. Esses textos incluem figuras feitas de barro cru e grosseiramente moldadas na forma de um prisioneiro amarrado. Existem três lotes de textos de execração que tratam da Ásia Ocidental contendo fórmulas padrão com os nomes dos chefes asiáticos e seus topônimos relacionados (nomes de lugares), após os quais segue uma declaração abrangente de maldição junto com

Egito

as linhas de "todos os asiáticos de Gns, e seus poderosos corredores ... que podem se rebelar ... etc."

O SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIÁRIO E O PERÍODO DE

OS HÍCOS. O Segundo Período Intermediário começou no final da dinastia 13^{ty}, quando o governo centralizado começou mais uma vez a vacilar, levando à ascensão de governantes locais no leste do Delta do Nilo. O período atingiu seu ponto culminante quando os *hicsos invadiram a Ásia Ocidental e usurparam o trono. Originalmente, esses povos do Oriente Próximo eram chamados de "reis pastores" ou "pastores cativos" pela comunidade acadêmica. Esses títulos são baseados em uma mologia folclórica incorreta atestada já em Josefo. O termo hicsos é a tradução grega da denominação egípcia para esses estrangeiros. Mas o egípcio subjacente ao grego é melhor traduzido como "governantes dos países estrangeiros". No Egito, tornou-se a designação oficial dos três primeiros reis da dinastia 15^{ty}. A capital dos hicsos estava em Avaris, moderna Tel ed-Dab'a no Delta, na maior parte oriental dos ramos do Delta. A população ali parece ter sido composta de asiáticos, especialmente aqueles que falavam amorreus, um dialeto semítico ocidental.

Grande parte do poder dos hicsos resultou de boas relações comerciais com Chipre, Núbia e o Levante, e foi durante esse período que o cavalo e as ovelhas de lã foram introduzidos no Egito. O registro arqueológico indica que os hicsos não foram os primeiros do Oriente Próximo a viver no delta do Nilo, mas foi sob os hicsos que o Egito se envolveu mais com o Mediterrâneo oriental (Bietak).

O reinado dos hicsos terminou quando o governante tebano Ahmose finalmente os expulsou e reuniu as Duas Terras. Após essa expulsão, a capital mudou novamente para o sul, para Tebas.

O NOVO REINO. O Novo Reino é o período da expansão egípcia e do imperialismo. Nos períodos anteriores, o contato e o controle do Egito com áreas estrangeiras eram limitados ao seu desejo de comércio e recursos; durante o Novo Reino a política externa do Egito tornou-se mais agressiva. O reino hurrita de Mitanni tornou-se uma ameaça para o Egito, e os governantes do Novo Reino responderam ao poder crescente de Mitanni na área. O governante da dinastia 18^{ty} Tutmés I liderou uma campanha no norte da Síria. Mais tarde, Tutmés III liderou 14 campanhas na Ásia Ocidental (uma das quais incluiu um cerco de sete meses em Megido) e, eventualmente, subjugou a costa do Levante, aumentando a hegemonia egípcia no interior do siro-páldio. Sob Tutmés III, os governantes das cidades-estados asiáticas conquistadas tornaram-se vassallos do Egito, que tiveram que enviar tributos e jurar lealdade ao faraó. A verdadeira paz não foi realizada até o reinado de Tutmés IV, que se casou com uma das princesas Mitannian (Murnane 2001).

O Império Egípcio atingiu seu auge durante o reinado de outro faraó da dinastia 18^{ty}, Amenhotep III. A essa altura, o império estava firmemente estabelecido, de modo que o Egito conseguiu manter suas tropas em apenas algumas áreas e enviar guarnições apenas para regiões que ameaçavam revolta. Mas essa relativa facilidade do imperialismo durou pouco, e o Império começou a vacilar sob o reinado de Amenhotep IV, cujas políticas internas

fez com que ele fosse rotulado de "rei herege". Amenhotep IV dedicou grande parte de sua energia à reforma religiosa. Aliado tradicionalmente, os cultos estabelecidos aos deuses do Egito estavam sob os cuidados do faraó. Amenhotep IV negligenciou os deuses tradicionais do Egito e mostrou estrita devoção a uma nova concepção do deus sol, o "Aton" (orbe solar); ele eventualmente retirou seu patrocínio da capital em Tebas (que era a "cidade de Amon"), ele mudou seu nome para refletir suas preferências religiosas a Akhenaton (*Akhenaton; "efetivo em nome do orbe") e estabeleceu uma nova capital chamada Akhetaten ("horizonte do orbe"). Akhenaton enfraqueceu o poder da família real a tal ponto que, mesmo quando o culto tradicional foi restabelecido na terra, os últimos reis da dinastia 18^{ty} (incluindo Tutancâmon) não tinham poder real.

Todo o equilíbrio de poder no Oriente Próximo mudou durante esse período, quando os mitanianos perderam o controle da maioria de seus vassallos para os hititas e o Egito perdeu o controle de seu vassal Kadesh para esses mesmos hititas. As hostilidades resultantes entre o Egito e Hatti só aumentaram quando um príncipe hitita morreu a caminho do Egito com a intenção de se casar com a viúva de Tutankha mun. As fronteiras do Egito continuaram a recuar para o sul nas três gerações seguintes.

Os reis Ramesside das dinastias 19^{ty} e 20^{ty} tentaram recuperar a glória passada do Egito. Essas tentativas tiveram vários níveis de sucesso. Ramsés II defendeu com sucesso o Egito contra as invasões dos Povos do Mar, mas sua "vitória" contra os hititas em Cades não é a "vitória" irrestrita retratada nas paredes de seu templo. Além disso, o equilíbrio de poder alcançado pelo Egito no sul e pelos hititas no norte mudou quando a Assíria emergiu como uma força importante na Ásia Ocidental. Ramsés III foi o governante mais forte da dinastia 20^{ty}, e também defendeu o Egito contra os Povos do Mar e derrotou duas invasões líbias. Mas o fim de seu reinado é marcado por uma série de greves de artesãos que trabalhavam nas tumbas reais de Tebas. Essas greves foram o início das dificuldades econômicas que ajudaram a encerrar o período da Dinastia 20^{ty} e do Império do Egito.

O Novo Reino viu o Egito crescer para se tornar uma superpotência internacional governando territórios da Núbia à Ásia. Mas no final desse período o Egito era uma nação dominada por problemas internos, que havia perdido o controle de todos os seus territórios estrangeiros; nunca mais o Egito recuperaria seu esplendor.

Para a descrição bíblica de eventos neste período, veja *História; *Êxodo; *Pentateuco.

[Sharon Keller (2ª ed.)]

Após a curta 21ª Dinastia, a 22ª Dinastia, de origem líbia, chegou ao poder no Egito. Sheshonk I (o bíblico *Shishak) deu refúgio ao pretendente israelita *Jeroboão e, depois que este retornou a Israel, invadiu primeiro Judá, devastando e saqueando completamente o país, e depois Israel, tratando-o da mesma maneira. Retornando com vasta pilhagem e deixando uma Palestina enfraquecida para trás, Sheshonk retirou-se para o Egito. Dali em diante, os governantes líbios do Egito, tendo mostrado seu poder, deixaram a Ásia Ocidental em paz.

No final do século VIII aC, os governantes núbios egípcios de *Cush haviam deslocado os líbios no controle do Egito, enquanto os assírios sob *Tiglade-Pileser III fizeram sentir sua presença na Síria e na Palestina. Durante a última revolta de Israel contra a Assíria (724-721 AEC), Oséias escreveu a So, rei do Egito, pedindo apoio contra os assírios. Este outro rei desconhecido foi plausivelmente identificado recentemente como Tefnakht, o governante de Sais (So), um vassalo dos núbios. No entanto, o apoio egípcio foi em vão; Tefnakht foi repellido e Samaria caiu. Apesar disso, o Egito ainda parecia poderoso e, nas décadas seguintes, *Ezequias, rei de Judá, novamente confiou no Egito. Embora o relato bíblico nomeie *Tirhakah (Taharka), rei de Cuxe (Nubia; II Reis 19:35) como aliado de Jerusalém, há problemas cronológicos envolvidos, uma vez que a batalha decisiva desta campanha, a de Elteke, ocorreu em 701, e o governo de Taharka começou apenas em 689.

*Os sucessores de Senaqueribe subjugaram o Egito, expulsaram os cuchitas e instalaram marionetes que conseguiram recuperar a independência egípcia sob a vigésima sexta dinastia. O fundador desta dinastia, Psammetichus I (c. 664-610 aC) fortaleceu o Egito pelo emprego generalizado de estrangeiros – tropas mercenárias gregas e judaicas e marinheiros e mercadores fenícios. Durante seu reinado ou o de Psammetichus II (c. 595-589 aC), a famosa colônia de soldados mercenários judeus foi estabelecida em *Elephantine para proteger a fronteira sul do Egito. Após a queda da capital assíria de Nínive em 612 AEC para os neobabilônios e medos, o rei do Egito, Neco II, “subiu contra os babilônios”, mas viu seu caminho barrado por *Josias, rei de Judá, a quem ele derrotou e matou em Megido em 609. Quatro anos depois, os babilônios o derrotaram decisivamente na batalha de Carquemish. A subsequente invasão babilônica do Egito, precedida pelo cerco e saque de Ashkelon, foi, no entanto, derrotada, embora a Palestina permanecesse sob controle babilônico.

Em 589 *Nabucodonosor sitiou Jerusalém, cujo rei, *Zedequias, havia se rebelado por instigação do faraó Apries (*Hofra). Este último invadiu a Síria na tentativa de aliviar Jerusalém, mas novamente o apoio egípcio se mostrou ineficaz e, em 587, Jerusalém caiu. A maior parte da população da cidade foi deportada para a Babilônia; alguns, porém, refugiaram-se no Egito, inclusive o profeta *Jeremias.

[Alan Richard Schulman]

Literatura Egípcia na Bíblia

O Egito tem uma longa e completa história e tradição literária e, como tal, há ampla evidência de gênero de textos literários e não literários. Esses textos servem a muitas funções e vêm em uma variedade de formas, cada uma com suas próprias convenções e estilos estabelecidos. Os aspectos técnicos das formas literárias egípcias geralmente não são paralelos na literatura bíblica, mas é bem reconhecido que há uma semelhança de conteúdo entre alguns motivos narrativos bíblicos e aqueles encontrados em vários textos egípcios antigos. Links diretos na literatura em prosa são difíceis de estabelecer, mas há um consenso acadêmico que relaciona os dois corpos de literatura. Os textos de sabedoria se enquadram

sua própria categoria; o consenso sustenta que a tradição da sabedoria bíblica depende, pelo menos em parte, da egípcia. Não obstante as questões de empréstimo e/ou derivação primária, não há dúvida de que o material egípcio é anterior ao bíblico.

O Egito desempenha um papel importante no cenário narrativo da Torá. A partir do momento em que José é vendido como escravo através do Êxodo e da travessia do Mar de Juncos, o local central da história é o Egito. É nessas histórias, as que se passam no Egito, que se encontra a maioria dos paralelos narrativos. O exemplo mais citado é o conto bíblico da esposa de José e Potifar (Gn 39) e o Conto de Dois Irmãos do Novo Reino. O conto egípcio é o primeiro exemplo conhecido na literatura antiga do motivo Temptress.

Os detalhes e propósitos de cada uma das histórias diferem muito, mas não há dúvida séria de que a estrutura do motivo é essencialmente a mesma. Nessas histórias, uma mulher mais velha (ou uma mulher de status social mais alto) desenvolve uma paixão imprudente por um homem mais jovem (ou de status social inferior). Essa “sedutora” dá a conhecer seus desejos ao jovem (Gn 39:7) que recusa seus avanços por motivos morais (versículos 8-9); assim desprezada, a “sedutora” acusa o jovem de violá-la, e o marido “injurado” então busca retribuição. As versões padrão deste conto eventualmente justificam a juventude e punem a esposa mentirosa. No relato bíblico, José é punido por suas supostas ações ao ser preso (versículos 19-20). Eventualmente, ele é perdoado pelo faraó e libertado da prisão porque, depois de interpretar os sonhos do faraó, José é recompensado e feito vice-rei do Egito (41:14-45). A versão bíblica desvia-se do padrão de duas maneiras significativas: primeiro, o narrador nunca nos diz que José é publicamente declarado inocente. (Ele é perdoado, não exonerado). Em segundo lugar, o destino da tentadora não é revelado. A esposa de Potifar desaparece da história logo após acusar José (Gn 39:18-19), porque ela não é mais importante para o andamento da narrativa.

Embora o Conto de Dois Irmãos seja o exemplo mais citado de paralelos narrativos bíblicos e egípcios, não é de forma alguma o único. Alguns contos literários nos apresentam um quadro da Síria-Palestina que lembra a descrição da área nas Narrativas Patriarcais do Gênesis e também mostram alguns valores paralelos. O principal exemplo é o Conto do Reino Médio de Sinuhe, que retrata o ambiente do Levante em detalhes e mostra o mesmo que descrito nas narrativas da Torá. Ambas as fontes hebraicas e egípcias descrevem clãs nômades pastoris que viajam entre os centros populacionais urbanos estabelecidos. Sinuhe era uma criada da princesa Nefru, filha de Amenemhet I e esposa de Sesostri I. Depois que Amenemhet I morre, Sinuhe ouve planos para um golpe no palácio.

Temendo ser apanhado na guerra civil que inevitavelmente se seguirá, ele foge do Egito e vagueia pelo Delta do Nilo e por toda Canaã. Sinhue se torna muito bem sucedido em Canaã, mas sempre deseja retornar à sua terra natal.

Em última análise, ele se reúne com Sesostri I e instado a retornar ao Egito. Tal como acontece com a maioria dos contos egípcios, este termina feliz

Egito

quando Sinuhe retorna ao Egito e é recebido de volta à casa real, Seu desejo de que ele possa retornar ao Egito para que ele possa morrer e ser enterrado lá é cumprido. A fuga de Sinuhe do perigo político pode ser comparada à fuga de Moisés do Egito para evitar a ira de Faraó (Ex. 2:15). As peregrinações subsequentes de Sinuhe pelo Delta do Egito e em Canaã, juntamente com sua prosperidade recém-encontrada em uma terra estrangeira, podem ser comparadas com os relatos das peregrinações de Abraão. Um outro paralelo frequentemente citado é que Sinuhe deseja muito ser enterrado em seu Egito natal, assim como Jacó deseja que seu corpo seja devolvido do Egito a Canaã (Gn 47:29-30). Da mesma forma, José exorta os filhos de Israel a levar seus ossos para fora do Egito quando partirem (Gn 50:25, Êx 13:19).

Paralelos narrativos não se limitam à Torá. Uma das façanhas de Sinuhe foi comparada ao assassinato de Goliath por David. "Ele veio em minha direção enquanto eu esperava, tendo me colocado perto dele. Cada coração ardia por mim; as mulheres tagarelaram. Todos os corações doíam por mim pensando: 'Existe outro campeão que poderia lutar com ele?' Ele [levantou] seu machado de batalha e escudo, enquanto sua braçada de mísseis caiu em minha direção. Quando fiz com que suas armas me atacassem, deixei que suas flechas passassem sem efeito, uma após a outra. Então, quando ele me atacou, eu atirei nele, minha flecha cravada em seu pescoço. Ele gritou; ele caiu de nariz; Eu o matei com seu machado. Ergui meu grito de guerra nas costas dele, enquanto todos os asiáticos gritavam. Eu elogiei Mont, enquanto seu povo o lamentava" (Lichtheim in COS) Tanto Sinuhe quanto David são guerreiros azarados que surpreendentemente derrotam o campeão inimigo com sua própria arma (I Sam 17:51).

O consenso acadêmico reconhece que a tradição da Sabedoria Bíblica, e grande parte da literatura poética e instrucional relacionada a essa tradição, tem associações muito estreitas com a Literatura de Sabedoria Egípcia. Dentro da Bíblia há uma concepção do Egito como fonte de grande sabedoria (I Reis 4:30, "a sabedoria de Salomão era maior do que a sabedoria de todos os quedemitas e do que toda a sabedoria dos egípcios"), mas essa "sabedoria" não é da Literatura de Sabedoria. A Literatura de Sabedoria Egípcia lida com "verdade", "justiça" e especialmente "ordem", a "ordem cósmica" conforme ordenada pelos deuses. A Sabedoria Bíblica se concentra principalmente na Sabedoria personificada e no "temor de Deus" associado a ela. Assim, as concepções mais amplas que informam o gênero não são idênticas, mas o material egípcio certamente influenciou o bíblico.

O Salmo 104 é frequentemente visto à luz do "Grande Hino a Aton". Ambos os textos veneram os aspectos solares da divindade e usam linguagem semelhante ao fazê-lo. Cântico dos Cânticos é amplamente reconhecido como tendo paralelos significativos com a poesia de amor egípcia (Fox). -12, "...minha irmã, minha noiva..."; também 5:1, 2), e nas canções de amor egípcias tanto "irmã" quanto "irmão" são usados como termos de amor e intimidade. Em ambas as literaturas há uma alternância entre a fala da menina e a do menino, mas com uma diferença; Na Bíblia, os amantes se envolvem em diálogos, enquanto nas canções de amor do Egito os amantes recebem soliloquios alternados. Outro

A característica comum é encontrada na chamada "Canção de Louvor", onde a beleza física do corpo amado é descrita membro por membro. (4:1-7; 5:10-16; 7:2-10a).

Paralelos ainda mais impressionantes podem ser encontrados na literatura instrucional; essas conexões foram reconhecidas pela primeira vez no início do século XX e são regularmente observadas em comentários modernos. O principal exemplo é a "Instrução do Amém Emope". Provérbios 22:17-24:22 e Jeremias 17:5-8 são ambos inspirados por "Amenemope". De particular interesse é Provérbios 22:20 e a dificuldade em torno da palavra hebraica tradicionalmente escrita tanto shshwm (ketiv) quanto shlyshym (qere) e vocalizado para significar "oficiais" ou "o dia é anteontem". Nem faz sentido no contexto da pericope. Assim, muitos estudiosos vocalizam esta palavra como shelshim, "trinta" ("Não escrevi para você trinta ditos de conselho e sabedoria") especialmente porque há 30 capítulos na "Instrução de Amenemope" e esse texto termina "Olhe para estes trinta capítulos, informam, educam..."

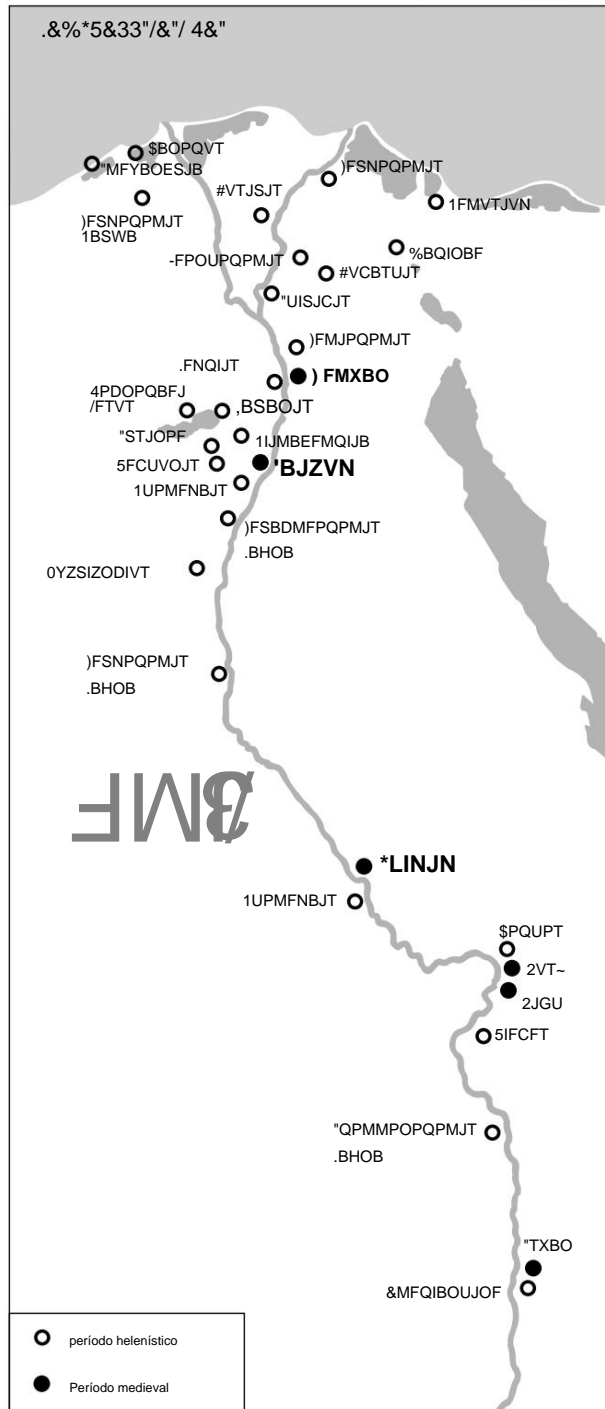
Os pontos de contato entre a literatura bíblica e a egípcia vão além do conteúdo e incluem também empréstimos linguísticos. Há cerca de seis dúzias de palavras de empréstimo egípcias acordadas na Bíblia, sem incluir nomes pessoais e topônimos (nomes de lugares); algumas dessas palavras são hebraizadas, enquanto outras são usadas em formas próximas à sua forma egípcia. Compreensivelmente, há um agrupamento notável dessas palavras de empréstimo nos relatos bíblicos relacionados ao Egito.

Passamos a esperar palavras egípcias usadas para descrever o ambiente natural do Egito, então as palavras bíblicas para "juncos" (Êxodo 13:18, 15:4, 22, 23:31; passim), "Nilo" (Gn. 41:1-3; passim), "papiro" (Êxodo 2:3; Isa. 18:2, 35:7; Jó 8:11) e "erva do pântano" (Gn 41:2, 18; Jó 8:11) todos são empréstimos egípcios. O mesmo vale para ofícios especificamente egípcios, como o hartumim, normalmente traduzido como "magos" (Gn 41:8, 24; Êx. 7:11, 22, 8:3, 14-15, 9:11; Dan. 1: 20, 2:2, 10, 27, 4:4, 6, 5:11). Faraó é um título real (literalmente "casa grande" / "palácio") usado na Bíblia tanto como um título real com um nome real específico seguindo (Faraó RN – II Reis 23:29, 33-35; Jer. 46:2), ou sozinho como um nome real virtual ou apelativo específico (esse uso é consistente no texto da Torá). Tentativas têm sido feitas para datar passagens bíblicas de acordo com o uso da palavra "Faraó", mas tais argumentos são, na melhor das hipóteses, especulativos e ignoram os aspectos literários do texto.

[Sharon Keller (2ª ed.)]

O período helenístico

O PERÍODO PTOLEMAICO. Os judeus egípcios remontam sua história ao tempo de Jeremias (Carta de Aristeas, 35), mas foi somente com a conquista de Alexandre, o Grande, em 332 AEC, que a segunda grande onda de emigração judaica para o Egito começou. Os sucessores de Alexandre no Egito, a dinastia Ptolomeda, atraíram muitos judeus no início de seu reinado para se estabelecerem no Egito como comerciantes, fazendeiros, mercenários e funcionários do governo. Durante seu reinado, os judeus egípcios desfrutaram de tolerância e prosperidade. Eles se tornaram significativos na cultura e na literatura e, no primeiro século EC, representavam um oitavo da população do Egito. A maioria dos judeus do Egito vivia,



Mapa 1. Principais comunidades judaicas no Egito durante o período helenístico e durante a Idade Média; a seção ampliada da região do Delta (à direita) dá apenas comunidades medievais.

como os gregos, em *Alexandria, mas também havia muitos na hora, os distritos provinciais fora de Alexandria.

*Ptolomeu I Sóter (323-283) tomou um grande número de prisioneiros de guerra judeus na Palestina e os estabeleceu à força como mercenários no Egito para conter os egípcios nativos (ibid., 36).



Na retirada de Ptolomeu I da Palestina, muitos judeus fugiram com ele para o Egito, onde encontraram um refúgio de tolerância. *Ptolomeu II Filadelfo (283–44) emancipou os judeus levados cativos por seu pai e os estabeleceu na terra como clérigos ou em "campos de judeus" como unidades militares judaicas. Ele foi lembrado pelos judeus do Egito como tendo instigado a tradução da Septuaginta (ver Carta de *Aristeas; *Bíblia: tradução grega). Desde que a obra anti-semita de *Manetho foi escrita em seu reinado, deve ter havido um bom número de judeus já no Egito.

*Ptolomeu III Euergetes (246-221) foi dito ter sido favorável aos judeus e ter respeitado sua religião. Dois fatos confirmam isso. Um é o número de judeus que se estabeleceram no nome de Arsinoe (*Faiyum) em seu reinado, e o outro é a inscrição na sinagoga dedicada a ele, declarando que ele concedeu o direito de asilo às sinagogas (Frey, Corpus 2 pp. 374-6). Há também uma inscrição na sinagoga de Schedia, que provavelmente também foi dedicada a ele (Reinach in REJ, 14 (1902), 161-4).

*Ptolomeu IV Filopator (221–203) tentou instituir um massacre dos judeus de Alexandria em 217 aC, mas depois se reconciliou com eles (III Macc. 5–6). Durante o reinado de *Ptolomeu VI Filometor (181-145), ocorreu uma mudança marcante. Ptolomeu VI conquistou o favor dos judeus abrindo todo o Egito aos judeus, em quem confiava, bem como recebendo exilados judeus da Palestina, como *Onias IV, a quem concedeu terras para construir um templo em Leontópolis (c. 161 AEC; Jos., Guerras 1:33). Diz-se que o filósofo judeu *Aristóbulo de Panéias o aconselhou sobre assuntos judaicos, e ele nomeou dois judeus, Onias e Dositheos, para altos postos militares (Jos., Apion, 2:49). Durante as lutas de Cleópatra *III (116-101) com seu filho *Ptolomeu IX Lathyros (116-180), os judeus do Egito ficaram do lado da rainha, ganhando assim sua estima, mas alienando a população grega deles (Ant. 13:287). Ela nomeou dois irmãos judeus, *Ananias e Helkias, como comandantes de seu exército.

DESENVOLVIMENTOS SOCIAIS E ECONÔMICOS. A maioria dos judeus que se estabeleceram na chora eram agricultores ou artesãos. o

Egito

Ptolomeus geralmente não confiavam nos egípcios nativos e encorajavam os judeus a entrar em três profissões:

(a) o exército, onde, como outras nacionalidades no Egito, eles foram autorizados a arrendar lotes de terra do rei (chamados *cle ruchsies*), e receberam reduções de impostos;

(b) a força policial, na qual os judeus alcançavam altos escalões (cf. o chefe de polícia do distrito judeu em Frey, Corpus, 2, p. 370); e

(c) cobrança de impostos (um cargo executivo do governo) e algumas vezes na chora, arrecadação de impostos (um posto administrativo do governo; ver Tcherikover, Corpus nos. 107, 109, 110).

Outros eram gerentes dos bancos reais ou administradores (ibid., nos. 99-103, de meados do século II aC).

Em Alexandria havia uma maior diversidade de ocupações e alguns judeus prosperaram no comércio e no comércio.

No início do século III aC, foram fundadas sinagogas no Egito. Eles são conhecidos por terem existido em Alexandria, Schedia (século III aC), Alexandrou Nesou (século III aC), Crocodilopolis-Arsinoe (três: século III aC, século II aC e século II dC), Xenephyris (século II aC), Athribis (dois: terceiro ou segundo século aC) e Nitriae (segundo século aC).

Eles eram geralmente chamados de *ἱερέων* ou *ἱερέων* (do grego *euche* = oração), e muitas vezes eram erguidas tabuletas dedicando a sinagoga ao rei e à família real.

A princípio, os imigrantes judeus falavam apenas aramaico, e documentos do terceiro século e da primeira metade do século II aC mostram um amplo conhecimento do aramaico e do hebraico (cf. Frey, Corpus 2, pp. 356, 365). Mas a partir do século II houve uma rápida helenização. Os documentos eram escritos em grego, o Pentateuco era lido na sinagoga com a tradução da Septuaginta, e mesmo um escritor como *Filo provavelmente não sabia ou sabia pouco de hebraico. No início, os judeus egípcios transliteraram seus nomes para o grego, ou adotaram nomes gregos que soavam como hebraicos (por exemplo, Alcimus para Eliaquim, ou Jasão para Josué), mas depois adotaram frequentemente equivalentes gregos de nomes hebraicos (por exemplo, Dositheos para Jonathan, Teodora para Jonatã). Gradualmente, os judeus egípcios adotaram qualquer nome grego (mesmo os de deuses estrangeiros), e entre as letras *Zeno apenas 25% dos nomes são hebraicos.

Na chora a helenização não foi tão forte, mas ali os judeus foram influenciados pelos nativos egípcios.

Documentos atestam nomes egípcios entre os judeus e, às vezes, ignorância do grego (presumivelmente, esses judeus falavam egípcio). No entanto, os judeus da chora eram mais observadores do sábado e das leis dietéticas do que os de Alexandria.

As relações entre gregos e judeus eram em geral boas sob os Ptolomeus. Os judeus muitas vezes procuravam explicar o judaísmo aos gregos (cf. Aristóbulo de Paneas, Filo e outros). Eles tentaram entrar no ginásio grego que era um sinal do grego culto. Casos de apostasia real eram raros; a de Dositheos, filho de Drimylus, que renunciou ao judaísmo para entrar na corte, foi excepcional (III Macc. 1:3).

CONSTITUIÇÃO. Costumava-se pensar que os judeus receberam direitos iguais aos gregos por Alexandre, o Grande, e que eles se chamavam macedônios (Wars, 2:487-88).

Isto foi refutado por papiros onde parece que apenas judeus ou unidades militares judaicas, que foram incorporadas em unidades macedônias, foram denominados "macedônios" (compare Tcherikover, Corpus nos. 142 linha 3 com o nº 143). Como a população registrou seu nome e origem racial, cada nacionalidade no Egito formou um grupo separado durante o período Ptol emid. Os judeus, ao contrário dos gregos, não receberam uma politeia (direitos de cidadania livre), mas receberam uma politeuma

(uma constituição pela qual eles tinham o direito de observar suas leis próprias). Judeus individuais recebiam a cidadania ocasionalmente pela polis ou pelo rei, ou por conseguirem se registrar em um ginásio. Estes, porém, foram exceções. Dos papiros de Faiyum e Oxyrhynchus parece que a maioria dos judeus não usava o direito de recorrer aos tribunais judaicos, mas frequentava os gregos mesmo em casos de casamento ou divórcio. O chefe da comunidade judaica em Alexandria era o *ethn arch, enquanto na chora os anciões dominavam.

Perto do final do período ptolomeu, as relações judaico-gregas pioraram constantemente. Os gregos, apoiados pelos egípcios, lutavam para fortalecer o poder da polis, enquanto os judeus apoiavam os Ptolomedas, primeiro Cleópatra III (veja acima), e depois *Ptolomeu XIII e *Gabinus em 55 aC Papiros de 58 aC registrados alguma agitação no Egito de natureza anti-semita (por exemplo, Tcherikover, Corpus no. 141).

Josefo registra que *Júlio César foi auxiliado por *cle ruchs* judeus no Egito quando *Antípatro trouxe reforços da Palestina. Em troca disso, César teria reafirmado a cidadania dos judeus alexandrinos em 47 aC (Ant., 14:131, 188-96).

Período Romano

PRIMEIRO IMPÉRIO ROMANO. A nova administração sob *Augusto a princípio foi grata aos judeus por seu apoio (cf. a estela de seus direitos estabelecida em Alexandria; Jos., Ant. 14:188), mas geralmente contou com a ajuda dos gregos de Alexandria, fato que causou uma grande cisão entre os judeus e o resto da população no início de seu governo. Augusto dissolveu o exército ptolomaico e aboliu o sistema de cobrança de impostos por volta de 30 aC Ambos os atos causaram grandes dificuldades econômicas para os judeus. Poucos deles se juntaram ou foram autorizados a se juntar ao exército romano no Egito (uma exceção sendo um centurião de 116 EC, em Tcherikover, Corpus no. 229).

Os cobradores de impostos judeus foram substituídos principalmente por funcionários do governo grego. O *cursus honorum* foi fechado aos judeus, a menos que eles renunciassem à sua religião, o que a maioria se recusava a fazer (uma exceção sendo *Tiberius Julius Alexander, prefeito do Egito). Os direitos civis judaicos (politeuma) foram ameaçados pela revisão de Augusto da constituição do Egito. Três classes foram criadas:

(a) a classe alta de romanos, sacerdotes, cidadãos gregos de Alexandria, Naucratis e Ptolemais, e aqueles que se matricularam no ginásio;

(b) os egípcios, a classe mais baixa, que pagavam um oneroso imposto de votação; e

(c) a metrópole de classe média (isto é, meio-gregos que morava na chora), que pagava o poll tax com alíquota reduzida.

Augusto colocou o judeu na classe mais baixa, obrigado a pagar o imposto. Isso foi um golpe no orgulho judaico, pois além daquelas poucas famílias judias individuais que haviam recebido a distinção da cidadania grega, a grande maioria dos judeus não podia mais se registrar nos ginásios e tinha que pagar o poll tax.

A partir desse momento começou uma longa luta pelos judeus alexandrinos para confirmar seus direitos. As obras de escritores como Josephus (Contra Apionem) e Philo (Vita Moysis 1:34) contêm uma defesa dos direitos dos judeus alexandrinos. Os gregos, por sua vez, se aproximaram de Augusto, sugerindo que manteriam todos os não gregos fora dos ginásios, se ele, por sua vez, abolisse os privilégios dos judeus. Augusto recusou e confirmou os direitos ancestrais judaicos, para a intensa ira dos gregos.

Augusto aboliu o posto de etnarca de Alexandria em 10-12 EC, substituindo-o por uma gerusia de anciãos.

Os gregos de Alexandria aproveitaram a oportunidade com a ascensão do imperador pró-helênico Caio *Calígula em 37 EC. No ano seguinte, invadiram as sinagogas, poluíram-nas e ergueram estátuas do imperador dentro delas. O prefeito, Valério *Flaco, ficou constrangido e não ousou remover as imagens de César. Os judeus foram presos em um gueto e suas casas saqueadas. Philo, que escreveu In Flaccum

e De Legatione sobre o caso, chefiou uma delegação judaica a Calígula para reclamar, mas foi demitido com escárnio

No assassinato de Calígula em 41 EC, os judeus de Alexandria se vingaram instigando um massacre dos gregos.

O novo imperador, *Claudius, emitiu um decreto em favor dos judeus em 41 EC, abolindo as restrições impostas na época do pogrom de 38 EC, mas proibiu os judeus de entrar nos ginásios e recusou-lhes a cidadania grega. Muito material anti-semita foi escrito nesse período no Egito, por exemplo, as obras de *Apion e os Atos dos *Alexandrian Martyrs.

Consequentemente, os judeus fecharam suas fileiras e tornaram -se mais autoconscientes de sua herança judaica. Tais obras foram escritas como III *Maccabees e a Sabedoria de *Salomão. Os judeus também tendiam a viver mais próximos, embora nenhum gueto fosse imposto.

Em 66 EC, os alexandrinos, ao debater sobre uma delegação a ser enviada a Nero, presumivelmente para reclamar dos judeus, descobriram vários espiões judeus entre si. Três foram capturados e queimados vivos. Os judeus se revoltaram e tentaram queimar os gregos em seu anfiteatro, e Tibério Júlio Alexandre, o prefeito, esmagou-os impiedosamente, matando mais do que os mortos no pogrom de 38 EC Após a destruição do Templo de Jerusalém em 70 EC O Templo de Onias em *Leontopolis foi destruído e o *fiscus judaicus imposto.

No entanto, os judeus egípcios tinham que pagar mais do que outros judeus, porque o calendário egípcio previa que eles pagassem no primeiro ano do fisco (71 EC), dois anos de atraso em vez de

um ano, como outros judeus. Estima-se que eles pagaram naquele ano 27 milhões de dracmas egípcios em impostos.

Em 115 ocorreu a grande revolta dos judeus do Egito, Cirene e Chipre (ver *Trajano). A revolta foi imediatamente esmagada em Alexandria, por Marcus Rutilius Lupus, mas continuou na chora com a ajuda dos judeus de *Cyrene (em centros como Tebas, Faium e Athribis). Marcius Turbo foi enviado pelo imperador para lidar com a situação e esmagou a revolta em 117. Grande parte de Alexandria foi destruída e a revolta resultou na aniquilação virtual dos judeus egípcios.

Daquele momento em diante os judeus quase desaparecem da chora. Em Alexandria, a grande sinagoga foi destruída, grandes extensões de terras de propriedade de judeus em Heracleopolis e Oxyrhynchus foram confiscadas e os tribunais judaicos foram suspensos. As causas da revolta sugeridas são o antissemitismo dos gregos locais e o movimento "messiânico" centrado em *Lucius de Cirene. A revolta significou o fim da vida judaica no Egito por um longo tempo. De 117 a 300, apenas alguns nomes judeus ocorrem entre os camponeses na chora.

Do fim do período do segundo templo à conquista muçulmana

A derrota sofrida pelos judeus, tanto em Erej Israel sob Bar Kokhba quanto na repressão da rebelião no Egito durante os anos 116-117 EC, quase esmagou as comunidades judaicas no Egito, especialmente em Alexandria. A evidência do pa pyri da presença de uma grande e coesa comunidade no Egito, encontrada em abundância antes de 70 EC, diminui, até depois do ano 200 EC torna-se quase insignificante. O território do Egito ainda era um campo de batalha marcado para ambições e rebeliões imperiais durante esse período posterior do Império Romano.

A revolta dos y̅y̅y̅y̅y̅y̅y̅ (pastores) e suas consequências, finalmente resolvidas pelo imperador Septimus Severus (194 EC), deixaram o país com sua agricultura quase arruinada e sobrecarregada com pesados impostos. Durante a segunda metade do século III, o Egito foi novamente atormentado por disputas internas. Finalmente, Diocleciano trouxe um período de relativa paz à terra, reorganizando o território em três e depois em quatro províncias. A história posterior do Egito sob os imperadores bizantinos está intimamente ligada ao crescimento e predominância do cristianismo até então perseguido.

Centrado como estava em Alexandria, o cristianismo no Egito herdou um pouco do antissemitismo clássico da cidade. Clemente de Alexandria menciona (Stromata, 3:63; 2:45.5) o fato de que existiam na igreja primitiva dois "Evangelhos", um "Evangelho Egípcio" e um "Evangelho Hebraico" – evidência da dicotomia nos primórdios. entre o cristianismo gentio e o judaico, sendo este último caracterizado no Egito por uma tendência gnóstica. Por volta de 150 EC, no entanto, tanto o cristianismo ortodoxo quanto o gnóstico se encontraram aliados em relação aos judeus. Basiídes, um gnóstico alexandrino no final do século II, tentou enfatizar em termos gnósticos que o cristianismo deve ser completamente dissociado de sua ancestralidade judaica. Um trabalho inicial chamado Epístola de Barnabé (c. 135 EC) defendeu a revogação por Deus da Antiga Aliança (Antiga

Egito

Testamento) e a preferência por uma interpretação alegórica e “espiritual” das Escrituras Judaicas, uma tendência posteriormente adotada por Clemente de Alexandria e pela escola exegética do Alexandrino, *Orígenes (d. 253 EC). Outro trabalho inicial, encontrado apenas em citações, o Kerygma Petrou, acusava os judeus de adorar anjos e estrelas.

Parte do conhecimento dos judeus nestes tempos é derivado de fontes cristãs. Os martirólogos da época, por uma questão de estilo, traziam os judeus como acusadores. Geralmente, porém, como relata Baron (Social2, 2 (1952), 188), os primeiros cristãos usavam os judeus. De fato, por volta de 300 EC, nomes judeus começam a aparecer com mais frequência nos papiros, testemunhando uma renovação da atividade. Existem até alguns fragmentos hebraicos encontrados em Oxyrhynchus que falam de rashei (“cabeças”), benei (“membros”) e ziknei (“anciãos”) do keneset (“a comunidade”; Cowley, Journal of Egyptian Archaeology, 2 (1915), 209ss.). Uma característica interessante dos papiros gregos deste período é o aparecimento do nome “Sambathion” entre judeus e não-judeus, dando testemunho do grande respeito dado ao sábado entre os egípcios (para uma discussão mais completa cf. Tcherikover, Corpus, 3 (1964), 43-56). É verdade que os judeus apoiaram os arianos em suas disputas com o cristianismo ortodoxo, e a literatura patrística colocou os judeus junto com os hereges e os pagãos como os odiados inimigos da igreja. Essa atitude mais tarde foi codificada em lei pelos Códices dos imperadores Teodósio e Justiniano. Um pogrom e expulsão dos judeus de Alexandria pelo patriarca Cirilo ocorreu em 415 EC. Se essa expulsão foi ou não totalmente realizada ainda é um ponto discutível, uma vez que a literatura cristã posterior aponta para o fato de que os judeus ainda viviam lá (M. Chaine, em Mélanges de la Faculté orient tale de l'Université Saint-Joseph, Beirute, 6 (1913), 493ss.). A conquista persa pareceu ser especialmente útil para os judeus no Egito, pois eles puderam receber os judeus perseguidos na Síria pelo imperador Heráclio. A conquista árabe em 632 viu o início de um novo regime.

[Evasio de Marcellis]

Período Árabe

Há pouca informação disponível sobre a condição dos judeus desde a conquista árabe em 640 até o final do século X. Em Fostat, fundada pelo conquistador do Egito, ḡAmr ibn al-ḡyḡy, uma comunidade relativamente grande foi estabelecida, enquanto a população judaica provavelmente também cresceu em outras cidades egípcias. Ahmad ibn ḡyḡyn (século IX), o primeiro governante independente do Egito sob os muçulmanos, parece ter favorecido os judeus. O historiador al-Mas'ūdī relata que ele tinha um médico judeu. Documentos encontrados no Cairo *Genizah de Fostat evidenciam os laços comerciais entre os judeus do Egito e os de *Kairouan (Tunísia) durante a segunda metade do século X. Os judeus do Egito também renovaram suas relações com as principais academias da Babilônia. É significativo para o alto padrão de aprendizado judaico no próprio Egito que *Saadiah Gaon (nascido em Faiyum em 882) adquiriu sua cultura difundida lá. Naquela época, muitos babilônios

Os judeus se estabeleceram nas principais cidades egípcias e estabeleceram comunidades com sua própria sinagoga e bet din. Eles também mantinham um relacionamento próximo com as academias em seu país de origem. Estudantes viajavam para lá para estudar, e questões religiosas e judiciais eram dirigidas aos chefes das academias babilônicas. Os judeus palestinos e sírios que se estabeleceram no Egito agiram da mesma maneira. Eles estabeleceram comunidades e sinagogas palestinas e reconheceram os chefes das academias palestinas, a quem deram seu apoio material, como seus líderes espirituais. As atividades de Saadiah Gaon comprovam a presença de grande número de *karaitas no Egito na época. Parece que durante os séculos IX e X, ainda havia uma variedade de seitas no Egito.

A obra Kitāb al-Anwār wa-al-Marḡqib (“O Livro das Luzes e Torres de Vigia”) de al-*Kirkisḡnḡy, em 936 (L. Nemoy (ed.), 1 (1939), 12), menciona uma seita que observava o domingo como dia de descanso em vez do sábado. Os membros desta seita viviam na margem do Nilo, a cerca de 20 milhas de Fostat (Bacher, em: JQR, 7 (1894/95) 704).

AS *FATÍMIDAS. Uma mudança na condição dos judeus ocorreu com a conquista do país pelos fatímidas em 969. Após a conquista por esta dinastia de xiitas que estava em rivalidade com os califas *Abbasḡd, o Egito tornou-se o centro de um reino vasto e poderoso, que, no final do século X, incluía quase todo o norte da África, *Síria e *Palestina. A união de todos esses países trouxe um período de prosperidade na indústria e no comércio do qual os judeus também se beneficiaram. De importância ainda maior foi a atitude caracteristicamente tolerante adotada pelos fatímidas em relação às comunidades não-muçulmanas. Eles não insistiam na observância dos decretos de discriminação, como o uso de um sinal distintivo nas roupas; eles permitiram a construção e reparo de casas de oração não-muçulmanas, e até mesmo concederam apoio financeiro às academias na Palestina. Na corte de al-Muḡizz (falecido em 975) e seu filho al-ḡAzḡz (975–996), um judeu convertido ao islamismo, Yaḡḡyb *Ibn Kil lis, ocupou uma posição importante e foi finalmente nomeado vizir. Ele foi o primeiro a ocupar este cargo sob o reinado dos fatímidas no Egito. Havia também médicos judeus a serviço de al-Mu'izz. O terceiro califa fatímida, al-ḡḡkim (996-1020), fundador da seita *druza e personalidade controversa, afastou-se da política de tolerância para com os não-muçulmanos, característica de sua dinastia, durante a segunda metade do séc. seu reinado. A princípio, ele ordenou que os cristãos e judeus marcassem suas roupas com o ghīyḡr (“sinal distintivo”; veja *Emblema judaico); mais tarde, ele emitiu ordens para a destruição de suas casas de oração. Ele também proibiu cristãos e judeus de andar a cavalo e comprar escravos e servas. Muitos cristãos e judeus se converteram ao islamismo para escapar desses decretos degradantes, enquanto outros emigraram para diferentes países, como Iêmen e *Byzantium. No entanto, depois de algum tempo, al-ḡḡkim revogou seus decretos e autorizou os convertidos a retornar à sua antiga religião.

Em 1036, o neto de al-ÿ ÿkim, al-Mustanjir, ascendeu ao trono. Um mercador judeu, que já havia vendido a mãe de al-Mustanjir ao califa al-ÿÿhir, exercia então muita influência na corte. Este comerciante Abu Saÿd (em hebraico, Abraham b. Yashar) também foi chamado de "al Tustari" por causa de sua cidade de origem na Pérsia. Ele e seu irmão, Abu Naÿrÿesed, esforçaram-se para proteger seus correligionários por todos os meios disponíveis. De acordo com uma opinião, Abu Sa'd e seu irmão eram rabanitas, enquanto de acordo com outra eles eram *caraitas. Em 1047, Abu Saÿd foi morto, assim como seu irmão, Abu Naÿr, algum tempo depois. A estratificação econômica dos judeus egípcios durante o período fatímida foi muito diversificada. De acordo com as listas de contribuintes e de doadores de caridade (como a publicada por E. Strauss em Zion, 7 (1941/42), 142ss.), a maioria se dedicava a vários ofícios e uma minoria ao comércio. Naquela época, o comércio de trânsito de produtos da Índia e do Extremo Oriente tornou-se uma importante fonte de renda no Egito e os judeus desempenharam um papel ativo nesse comércio. O governo fatímida encorajou esses laços comerciais com a Índia e protegeu as vias marítimas e as rotas terrestres. A atitude amistosa dos fatímidas também se expressava pela concessão de grande autonomia aos mercadores.

No início de seu governo, o escritório de *nagid foi estabelecido. O primeiro nagid parece ter sido um médico a serviço do califa al-Mu'izz. Nas gerações posteriores, o cargo de nagid também foi preenchido por homens empregados na corte, especialmente como médicos da corte. A dinastia fatímida começou a enfraquecer no final do século XI, mas a condição dos judeus não piorou. Uma família judia que durante várias gerações produziu eruditos e médicos ocupou altos cargos na corte real naquela época. Judá b. Saadiah foi provavelmente médico da corte e a partir de 1065 atuou como nagid. Ele foi seguido por seu irmão mais novo *Mevorakh, que também foi médico da corte e nagid de 1079 a 1110. Durante seu mandato *David b. Daniel B. Azarias, descendente de uma família de exilados babilônicos, chegou ao Egito. David fez um esforço para garantir a liderança da população judaica e conseguiu depor Mevorakh por um curto período de tempo. Moisés, o filho mais velho de Mevorakh, foi nagid de 1110 a 1140. Nesse período, um favorito cristão do regente al-Afÿal tentou remover os judeus do serviço governamental (ver Neubauer, in JQR, 9 (1896/97), 29-30). Fragmentos do *Genizah mencionam outro inimigo que conspirou contra os judeus até Yakhin b. Netanel, que era influente na corte real, conseguiu salvá-los. Por outro lado, *Abu al-Munajÿ, um dos cortesãos judeus, era responsável pela administração da província "oriental". Em meados do século 12ÿ *Samuel b. Hananias era médico da corte. Ele foi um estudioso distinto e também atuou como nagid de 1142 a 1159. Seus poemas em homenagem a seu convidado, *Judah Halevi, são bem conhecidos.

Durante este período os judeus do Egito prosperaram em todas as esferas. *Benjamin de Tudela, que esteve no Egito em c. 1171, dá muitas informações sobre as condições prevalentes nas comunidades que visitou. Com base em suas informaões

ção e outros dados relevantes, o número de judeus no Egito naquela época foi estimado entre 12.000 e 20.000 (ver Neustadt-Ayalon em Zion, 2 (1937), 221; Ashtar, em JQR, 50 (1959/60), 60 e JJS, 18 (1967), 9-42; 19 (1968), 1-22). Após a morte de Samuel b. Hananias, houve uma crise dentro da comunidade judaica do Egito. Um indivíduo ambicioso chamado *Zuta, que conseguiu ser nomeado nagid por um curto período durante a vida de Samuel b. Hananias, explorou suas conexões para garantir o cargo pela segunda vez, após a morte de Samuel, e depois pela terceira vez. Como resultado das atividades de Zuta, o prestígio ligado ao cargo de nagid diminuiu e por muito tempo não houve nova nomeação. Naquela época, os chefes da academia Fostat tornaram-se as principais autoridades do judaísmo egípcio; uma academia existia em Fostat pelo menos desde o final do século X. Durante o reinado de al-ÿ ÿkim, a academia na capital egípcia foi chefiada por *Shemariah b. Elhanan, que havia estudado na Babilônia em sua juventude. Ele foi sucedido por seu filho, *Elhanan b. Shemariah.

Durante a primeira metade do século XII, *Maÿli'ay b. Solomon Ha-Kohen, um membro da família dos chefes da academia palestina, chegou ao Egito. Ele fundou uma academia em Fostat, cujos líderes eram chamados de geonim. Eles nomearam dayyanim e deram autoridade para suas atividades. A autoridade desses geonim foi reconhecida mesmo fora do Egito, especialmente no sul da Arábia e *Aden. No início da década de 1150, Abu Saÿd Joshua b. Dosa dirigiu a academia em Fostat.

Com o fim da dinastia fatímida, o islamismo ortodoxo voltou a ser a religião oficial no Egito. Saladino (Salÿÿ al-Dÿn) e seus sucessores evidenciaram sua religiosidade e, entre outras ações, Saladino renovou os decretos discriminatórios contra as comunidades não muçulmanas. No entanto, ele e seus sucessores não eram fanáticos e não perseguiram não-muçulmanos. Seus sucessores, os *Aiúbidas, que reinaram no Egito até 1250, seguiram a mesma política. A vida comunal era bem organizada e as atividades culturais eram mantidas. Durante este período, vários estudiosos de países cristãos se estabeleceram no Egito e participaram ativamente da vida comunitária. Eles incluíram *Anatoli b. José e José b. Gershon da França, que se tornou dayyanim

em Alexandria. Moses *Maimônides passou a maior parte de sua vida no Cairo, onde desempenhou um papel de liderança na vida da comunidade. Seu filho, *Abraham b. Moisés, agiu oficialmente como nagid após a morte de seu pai em 1205 até sua própria morte em 1237. Ele tinha uma mente independente e era também uma autoridade haláchica, como pode ser visto pelas inúmeras questões jurídicas que lhe foram dirigidas.

OS MALUCOS. Em meados do século XIII, os *Mamluks chegaram ao poder no Egito. Todo o regime político foi alterado e também ocorreu uma mudança decisiva na condição dos judeus. Esses governantes eram os líderes da tropa estrangeira turca, da qual o exército era composto exclusivamente, e tentavam melhorar sua posição e agradar a população nativa muçulmana, enfatizando sua piedade e introduzindo uma série de medidas dirigidas contra o

Egito

comunidades não muçulmanas. Os primeiros mamelucos declararam guerra total contra os cruzados. Eles acharam necessário estimular o fervor religioso para ter sucesso em seus esforços. Assim, o domínio mameluco foi acompanhado por uma série de decretos e perseguições contra cristãos e judeus, que continuaram até que os mamelucos foram depostos pelos otomanos. As antigas leis discriminatórias foram trazidas de volta à proeminência e novas também foram instituídas. Essas atividades foram dirigidas principalmente contra os coptas, a comunidade não muçulmana mais poderosa do reino mameluco, mas mesmo assim os judeus sofreram consideravelmente. Por outro lado, a organização comunal judaica no Egito não foi abolida e sua autonomia foi mantida. Os decretos contra os não muçulmanos foram introduzidos durante a primeira geração do domínio mameluco. Em 1290, o sultão Qalāwīn emitiu uma ordem que proibia o emprego de judeus e cristãos em departamentos governamentais e ministeriais. Esta ordem foi reeditada durante o reinado de seu filho e sucessor, al-Malik al-Ashraf Khalīl (1290–1293).

Em 1301 houve uma perseguição em grande escala. Os cristãos foram obrigados a cobrir seus turbantes com um pano azul, os judeus com um amarelo e os samaritanos com um vermelho. As autoridades renovaram a proibição de andar a cavalo e também proibiram a construção de casas mais altas que as dos muçulmanos. Nesta ocasião, as casas de oração judaicas e cristãs no *Cairo foram fechadas. Em 1354 houve uma perseguição ainda mais grave. A causa disso foi novamente atribuída pelos historiadores árabes à arrogância dos oficiais cristãos. Houve ataques a não-muçulmanos nas ruas do Cairo e o governo instituiu um controle severo sobre os hábitos dos convertidos muçulmanos. Naquela época, a situação econômica dos judeus piorou; sob os mamelucos o sistema de monopólios foi consolidado. A indústria privada em geral foi arruinada e o comércio de especiarias, a parte mais importante do comércio externo do Egito, foi assumido pela empresa mercantil monopolizada "K'Yrimy", na qual apenas alguns membros eram judeus. Durante este período a população judaica era liderada por negidim da família de Maimônides. Neto de Maimônides, R. *David b. Abraham, foi nagid de 1238 a 1300. Em vários documentos, os negidim são referidos como chefes de academias, mas a natureza exata da academia está em questão. Durante a segunda metade do século XIII, as atividades literárias dos judeus egípcios continuaram a florescer, como nos períodos fatímida e aiú. *Tan'yum ha-Yerushalmi, o conhecido comentarista da Bíblia, e seu filho *Joseph, um competente poeta hebreu, viviam no Egito nessa época.

No final do século XIV, uma segunda dinastia dos mamelucos, a Cherkess, chegou ao poder. O domínio mameluco então aumentou em violência e os decretos antijudaicos e anticristãos cresceram em frequência. A opressão e as extorsões dos sultões foram mais severas do que nos tempos anteriores. Muitas vezes havia conflitos internos dentro desta facção mameluca e, como resultado, os soldados, desenfreados, revoltaram-se nas ruas e atacaram os cidadãos. A fim de apaziguar o povo amargurado, os sultões emitiram uma infinidade de decretos e proibições. Os

limites. Enquanto o primeiro sultão dos mamelucos Cherkess, Barq'q (1382–1399), assim como seu filho e sucessor Faraj (1399–1412), agiu com clemência para com os não-muçulmanos, o terceiro sultão, al Mu'yayyad Sheikh, oprimiu os não-muçulmanos por vários meios. Os decretos discriminatórios foram renovados e houve buscas de vinho nos bairros não-muçulmanos. Durante o reinado dos mamelucos Cherkess, a organização autônoma das comunidades no Egito permaneceu ileso e, como anteriormente, foram lideradas como antes pelos negidim. O último dos descendentes de Maimônides a atuar como nagid foi R. *David b. Joshua. Por razões desconhecidas, R. David foi obrigado a deixar o Egito na década de 1370. Ele foi substituído por um homem chamado *Amram. No final do período mameluco, os judeus egípcios eram liderados pelo negidim R. Nathan *Sholal e seu parente R. Isaac *Sholal, que emigrou para a Palestina após a conquista do Egito pelos otomanos.

Os viajantes Meshullam de Volterra, que chegou ao Egito em 1481, e R. Obadiah de *Bertinoro, que chegou lá sete anos depois, forneceram informações sobre o tamanho das comunidades nas descrições de suas viagens. Os números encontrados em seus escritos enfatizam a diminuição da população judaica, que foi concomitante com o despovoamento geral e foi em parte resultado da opressão sob o domínio mameluco. Segundo Meshullam, havia 650 famílias, além de 150 caraitas e 50 samaritanas, no Cairo, 50 famílias em Alexandria, 50 em Bilbeis e 20 em al Kh'ynqy. Obadiah menciona 500 famílias no Cairo, além de 150 caraitas e 50 samaritanas, 25 famílias em Alexandria e 30 em Bilbeis. A partir disso, pode-se deduzir que provavelmente havia um total de 5.000 pessoas em todas as comunidades visitadas pelos dois viajantes. A essa altura começou a imigração de judeus espanhóis para os países orientais. Mesmo antes da expulsão, grupos de convertidos forçados chegaram ao Egito.

Imediatamente após a expulsão, os judeus que não se converteram chegaram e a população judaica no Egito aumentou. Naqueles centros onde um número importante de recém-chegados se instalou, comunidades separadas foram estabelecidas. A chegada dos imigrantes espanhóis teve um efeito benéfico na vida cultural dos judeus egípcios. Seus números incluíam estudiosos de renome que se engajaram em atividades educacionais e que foram nomeados dayyanim. Entre os estudiosos que chegaram ao Egito durante a primeira geração após a expulsão espanhola estavam R. *Samuel ibn Sid, que foi membro do bet din do nagid em 1509, R. Jacob *Berab, que é mencionado em um documento de 1513 como dayyan deste mesmo bet din, e R. Samuel ha-Levi *y' akim, que era uma autoridade haláchica proeminente e atuou como dayyan no início do século XVI no Cairo. Os negidim acolheram os refugiados espanhóis.

OS TURCOS OTOMANOS. Quando o Egito foi conquistado pelos otomanos em 1517, houve uma virada decisiva na história do país e dos judeus que ali viviam. Uma ampla escolha de possibilidades comerciais foi oferecida aos mercadores judeus, bem como uma introdução a uma variedade de outros ofícios. No entanto, os turcos otomanos eram muito tolerantes e os judeus

ocupou cargos-chave na administração financeira e na cobrança de impostos e taxas alfandegárias. Quase todos os comissários e governadores turcos enviados ao Egito passaram a responsabilidade da administração financeira para agentes judeus, conhecidos como *yarrıf-bashi* (“tesoureiro-chefe”).

É evidente que os agentes lucraram muito com essas posições. Após duas gerações de prosperidade, o declínio político e econômico do império Otomano se manifestou e afetou a base da população judaica que mergulhou na pobreza e na ignorância. Assim, o domínio otomano causou uma polarização distinta no status dos judeus egípcios.

A corrupção dos governantes, muitas vezes substituídos e cuja ambição era enriquecer-se ou rebelar-se contra o sultão de Constantinopla, e seus atos de violência, extorsão e crueldade trouxeram sofrimento aos judeus. Um dos primeiros governadores turcos, Ahmad Pasha, nomeado em 1523, extorquiu uma grande contribuição de Abraham *Castro, diretor da casa da moeda. Ele então ordenou que ele cunhasse moedas com seu nome, como se ele fosse um governante independente. Quando o oficial judeu fugiu para Constantinopla, Ahmad impôs uma enorme contribuição aos judeus, que temiam sua vingança se não fornecessem a soma na hora marcada. No entanto, no dia do pagamento, Ahmad Pasha foi morto por soldados leais ao sultão e o aniversário foi posteriormente celebrado como *Purim Miḡrayim (“Purim do Egito”, ou seja, Cairo).

Em 1545, o governador Dḡyud Pasha ordenou o fechamento da sinagoga central do Cairo. Todos os esforços para obter a sua reabertura foram em vão; a sinagoga permaneceu fechada até 1584. Após a conquista do Egito pelos turcos, os judeus de Constantinopla foram enviados ao Egito para atuar como *negidim*. O primeiro deles foi R. Tḡjir, que foi seguido por R. *Jacob b. ḡ ayyim Talmid. Quando este *nagid* veio ao Egito, uma disputa eclodiu entre ele e R. Bezalel Ashkenazi, que era então o principal rabino no Egito. Como resultado dessa disputa, o cargo de *nagid* chegou ao fim por volta de 1560. A partir de então, o ministro das finanças judeu a serviço do governador foi reconhecido como o líder da comunidade judaica no Egito.

Ele foi referido pelo título turco de *chelebi* (*ḡelebi* = “cavalheiro”). Muitos desses ministros judeus foram executados por governadores despóticos. Masiah Pasha, que foi nomeado em 1575, escolheu Solomon *Alashkar, um conhecido filantropo cujos esforços foram direcionados para a melhoria da educação judaica entre os judeus do Egito, como *chelebi*. Suas atividades continuaram por muitos anos, até que Karḡm Hussein Pasha o executou em 1603.

O padrão de aprendizado judaico melhorou com a chegada dos judeus espanhóis expulsos. Durante a primeira geração do domínio turco, o principal rabino no Egito foi R. *David b. Solomon ibn Abi Zimra. Ele instituiu vários regulamentos na vida comunal judaica e, entre outros, aboliu o sistema de documentos de datação de acordo com a era selêucida, que ainda estava em prática no Egito. Na década de 1520, a renomada autoridade haláchica R. Moses b. Isaac *Alashkar também viveu no Egito, onde atuou como *dayyan*. No entanto, emigrou para a Palestina e morreu em Jerusalém em 1542. Mais tarde, David

b. Solomon Abi Zimra também emigrou para a Palestina e Bezalel Ashkenazi tornou-se o líder espiritual das comunidades judaicas do Egito. Durante a segunda metade do século XVI, R. Jacob *Castro foi o rabino egípcio mais proeminente. Esses rabinos agiam como *dayyanim*, davam resposta e educavam alunos ilustres. R. Isaac *Luria, o famoso cabalista, foi um dos alunos de Beza Iel Ashkenazi.

Os judeus do Cairo e Alexandria estavam então divididos em três comunidades – os *Musta'rabim* (língua árabe, ou seja, judeus indígenas), os espanhóis (imigrantes) e os *Mograbim* (colonos do norte da África, origem do Magreb). Houve disputas ocasionais entre as comunidades e os rabinos e líderes comunitários se esforçaram

para restaurar a paz.

Durante os séculos XVII e XVIII, o governo otomano tornou-se mais severo e a classe alta de judeus ricos, que eram empregados pelos governadores e ministros, sofreu especialmente. Por volta de 1610, o cargo de *chelebi* foi preenchido por Abba Iscandari, médico e filantropo. Em 1620 com o ar rival de um novo governador, o albanês (“Arnaut”) Husain, os inimigos muçulmanos dos *chelebi*, invejosos de sua riqueza, o caluniaram perante o governador e ele foi executado. Jacob Tivoli o substituiu como *chelebi* até ser executado por Khaliḡl Pasha.

Em 1650, quando Silihdar Ahmad Pasha foi nomeado governador do Egito, ele trouxe consigo ḡ ayyim Perez, um judeu, a quem nomeou *chelebi*. No mesmo ano, catástrofes naturais e uma praga ocorreram no Egito; o sultão convocou o comissário e o *chelebi* a Constantinopla e mandou executá-los. Um ano depois, outro governador, Muhammad Ghḡzḡ Pasha, foi enviado ao Egito. Ele nomeou Jacob Bibas como *chelebi*, mas depois de um tempo ficou com ciúmes de sua riqueza, matou-o com as próprias mãos e o enterrou no jardim de seu palácio. Em 1661, o governador Ibrḡhḡm Pasha nomeou o extremamente rico Raphael b. Joseph Hin como seu *chelebi*. Este último apoiou ativamente *Shabbetai ḡevi, o pseudo-messias, que havia visitado o Cairo duas vezes. Em 1669, Karḡkḡsh Ali Pasha foi nomeado governador do Egito, ficou com ciúmes da riqueza de Raphael Hin, acusou-o de vários crimes e o executou publicamente. O título de *chelebi* foi então abolido e o agente judeu do governador egípcio, que estava à frente de sua comunidade, passou a ser conhecido como *bazḡrkḡn* (do persa *bḡzargḡn* “comerciante”). Em 1734-35, um grave motim popular matou muitos da comunidade judaica do Cairo que, como resultado, tornou-se muito menos eficaz na administração e economia do Egito. A severidade do domínio otomano e o declínio econômico rebaixaram o nível cultural dos judeus egípcios. Durante este período a comunidade deixou de ser liderada por rabinos de renome, como no século XVI, embora alguns deles fossem excelentes estudiosos talmúricos como Abraham Iscandari, Samuel *Vital, filho de R. ḡ ayyim *Vital, *Mordecai ha-Levi, e seu filho Abraham durante o século XVII, e Solomon Algazi durante o século XVIII. No entanto, o movimento Shabbatean trouxe alguma atividade para a comunidade estagnada. Em 1703, o propagandista do Shabat Abraham Michael *Cardoso estabeleceu -se no Egito, onde se tornou médico do governador turco.

Egito

Kara Ahmad Pasha. Às vezes, estudiosos e autores vieram ao Egito de outros países e atuaram como dayyanim e rabinos por vários anos. Tal foi o caso de David *Conforte, autor de Kore ha-Dorot que veio em 1671.

A transição de uma província otomana para uma unidade virtualmente independente foi acompanhada por uma luta difícil durante a qual os judeus também sofreram consideravelmente. Em 1768, quando a Turquia se envolveu na guerra com a Rússia, Ali Bey, o governador do Cairo, proclamou-se governador independente do Egito. Ele também fez um esforço para impor sua autoridade na Palestina, Síria e Península Arábica. A fim de suprir as tremendas despesas de suas guerras, ele cobrou uma pesada contribuição sobre os judeus, que foram obrigados a pagar dentro de um curto período (ver Ben-Ze'ev em Zion (1939), 237-49).

As reformas de *Muhammad (Mehmet) Ali (1805-1848) e mais tarde a abertura do Canal de Suez (1863) trouxeram uma nova prosperidade ao comércio e aos demais ramos da economia egípcia. Como resultado das mudanças em todas as esferas da vida, a população judaica cresceu. Judeus de países europeus se estabeleceram no Egito e foram introduzidas escolas onde a educação era dispensada ao longo de linhas modernas. Alexandria voltou a ser um centro comercial e sua comunidade judaica se expandiu até se igualar à do Cairo. O censo de 1897 mostrou que havia 25.200 judeus no país. Destes, 8.819 (incluindo aproximadamente 1.000 caraitas) viviam no Cairo, 9.831 em Alexandria, 2.883 em *Tanta, 400 em Port Said e 508 em al-*Manjyra. Havia também pequenas comunidades em outras cidades da província, totalizando 4.600 judeus. Os imigrantes de países europeus fundaram suas próprias comunidades, embora reconhecessem a autoridade dos rabinos das existentes. Assim, em meados do século XIX havia comunidades de judeus italianos e do Leste Europeu em Alexandria, enquanto no Cairo os imigrantes da Itália e da Turquia se uniam em uma comunidade. As relações entre muçulmanos e judeus eram normais e havia apenas casos raros de distúrbios resultantes do ódio religioso. Em 1844 houve um libelo de sangue contra os judeus do Cairo e isso se repetiu em 1881 e em 1901-1902. Em 1840, após o libelo de sangue de *Da mascus, Moses *Montefiore e Adolphe *Crémieux vieram para o Egito e estabeleceram escolas judaicas em cooperação com R.

Moisés *Algazi. Em Alexandria, rabinos que se distinguiam por sua educação ocidental foram nomeados e atividades sociais foram incentivadas na comunidade. O aumento numérico, a melhoria dos padrões culturais e o desenvolvimento das atividades sociais continuaram ao longo da primeira metade do século XX.

Após a Primeira Guerra Mundial, judeus sefarditas de *Salonika e outras cidades otomanas, bem como judeus de outros países, estabeleceram-se no Egito. De acordo com o censo de 1917, havia 59.581 judeus no Egito, dos quais 29.207 viviam no Cairo, e em 1937 seus números chegaram a 63.550, dos quais 34.103 viviam no grande Cairo e 24.829 na Grande Alexandria. Com as melhorias nos padrões econômicos e intelectuais, os judeus participaram ativamente da vida pública. Alguns financistas foram nomeados membros do Parlamento e ministros. Joseph

*Cattai foi membro do parlamento em 1915 e ministro das finanças e comunicações em 1923 (o ano em que o Egito se tornou oficialmente independente), e Aslan Cattai foi membro do Senado durante a década de 1930. Alguns, como Ya'q'ib (James) *yanjy, havia até sido associado ao movimento nacionalista egípcio. Por outro lado, organizações sionistas foram criadas no final do século XIX nas cidades maiores como Cairo, Alexandria, Manjyra, *Suez, *Damanyr e al Ma'yalla al-Kubrj. Como resultado da expulsão de grande número de judeus palestinos para o Egito durante a Primeira Guerra Mundial, a ligação dos judeus egípcios à população palestina e ao movimento nacional se fortaleceu. O reforço da consciência judaica encontrou expressão na publicação de jornais judaicos em várias línguas. Em 1880, um semanário judaico em árabe, al-y aqyqa ("A Verdade"), começou a aparecer em Alexandria. Em 1903, um semanário em Ladino, Mi'yrayim, foi fundado no Cairo. De 1908 a 1941, um semanário francês, L'Aurore, apareceu no Cairo, e em 1919 outro semanário, Israel, foi fundado no Cairo. Este jornal foi amalgamado em 1939 com o semanário de Alexandria La Tribune Juive, que foi publicado pela primeira vez em 1936. Ele apareceu até 1948, assim como o semanário árabe al-Shams ("O Sol"), fundado em 1934.

[Eliahu Ashtor]

Período Contemporâneo

De acordo com o censo egípcio de 1947, 65.600 judeus viviam no Egito, 64% deles no Cairo, 32% em Alexandria e o restante em outras cidades. Os judeus egípcios estavam, portanto, entre as comunidades judaicas mais urbanas da Ásia e da África. Em 1947, a maioria dos judeus egípcios (59%) eram comerciantes, e o restante estava empregado na indústria (18%), administração e serviços públicos (11%). A situação econômica dos judeus egípcios era relativamente boa; havia vários multimilionários, um fenômeno incomum em outras comunidades judaicas do Oriente Médio.

A maioria dos judeus egípcios recebeu alguma forma de educação, e havia menos analfabetos entre eles do que em qualquer outra comunidade oriental no Egito naquela época. Isso se deveu ao fato de que os judeus estavam concentrados nas duas grandes cidades com todos os tipos de instalações educacionais. Não havia restrições à aceitação de judeus em escolas governamentais ou estrangeiras. Em novembro de 1945, tumultos, organizados pelo grupo "Jovem Egito", liderado por Aymad yusayn, terminaram em ataques ao bairro judeu do Cairo. Uma sinagoga, um hospital do bairro judeu e um lar de idosos foram incendiados e muitos judeus feridos ou mortos. Este foi o primeiro distúrbio desse tipo na história do Egito independente.

O ano de 1947 foi o início do fim da comunidade judaica egípcia, pois nesse ano foi instituída a Lei das Sociedades, que exigia que pelo menos 75% dos funcionários das empresas no Egito fossem cidadãos egípcios. A lei afetou principalmente os judeus, já que apenas cerca de 20% deles eram cidadãos egípcios. Os demais, embora em muitos casos nascidos no Egito e morando lá por gerações, eram estrangeiros ou pessoas sem estado. Depois que o Estado de Israel foi estabelecido, persegue



Mapa 2. Principais comunidades judaicas no Egito no final do século XIX.

corte de judeus começou tornou-se mais grave. Em 15 de maio de 1948, foi decretada a lei de emergência e um decreto real proibia os cidadãos egípcios de deixar o país sem uma autorização especial. Isso foi aplicado aos judeus. Centenas de judeus foram presos e muitos tiveram seus bens confiscados. De junho a agosto de 1948, bombas foram plantadas em bairros judeus e empresas judaicas saqueadas. Cerca de 250 judeus foram mortos ou feridos pelas bombas. Em 1949, quando os tribunais consulares que julgavam cidadãos estrangeiros foram abolidos, muitos judeus foram afetados. A condição dos judeus piorou gradualmente até que, em julho de 1949, o novo governo chefiado por Yusayn Sirry Pasha começou a libertar os detidos e devolver alguns dos bens judeus congelados que haviam sido confiscados, permitindo também que alguns judeus deixassem o Egito. Quando o governo Wafd sob Nuqrshy Pasha foi derrubado, todos os detidos judeus foram libertados e o resto de sua propriedade foi restituída a eles. A condição dos judeus melhorou um pouco, embora fossem obrigados a doar grandes somas de dinheiro para o fundo dos soldados, e os líderes da comunidade foram coagidos a publicar uma declaração contra o Estado de Israel. Durante os distúrbios antibritânicos no Sábado Negro (26 de janeiro de 1952), muitos cidadãos estrangeiros ficaram feridos, e a perda de propriedades judaicas naquele dia foi estimada em EL9.000.000 (US\$ 25.000.000). Cerca de 25.000 judeus deixaram o Egito entre 1948 e 1950, cerca de 14.000 deles se estabeleceram em Israel. Quando a perseguição diminuiu, a emigração judaica diminuiu.

Após a deposição do rei Farouk em julho de 1952, o novo governo chefiado pelo general Muhammad Naguib tinha uma inclinação favorável aos judeus, mas quando Naguib foi derrubado e Nasser tomou o poder em fevereiro de 1954, houve uma mudança para pior. Nasser imediatamente prendeu muitos judeus que foram julgados por várias acusações, principalmente por atividades sionistas e comunistas. Em 1954, cerca de 100 judeus foram presos, mas a maior atenção foi atraída pelo julgamento dos 13 acusados de serem membros de uma rede de inteligência de Israel.

Dois dos acusados morreram, e Moses Leo Marzuk, um cirurgião caraita e Samuel Bekhor Azar, um professor, foram condenados

à morte, enquanto os restantes foram condenados a várias penas de prisão (ver. *Julgamento do Cairo).

As prisões de judeus continuaram. Eles também foram forçados a doar dinheiro para armar as forças militares, o rabino-chefe Haim Nahoum explicando que era um dever nacional. Além disso, foi introduzida uma supervisão estrita das empresas judaicas; alguns foram confiscados e outros vendidos à força para o governo ermento.

Imediatamente após a Campanha do Sinai (novembro de 1956), centenas de judeus foram presos. Cerca de 3.000 foram internados sem acusação em quatro campos de detenção. Ao mesmo tempo, o governo notificou milhares de judeus para deixar o país dentro de alguns dias, e eles não foram autorizados a vender suas propriedades, nem levar qualquer capital com eles. Os deportados foram obrigados a assinar declarações concordando em não retornar ao Egito e transferindo suas propriedades para a administração do governo. A Cruz Vermelha Internacional ajudou cerca de 8.000 judeus apátridas a deixar o país, levando a maioria deles para a Itália e Grécia em barcos fretados. A maioria dos judeus de Port Said (cerca de 100) foram contrabandeados para Israel por agentes israelenses.

O sistema de deportação continuou em 1957. Outros judeus saíram voluntariamente, depois que seus meios de subsistência lhes foram tirados, até que apenas 8.561 foram registrados no censo de 1957. A maioria deles vivia no Cairo (65,3%) e Alexandria (32,2%). O êxodo judeu continuou até que havia cerca de 3.000 em 1967, dos quais apenas cerca de 50 eram Ashkenazim, uma vez que a maioria dos membros desta comunidade havia saído ou sido deportada.

Com a eclosão da Guerra dos Seis Dias em junho de 1967, os poucos funcionários judeus remanescentes que ocupavam cargos públicos foram demitidos e centenas de judeus foram presos. Eles foram espancados, torturados e abusados. Alguns foram libertados após intervenção de estados estrangeiros, especialmente a Espanha, e foram autorizados a deixar o país. Entre os detidos estavam o rabino-chefe do Egito, R. yyyim Duwayk, e o rabino de Alexandria, que ficaram detidos por sete meses. Várias dezenas de judeus foram mantidos em detenção até julho de 1970. Menos de 1.000 judeus ainda viviam no Egito em 1970, quando receberam permissão para deixar o Egito, mas sem suas posses. Posteriormente, apenas cerca de quatrocentos judeus (1971) permaneceram no Egito. Trinta e cinco mil judeus egípcios vivem em Israel e há cerca de 15.000 no Brasil, 10.000 na França, 9.000 nos Estados Unidos, 9.000 na Argentina e 4.000 na Grã-Bretanha.

O Egito foi o único país árabe em que o shekel sionista foi distribuído clandestinamente para o Congresso Sionista de 1951 após o estabelecimento do Estado de Israel. Havia um movimento clandestino sionista bem desenvolvido no Egito, e alguns de seus membros foram presos. Após o êxodo em massa do Egito, a maioria das sinagogas, organizações de assistência social e escolas judaicas foram fechadas; o jornal judeu La Menora (publicado em francês e editado por Jacques Maleh de fevereiro de 1950 a maio de 1953) foi fechado depois que Maleh foi deportado. Os representantes judeus no Senado e na Câmara dos Representantes (Aslan Cattai e seu irmão René) perderam seus assentos. As comunidades do Cairo e alexandrina tinham comitês oficiais, mas não havia

Egito, riacho de

organização nacional, o rabino-chefe do Cairo simplesmente sendo reconhecido como o rabino-chefe do Egito.

As negociações de paz entre Israel e Egito trouxeram algumas informações e uma certa atividade renovada em relação à pequena comunidade judaica remanescente no Cairo. O número total de judeus no Egito era de aproximadamente 400, e era uma comunidade envelhecida.

Havia apenas uma sinagoga no Cairo, a sinagoga Shaarei Ha-Shamayim, de 70 anos, normalmente frequentada por um punhado de homens e mulheres idosos. Não havia rabino, o último tendo partido em 1972. Em dezembro de 1977, mais de 120 pessoas, cidadãos israelenses e jornalistas judeus que vieram para cobrir as negociações de paz no Cairo, compareceram aos cultos. Os membros da delegação israelense não puderam comparecer, mas compareceram aos cultos na noite de sexta-feira seguinte. Havia também uma sinagoga em Alexandria, a sinagoga Eliyahu Ha-Navi. Com apenas 150 judeus restantes na cidade, eles conseguiram com dificuldade realizar cultos apenas aos sábados e festivais.

Em maio de 1977, a pedido do Senhor Segal de Wytham, 11 rolos da Torá da Grande Sinagoga de Alexandria – dos 50 na sinagoga – foram enviados para a Grã-Bretanha através dos bons ofícios do Presidente Anwar Sadat.

Os direitos judaicos foram restaurados em 1979 após os Acordos de Paz de Camp David. Só então a comunidade foi autorizada a estabelecer laços com Israel e os judeus do mundo. No entanto, esses laços permaneceram fracos, apesar do turismo israelense para o Egito, porque a comunidade está quase extinta.

O Egito foi um dos países árabes que invadiu Israel quando foi estabelecido em maio de 1948. Após a derrota das forças egípcias, um acordo de armistício foi assinado entre os dois estados em Rodes em 24 de fevereiro de 1949; no entanto, o Egito ainda se considerava em guerra com Israel, e não houve melhora nas relações após a revolução dos oficiais egípcios em 1952 e a ascensão ao poder primeiro de Muhammad Naguib e, mais tarde, de Gamal Abdel Nasser. O Egito participou do boicote econômico árabe de Israel, não permitiu a passagem de navios e cargas de Israel de e para Israel através do Canal de Suez, e obstruiu a passagem de navios e cargas de Israel de e para Israel através do Estreito de Tiran.

Ocupou a Faixa de Gaza após a guerra de 1948 e encorajou um aumento na infiltração armada e sabotagem contra Israel a partir de 1955, o que levou à Campanha do Sinai (outubro-novembro de 1956). Após a Campanha do Sinai e o estacionamento da Força de Emergência das Nações Unidas (UNEF) na Faixa de Gaza e Sharm el-Sheikh, houve uma cessação quase completa da atividade fedayeen na fronteira Faixa de Gaza-Sinai e nenhuma interferência no transporte para o porto de Eilat até a retirada da UNEF por demanda egípcia em maio de 1967, que foi um dos fatores que precipitou a Guerra dos Seis Dias (junho de 1967). Durante todo o período que se seguiu à Guerra da Independência de Israel, o Egito foi a principal força na oposição árabe a Israel e a ameaça à sua existência. Atacou Israel novamente em outubro de 1973 (“a Guerra do Yom Kippur”) e, embora derrotado, o presidente Anwar Sadat sentiu que os resultados da guerra foram honrosos o suficiente para o Egito iniciar uma paz

processo. Os Acordos de Paz de Camp David de novembro de 1978 normalizaram as relações entre Israel e Egito.

Para desenvolvimentos políticos subsequentes, veja *Israel, State of: Historical Survey; *Mundo árabe.

[Hayyim J. Cohen / Jacob M. Landau (2ª ed.)]

Bibliografia: Antigo Egito: AH Gardiner, Egito dos Faraós (1961); JA Wilson, *The Burden of Egypt* (1951 = *A Cultura do Antigo Egito*, 1958); J. Wilson (tr.), em: Pritchard, *Texts*, passim. **adicionar. bibliografia:** M. Lichtheim, *Literatura Egípcia Antiga*, vol. 1 (1973); J. Baines e J. Malek, *Atlas do Egito Antigo* (1980); DB Redford, “Egypt and Western Asia in the Old Kingdom”, em: *jarce*, 23 (1986), 125–143; N. Grimal, *A History of Ancient Egypt* (1992); K. Kitchen, “Egito, História da (Cronologia)”, em: *abd*, vol. 2 (1992), 321–31; DB Redford, *Egito, Canaã e Israel em Tempos Antigos* (1992); D. Franke, “The Middle Kingdom in Egypt”, em: JM Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2 (1995), 735–38; WJ Murnane, em: *ibid.*, 691ss; J. Assman, *A Mente do Egito: História e Significado no Tempo dos Faraós*, trans. Andrew Jenkins (1996); M. Bietak, “Hyksos”, em: DB Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2 (2001), 136–43; WJ Murnane, “Novo Reino: Uma Visão Geral”, em: *ibid.*, 519–25. PERÍODO HELENÍSTICO: Frey, *Corpus* 2, 356–445; Tcherikover, *Corpus*; idem, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1961), índice SV Egypt: ER Bevan, *The Legacy of Israel* (1953), 29–67; idem, *Casa de Ptolomeu* (1969); M. Radin, *Os judeus entre os gregos e romanos* (1915), índice SV Egito;

Baron, *Social2*, índice SV Egypt, Alexandria; J. Lindsay, *Daily Life in Roman Egypt* (1968). DO FIM DO SEGUNDO TEMPLO À CONQUISTA MUÇULMANA: Baron, *Social2*, 2 (1952), índice; Graetz, *Gesch* 3 (1905–65), índice, SV Alexandrien, 4 (1908), índice, SV Alexandrien. JUDEUS NO EGITO DA CONQUISTA ÁRABE E OTOMANA: Mann, Egito; Mann, *Textos*; idem, em: HUCA, 3 (1926), 257–308; Rosanes, *Toga rmah*; Zimmels, em: *Bericht des juedisch-theologischen Seminars, Breslau* (1932), 1–60; Neustadt, em: *Zion*, 2 (1937), 216–55; S. Assaf, *ibid.*, 121–4; idem, *Be-Oholei Ya'akov* (1943), 81–98; Noury Farhi, *La Com munauté juive d'Alexandrie* (1946); Ashtor, *Toledot*; idem, em: HUCA, 27 (1956), 305–26; idem, em: *Zion*, 30 (1965), 61–78, 128–157; idem, em: JJS, 18 (1967), 9–42; 19 (1968), 1–22; SD Goitein, em: JQR, 53 (1962/63), 93–119; idem, *Estudos em História e Instituições Islâmicas* (1966), 255–95, 329–60; idem, *A Mediterranean Society*, 1–6 (1967–1993), passim; Lewis, em: *Eretz Israel*, 7 (1964), 70–75 (Eng. pt.); idem, em: *Boletim da Escola de Estudos Orientais e Africanos*, 30 (1967), 177–81; Abra hamson, *Merkazim*, passim; JM Landau, *Ha-Yehudim be-Miṣrayim* (1967, Eng., *Judeus no Egito do Século XIX*, 1969); S. Shamir (ed.), *Os Judeus do Egito: uma Sociedade Mediterrânea em Tempos Modernos*, (1987); N. Robinson, em: J. Fried (ed.), *Judeus no mundo moderno*, 1 (1962), 50–90; JM Landau, “Ab'ye Nayyyra um nacionalista judeu egípcio”, em: JJS, 3 (1952), 30–44; 5 (1954), 179–180; idem, “Ritual Murder Accusations in Nineteenth-Century Egypt”, em: A. Dundes (ed.), *The Blood Libel Legend*, 197–232; idem (ed.), *Ha-Yehudim be-Miṣrayim ha-Yothmanit 1517–1914* (1988); PERÍODO CONTEMPORÂNEO: D. Peretz, *Judeus egípcios juifs* (1956). **adicionar. bibliografia:** J. Hassoun, *Juifs du Nil* (1981); idem, *Juifs d'Egypte; imagens e textos* (1984); G. Kraemer, *Minderheit, Nação Millet? Die Jueden in Aegypten, 1914–1952* (1982) T. Mayer, *Egito e a Questão Palestina, 1936–1945* (1983); MM Laskier, *Os judeus do Egito, 1920–1970* (1992); VD Sarua, *um guia para judeus egípcios em meados do século XX* (2005).

.(rayiy Miz ay Nah, yy yy y yy yy yy yy y .Heb **(DE BROOK, EGITO** a fronteira natural da terra de Canaã e o Reino de Judá no sul e no sudoeste de acordo com a Bíblia (Números 34:5; Js. 15:4; cf. II Crônicas 7:8; Is. 27: 12; Ez 47:19;

48:28). Também é descrita como a fronteira sul do reino de Salomão: “desde a entrada de *Hamate até o ribeiro do Egito” (I Reis 8:65) e a extremidade oriental do Egito (II Reis 24:7). Inscricões assírias de *Sargon e *Esar haddon também se referem a ele como o rio Muḡur ou Muḡri . Sua identificação com Wadi el-Arish é encontrada na Septuaginta (Isa. 27:12), que a traduz “Rhinokoroura”, o nome grego da cidade próxima à sua foz.

O rio, cerca de 150 mi. (240 km.) de comprimento, drena cerca de 12.500 sq. mi. (32.500 km²) na parte norte da Península do *Sinai. Absorve parte das águas pesadas da enchente em sua datação, e a área próxima à sua foz é rica em poços.

Bibliografia: Abel, Geog, 1 (1933), 301; Pritchard, Texts, 286, 290, 292; Aharoni, Land, índice. **Adicionar. Bibliografia:** S. Ahi tuv, Joshua (1995), 243.

[Moshe Kochavi]

EḡAD MI YODE'A (hebr. עָדַי מִי יוֹדֵעַ? ”; Quem Conhece Alguém? ” até o final do sēder (cf. Pes. 108b-109a).

A música é composta por 13 estrofes, compostas por perguntas (Quem sabe um?.. Dois?.. Três?.. etc.) e suas respostas correspondentes. A resposta a cada pergunta sucessiva também repete as respostas anteriores. O último verso diz: Quem sabe treze? Eu sei treze. Treze são os atributos de Deus; doze tribos de Israel; onze estrelas (no sonho de José); dez os Mandamentos; nove os meses de gravidez; oito os dias da circuncisão; sete os dias da semana; seis os livros da Mishná; cinco os livros da Torá; quatro as matriarcas (Sara, Rebeca, Lia e Raquel); três os patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó); duas as tábuas da Aliança; Um é o nosso Deus no céu e na terra. (Alguns Haggadot substituíram por outras respostas a oitava e a nona perguntas da forma tradicional. Eles dizem: nove são os feriados judaicos do ano, oito as luzes ḡ anukkah .) Em alguns lugares a música é cantada de forma responsiva: uma pessoa, geralmente o líder do seder, faz as perguntas, e toda a empresa responde, cada pessoa respondendo o mais rápido possível em um esforço para terminar a resposta primeiro. Eḡad Mi Yode'a é encontrado pela primeira vez em Hag gadot do século XVI e apenas naqueles do ritual Ashkenazi. Muitos estudiosos acreditavam que se originou na Alemanha no século 15ḡ. Perles mostrou sua semelhança com uma popular canção pastoral alemã, “Guter Freund Ich Frage Dich” (uma das canções folclóricas alemãs “Hobelbanklied”), cuja primeira estrofe termina com as mesmas palavras da canção da Páscoa. De fato, as palavras idênticas desta linha da pastorele são dadas como a tradução alemã da primeira resposta de Eḡad Mi Yode'a

em muitos primeiros Haggadot. O tema cristão do original foi alterado para um de conteúdo judaico. Zunz descobriu que a canção hebraica era usada em Avignon como uma canção de mesa festiva cantada também em outros feriados, e Geiger notou outras contrapartes alemãs. Desde então, foi encontrado entre a música litúrgica dos judeus do Ceilão e Cochim, onde faz parte de suas canções de sábado para o entretenimento de

noiva e noivo. Alguns eruditos até o localizaram em canções de igreja gregas ou inglesas e canções de ninar escocesas.

Bibliografia: D. Goldschmidt, Hagadá shel Pesay, Me koroteha ve-Toledoteha (1960), 98; C. Zibrt, Ohlas obradnich pisni ... (1928).

EHRENBURG, VICTOR LEOPOLD (1891-1976), historiador alemão. Nascido em Altona, Ehrenberg foi professor de história antiga na Universidade Alemã de Praga (1929-1939). O regime nazista forçou sua imigração para a Grã-Bretanha (1939), onde foi professor visitante em várias universidades, e de 1949 a 1957 professor e leitor de história antiga na Universidade de Londres. Ele foi co-fundador da London Classical Society e co-fundador e editor da revista Historia. A maior parte do trabalho de Ehrenberg estava na história da Grécia antiga. Estes incluem Neugruender des Staates (1925); Alex ander und Aegypten (1926); e Alexandre e os gregos (1938). O Povo de Aristófanes (1943, 19512) é um relato sociológico da vida na antiga Atenas, baseado nas obras sobreviventes da velha comédia ática; Sófocles e Péricles (1954) trata das tendências espirituais do século V aC; De Sólon a Sócrates (1968) descreve a civilização grega dos séculos VI e V aC Muitos de seus numerosos artigos foram reunidos em Aspects of the Ancient World (1946) e Polis und Imperium (1965).

Bibliografia: H. Schaefer, em: Historia, 10 (1961), 387–408 (inclui lista de obras); Sociedade e instituições antigas, estudos apresentados a Victor Ehrenberg em seu aniversário de 75 anos (1966). **Adicionar. Bibliografia:** PR Franke, “Victor Ehrenberg – Ein deutsches Gelehrtenschicksal,” em: R. Schneider (ed.), Juden in Deutschland (1994), 309ss.

[Irwin L. Merker]

EHRENBURG, ILYA GRIGORYEVICH (1891-1967), escritora e jornalista russa soviética. Nascido em uma família judia de classe média assimilada em Kiev e, sem vínculos com a religião ou cultura judaica, Ehrenburg é típico de muitos intelectuais judeus de esquerda deste século, que Hitler e Stalin não permitiram esquecer suas origens. Um sentimento de indignação com o antissemitismo se repete nos livros e na produção jornalística de Ehrenburg ao longo de sua carreira e foi um fator importante em sua revolta juvenil contra o czarismo e, no final de sua vida, contra a injustiça stalinista. Forçado a fugir da Rússia por causa da participação em atividades revolucionárias, viveu no exterior, principalmente em Paris, entre 1908 e 1917. Ehrenburg retornou à Rússia após a Revolução de Fevereiro, criticando duramente em seus ensaios a Revolução de Outubro e seus líderes, Lenin, Kamenev, Zinoviev e outros. Ele partiu novamente em 1921 e viveu principalmente em Berlim, onde testemunhou a ascensão dos nazistas ao poder. Entendendo que a ideologia nazista era um perigo para o mundo, ele propôs a Stalin em setembro de 1934 transformar a Organização Internacional de Escritores Revolucionários em um movimento contra o fascismo e em apoio à União Soviética. Sua proposta foi aceita. Ele não se estabeleceu permanentemente na URSS até pouco antes do ataque nazista à URSS no verão de 1941. Na véspera do acordo Molotov-Ribbentrop, o

Ehrenburg, Ilya Grigoryevich

a publicação de seus poemas e ensaios foi interrompida, mas renovada às vésperas do ataque alemão à União Soviética. A partir de 1948, ele foi ativo no Movimento pela Paz Mundial pró-soviética, servindo como seu vice-presidente.

Dos quase 30 volumes da produção literária e jornalística de Ehrenburg, incluindo coleções de poemas, o mais bem-sucedido foi seu primeiro romance, *Neobychaynye pokhzhdeniya Khulio Khurenito* (1922; *As extraordinárias aventuras de Julio Jurenito*, 1958), um ataque sarcástico diferentes aspectos da civilização moderna, incluindo suas perseguições “da tribo de Judá”. Seguiu-se em rápida sucessão uma série de romances bastante indistintos, tratando de assuntos diferentes.

Estes incluem *Zhizn i gibel Nikolaya Kurbova* (1923; “A vida e a morte de Nikolai Kurbov”), a história da ruína de um policial secreto soviético; *Lyubov Zhanny Ney* (1923; “O Amor de Jeanne Ney”), um relato de um caso de amor envolvendo um comunista russo e uma francesa “burguesa”; *Rvach* (1925; “The Grabber”), um conto típico de um revolucionário soviético corrompido pela prosperidade em tempos de paz; e *Zagovor ravnykh* (1928; “A Conspiração dos Iguais”), que conta a história de Babeuf, um dos heróis da Revolução Francesa.

O mais próximo em espírito de Julio Jurenito é o romance “judeu” de Ehrenburg, *Burnaya zhizn Lazika Roytshvantsa* (1927; *A tempestuosa vida de Lazik Roitschwantz*, 1960), uma sátira mordaz de injustiça, hipocrisia e fingimento tanto sob o capitalismo quanto na nova república soviética. Seu herói, um patético alfaiate judeu, é descendente direto dos vagabundos e Luftmenschen de *Shalom Aleichem. Por mais que tente, Lazik Roitschwantz não consegue entender por que tanto os Vermelhos quanto os Brancos consideram pessoas menos perigosas como ele como inimigos perigosos do Estado. Embora aparentemente um trapaceiro, tudo o que Lazik Roitschwantz realmente deseja é ganhar a vida e ser deixado em paz pelas autoridades. Embora libertado pela revolução do jugo do anti-semitismo czarista oficial, ele agora é suspeito para os burocratas soviéticos como um artesão individualista pequeno-burguês. Fugindo para a Europa Ocidental, ele se vê confundido com um agente comunista e é mandado para a prisão como um judeu bolchevique. Quando ele finalmente chega à Palestina, o destino decreta que ele morra de fome na terra de seus ancestrais.

Não há motivos para duvidar das garantias de Ehrenburg de que a principal razão pela qual ele se opôs à reimpressão do romance no conjunto pós-Stalin de nove volumes de suas obras publicadas na década de 1960 foi seu sentimento de que a velha caricatura do “pequeno judeu” não deveria ser revivida apenas alguns anos depois que milhões de “pequenos judeus” da vida real foram assassinados nos crematórios nazistas. A lealdade de Ehrenburg ao regime soviético não vacilou durante o terror mais sangrento de Stalin, bem como durante o pacto nazi-soviético, e durante anos ele foi um apologista mais veemente de algumas das características mais abomináveis do regime soviético. Suas atividades nessa última função frequentemente cheiravam a oportunismo cínico, assim como sua defesa posterior da liberdade poderia ter sido ditada pelo desejo de expiar sua culpa como cúmplice verbal nos crimes de Stalin. Há, no entanto, um aspecto da atividade de Ehrenburg em que a sinceridade do escritor está além de qualquer questionamento, a saber, sua oposição ao nazismo. Ehrenburg declarou: “Mesmo que meu passaporte me declare judeu,

escrito durante o período da amizade nazista-soviética, foi publicado na íntegra somente depois que os exércitos de Hitler invadiram a Rússia. Ehrenburg havia se tornado o principal jornalista soviético com base em suas reportagens no *Izvestia* sobre a Guerra Civil Espanhola e, durante a Segunda Guerra Mundial, suas diatribes apaixonadas contra os invasores alemães foram distribuídas a milhões de soldados soviéticos.

Membro do Comitê Antifascista Judeu, ele destacou sua identidade judaica durante a guerra. Na atribuição do Comitê, ele preparou junto com Vasily Grossman o “Livro Vermelho” sobre o heroísmo dos combatentes judeus e o “Livro Negro” sobre o Holocausto dos judeus soviéticos. O primeiro livro foi totalmente proibido pelas autoridades. O segundo foi até mesmo composto, mas durante a liquidação do comitê em 1948 foi interrompido pela KGB. Partes do livro foram então publicadas em *iídiche* (1944) e *romeno* (1946), e foi totalmente publicado em russo em 1980 em Jerusalém pelo *Yad Vashem*.

A utilidade de Ehrenburg como o principal ideólogo antigermânico da União Soviética chegou ao fim com a derrota do nazismo, mas ele logo alcançaria eminência no ataque de propaganda ao Ocidente, que também está muito em evidência em seus dois romances daquele período, *Burya* (1947; *A Tempestade*, 1949) e *Devyaty val* (1952; *A Nona Onda*, 1958). No outono de 1948, ele desempenhou um papel significativo no afastamento da União Soviética do apoio total ao Estado de Israel. Em um artigo no *Pravda*, ele se opôs ao nacionalismo judaico e advertiu os judeus soviéticos contra cultivar qualquer ligação especial com Israel mais do que qualquer outra terra capitalista.

Uma controvérsia que provavelmente não será resolvida nos próximos anos diz respeito ao papel de Ehrenburg durante os sinistros expurgos anti-semitas que ceifaram a vida de dezenas de amigos e colegas de Ehrenburg, como o ator Solomon *Mikhoels, os poetas Itzik *Fefer e Peretz *Markish, o romancista David *Ber gelson e outros. Não só Ehrenburg escapou de seu destino trágico, mas em 1952, ano em que os outros foram executados, Ehrenburg recebeu o Prêmio Stalin. No entanto, ele se destacou da linha oficial sobre o “Doctor's Plot”.

Quase imediatamente após a morte de Stalin em março de 1953, Ehrenburg tornou-se um porta-voz dos intelectuais soviéticos que exigiam reformas liberais. Sua novela *Ottepel* (1954-1956; “O degelo”) foi um grande evento na luta por uma sociedade soviética mais humana: foi uma acusação a muitos aspectos do stalinismo, incluindo a arte grosseiramente propagandística e as campanhas anti-semitas. No entanto, em retrospecto, a maior conquista de Ehrenburg pode ser suas memórias *Lyudi, gody, zhizn* (1961; *People and Life 1891–1921*, 1962; *Memoirs: 1921–41*, 1964), que foram publicadas na revista mensal *Novy Mir* entre 1960 e 1965. Apesar de todas as evasões e distorções, estes apresentavam um quadro relativamente verdadeiro da intelectualidade artística e literária da Rússia e da Europa Ocidental durante as décadas de 1920 e 1930 e incluíam vários retratos amorosos de figuras culturais *iídiche*. As memórias de Ehrenburg constituem, de fato, a aproximação soviética mais próxima até hoje da história cultural.

Por ocasião das comemorações de seu aniversário de 70 *tý*, Ehrenburg declarou: “Mesmo que meu passaporte me declare judeu,

Eu sou um escritor russo”, implicando que os judeus soviéticos foram autorizados a entrar na cultura russa, mas não no povo russo.

Perto do fim de sua vida, Ehrenburg frequentemente entrou em confronto com porta-vozes oficiais soviéticos, defendendo teimosamente a causa de um maior grau de liberdade artística e pessoal e, sempre que a oportunidade se apresentava, desprezando os antissemitas soviéticos. Milhares participaram de seu funeral, muitos deles jovens judeus que o viam como um liberal e um companheiro judeu.

Um importante estudo biográfico deste escritor judeu soviético em inglês apareceu em 1984: Ilya Ehrenburg: Writing, Politics and the Art of Survival, de Anatol Goldberg, com introdução, pós-escrito e material adicional de Erik de Mauny.

Bibliografia: M. Friedberg, em: GW Simmonds (ed.), Soviet Leaders (1967), 272–81; M. Slonim, Literatura Russa Soviética (1964), 208-17; T. Trifonova, Ilya Ehrenburg (Rússia, 1952); V. Alexandrova, A History of Soviet Literature (1964), 127-42.

[Maurice Friedberg / Shmuel Spector (2ª ed.)]

EHRENFELD, família de rabinos húngaros. O fundador foi DAVID YĖVI EHRENFELD (falecido em 1861), genro de Moisés *Sofer. Ele não escreveu livros próprios, mas alguns de seus escritos estão incluídos nos livros de seu filho Samuel. Ehrenfeld teve cinco filhos, quatro dos quais serviram no rabinato de Hungary. Samuel *Ehrenfeld serviu como rabino de várias comunidades. SIMEON (n. 1860) foi rabino de Szinna (Snina) e Na gymihaly (Michalovce), ambos lugares que se tornaram parte da Tchecoslováquia após a Primeira Guerra Mundial. Ele lançou as bases do escritório central de rabinos ortodoxos na Tchecoslováquia.

SAUL (1835-1905), que nasceu em Pressburg, sucedeu Samuel em Szikszó e serviu lá até sua morte. ISAIÁH (1850-1902) foi rabino em Berzavicz, Sarospatak e Nagy surany e escreveu Shevet Sofer (1903, 19382) no Pentateuco.

Lutou vigorosamente contra todas as formas de inovação religiosa. Abraham Glazner era seu genro.

Bibliografia: A. Stern, Meliĕei Esh: Tishri e Marĕyeshvan (1933), 153a no. 435 (em David ĕevi), Av e Elul (1932), 7a no. 6 (sobre Samuel), 111a no. 284 (em Saul), Sivan (1931), 149a no. 197 (em Isaías); PZ Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ereĕ Hagar, 1 (1914), 266 no. 54 (em David ĕevi), 52b no. 260 (em Isaías); 2 (1914), 40a no. 71 (sobre Samuel), 366 não. 1 (em Saul); (AS) B. Sofer-Schreiber, Ketov Zot Zikkaron (1957), 262-7.

[Naftali Ben-Menahem]

EHRENFELD, NATHAN (1843-1912), rabino-chefe de Praga. Ele foi aluno de Azriel *Hildesheimer tanto na yeshivá em Eisenstadt quanto em seu seminário em Berlim. Em 1890 foi nomeado rabino-chefe de Praga. Embora estritamente ortodoxo, ele conseguiu manter a paz entre as facções divergentes da comunidade de Praga. Ele deu atenção especial à instrução religiosa e fundou um colégio para professores de religião. Ele atuou como administrador das fundações de caridade na Austro-Hungria do ortodoxo Karl Wilhelm Rothschild.

Seu genro, Heinrich (ĕ ayyim) *Brody, o sucedeu no cargo.

Bibliografia: Der Israelit (29 de fevereiro de 1912), 7–8; AZDJ, 76 (1 de março de 1912), 3.

EHRENFELD, SAMUEL BEN DAVID YĖVI (1835–1883), rabino húngaro conhecido por suas obras como o “Hatan Sofer” (“genro de Sofer” para indicar sua conexão por casamento com o famoso Moisés *Sofer, e em assonância com o título da resposta de Sofer ĕ atam Sofer. Na verdade, era seu pai que era genro de Moses Sofer). Ehrenfeld nasceu em Pressburg. Ele estudou com seu pai e na yeshivá de Pressburg com Abraham *Sofer, seu tio materno. No início, ele se envolveu em negócios, mas quando isso falhou, ele aceitou o rabinato de Betlen (agora Beclean, Romênia) em 1866. Em 1868 ele se tornou rabino em Szikszó, por causa das oportunidades que uma yeshivá maior lhe oferecia. Em 1877 mudou-se para Mattersdorf, onde seu avô e outros membros de sua família serviram antes dele. Ele foi capaz de se dedicar completamente aos interesses da comunidade e da grande yeshivá de lá. Ele morreu em Kierling, onde foi se recuperar após uma longa doença. Como professor, ele foi capaz de transmitir sua própria abordagem ao Talmud e à halachá, com base na compreensão clara do texto talmúdico e sua relevância para a halachá final.

Sua clareza e domínio completo de todos os ramos de hala khah é evidente em seus trabalhos publicados: Ateret Baĕurim, ĕ atam Sofer (apenas uma parte, 1874), em vários tópicos de ĕ oshen Mishpat, e ĕ atam Sofer no Shulĕyan Arukh, Oraĕ ĕ ayyim (uma parte, 1878; 2 vols., 19632), ambos com longas introduções agádicas. Ele imprimiu a biografia de seu avô, bem como outros assuntos históricos. ĕ atam Sofer foi editado com uma introdução por seu filho, Simĕyah Bunim Ehrenfeld (1912), e contém uma biografia de seu pai. Misped Mar (1874) foi seu próximo trabalho. A Hagadá da Páscoa (1884) com seu próprio comentário e o de seu avô foi editado pelo rabino Joseph Baumgarten (mais tarde rosh bet din de Viena).

Ehrenfeld foi sucedido em Mattersdorf em 1884 por seu filho SIMĕYAH BUNIM (1856–1926), que desde 1876 era rabino em Sarvar. Ele é o autor de Ma’aneh Simĕyah, parte do qual está impresso na introdução do ĕ atam Sofer de seu pai. Ele foi sucedido por seu filho SAMUEL, que serviu naquela comunidade até 1938/39, quando emigrou para Nova York e lá restabeleceu a yeshivá de Mattersdorf (1939). Em 1958 fundou Kiryat Mattersdorf, um subúrbio religioso em Jerusalém. Ele reeditou todas as obras acima mencionadas com notas copiosas e acrescentou muito material novo.

Bibliografia: Samuel B. David ĕevi Ehrenfeld, She’elot u Teshuvot ĕatan Sofer (1912), introd.; PZ Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ereĕ Hagar, 2 (1914), 40a no. 71 (em Samuel I); 47 não. 179/1 (em Simĕyah Bunim); JJ (L.) Greenwald (Grunwald), Maĕĕevav Kodesh (1952), 127, 149-50; SN Gottlieb, Oholei Shem (1912), 251 (em Simĕyah Bunim); A. Stern, Meliĕei Esh al ĕodshei Av-Marĕyeshvan, 2 (19622) 7 no. 6; (AS) B. Sofer-Schreiber, Ketov Zot Zikkaron (1957), 262-5, 269f. (Samuel I), 273–80 (Samuel II); S. Sofer (Schreiber, ed.), Iggerot Soferim (1968), introd. e pt. 4, 99-103, 106-8 (Samuel I).

[Abraham Schischa]

EHRENFEST, PAUL (1880-1933), físico austríaco. Nascido em Viena, Ehrenfest estudou com Ludwig Boltzmann, o

ehrenkranz, benjamin zeeb

físico austríaco, e mais tarde foi para Goettingen. Ele e sua esposa, Tatiana Afanashewa, realizaram uma investigação crítica da teoria cinética e colaboraram em um extenso artigo sobre mecânica estatística que ainda é um dos clássicos sobre o assunto. De 1912 até sua morte, Ehrenfest foi professor de física em Leiden. Seu trabalho naquele período incluiu artigos sobre a hipótese adiabática e invariantes (um termo que ele cunhou), propagação de bolsões de ondas e pontos de Curie ferromagnéticos.

Ehrenfest era um professor magistral, contagiando seus alunos com seu próprio entusiasmo pela física. Ele era um crítico impiedoso de exposições pouco claras e superficiais e em seu próprio trabalho enfatizava clareza e fundamentos. Ehrenfest tornou-se símbolo de um período da física caracterizado por dois grandes avanços, a teoria quântica e a teoria da relatividade, onde a investigação fundamental era a regra.

Bibliografia: HA Kramers, em: *Nature*, 132 (28 de outubro de 1933), 667; GE Uhlenbeck et al., em: *Science*, 78 (27 de outubro de 1933), 377-8.

[Gerald E. Tauber]

EHRENKRANZ, BENJAMIN YWOLF Y ZEEB (1819–1883), poeta popular iídiche e hebraico conhecido como **Velvl Zbarzher**. Nascido em Zbarazh, Galiza (hoje Ucrânia), Ehrenkranz teve uma educação judaica tradicional. Compôs e cantou canções folclóricas e, como bardo cantor, viajou para várias cidades europeias, passando seus últimos anos em Galata, distrito de Istambul. Ele cantava suas canções em iídiche, mudando para o hebraico quando aparecia diante de uma platéia mascarada. Suas músicas se espalharam rapidamente, mudando gradualmente até que suas versões originais foram esquecidas dez. Os principais temas de sua poesia eram a natureza e as pessoas, a pobreza e a riqueza, e a luta da luz contra as trevas, ou seja, como ele a via: maskilim contra yásidim. Grande parte de sua obra, apenas uma fração da qual publicou, é composta de sátiras e paródias. Sua poesia coletada, *Makkel No'am* (hebraico e iídiche), apareceu em 1865-1878 em quatro partes. Ele também escreveu *Makkel y ovelim* (1869), em hebraico e iídiche, bem como *Sifte Yeshenah* (1874). B. Wachstein publicou três dos longos poemas em iídiche de Ehrenkranz (*YIVO-Bleter*, 1938) e uma seleção de suas cartas em 1928. Embora a maioria de suas canções improvisadas nunca tenham sido publicadas, algumas foram publicadas por L. Morgenstern, o editor de Varsóvia, mas não foram atribuídas ao poeta.

Bibliografia: S. Níger, em: *Tsukunft*, 1 (1925); *Tiger*, em: iídiche, 3–4 (Viena, 1928), 1–6; DI Silberbusch, *Mi-Pinkas Zikhro notai* (1936), 81-9; *Rejzen, Leksikon*, 2 (1927), 832–40; *LNYL*, 3 (1960), 580-3, *SV Zbarzher, Velvl*; L. Wiener, *História da Literatura Iídiche* (1899); S. Liptzin, *Eliakum Zunser* (1950), 74.

[Mordechai Zerkawod]

EHRENPREIS, MARCUS (Mordecai) (1869-1951), rabino e autor. Ehrenpreis, que nasceu em Lemberg, onde seu pai era um impressor hebreu, combinou uma educação judaica tradicional da Europa Oriental com uma educação ocidental, frequentando a *hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums em Berlim, bem como universidades alemãs. Ele oficiou como rabino em Djakovo, Croácia, de 1896 a 1900, e mais tarde tornou-se rabino-chefe de Sofia, Bulgária, e de 1914 em Estocolmo. Como

o rabino-chefe de Sofia, Ehrenpreis, trabalhou para melhorar a condição das minorias nos Bálcãs e, em 1913, foi em missão a várias capitais europeias em nome do rei Fernando I da Bulgária. Suas contribuições para os primeiros periódicos hebraicos *Ha-Maggid*, que apareceram pela primeira vez em 1884 e em *Ha-Shilo'a'y*, entre outros, fazem dele um dos pioneiros da literatura hebraica moderna. A pedido de Theodor *Herzl, ele traduziu o convite para o Primeiro Congresso Sionista para o hebraico, definindo pessoalmente o tipo. Lá, e em congressos sionistas posteriores, Ehrenpreis atuou como consultor em questões culturais. Como *Berdyzewski, ele criticou a visão de *A'yad Ha-Am de que a literatura hebraica se limita a temas judaicos e exigia que ela atendesse a todas as necessidades espirituais dos judeus que vivem dentro dos limites da cultura européia (*Ha-Shilo'a'y*, no.

1, 1896/97). No entanto, em seu artigo *Ha-Sifrut ha-Illemet* ("A Literatura Silenciosa") em *Ha-Shilo'a'y*, 17 (1908), ele expressou a visão de que a literatura hebraica de sua geração não era capaz de criar "a síntese entre judaísmo e europeísmo". A partir de então, abandonou quase totalmente o seu interesse pela literatura hebraica e pelo movimento sionista (pelo qual foi severamente criticado pelos sionistas), e dedicou-se ao seu trabalho rabínico e público, escrevendo em sueco e outras línguas. Publicou muitas traduções da literatura hebraica moderna para o sueco; e seus próprios ensaios "De som byggt Israel" ("Os Construtores de Israel", 3 vols., 1929–43); "Landet mellan öster och väster" ("O país entre o Oriente e o Ocidente", a viagem de um judeu à Espanha, 1927); *Österlandets Själ* (1926; *A Alma do Oriente*, 1928), impressões de uma viagem ao Oriente Médio; e sua autobiografia, *Mitt liv mellan öster och väster* ("Minha vida entre o Oriente e o Ocidente",

1946). Seus livros foram traduzidos para várias línguas européias e sua autobiografia (1953) para o hebraico. Ele fundou o jornal judaico-sueco *Judisk Tidskrift* (1928) e editou uma enciclopédia judaica em sueco. Embora primeiro um sionista político, tornou-se um defensor do nacionalismo espiritual, acreditando que a dispersão e a assimilação eram o verdadeiro modo de vida do povo judeu, capacitando-o a cumprir sua missão espiritual entre as nações.

Bibliografia: *Judisk Tidskrift*, 17 (1944), n. 1, no aniversário de 70^{ty} de Ehrenpreis com bibl. (fornecimento especial); MJ Berdyzewski, *Ma'amarim* (1960), 223-5; J. Klausner, *Yo'yerei Tekufah* (1956), 126–132; Gelber, em: *Zion*, 3 (1953), 45-51; Waxman, *Literatura*, 1 (19602), 155-6.

[Gedalyah Elkoshi e Hugo Mauritz Valentin]

EHRENREICH, BERNARD COLONIUS (1876–1955), EUA Rabino reformista. Ehrenreich nasceu na Hungria e imigrou para os Estados Unidos ainda criança em 1879. Ele estudou na Universidade de Nova York, onde em 1898 foi um dos fundadores da Organização Fraternal Judaica Americana Zeta Beta Tau como um fórum para troca de idéias e promovendo o sionismo. Ehrenreich obteve seu diploma de bacharel pela NYU em 1900, mesmo ano em que foi ordenado no Seminário Teológico Judaico do movimento conservador. Tornou-se rabino da Congregação Beth Israel em Atlantic City, New Jer

sey (1901-1902) e serviu como secretário de registro dos Sionistas Federados da América. Em 1903, assumiu o púlpito da Congregação Adath Jeshurun de Filadélfia, onde foi um dos núcleos de fundadores da Associação de Ex-alunos do Seminário Teológico Judaico (precursor da Assembléia Rabínica). Em 1906, depois de se afiliar à Conferência Central de Rabinos Americanos do movimento Reformista, tornou-se rabino de Kahl Montgomery em Montgomery, Alabama, onde também atuou no Conselho de Bem-Estar Judaico, na Câmara de Comércio de Montgomery, na Graduate Menorah Society e o Congresso Judaico Americano. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele serviu como assistente social na base militar de Camp Sheridan, Alabama.

Dedicado à educação, construção de caráter e desenvolvimento de liderança de jovens, Ehrenreich comprou um acampamento de verão em Minocqua, Wisconsin, em 1915, chamou-o de Acampamento Kawaga e o dirigiu como um acampamento de meninos judeus – embora fortemente influenciado pelos nativos americanos . cultura – de 1916 a 1951. Sua filosofia era que ele poderia ensinar aos meninos as Grandes Aventuras (DEUS), bem como habilidades para transformá-los em homens. Ao longo dos anos, Kawaga atraiu (e continua atraindo) milhares de campistas, conquistando a aprovação e o endosso de rabinos e educadores de estados de todo o Centro-Oeste, Sul e Sudoeste. A volumosa correspondência de Ehrenreich mostra que muitos homens mantinham contato próximo com “Doc E”. na idade adulta e atribuíram sua fidelidade ao judaísmo e aos valores judaicos à sua influência. Ehrenreich também se tornou um líder cívico na cidade de Minocqua, onde acabou optando por residir a maior parte do ano. Durante a Segunda Guerra Mundial, embora com seus sessenta e tantos anos, Ehrenreich viajou para lugares tão distantes quanto Columbia, Carolina do Sul, e Stockton, Califórnia, para ser voluntário como substituto de rabinos congregacionais que estavam servindo como capelães militares.

Bibliografia: Guia para os Documentos de Bernard C. Ehrenreich, American Jewish Historical Society (<http://www.cjh.org/academic/findingaids/ajhs/nhprc/Ehrenreichf.html>); Revista da 66ª Convenção Anual da Conferência Central de Rabinos Americanos (1955).

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

EHRENREICH, YAYIM JUDAH BEN KALONYMUS

(1887-1942), rabino húngaro. Ehrenreich serviu como rabino de Holesov, Morávia; Deva, Transilvânia; e Humenne, Eslováquia . Nesta última comunidade, para a qual foi nomeado em 1930, dedicou-se ao estudo da literatura talmúdica. Ehrenreich planejou uma edição científica do Talmude Babilônico junto com um novo comentário de sua autoria, e um similar do Talmude de Jerusalém, mas nada foi publicado. Imerso nessa atividade acadêmica, ele quase não se engajou em atividades comunitárias, mas em 1920 publicou um importante panfleto *Yisrael bein ha-Amim* (“Israel entre as nações”) tratando da sobrevivência judaica. Seus trabalhos incluem *She Iosh Esreh Middot* (1922), de Saadiah Gaon; *Sefer ha-Pardes* (1924); partes de *Sefer Abudarham* (1927); *Minhagim* (1929), de Abraham Klausner; e *Givat ha-Moreh* (1936), sermões. A partir de 1920 publicou peças

do Seder Rav Amram Ga'on com seu próprio comentário e editou um jornal mensal, *Oyar ha-yayim*, de 1924 a 1938. Ele e sua família foram mortos pelos nazistas em Lublin em 1942.

Bibliografia: Ehrenreich, em: *Oyar ha-yayim*, 2 (1926), 47; 5 (1929), 260; *Winger, Biog*, 6 (c. 1930), 555; SK Mirsky (ed.), *Ishim u-Demuyyot...* (1959), 432-7; *EyD*, 1 (1958), 194-7.

[Naftali Ben-Menahem]

EHRENSTAMM, família de fabricantes têxteis pioneiros no Império Habsburgo nos séculos XVIII e XIX. Solomon Jacob, filho de Fineias *Illovy, foi conhecido pela primeira vez pelo nome de família de Kolin. Instalou-se em *Prostejov (Prossnitz) em 1752 como importador têxtil, mas faliu duas vezes por causa da política governamental desfavorável sobre as importações. Em 1787 ele adotou o nome de família de Ehrenstamm. Seu filho Feith (falecido em 1827), que a partir de 1786 havia adquirido riqueza como empreiteiro do exército, assumiu a empresa em 1790. Em 1801 fundou uma fábrica têxtil com modernas máquinas importadas, empregando inicialmente 3.000 trabalhadores , para abastecer o exército e exportar. Mais tarde, ele acrescentou departamentos de tingimento . Em 1812 aceitou um contrato para o fornecimento da quota de têxteis para os uniformes do exército imposta à Morávia e, em 1820, em parceria com Simon von *Laemel, para o fornecimento de todo o exército dos Habsburgo. Ele passou a residir ao lado de sua fábrica, tornando-se o primeiro judeu na época a viver fora do bairro judeu de uma cidade da Morávia. Após sua morte, os privilégios que recebera foram transferidos para seus filhos. Eles se tornaram conhecidos por sua extravagância e deram uma generosa recepção em homenagem ao arquiduque Franz Karl. A empresa construiu fábricas adicionais, mas em 1833 faliu. As fábricas foram liquidadas, o processo de falência continuou até 1856. Um dos irmãos cometeu suicídio e outro imigrou para a Hungria em 1852.

Bibliografia: Hellig, em: BLBI, 3 (1960), 101-22; R. Kestenberg-Gladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den boehmischen Laendern* (1969), 103-15.

EHRENSTEIN, ALBERT (1886-1950), poeta e autor alemão. Nascido em Viena de pais húngaros, Ehrenstein viveu até 1932 principalmente em Viena e Berlim como escritor freelance. Estudando história e geografia em Viena, publicou seus primeiros poemas em *Die Fackel* de Karl Kraus (por exemplo, “Wanderers Lied”). A publicação do romance *Tubutsch* (com desenhos de Oskar Kokoschka, 1911) fez de Ehrenstein um importante expoente do movimento expressionista. Seus textos foram guiados por uma nova política e estética da diáspora, entendendo a modernidade como a superação do conceito burguês de nação e arte. A obra de Ehrenstein é povoada por figuras extraterritoriais que sofrem com a falta de moradia e, ao mesmo tempo, representam um cosmopolitismo estético moderno que transcende o conceito de nacionalismo do século XIX. Esse assunto constante é encontrado nos romances de Ehrenstein (*Der Selbstmord eines Katers*, 1912; *Nicht da nicht dort*, 1916; *Bericht aus einem Tollhaus*, 1919; *Zauber merchen*, 1919; *Die Nacht wird*, 1921; *Briefe an Gott*, 1922; *Rit ter des Todes*, 1926), bem como em sua poesia (*Die weisse Zeit*, 1914; *Die Gedichte*, 1920; *Wien*, 1921; *Herbst*, 1923; *Mein Lied*,

Ehrentreu, Heinrich

1931). Em seus ensaios, reunidos em *Menschen und Affen* (1926), Ehrenstein legitimou essa extraterritorialidade programática como um novo "ahasverismo" com aspectos sócio-revolucionários, criticando tanto a assimilação quanto o sionismo como retrocessos ao velho nacionalismo europeu (cf. *Zionismus, Vom deutschen Adel Juedischer Nation, Nationaljudentum*). Ele passou a Primeira Guerra Mundial no exílio na Suíça, criticando veementemente a guerra (cf. *Der Mensch schreit*, 1916; *Die rote Zeit*, 1917; *Den ermordeten Brued ern*, 1919). Após a guerra, ele voltou a reescrever antigas obras gregas e chinesas (cf. *Lukian*, 1918; *Longos*, 1924; *Schi-King*, 1922; *Pe-Lo-Thien*, 1923; *China klagt*, 1924; *Raeuber und Soldaten*, 1927; *Das gelbe Mentira*, 1933). Com os três espaços culturais de Hellas, Zion e China, Ehrenstein construiu um mundo antigo como meio de crítica contemporânea. Em 1929, Ehrenstein junto com Kokoschka visitou a Palestina, descrevendo suas impressões em uma série de artigos. Em 1932, Ehrenstein mudou-se para a Suíça. Embora as autoridades suíças o proibissem de escrever, Ehrenstein elogiou a Suíça como uma comunidade liberal e pancultural dentro da Europa bárbara (Tessin, 1938; Suíça, 1942). Em 1941 ele se estabeleceu em Nova York, onde morreu na pobreza. Após edições selecionadas de Karl Otten e MY Ben-Gavriel, a obra e as cartas de Ehrenstein foram publicadas em uma edição completa (ed. H. Mittelmann). Os manuscritos de Ehrenstein estão na Universidade Hebraica.

Bibliografia: A. Beigel, *Erlebnis und Flucht im Werk Ehrensteins* (1966); J. Drews, *Die Lyrik Ehrensteins* (1969); A. Beigel, *Erlebnis und Flucht im Werk Albert Ehrensteins* (1972); K.-M. Gauss, *Wann endet die Nacht* (1986); U. Laugwitz, *Albert Ehrenstein* (1987); AA Wallas, *Albert Ehrenstein* (1994); A. Kilcher, "Jenseits von Zion ismus und Assimilation", em: *Kirche und Israel*, 18 (2003).

[Andreas Kilcher (2ª ed.)]

EHRENTREU, HEINRICH (1854-1927), rabino ortodoxo alemão e autor. Ehrentreu nasceu em Alt-Ofen (Obuda), Hungria. Considerado um talmudista brilhante na yeshivá de Pressburg, mais tarde ele buscou estudos semíticos na Universidade de Heidelberg (a partir de 1877) e foi um tutor em Mainz. Ehrentreu tornou-se pregador na sinagoga Ohel Jakob em Munique, onde supervisionou e desenvolveu grandemente as instituições religiosas da comunidade judaica durante um período de 42 anos. Ele era um membro do capítulo alemão do Conselho Rabínico de Agudat Israel. Em 1897, Ehrentreu editou o último volume do *Dikdukei Soferim* de RN *Rabbinovicz, 16 (1897). Ele também publicou *Heker Halakhah* ("Pesquisa Halakhic", 1904), e *Minyat Pittin*, ensaios halakhic publicados em 1927/28. Juntamente com o rabino Jacob Schor de Kuty, ele escreveu *Yidkat ha Yaddik* (1910), uma defesa da edição de ZH *Auerbach do *Sefer ha-Eshkol*, que havia sido atacada como falsificação por S. *Albeck. Sua resposta e numerosos artigos foram publicados em revistas acadêmicas judaicas. O filho de Ehrentreu, ERNST (JONAS) EHRENTREU (1896-?), o sucedeu. Fugindo da Alemanha para a Inglaterra, Ernst Ehrentreu tornou-se rabino de uma pequena congregação (Aduh Yeshurun) em Londres. Publicou *Untersu chungen ueber die Massora* (1925) e *Pensamento judaico no mundo moderno* (1947).

Bibliografia: S. Levi, em: L. Jung (ed.), *Homens do Espírito* (1964), 375-87.

[Jacob Hirsch Haberman]

EHRlich, ABEL (1919–2004), compositor e professor. Nascido em Crantz, Alemanha, Ehrlich foi para Zagreb para estudar com Vaclav Huml na academia de música (1934-38). Em 1939 estabeleceu-se na Palestina e estudou composição na Academia de Música de Jerusalém com Solomon *Rosowsky. Ele ensinou teoria e composição em várias instituições de música, como o Oranim Teachers College e na Rubin Academy of Music em Tel Aviv. Suas obras anteriores a 1953 foram influenciadas pela música árabe. No final da década de 1950, começou a usar procedimentos seriados, depois de frequentar os cursos de Stockhausen e Pous seur em Darmstadt em 1959. Recebeu o Prêmio Lieberon três vezes (1969, 1971, 1980), ganhou a Associação de Compositores e Autores de Israel Prêmio em 1974, 1980 e 1994, o Prêmio do Primeiro Ministro de Israel em 1990, o Prêmio Acum pela realização da vida em 1994 e o Prêmio Israel de música em 1997. Ehrlich foi um dos compositores israelenses mais prolíficos - ele escreveu mais de 3.500 peças e, como resultado, apareceu no Guinness Book of Records como o compositor contemporâneo mais prolífico do mundo. Entre suas primeiras composições estão *Bashrav* para violino solo (1953) e *Symphonic Bashrav* para orquestra (1958), nas quais explorou a fusão de elementos musicais do Oriente Próximo e do Ocidente. Seus trabalhos posteriores incluem *I Will Sing in Praise* para orquestra de câmara (1977); *Funcionará ?* suíte para violão (1985); *Enkhah Yode'a* para coro juvenil e solo de violino (1986); *Our Modest Friend Avraham* para conjunto de câmara (1992); *O Jubileu*, ópera de câmara em 16 cenas (1995); *Outro Exercício: Quatro Sonhos: Maio de 1997*, para quatro dez ores e conjunto de câmara (1997); e muitas peças para instrumentos solo.

Bibliografia: Grove online; A. Wolman e Y. Shaked, *Abel Ehrlich* (1995).

[Israela Stein (2ª ed.)]

EHRlich, ARNOLD BOGUMIL (1848-1919), ex egeite bíblico. Ehrlich nasceu em Wlodawa na Polônia russa. Quando jovem, estudou em um yeshivá e depois em uma yeshivá, casou -se cedo e teve duas filhas. Desesperado com seu estreito mundo judaico, Ehrlich, ainda muito jovem, divorciou-se de sua esposa e, em 1865, foi para a Alemanha. Lá ele trabalhou como bibliotecário no departamento semítico da Biblioteca Real de Berlim. Em Leipzig, sob a influência de missionários cristãos e tentado pelas maiores oportunidades disponíveis para os cristãos, Ehrlich se converteu ao cristianismo. Ele trabalhou com Franz *Delitzsch (1813-1899) no missionário Institutum Judaicum, ajudando a traduzir o Novo Testamento para o hebraico (1877) com o propósito de uma missão cristã aos judeus. Aos 30 anos, Ehrlich migrou para os EUA, casou-se novamente e criou uma família em condições econômicas difíceis, trabalhando em vários empregos, incluindo serviço social, retratos e ensino de hebraico. De acordo com Richard JH *Gottheil, quando Ehrlich chegou a Nova York em 1876 ele chamou o rabino R. Gustav Gottheil de Temple

Emanu-El (pai de Richard), confessou que havia se convertido ao cristianismo aos 23 anos enquanto trabalhava para Del itzsch, e expressou o desejo de ser re-aceito formalmente na fé judaica. Assim, ele apareceu diante de um bet din em 7 de março de 1876 e foi readmitido na comunidade judaica depois de fazer as declarações necessárias em alemão e inglês (citadas por Richard em sua biografia de seu pai). O processo foi devidamente registrado. Ehrlich, que pesava trezentos quilos, nunca obteve um verdadeiro cargo acadêmico. Por um lado, judeus com influência acadêmica suspeitavam de suas conexões cristãs, enquanto, por outro lado, os cristãos provavelmente o viam como um judeu do Leste Europeu. Em 1884 ele publicou uma crestomatia contendo seleções do Talmud e do Midrashim, "para jovens e estudantes". Sua principal obra, no entanto, foi dedicada à exegese bíblica. De 1899 a 1901, seu comentário hebraico sobre a Bíblia Mikra ki-Feshuto foi publicado em Berlim em três volumes (dos quatro que ele planejou; repr. 1969). Ele assinou a página de rosto com o pseudônimo "Shabbetai b. Yom Tov ibn Boded." Na introdução, ele explicou que havia escrito o comentário em hebraico para que o leitor hebraico estudasse suas palavras e comentários. Seu livro, no entanto, recebeu pouca atenção. A imprensa judaica em geral reagiu ao livro com críticas excepcionalmente afiadas (também por causa de sua atitude cética em relação à tradição e seus ataques aos comentaristas medievais), e os estudiosos cristãos, que tinham grande dificuldade com o hebraico moderno, quase completamente desconsideraram o comentário. A publicação de seu comentário alemão sobre o Livro dos Salmos (1905), que incluiu uma nova tradução, foi um ponto de virada em sua vida. Serviu como uma introdução ao seu comentário alemão sobre a Bíblia, que, como o hebraico, consiste em notas sobre a Bíblia, Randg lossen zur hebraischen Bibel (7 vols., 1908-14). Ehrlich incluiu parte do material de seu comentário hebraico, mas de forma expandida, bem como novas interpretações obtidas desde sua publicação; muitas de suas opiniões anteriores são alteradas aqui. Embora Ehrlich não mencione a Hipótese Documental, ele emprega evidências da linguagem, conceitos religiosos e instituições para atribuir datas "tardias" e "primárias" relativas a passagens específicas. Avaliações históricas como a negação da escravização egípcia e do Êxodo estão enterradas em comentários a versículos individuais. Ele se concentra na crítica e nas reconstruções textuais, e suas inúmeras emendas (especialmente em seu comentário em alemão) são às vezes conjecturais (como haplografia ou ditografia, letras com aparência semelhante na escrita antiga ou quadrada, o uso de abreviações, glosas, etc.), e na maioria dos casos não são baseados em traduções antigas. Seus comentários, que se distinguem pela originalidade, às vezes têm a qualidade da homilética e derivam do espírito inovador de Ehrlich; no entanto, por meio de seu instinto linguístico sólido e de finas diferenciações linguísticas, ele conseguiu iluminar e explicar, com grande perspicácia e profundidade, muitos versos e usos linguísticos. O trabalho exegético de Ehrlich é uma importante contribuição para a exegese bíblica moderna. de Ehrlich

trabalho foi altamente influente na tradução judaica produzida pela Sociedade de Publicação Judaica em 1917 e seu sucessor de 1962-1982.

Bibliografia: S. Bernfeld, em: Ha-Shilo'a'y, 5 (1899), 547-52; BZ Halpern, em; Miklat, 2 (1920), 417-26; T. Friedlaender, em: The Nation, 110 (1920), 41; M. Haran (Diman), em: Bitzaron, 22 (1950), 190, 193-196; J. Bloch, em: JBA, 12 (1953-5), 23; AB Ehrlich, Mikra ki-Feshuto, 1 (1969), introdução. por HM Orlinsky; RJH Gottheil, A Vida de Gustav Gottheil: Memórias de um Sacerdote em Israel (1936), 75-77; RM Stern, em: AJA, 23 (1971), 73-85; G. Kressel, em: Hadoar (17 de setembro de 1971), 665-6. **Adicionar. Bibliografia:** SD Sperling, Students of the Covenant (1992), 45-47; E. Greenstein, em: DBI, 1, 323-24.

[Raphael Weiss / S. David Sperling (2ª ed.)]

EHRlich, EUGEN (1862-1922), jurista. Nascido em Czernowitz, Ehrlich foi professor associado de Direito Romano na universidade de 1899 a 1914. Nessa função, deu uma importante contribuição ao estudo da sociologia do direito, sendo sua tese de que o direito da sociedade era o único "direito vivo" e que as normas de um sistema jurídico devem estar em conformidade com as leis da sociedade. Ehrlich foi removido de todos os cargos de ensino em 1919, após ataques antisemitas do corpo estudantil na imprensa nacionalista. Suas principais obras foram traduzidas para o inglês e tiveram profunda influência no pensamento jurídico e sociológico americano no século XX. Estes incluem Grundlegung der Soziologie des Rechts (1913, Princípios Fundamentais da Sociologia do Direito, 1936). Embora Ehrlich tenha renunciado ao judaísmo em sua juventude, ele se interessou por assuntos judaicos em seus últimos anos e seu tratado Die Aufgabe der Sozialpolitik im oesterreichischen Osten (1916) discute a questão dos judeus e dos camponeses.

Bibliografia: H. Sinzheimer, Juedische Klassiker der deutschen Rechtswissenschaft (1938), 231-55.

[Guido (Gad) Tedeschi]

EHRlich, GEORG (1897-1966), artista gráfico e escultor. Nascido em Viena, estudou na Escola de Artes e Ofícios de Viena com Oscar Strnad e Franz Cizek de 1912 a 1915. Durante a Primeira Guerra Mundial serviu no exército austríaco até 1918. Em 1919, em sua primeira exposição, Ehrlich ficou conhecido por litografias revelando a influência de Oskar Kokoschka. Depois de ter sido exibido junto com outros artistas modernos como Barlach, Beckmann e Kokoschka em Munique, Paul Cassirer o abordou com uma comissão para um álbum de litografias intitulado "Biblical Portfolio". As litografias deste álbum refletem uma identificação judaica profundamente consciente e uma educação intensamente judaica. Ao mesmo tempo, Ehrlich também pintou aquarelas de paisagens. Ele assumiu a escultura em 1926, no estilo gracioso e alongado de Lehmbruck, que permaneceu uma influência duradoura. Ele moldou inúmeras esculturas de pequena escala e bustos em bronze, seu material favorito. Ehrlich já era um artista proeminente quando em 1937 foi forçado pelos nazistas a deixar a Áustria. Ele se estabeleceu na Inglaterra, onde logo se estabeleceu. Suas cabeças do compositor Benja min Britten (1950) e do cantor Peter Pears estão entre os

ehrllich, jacob

melhores obras deste período. Seu trabalho aparece nos principais museus da Grã-Bretanha, Estados Unidos e Israel.

Adicionar. Bibliografia: G. Kreuter (ed.), Georg Ehrlich – gra phische Arbeiten (2002); A. Hoerschelmann (ed.), Georg Ehrlich. 1897-1966 (1997); R. Oberbeck (ed.), Georg Ehrlich (1897–1966). Von der Zeichnung zur Bronze – gestaltgewordene Suche nach Versöhnung (2004); E. Tietze-Conrad, Georg Ehrlich (1956).

[Charles Samuel Spencer / Sonja Beyer (2ª ed.)]

EHRlich, JACOB (1877-1938), líder sionista austríaco.

Nascido em Bistrica, Morávia, Ehrlich estudou na Universidade de Viena e ingressou na associação estudantil judaica "JAV Ivria".

Encorajado por Theodor Herzl, ele viajou pela Morávia e Boêmia para propagar o sionismo. Em 1908 estabeleceu-se em Viena, onde se tornou advogado, e em 1912 foi um dos primeiros sionistas a ser eleito membro do Conselho da Comunidade Judaica (Israelitische Kultusgemeinde). Como alto oficial do exército austro-húngaro durante a Primeira Guerra Mundial, ele salvou vários judeus russos de falsas acusações, entre eles o filho de Abraham Menachem Mendel Ussishkin. De 1919 a 1923, Ehrlich foi membro do conselho da cidade de Viena.

Na década de 1920, e também durante o Congresso Sionista de 1925, foi presidente da Federação Sionista na Áustria. Ele ajudou a obter a maioria sionista no Israelitische Kultusgemei nde em dezembro de 1932, e em fevereiro de 1936 tornou-se seu vice-presidente. Em 1934, após a derrota dos socialistas austríacos na guerra civil e o estabelecimento do estado corporativo austríaco, ele se tornou o representante da comunidade judaica (conselheiro da cidade de Viena) na "Buergerschaft", que substituiu o conselho da cidade, e um defensor declarado dos direitos dos judeus. Após a anexação da Áustria pela Alemanha nazista (março de 1938), Ehrlich foi preso, espancado diariamente pela Gestapo e deportado com o primeiro transporte para o campo de concentração de Dachau. Ele foi assassinado em 17 de maio de 1938, a primeira vítima judia austríaca proeminente dos nazistas. Seu corpo foi enviado para Viena, mas os nazistas proibiram todos os discursos e obituários. Sua viúva, Irma, e seu filho, Paul, emigraram para os Estados Unidos via Inglaterra.

A sociedade de judeus da Áustria na Inglaterra e uma Loja B'nai B'rith em Tel Aviv levam seu nome.

[Josef Fraenkel / Evelyn Adunca (2ª ed.)]

EHRlich, LUDWIK (1889-1968), lei internacional polonesa yer. Nascido em Tarnopol, Ucrânia, Ehrlich tornou-se professor de direito internacional na Universidade de Lwow em 1924 e professor na Universidade de Cracóvia em 1945. Foi reconhecido como autoridade em direito internacional e em 1928 e 1962 lecionou na Academia de Haia . Os escritos de Ehrlich incluem livros didáticos sobre direito internacional geral e direito dos tratados e soberania.

EHRlich, PAUL (1854-1915), químico alemão, pioneiro da moderna histologia, imunologia e quimioterapia; Vencedor do Prêmio Nobel . Ehrlich nasceu em Strehlen perto de Breslau. Estudou em universidades alemãs e iniciou seu trabalho científico em

1878 na Universidade de Berlim como assistente, tornando-se professor associado em 1890. Em 1896 tornou-se diretor do Royal Institute for Serum Research em Steglitz (Berlim) e três anos depois diretor do Instituto de Terapia Experimental em Frankfurt on the Main, que foi posteriormente amalgamado com o Georg Speier Institute for Chemotherapeutic Research. Em 1904 Ehrlich foi nomeado professor honorário da Universidade de Goettingen e em 1914 tornou-se professor da Universidade de Frankfurt. Recebeu o Prêmio Nobel de Medicina em 1908. Ehrlich iniciou seu trabalho científico nas áreas de hematologia e histologia. De métodos de coloração de células sanguíneas mortas, ele progrediu para coloração de células vivas, e descobriu métodos de coloração de fibras nervosas vivas. Seu trabalho de pesquisa sobre a coloração de microrganismos levou ao método de coloração de bacilos da TB e descobriu a reação diazo na urina para o reconhecimento de compostos aromáticos, que serve para diagnosticar a febre tifóide.

A partir de 1890, Ehrlich concentrou-se principalmente nos problemas de imunização. Comprovou a especificidade da imunidade a toxinas e estabeleceu os conceitos básicos da imunologia aplicada : imunização ativa e passiva. Ele lançou as bases para a padronização de soros terapêuticos, empregando como soro padrão um soro antitóxico estável capaz de preservação a longo prazo. Com base neste método desenvolveu, em 1897, a avaliação dos soros antitóxicos e sua base teórica, uma das realizações práticas vitais na história da imunologia.

Reconhecendo a afinidade específica particular de corantes, compostos orgânicos ativos e toxinas para certas células, Ehrlich começou a procurar compostos químicos que atacassem especificamente os microrganismos causadores de doenças sem danificar as células do corpo. Ele primeiro tratou a sífilis com o venenoso composto orgânico arsênico atoxyl e em 1909, após anos de investigação, descobriu, junto com seu assistente japonês Hata, o composto "606", Salvarsan, que pode inativar o treponema causador da sífilis, bem como outros trepo nemas que causam várias doenças tropicais. Esta foi a maior conquista na luta contra a sífilis desde o seu aparecimento na Europa quatro séculos antes e marcou o início da quimioterapia sistemática moderna.

Os desenvolvimentos na biologia médica teórica e aplicada desde a época de Ehrlich lançaram nova luz sobre alguns de seus conceitos e algumas de suas suposições teóricas foram modificadas. Mas seus conceitos e métodos básicos permanecem firmes e ainda servem como fundamentos para pesquisas nas áreas de hematologia, imunologia e quimioterapia.

Ehrlich se interessou pelos assuntos judaicos durante toda a sua vida. Ele era um membro ativo de Le-Ma'an Zion, e também foi associado e apoiado pelo Instituto Nordau, um dos núcleos da Universidade Hebraica de Jerusalém.

Bibliografia: A. Lazarus, Meister der Heilkunde, Paul Ehrlich (1922); M. Marquard, Paul Ehrlich als Mensch und Arbeiter (1924); W. Bulloch, A História da Bacteriologia (1938); F. Himmel weit (ed.), The Collected Papers of Paul Ehrlich (1956-1957); S. Munther, Paul Ehrlich, Fundador da Quimioterapia (1966); CE Dolman (ed.),

Paul Ehrlich e William Bulloch: Uma Correspondência e Amizade (1896–1914); *Clio Medica*, 3 (1968), 65-84.

[Aryeh Leo Olitzki]

EHRlich, SIMjA (1915–1983), político israelense, líder do Partido Liberal e primeiro ministro das finanças não trabalhista, membro do Sétimo ao Décimo Knessets. Ehrlich nasceu em

Polônia. Ele estudou no Ginásio Hebraico em Lublin e foi ativo no movimento juvenil sionista geral antes de sua imigração para Israel em 1938. Em Israel, ele trabalhou inicialmente como trabalhador agrícola em Nes zivyonah. Ehrlich estudou óptica e em 1961 estabeleceu uma empresa para a fabricação de lentes e instrumentos ópticos aplicados. Ele se juntou ao Partido Sionista Geral e foi eleito para o Conselho Municipal de Tel Aviv em 1955, servindo como vice-prefeito em 1962-65. Em 1965, ele concorreu nas eleições municipais à frente da lista *Ga'yal. Em 1969 ele concorreu ao Sétimo Knesset na lista Ga'yal .

Em 1970, Ehrlich foi nomeado presidente do Executivo do Partido Liberal e, após a fundação do *Likud em 1973 , tornou-se membro do seu Executivo. Em junho de 1977 foi nomeado por Menajem *Iniciar como ministro das Finanças, cargo em que introduziu uma política de liberalização econômica, primeiramente no campo das divisas. No entanto, sua política resultou em uma séria deterioração na balança comercial de Israel e um rápido aumento na taxa de inflação. Como resultado, ele foi forçado a renunciar em outubro de 1979, permanecendo no governo como vice-primeiro-ministro. No segundo governo de Begin, formado após as eleições para o Décimo Knesset, Ehrlich foi ministro da Agricultura e vice-primeiro-ministro.

Adicionar. Bibliografia: Y. Ben Porat, *Siyot* (1981).

[Fern Lee Seckbach / Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

Eúde (Heb. *עֹדֵי* , (filho de Gera, o benjaminita, referido como "um canhoto" (Juizes 3:15) Eúde libertou Israel de *Eglom, rei de Moabe, a quem eles haviam sido submissos. por 18 anos. De acordo com I Crônicas 8:3, Gera era filho de Bela, o primogênito de Benjamim. Se for a mesma pessoa, isso implicaria que Eúde pertencia a uma das principais famílias da tribo. Aparentemente, essa família vivia na região de Geba, que pode ter sido associada aos antigos assírios. Possivelmente, esta foi a razão pela qual alguns de seus membros foram levados para as encostas ocidentais da montanha (Manahate; veja I Crônicas 8:6). No início do período pré-monárquico de Israel, alguns dos reinos adjacentes, notadamente Moabe, tentaram estender seu domínio sobre o vale do Jordão e a região montanhosa na margem ocidental do rio. Eles encontraram resistência apenas no Monte Efraim, território das tribos de Raquel, que não sofreram domínio estrangeiro até a hegemonia filistéia.

Eúde liderou uma delegação de tributos a *Eglom, rei de Moabe (Jz 3:15ss). Sendo canhoto, levava uma espada sob as vestes na coxa direita, onde os guardas não costumavam procurar uma protuberância suspeita, e ninguém notava . Sob o pretexto de ter uma "palavra secreta" para o rei, conseguiu uma audiência privada com ele. Quando ele disse "trago-lhe uma palavra de Deus, Sua Majestade" o pesado

monarca canhoto levantou-se para ouvi-lo; Eúde desembainhou a espada, enfiou toda a sua extensão na barriga do rei corpulento e fugiu. Voltando ao seu país, ele tocou a trompa de carneiro para os exércitos se reunirem, capturou os vaus do Jordão e derrotou todas as guarnições moabitas na margem ocidental do rio. Isso acabou com o domínio moabita sobre Israel por várias gerações. Eúde não é realmente chamado de juiz, embora geralmente seja contado entre os "juizes".

Bibliografia: Bright, *Hist*, 157; Kittel, *Gesch*, 1 (1922), 27; Albright, *Stone*, 216; M. Noth, *Geschichte Israels* (1956), 144-5; Y. Kaufmann, *Sefer Shofetim* (1962), 104-6; Kraeling, em: *JBL*, 54 (1935), 205-10; Yeivin, in. *Zion Me'assef*, 4 (1930), 8; idem, em: *Ma'arakhot*, 26-27 (1945), 65-66. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Amit, *Juizes* (1999), 71–79; Veja também a bibliografia em *Eglon.

EIBESCHUETZ, SIMON AARON (1786-1856), filantropo dinamarquês . Ele legou a maior parte de sua propriedade, que ascendia a cerca de 700.000 táleres dinamarqueses, a várias instituições municipais em Copenhague, mas especialmente a instituições judaicas. Entre outros legados, ele doou uma bolsa anual à Biblioteca da Universidade de Copenhague para comprar antigas obras hebraicas e livros que tratam da cultura oriental. A condição de que dois estudantes judeus fossem admitidos anualmente sem pagamento foi anexada aos seus legados ao Politécnico e à Academia de Artes de Copenhague.

Bibliografia: AZDJ, 21 (1857), 104; *Dansk Biografisk Lek sikon*, SV

EICHELBAUM, SAMUEL (1894-1967), dramaturgo argentino e contista. Nascido em uma colônia agrícola judaica em Domínguez, Entre Ríos, viveu a maior parte de sua vida em Buenos Aires. Embora em suas peças psicológicas Eichelbaum lide principalmente com a classe média argentina e não esteja especialmente preocupado com a vida judaica, temas e personagens judaicos (tanto urbanos quanto rurais) aparecem em suas peças *El Judío Aarón* (1942), *Nadie la conoció nunca* (1926) e *Divorcio nupcial* (1941); e em alguns de seus contos como "La buena co secha", "El señor Lubovitzky depositario" (1925) e "Lo que la luna vio". Ele é considerado um dos principais arquitetos do drama argentino. Duas de suas peças, *Eichelbaum* foram premiadas com o prêmio municipal de Buenos Aires: *Tormenta de Dios* (1930) e *Señorita* (1937); mas suas peças mais conhecidas, também adaptadas para a tela, são *Un guapo del 900* (1940) e *Un tal Servando Gómez* (1942), que tratam do ambiente cultural suburbano de Buenos Aires.

Bibliografia: DW Foster, *Diversidade Cultural na Literatura Latino-Americana* (1994); N. Glickman e G. Waldman, *Argentine Jewish Theatre: An Anthology* (1996); DB Lockhart, *Escritores Judeus da América Latina. Um Dicionário* (1997); L. Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina* (1983).

[Florinda Goldberg (2ª ed.)]

EICHENBAUM, BORIS MIKHAILOVICH (1886-1959), erudito literário russo. Eichenbaum nasceu em Krasnoye (distrito de Smolensk) de pai judeu e mãe russa,

eichenbaum, jacob

ambos os médicos. Seu pai, que se tornou um cristão pravoslavo, era filho de Jacob *Eichenbaum (Gelber), um conhecido poeta e erudito hebreu. Depois de terminar o Primeiro Ginásio Voronezh, Boris Eichenbaum ingressou na Academia Médico-Militar de São Petersburgo em 1905. Em 1907, ele publicou seu primeiro ensaio sobre literatura russa ("Pushkin e a rebelião de 1825", Vestnik znaniya, 1 e 2), e no ano seguinte foi admitido na Faculdade de Filologia da Universidade de São Petersburgo, onde estudou filologia eslava e romano-germânica, graduando-se em 1912 e ingressando no corpo docente da universidade em 1918. A partir de 1912, Eichenbaum publicou regularmente ensaios acadêmicos e críticos em Russkaya Mysl, Apollon e outros jornais literários, bem como alguma poesia (no Giperborey de Gumilev). Em 1919, Eichenbaum ingressou na Sociedade para o Estudo da Linguagem Poética (OPOYAZ) e logo se tornou um dos principais expoentes do chamado "Método Formal" nos estudos literários, uma tendência estrutural inicial que lançou as bases da poética científica moderna.

Entre 1922 e 1931, Eichenbaum publicou nove livros, geralmente considerados clássicos e quase todos reimpressos no Ocidente: Melodika stikha ("Melodics of Verse", 1922); Molodoy Tolstoy ("Jovem Tolstoy", 1922; reimpresso em 1968); Anna Akhmatova (1923); Lermontov (1924; reimpresso em 1967); Skvoz literaturu ("Através da Literatura", Ensaios Coletados, 1924; reimpresso em 1962); Literatura, Teoriya. Kritika i Estetika ("Literatura, Teoria, Crítica e Estética", 1927; reimpresso em 1969); Lev Tolstoy (vol. 1, 1928; vol. 2, 1931; 1-2 reimpresso em 1968); Moy vremennik ("Minha Crônica", 1929) (a última coleção inclui um ensaio sobre Jacob Eichenbaum e seu longo poema "Ha-Krav").

No final da década de 1920, Eichenbaum tentou uma síntese da abordagem puramente intrínseca e sociológica da literatura. No entanto, essa tentativa, assim como os livros anteriores de Eichenbaum, evocaram críticas oficiais, que encontraram algum apoio em círculos acadêmicos e literários retrógrados. Forçado a abandonar a pesquisa teórica, Eichenbaum dedicou-se ao trabalho textual, preparando edições críticas exemplares de autores russos clássicos como L. Tolstoy, Lermontov, Gogol e Les kov. Em 1933, ele publicou um romance, Marshrut v bessmertiyey ("Uma Rota para a Imortalidade"), sobre o lexicógrafo N. Makarov.

Em seu diário, ele mencionou que seus laços genético-espirituais com seu avô judeu o afetaram. Quando em 1924 o poema hebraico de seu avô "A Batalha" apareceu anonimamente em russo, ele escreveu um ensaio falando, entre outras coisas, sobre o autor esquecido.

Em 1947, no curso da campanha oficial contra o grande filólogo comparativo russo Aleksandr Veselovskiy, Eichenbaum e seus colegas *Zhirmunsky e Tomashevsky "foram acusados de perpetuar o 'cosmopolitismo burguês' de Veselovskiy, ou seja, traçar paralelos entre o russo e o ocidental. literatura" (V. Erlich). Em setembro de 1949, um artigo oficialmente inspirado sobre o "idealismo militante reacionário" de Eichenbaum, abundantemente intercalado com alusões antisemitas, apareceu na revista Zvezda, praticamente silenciando Eichenbaum por cinco anos. Só retomou a atividade escolar em 1954.

O terceiro volume de sua grande monografia sobre Tolstoy apareceu postumamente em 1960. Após o renascimento do estudo da linguagem poética na URSS, dois volumes de escritos selecionados de Eichenbaum apareceram em 1969 em Lenin grad, O poezii ("Sobre a Poesia") e O proze ("Em Prosa"). As seguintes obras de Eichenbaum foram traduzidas para o inglês: "Theory of the Formal Method," in: Russian Formalist Criticism, trad. e ed. por LT Lemon e MJ Reis (1965); "Sobre as crises de Tolstói", em: Tolstói (série 20th Century Views; 1967); "O. Henry e a Teoria do Conto", trad. com notas e pós-escrito, por IR Titunik, em: Michigan Slavic Contributions (1968); Jovem Tolstoy (1972).

Bibliografia: V. Erlich, Russian Formalism (1965); R. Jakobson, em: International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 6 (1963), 159-67; *ibid.*, 7 (1963), 151-87 (uma bibliografia completa dos escritos de Eichenbaum).

[Omri Ronen (2ª ed.)]

EICHENBAUM (Gelber), JACOB (1796-1861), poeta Haskalah, educador e matemático. Nascido em Krystianopol, na Galiza, casou-se aos 11 anos, mas divorciou-se quando o sogro suspeitou de tendências seculares. Casou-se novamente em 1815 e estabeleceu-se em Zamosc, onde desenvolveu seu interesse pela matemática e traduziu Euclides do alemão para o hebraico (inédito). Aqui ele conheceu Eichenbaum para obter uma autorização de residência. Mais tarde, ele serviu como professor particular, viajando de um lugar para outro e, finalmente, estabelecendo-se em Odessa, onde estabeleceu uma escola judaica particular em 1835. Foi nomeado diretor da escola judaica de Kishinev em 1844 pelo governo russo e em 1850 inspetor de o recém-criado Seminário Rabínico Zhitomir. Eichenbaum contribuiu com poesia para revistas hebraicas do período. Kol Zimrah (1836), sua coleção de poemas (e algumas traduções), foi um dos primeiros livros de poesia publicados no período Haskalah. Ele também escreveu Ha-Kerav ("A Batalha", 1839), um livro em versos descrevendo o jogo de xadrez, e Hokhmat ha-Shi'urim (uma adaptação de um livro de aritmética francês, 1857). Seu neto Boris *Eichenbaum era um conhecido erudito literário russo.

Bibliografia: Zinberg, Toledot, 6 (1960), 229-30; A. Zederbaum, em: Ha-Meliy, 2 (1961/62), nos. 49, 50; 3 (1862/63), n. 1, 3, 6; Kressel, Leksikon, SV

[Getzel Kressel]

EICHHORN, DAVID MAX (1906-1986), rabino reformista dos EUA, capelão e autor. Eichhorn nasceu em Columbia, Pennsylvania, e recebeu seu BA da Universidade de Cincinnati em 1928. Ele foi ordenado no Hebrew Union College em 1931 e obteve um diploma de DD pela mesma instituição em 1938. Em 1956, ele foi premiado com um DHL honorário do HUC-JIR. Serviu como rabino do Templo do Sinai em Springfield, Massachusetts (1932-34) e do Templo do Monte Sinai em Texarkana, Arkansas (1935-38), antes de se tornar o primeiro rabino do Templo Israel em Tallahassee, Flórida, em 1939. também se tornou o primeiro estado

diretor da Florida Hillel Foundations (1939-1942). Em 1942, ele se alistou como capelão no Exército dos EUA e foi o primeiro capelão judeu a entrar em Dachau, realizando o primeiro serviço religioso dentro do campo de concentração libertado em 30 de abril de 1945. O serviço foi capturado em filme e é comumente visto em filmes de libertação. Foi nomeado supervisor de deslocados da Zona Austríaca da ocupação norte-americana, trabalhando com sobreviventes de vários campos de concentração. Por seu serviço em zonas de combate, ele foi premiado com a Estrela de Bronze e eventualmente promovido ao posto de tenente-coronel. Após a guerra, o desmobilizado Eichhorn permaneceu na Reserva do Exército dos EUA e foi nomeado diretor de operações de campo do Comitê de Atividades Religiosas do Exército e da Marinha, bem como diretor de atividades religiosas no *National Jewish Welfare Board – cargo que ele manteve até se aposentar em 1968. Ele também foi presidente da Associação de Capelães Judeus das Forças Armadas (1953-1955).

Durante sua aposentadoria, Eichhorn serviu como rabino do Templo Israel em Merritt Island, Flórida, e capelão do Centro Espacial Kennedy e da Base Aérea Patrick. Em 1973, ele fundou o Centro Comunitário Judaico do Condado de Brevard. No campo da erudição, Eichhorn era conhecido como um especialista na história da conversão ao judaísmo, bem como nas tentativas cristãs de converter judeus nos Estados Unidos. Ele escreveu *Conversion to Judaism: A History and Analysis* (1965), *Evangelizing the American Jew* (1978), e *Jewish Inter-marriage: Fact and Fiction* (1974). Ele foi presidente da Conferência Central do Comitê dos Rabis Americanos sobre os Não Filiados (1950-1958), e um liberal que favorecia a participação rabínica nas cerimônias de casamento de casamentos mistos. Ele também escreveu *Caim, Filho da Serpente* (1957); *Joys of Jewish Folklore* (ed., 1981; reimpresso como *Jewish Folklore in America*, 1996); e *Musings of the Old Professor: The Meaning of Koheles* (1973). Suas cartas postumamente publicadas para casa da Segunda Guerra Mundial fornecem uma descrição vívida da vida judaica: *O Rabino do GI: As Cartas de David Max Eichhorn da Segunda Guerra Mundial* por Greg Palmer e Mark S. Zaid (2004).

Bibliografia: KM Olitzky, LJ Sussman e MH Stern, *Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Source book* (1993); Autores Contemporâneos Online, Gale, 2005.

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

***EICHHORN, JOHANN GOTTFRIED (1752–1827)**, historiador alemão e estudioso da Bíblia. Eichhorn foi professor de línguas orientais em Jena (1775-1787) e de filosofia em Goettingen (1788-1827), onde sucedeu seu professor, JD

*Michaelis. Ele foi um dos pioneiros no estudo moderno da Bíblia. Ele compartilha o crédito com G. *Herder por libertar os estudos bíblicos dos grilhões do dogma da igreja e tornar a literatura bíblica acessível a um público mais amplo. Alguns de seus trabalhos tentam explicar o mito bíblico de forma naturalista. Em seu *Einleitung in das Alte Testament* (3 vols., 1780-83; uma tradução parcial: *Introduction to the Study of the Old Testament*, 1888), que teve quatro edições (a 4ª edição incluindo 5 vols., 1820–24) e várias reimpressões, resumiu os resultados das pesquisas no campo da literatura bíblica até seus dias e

devotado a dar uma justa apreciação dos elementos poéticos e religiosos na Bíblia hebraica. Esta foi a primeira introdução à Bíblia a ser escrita, e através de seu estilo vívido e ampla erudição causou uma profunda impressão no mundo acadêmico.

A *Einleitung* de Eichhorn exerceu grande influência nos estudos bíblicos de Moisés *Mendelssohn e seus colegas comentaristas, especialmente *Ben-Ze'ev. Eichhorn também escreveu uma introdução aos Apócrifos (*Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testament*, 1795), bem como traduções de Jó e dos livros proféticos da Bíblia (*Die hebraeischen Propheten*, 3 vols., 1816-19). Ele editou *Repertório fuer biblische und mor genlaendische Litteratur* (18 vols., 1777-86) e *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur* (10 vols., 1787-1801).

Bibliografia: TK Cheyne, *Fundadores da Crítica do Antigo Testamento* (1893), 21–26; HJ Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (1956), 120-40; ADB, 5 (1877), 731-7. **Adicionar. Bibliografia:** J. Rogerson, em: DBI, 324.

[Moshe Zevi (Moses Hirsch) Segal]

EICHLER, MENAHEM MAX (1870-1927), rabino conservador dos EUA. Eichler nasceu na Hungria e imigrou para os Estados Unidos em 1892. Em 1899, ele obteve um diploma de bacharel pelo City College de Nova York e foi ordenado no Seminário Teológico Judaico. Eichler tornou-se rabino da Congregação Beth Israel (1899-1905) na Filadélfia, Pensilvânia, onde em 1901 os graduados do *Seminário Teológico Judaico se reuniram em sua casa para discutir o iminente colapso financeiro do Seminário. Seu plano de ação levou à formação da Associação de Ex-alunos do Seminário Teológico Judaico, que rapidamente evoluiu para a *Assembleia Rabínica. Eichler foi eleito o segundo presidente da Assembleia Rabínica (1904-1907) e serviu no comitê financeiro que planejou a campanha de um milhão de dólares do Seminário. De 1905 a 1916, foi rabino da Congregação Ohabei Shalom em Boston, onde também cursou Direito na Universidade de Boston. Depois de receber seu LL.B. Licenciado em 1914 e admitido na Ordem dos Advogados em 1916, Eichler começou a exercer a advocacia e dedicou grande parte do seu tempo às causas comunitárias judaicas. Ele fundou a Central Jewish Organization of Boston – que também atuou como presidente – e foi diretor da Federated Jewish Charities de Boston, bem como do Zionist Bureau of New England. Eichler retornou ao rabinato em 1920, mudando-se para o Templo Beth El em Buffalo, Nova York, onde permaneceu até sua morte. Ele escreveu dois livros: *What Makes Life Worth Living* (1904) e *Jewish Home Prayers* (1913).

Bibliografia: PS Nadell, *Conservative Judaism in America: A Biographic Dictionary and Sourcebook* (1988).

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

***EICHMANN, ADOLF OTTO (1906-1962)**, oficial da SS e chefe do Departamento Judaico da Gestapo. Ele se tornou uma das pessoas mais identificadas com “a solução final do problema judaico” durante seu julgamento, ocorrido em Jerusalém em 1961, e sinônimo em todas as discussões que tratam do mal humano.

Eichmann, Adolf Otto

Eichmann nasceu em Solingen, Alemanha, filho de Adolf Karl, contador, e Maria, dona de casa, ambos protestantes devotos. Quando Eichmann tinha sete anos, a família mudou-se para a cidade de Linz, na Áustria, uma cidade majoritariamente católica. Em 1916, a mãe de Eichmann morreu e, pouco depois, seu pai se casou novamente.

A infância de Eichmann foi a burguesa usual, muito diferente da imagem comumente aceita do que se pensa ser a infância dos criminosos de guerra nazistas, como se eles tivessem vivenciado traumas na infância e estivessem à margem da sociedade. Nenhuma rejeição social pode ser encontrada em sua infância nem quaisquer expressões marcantes de ódio aos judeus.

As realizações de Eichmann como estudante eram baixas e, aos 19 anos, ele se tornou um caixeiro-viajante da Vacuum Oil Company na Alta Áustria. Em 1933, ele foi promovido para a área de Salzburgo, mas no mesmo ano foi demitido por causa da redução de pessoal na empresa. Sua adesão às fileiras do Partido Nazista da Áustria foi o resultado de vários fatores. O contexto geral era que Eichmann havia crescido em uma Áustria onde havia uma longa história de movimentos antijudaicos e discurso público cheio de estereótipos judaicos. Eichmann estava cercado por uma atmosfera e um ambiente em que os judeus eram considerados, naturalmente, desprezados, estrangeiros e suspeitos de sua lealdade, bem como diferentes em sua religião e cultura. Judeus e não-judeus pertenciam a sociedades diferentes. Ou seja, havia um pano de fundo de antissemitismo, mas não direto e agressivo. Quanto à rua, havia um desejo de erradicar a vergonha de Versalhes e isso também se pensava ter sido causado pelos judeus. O fortalecimento do Partido Nacional-Socialista na Áustria durante as eleições locais de 1932 deu-lhe, além de força, um tamanho crescente e respeitabilidade pública. A tudo isso foi adicionado um fundo pessoal. Foi Ernst Kaltenbrunner, que mais tarde se tornou o comandante do Escritório Central da Segurança do Reich, um conhecido da família Eichmann, que sugeriu a Eichmann que ele se juntasse às fileiras do partido e das SS. Em 1º de abril de 1932, Eichmann tornou-se membro do Partido Nazista.

Seu número era 899895. Sete meses depois, ele também jurou fidelidade às SS, que na época contavam com cerca de 2.000 membros em toda a Áustria.

O fortalecimento do Partido Nazista na Áustria após 1933 resultou em sua perseguição pelo governo, e isso, além do fato de Eichmann estar desempregado, fez com que ele emigrasse para a Alemanha em agosto de 1933. Uma vez na Alemanha, recebeu treinamento militar em um dos campos da SS. Em 1934, Eichmann serviu como coronel na unidade austríaca das SS no campo de concentração de Dachau. No final do ano, ele se voluntariou para o SD, o Serviço Secreto, e foi transferido para Berlim. Isso foi extremamente importante porque em poucos anos o SD tornou-se a força motriz da implementação das políticas judaicas na Alemanha nazista e uma influência sobre os determinantes dessa política.

Inicialmente, o principal trabalho de Eichmann no SD era em Inteligência. No início, tratou com os maçons; mais tarde

ele gradualmente se tornou um especialista nos assuntos do judaísmo, judeus, organizações judaicas, sionismo, Herzl e imigração judaica. Em reconhecimento de seus esforços e realizações no campo da política judaica, ele foi promovido a Untersturmführer (segundo tenente) em janeiro de 1938.

Agora ele tinha posição e prestígio reais. No mesmo ano, ele foi solicitado por *Heydrich para preparar um memorando sobre o esforço internacional para incentivar a emigração judaica da Europa. Este foi o início de um grande avanço na carreira de Eichmann. Este assunto tratava do futuro dos judeus na Áustria, que havia sido anexada ao Reich alemão em março de 1938. O SD tornou Eichmann responsável pelo Escritório de Emigração Judaica e, pela primeira vez, ele tinha poder real. Ele tinha autoridade de decretação na força de segurança e autoridade ditatorial sobre os judeus indefesos. O ápice de suas realizações foi o estabelecimento do Escritório Central da Emigração Judaica. O sucesso desse cargo dependeu de quatro fatores: as ambições do SD e o desespero dos judeus, juntamente com o grande esforço de Eichmann para implementar a emigração segundo a doutrina do SD, juntamente com o desejo ardente de Eichmann de conseguir uma promoção. Além disso, em Viena, Eichmann acrescentou uma nova reviravolta à emigração, fazendo com que os próprios judeus a financiem e angariando sua cooperação, uma ação que foi um precedente para a formação do Judenrat.

Apesar das alegações de Eichmann de que seus esforços para encorajar a emigração judaica estavam no espírito do sionismo, a realidade era que a emigração forçada era a realização da política nazista e que, pela emigração forçada e brutalmente implementada, os nazistas também se apoderaram de possessões judaicas. Eichmann se gabou de que dentro de um ano da anexação da Áustria, cerca de 100.000 judeus haviam emigrado da Áustria legalmente e alguns milhares de judeus para a Palestina ilegalmente, e no total em novembro de 1941, 128.000 judeus haviam deixado a Áustria. A conquista de Eichmann foi rapidamente recompensada por sua promoção ao Obersturmführer (primeiro-tenente). As atividades de Eichmann em Viena tornaram-se o modelo para a política que foi promulgada na Alemanha a partir de janeiro de 1939, quando foi estabelecido o Escritório Central de Emigração dentro do Reich. Heydrich foi nomeado comandante e Heinrich Mueller foi nomeado seu segundo em comando.

Poucas semanas depois, a Tchecoslováquia foi conquistada e Eichmann foi convidado a vir a Praga para estabelecer um centro de emigração adicional. A essa altura, Eichmann havia formado uma equipe de nazistas austríacos, que incluía Frantz Novak, Anton Burger, Karl Rohm e Alois Brunner, além dos irmãos Gunther. Fritz Gunther seria seu vice. Theodor Dannecker e Dieter Wisliceny também estavam no grupo. Estes deveriam estar no centro das atividades nos próximos anos. Para a Boêmia e Morávia, que se tornou um protetor alemão comeu, Eichmann levou Brunner e Hans Gunther.

Todas as atividades de Eichmann pareciam bastante eficientes até setembro de 1939, quando a Alemanha invadiu a Polônia e começou a Segunda Guerra Mundial. Nesse ponto, o comando de Eichmann mudou radicalmente.

Com a eclosão da guerra, *Himmler estabeleceu o Escritório Central para a Segurança do Reich (RSHA) comandado por Heydrich. Eichmann foi nomeado para presidir o Departamento Judaico com Heinrich Mueller à frente. Consequentemente, Eichmann estava servindo sob Heydrich.

Em outubro de 1939, Eichmann e seus homens foram responsáveis pela expulsão de milhares de judeus da Alemanha, Áustria e do Protetorado da Boêmia-Morávia para um lugar remoto na Polônia chamado Nisko. A maioria deles pereceu; apenas cerca de 300 deles sobreviveram. Essas deportações e as que vieram imediatamente depois tornaram-se a base para o desenvolvimento de métodos de expulsões em massa durante todo o período do domínio nazista em todo o continente. Foi Eichmann quem, na época, traduziu o plano do Ministério das Relações Exteriores alemão de deportar os judeus para a ilha tropical de Madagascar em um plano viável. O plano nunca foi posto em prática.

Em fevereiro de 1940, o RSHA iniciou uma série de reorganizações. A unidade de Eichmann foi renomeada para IVB4, nome pelo qual ficaria conhecida para sempre: o "Departamento de Assuntos Judaicos e Deportação". Foi formalmente listado sob a autoridade da Gestapo. Foi uma vitória do SD na luta pelo controle da política antijudaica. Eichmann era agora formalmente um oficial da Gestapo.

Agora Eichmann trabalhava furiosamente. Como chefe do Departamento de Emigração em Viena, Praga e Berlim, ele teve que evacuar centenas de milhares de pessoas para a Polônia para dar lugar a alemães étnicos que haviam sido evacuados dos países bálticos. A deportação foi realizada das áreas de Stettin e Posen, causando grande caos no Governo Geral e fortes protestos do governador Hans *Frank. Esta crise cruzou os fios historicamente com os preparativos para a invasão da URSS. Parece que neste momento, o especialista em emigração tornou-se o especialista em assassinato em massa e genocídio.

O mês de setembro de 1941 marca o início das atividades de Eichmann em grande escala. Em meados de setembro, * Hitler ordenou que Himmler realizasse uma deportação de judeus da Alemanha, Áustria e do Protetorado. Em outubro, Himmler proibiu oficialmente a emigração judaica do continente e no mesmo mês Eichmann organizou a deportação de 20.000 judeus do Reich junto com 5.000 ciganos para o gueto de Lodz. No mesmo mês, Eichmann foi novamente promovido. Desta vez, ele foi promovido a Obersturmbannführer (tenente-coronel), seu posto mais alto. Em outubro, Eichmann realizou uma reunião com representantes de diversas instituições ligadas à questão judaica, onde informou sobre a deportação de judeus alemães. Da mesma forma, eles foram obrigados a relatar suas atividades nesse assunto.

Quando tudo estava pronto, os trens da Alemanha e da Áustria começaram a se mover para a Polônia, a Rússia Branca e a região do Báltico. Eichmann comandou pessoalmente todos os preparativos e viajou para Minsk, Lvov, Lublin e Lodz, para verificar o andamento dos preparativos para receber os deportados.

No início de 1942, Eichmann visitou Auschwitz e Treblinka. Mesmo assim, a maioria de suas atividades até então

envolvia deportações e sua organização, e não o genocídio de judeus europeus. Seu envolvimento na última fase começou com a convocação da Conferência de Wannsee em 20 de janeiro de 1942.

Na Conferência de Wannsee, foi discutida a coordenação de todos os órgãos alemães ligados à implementação da Solução Final. Eichmann havia convocado a conferência, escrito o discurso de Heydrich e escrito o protocolo.

No final do dia, foram Eichmann, Muller e Heydrich que se juntaram depois que todos os seus objetivos foram discutidos.

Eichmann passou de especialista em emigração a uma das pessoas mais importantes na implementação das novas políticas contra os judeus.

Depois de Wannsee, Eichmann tornou-se o diretor do maior projeto de assassinato da história.

Eichmann agora dirigia o transporte de todas as partes da Europa para os campos de extermínio na Polônia e supervisionava o número de deportados. Coordenou os horários de partida dos trens com as autoridades ferroviárias de diversos países. Em cooperação com o Ministério das Relações Exteriores da Alemanha, ele organizou a apreensão da enorme quantidade de bens que os judeus deportados deixaram para trás.

Ao definir o papel de Eichmann nesse período, pode-se dizer que não foi Eichmann quem determinou a política, mas ele foi um elo importante como intérprete operacional da política.

Embora Eichmann estivesse bem ciente do que estava acontecendo nos campos de extermínio, a maioria de suas atividades não estava na Polônia e na Europa Oriental. Ele não estava envolvido nas atividades dos Einsatzgruppen. Seu maior impacto foi principalmente em atividades na Europa Central e Ocidental. Em todos esses países, exceto Dinamarca, Noruega e Finlândia, representantes de seu departamento se espalharam e foram responsáveis pelas deportações. Na França ocupada, Holanda, Bélgica, Grécia, Eslováquia e no Protetorado da Boêmia-Morávia, bem como no Reich, as ordens foram dadas por Hitler, Himmler e Heydrich e executadas pela ação conjunta de colaboradores locais e Eich departamento de mão. No entanto, Eichmann estava informado e sabia o tempo todo da crescente severidade da política. Repetidamente, pode-se ver como ele interveio para reduzir o número de judeus que recebiam isenções temporárias de deportação ou de dets. Na Holanda, por exemplo, Eichmann lutou para cancelar as isenções concedidas aos trabalhadores judeus de diamantes do país, que eram muito importantes para sua economia.

Eichmann foi uma figura chave em dois lugares: no gueto de Theresienstadt e na Hungria. A história do gueto/campo de Theresienstadt na Boêmia está intimamente ligada ao nome de Eichmann. Começa com a ordem de Heydrich em outubro de 1941 para evacuar 86.000 judeus do Protetorado.

O medo do caos como com Nisko produziu a decisão de isolá-los na área do próprio Protetorado. Entre janeiro e junho de 1942, mais de 50.000 judeus tchecos foram enviados ao campo. Além disso, judeus de Viena e judeus de nacionalidade alemã foram adicionados posteriormente. Para a maioria deles, o campo era uma estação de passagem para Auschwitz.

Eichmann, Adolf Otto

Foi Eichmann quem percebeu o potencial de There Sienstadt como meio de enganar o mundo sobre o destino dos judeus. Ele o transformou em um "campo modelo", onde o Comitê da Cruz Vermelha foi autorizado a visitar para combater os relatos de atrocidades nazistas. No dia seguinte à visita do Comitê da Cruz Vermelha, uma das maiores deportações foi despachada para Auschwitz.

Na Hungria, conquistada pelos alemães em 19 de março de 1944, foi o próprio Eichmann quem administrou as deportações. Usando a grande experiência que adquiriu, Eichmann conseguiu enviar 437.402 judeus entre 15 de maio e 9 de julho, principalmente para Auschwitz. Mais de 70% deles foram assassinados pouco depois de chegarem ao campo. Esse "sucesso" foi possível em parte pela ajuda que os nazistas receberam dos húngaros. No entanto, no início de julho, o líder da Hungria, Miklos Horthy, ordenou a cessação desta colaboração sob pressão internacional. Eichmann estava entre os que lutaram mais furiosamente para continuar as deportações, mas foi incapaz de continuar por vários meses. Ele renovou suas atividades quando os fascistas húngaros da cruz de flechas ganharam o controle da Hungria em outubro de 1944. Com seu retorno, a execução por gás em Auschwitz foi interrompida e ele ordenou marchas de judeus para a Alemanha através da Áustria para ajudar na indústria de guerra alemã. Cerca de 76.000 judeus participaram dessas marchas, que foram chamadas de "marchas da morte". Na Hungria, Eichmann enfrentou várias tentativas de salvar os judeus. Em Budapeste, Raul *Wallenberg, o diplomata sueco, atuou junto com outros representantes de países neutros, contra as atividades de Eichmann. Eichmann também desempenhou um papel importante nas famosas "negociações de sangue por caminhões". Nestes, Joel *Brandt de Budapeste foi enviado a Istambul com a oferta de trocar os judeus por caminhões e outros bens que seriam entregues aos alemães. O plano era aparentemente um exemplo de duplicidade alemã, assim como o envolvimento com a aprovação de Eichmann de Wisliceny, um membro de seu departamento, no "Plano Europa" em 1943, no qual os judeus seriam trocados por dólares. Eichmann trabalhou para arruinar dois outros planos na Bulgária e na Romênia, mas teve que permitir a libertação de alguns judeus sefarditas da Grécia e alguns judeus da Terra de Israel que haviam sido apreendidos na Europa em troca de alemães que haviam sido apreendidos em a Terra de Israel.

No final da guerra, Eichmann foi capturado, mas conseguiu escapar. Como milhares de nazistas fugitivos, em 1950, Eichmann usou o "Caminho dos Ratos" que levava da Alemanha à Argentina através da Itália. Ele viveu com sua família em Buenos Aires como Ricardo Klement e tornou-se pai de um terceiro filho.

Em 1960, ele foi sequestrado pelo Mossad israelense e levado para Israel. Ali teve lugar o seu julgamento, no qual foi considerado culpado e condenado à morte.

O Julgamento Eichmann

Em 23 de maio de 1960, o primeiro-ministro de Israel informou ao Knesset, o público israelense e o mundo, em um breve anúncio de 62 palavras que Adolf Eichmann, que havia sido designado um dos nazistas mais importantes, estava em Israel e

seria julgado por sua parte na "Solução Final do Problema Judaico".

O Julgamento Eichmann foi um dos maiores julgamentos midiáticos do século XX e fez do nome de Adolf Eichmann um sinônimo da essência do mal humano e suas fontes.

Israel levou quase um ano para se preparar para o julgamento, que começou em 19 de abril de 1961. O interrogatório foi realizado por uma unidade especial da Força Policial Israelense (Departamento 06). Eichmann foi acusado de "crimes contra o povo judeu", "Crimes contra a Humanidade", "Crimes de Guerra" e "Navio Membro de uma Organização Inimiga" (SD, SS e Gestapo). Todos estes foram listados na Lei de Punição dos Colaboradores Nazistas e Nazistas de Israel (1950), com base na qual Eichmann foi levado a julgamento.

O julgamento terminou em agosto de 1961. Em 15 de dezembro de 1961, o veredicto e a sentença foram lidos. Eichmann foi condenado e sentenciado à morte. Eichmann recorreu ao Supremo Tribunal. Um painel de cinco juizes da Suprema Corte rejeitou seu recurso e confirmou o veredicto e a sentença. Eichmann foi executado por enforcamento em 1º de junho de 1962, quase dois anos depois de ser levado para Israel. Foi a única sentença de morte já executada pelo Estado de Israel. O corpo de Eichmann foi cremado e suas cinzas foram espalhadas fora das águas territoriais de Israel.

O julgamento de Eichmann revelou aos judeus e ao mundo o que havia acontecido com os judeus durante a Segunda Guerra Mundial. Ben-Gurion chamou o julgamento de "O Nuremberg dos Judeus" porque durante os julgamentos de Nuremberg na Alemanha o Holocausto foi deixado de lado, enquanto desta vez estava no centro da questão. Nisso, Ben-Gurion também queria enfatizar que em 1961, diferentemente do curso da história judaica na diáspora, os judeus tinham um estado soberano e, como resultado, podiam cobrar contas daqueles que os prejudicaram. Assim, foi afirmado que o Estado de Israel representava todo o povo judeu no mundo.

O promotor no julgamento era o procurador-geral, Gideon *Hausner, que chefiava uma equipe de promotoria que contava com cinco pessoas. O advogado de defesa era Robert Servatius, da Alemanha, que havia representado vários réus alemães nos julgamentos de Nuremberg. Seu co-cônsul foi Dieter Wechtenbruch, um advogado de Munique. O painel de juizes foi composto por juizes em dois níveis. O presidente do tribunal era um membro do Supremo Tribunal, Moshe *Landau, e ao lado dele estavam sentados dois juizes dos tribunais distritais, Benjamin Halevy e Yitzhak Raveh. O julgamento ocorreu diante de uma platéia em um salão em Jerusalém, enquanto Eichmann estava sentado em um recinto de vidro à prova de balas. O início do julgamento se concentrou nas ações do advogado de defesa, que contestou principalmente o direito do tribunal de julgar Eichmann. A principal objeção do advogado de defesa era que os juizes, sendo judeus, não podiam julgar Eichmann imparcialmente. Se isso não bastasse, Eichmann havia sido sequestrado da Argentina e levado para Israel ilegalmente, violando o direito internacional. Por fim, o advogado de defesa considerou que a lei sob a qual Eichmann foi acusado era retroativa e extraterritorial, pois se referia a crimes cometidos antes da existência do Estado de Israel e

foram cometidos fora do território de Israel, em solo europeu. Os juízes rejeitaram todos esses argumentos. Eles rejeitaram o primeiro com o argumento de que um juiz é obrigado a conter seus sentimentos enquanto estiver no tribunal e, se não o fizesse, nem mesmo seria capaz de julgar um crime. A questão da retroatividade não envolveu um princípio vinculativo. Geralmente é citado nos casos em que uma lei não era lei no momento do crime.

Mas, no caso do presente julgamento, foram aprovadas leis em todo o mundo que não constituíam novas normas judiciais, mas possibilitavam levar a julgamento criminosos que sabiam muito bem no momento de seus crimes que suas ações eram ilegais.

Na questão do sequestro, o tribunal considerou que não era da conta do tribunal lidar com a forma como o réu havia sido levado ao tribunal, mas com a legalidade da acusação e o local. Finalmente, em matéria de extraterritorialidade, o tribunal considerou que não era relevante, por duas razões. Primeiro, a intenção de matar também era exterminar os judeus da Terra de Israel e, segundo, que existe uma conexão existencial entre a Terra de Israel e a vontade de garantir que as pessoas que cometem crimes contra o povo judeu sejam trazidas julgados e punidos por seus crimes.

Com a rejeição das objeções, iniciou-se o julgamento. A resposta de Eichmann a cada uma das acusações foi: "No espírito da acusação – inocente".

As provas documentais apresentadas ao tribunal incluíam 1.600 documentos, muitos deles com a assinatura de Eichmann, e 110 testemunhas, a maioria sobreviventes do Holocausto. O julgamento contou a história do Holocausto como a história dos judeus europeus, mas excluiu a história do destino dos judeus da Líbia e da Tunísia no norte da África. A acusação descreveu o destino dos judeus da Europa em um amplo contexto geográfico ao descrever os estágios cronológicos do destino dos judeus em cada país. A promotoria registrou as histórias dos campos na Europa e as atividades dos Einsatzgruppen, enfatizando que em cada etapa se podia ver as impressões digitais de Eichmann.

O advogado de defesa não questionou a autenticidade do Holocausto, mas o papel central que o réu teve nele. A defesa não foi capaz de trazer testemunhas para falar por Eichmann, uma vez que a SS e outros funcionários nazistas não receberam imunidade se viessem a Israel e, portanto, estavam sujeitos a processo. Como resultado, um grupo de juristas foi enviado à Alemanha para reunir testemunhos de homens da SS que estivessem dispostos a testemunhar. Claramente este foi um desvio da prática comumente aceita em julgamentos criminais.

O tribunal rejeitou as alegações da defesa de que Eichmann estava principalmente cumprindo obedientemente as ordens de seus comandantes e alegou que Eichmann havia agido de maneira criminosa por sua própria iniciativa. O exemplo notável foi o assassinato de centenas de milhares de judeus húngaros, onde o réu se tornou implacável em sua implementação da "Solução Final". O tribunal não aceitou as alegações da promotoria, especialmente no que diz respeito à participação de Eichmann nos assassinatos dos Einsatzgruppen e nos assassinatos nos campos. A principal acusação contra Eichmann dizia respeito à sua participação na

o que havia ocorrido na Europa Central e no oeste do continente. Os juízes em seu veredicto não se basearam no depoimento de testemunhas quando foram condenar Eichmann. O depoimento das testemunhas sobre suas experiências individuais teve um impacto poderoso e duradouro em Israel e no mundo, em contraste com sua aparente falta de efeito sobre os juízes.

O Julgamento Eichmann deixou um efeito duradouro no discurso e na memória do Holocausto, bem como nos sobreviventes do Holocausto, que na época representavam mais de um quarto da população de Israel.

O discurso público de Israel mudou de uma atitude que julgava os judeus europeus com severidade e sustentava que eles tinham ido como "ovelhas para o matadouro", para uma compreensão mais profunda da situação desesperadora dos judeus na época da ocupação nazista e uma visão mais complexa e variada na essência do heroísmo. Este não era mais entendido apenas como combate armado, mas também como resistência espiritual. O discurso do Holocausto passou por uma personalização. Os israelenses pararam de falar sobre "os seis milhões" e começaram a falar sobre indivíduos com nomes e rostos. A pesquisa do Holocausto, que até então se baseava em documentos alemães, passou a se concentrar em documentos e materiais provenientes das vítimas. A escola de estudo do Holocausto de Jerusalém começou a florescer. Como resultado, foram feitas interpretações alternativas do comportamento dos judeus, sua liderança e suas escolhas no período do Holocausto. O status dos sobreviventes do Holocausto na sociedade israelense passou por uma mudança dramática. Pela primeira vez, eles também foram vistos como parte da história do Holocausto, nada menos que os seis milhões que foram assassinados. Os israelenses, que se percebiam escrevendo um novo capítulo na história judaica, começaram a procurar maneiras de se juntar à corrente principal da história judaica.

Os sobreviventes do Holocausto tornaram-se a ponte viva entre as ruínas da diáspora, sua história e tesouros espirituais, e os israelenses modernos. Foram os sobreviventes que, em 1963, iniciaram as viagens juvenis à Polónia em busca do passado.

Judeus da diáspora também acompanharam o julgamento com a respiração suspensa para descobrir a história do Holocausto tal como foi revelada.

O impacto do julgamento, no entanto, transcendeu as fronteiras do Estado de Israel e do povo judeu. Na Alemanha, os julgamentos de criminosos nazistas foram acelerados e, em 1963, os julgamentos de Auschwitz foram realizados lá.

O debate intelectual ocidental lucrou profundamente com o julgamento que introduziu duas controvérsias em curso.

Foi Yehiel Dinur (*K. Zetnick), o sobrevivente de Auschwitz e conhecido escritor, que descreveu em seu depoimento o que chamou de "Planeta Auschwitz". Com isso, ele excluiu Auschwitz da experiência humana comum. Esta frase aumentou significativamente o perigo de mistificação da Shoah. Uma variação importante desse tema pode ser encontrada no debate sobre a singularidade da Shoah em oposição aos seus aspectos universalistas.

Na esteira dos artigos da New Yorker que mais tarde se tornaram no livro Eichmann em Jerusalém de Hannah Arendt, iniciou-se um diálogo intelectual e moral sobre a essência do mal como

eichthal, gustave D'

expressa na teoria de Arendt da "banalidade do mal". Com isso, ela quis dizer que Eichmann não diferia de milhões de pessoas ao redor do mundo. O que foi crucial, ela afirmou, é a essência do mal nazista, que não está em suas manifestações sádicas, mas em sua capacidade de minar a moralidade básica da humanidade.

A polêmica sobre "a banalidade do mal" tornou-se um dos pilares da discussão sobre o mal e a soberania das pessoas em suas escolhas. Nesse sentido, deve-se mencionar o título de *Justos entre as Nações concedido pelo Yad Vashem aos gentios que salvaram judeus durante o Holocausto, designação que deriva da necessidade de iluminar a escolha de fazer o bem.

Quase cinco décadas após o julgamento, pode-se dizer que, tanto para os judeus da diáspora quanto para os israelenses, o julgamento trouxe uma mudança dramática na percepção da identidade nacional. Hoje pode-se dizer que o coração da identidade nacional judaica está enraizado no Holocausto. Ironicamente, porém, o resultado é a marginalização do Estado judeu nessa identidade.

Bibliografia: Z. Aharoni Zvi, Operação Eichmann: A verdade sobre a perseguição, captura e julgamento (1997); H. Arendt, Eichmann em Jerusalém: Um Relatório sobre a Banalidade do Mal (1963); D. Cesa rani, Eichmann, Sua Vida e Crimes (2004); G. Hausner, The Jeru salem Trial, 2 vols. (1980); H. Yablonka, O Estado de Israel vs. Adolf Eichmann (2004).

[Hanna Yablonka (2ª ed.)]

EICHTHAL, GUSTAVE D' (1804-1886), publicitário francês, Saint-Simonian e helenista. Ele era filho de uma família de banqueiros judeus originalmente chamados Seligmann. Seus pais optaram pelo catolicismo, e o próprio Eichthal foi batizado na infância. Em 1822, Eichthal conheceu Auguste Comte, que o apresentou às doutrinas de Saint-Simon. Posteriormente, Eichthal tornou-se ativo em favor dos direitos civis para judeus e negros. Em 1837, Eichthal foi para a Áustria, mas não conseguiu obter apoio oficial para a emancipação judaica. Ele visitou a Argélia em 1838 e preparou um projeto para organizar a comunidade judaica lá. Depois de visitar a Grécia em 1832, Eichthal defendeu o uso do grego como língua universal. Apesar de sua visão saint-simoniana e cosmopolita, Eichthal morreu católico fervoroso. Suas obras incluem *Les trois grands peuples mediterraneens et le Christianisme* (1864); *Melanges de critique biblique* (1886); e *La langue grecque* (1887).

Bibliografia: Loeb, em: REJ, 15 (1887), 153-5; Well, *ibid.*, 31 (1895), 261-73.

EICHTHAL e **SELIGMANN**, família de judeus e banqueiros da corte alemã. A família descendia de ARON SELIG MANN (m. 1744), um comerciante e banqueiro de Leimen, perto de Hei delberg. Seus filhos ARON e ELIAS serviram como judeus da corte no Palatinado e em Wuerttemberg; ambos morreram na década de 1770. Quatro filhos de Elias – ARON ELIAS, MAYER, LIEBMANN e LEMLE – seguiram a vocação do pai no Palatinado, Ba varia, Baden e Saxônia. O mais velho, Aron Elias (1747-1824), tornou-se sucessivamente agente da corte, agente da corte, conselheiro da corte e banqueiro da corte da casa real da Baviera. Em 1814, como

recompensa por seus serviços como fornecedor do exército durante as Guerras Napoleônicas, ele foi feito Freiherr (Barão) von Eichthal, o nome e o status alterados sendo acompanhados por uma mudança de religião. Todos os cinco filhos do primeiro Freiherr Elias von Eichthal tornaram-se banqueiros: ARNOLD (1772–1838) em Augsburg; DAVID (1775–1850) – que também era proprietário de uma fábrica em Karlsruhe; LOUIS ARON (ADOLPH) (1780–1850) em Paris, onde cooperou com os irmãos *Péire e os *Rothschilds no início do desenvolvimento da ferrovia francesa; BERNHARD (1784–1839), que foi conselheiro financeiro; e SIMON (LEONHARD) (1787-1854), que era banqueiro da corte em Munique. Simon iniciou a primeira legislação bancária da Baviera em 1834, foi o principal acionista e primeiro presidente do Bavarian Mortgage and Exchange Bank e foi pioneiro no desenvolvimento da ferrovia da Baviera. O filho de Simon CARL (1813-1880) foi um dos fundadores do Bayrische Vereinsbank. Ele também era membro do "Zollparlament", composto por delegados da Alemanha do Sul e do Reichstag da Alemanha do Norte. Uma rua em Munique tem o nome da família para marcar suas conquistas em muitos assuntos comunitários.

Bibliografia: H. Theiss, Die Bedeutung der Hoffaktoren familie Seligmann-Eichthal (1966); F. Steffan, Bayerische Vereinsbank (1969); H. Schnee, Die Hoffinanz und der moderne Staat, 4 (1963), 213-41; L. Huemert, Die finanzellen Beziehungen juedischer Banki ers und Heereslieferanten zum bayerischen Staat (1927).

[Joachim O. Ronall]

EIDLITZ, LEOPOLD (1823-1908), arquiteto norte-americano. Eidlitz foi provavelmente o primeiro arquiteto judeu a praticar nos Estados Unidos. Nascido em Praga, emigrou para a América em 1843, e fez parceria com o arquiteto alemão Otto Blesch. Ele era um designer versátil, conhecido por seus bancos, seu trabalho no Capitólio em Albany, Nova York, e igrejas, incluindo a Christ Church Cathedral em St. Louis (1867). A sinagoga Shaaray Tefila em Nova York foi erguida por Blesch e Eidlitz em 1847. Foi construída no estilo românico e representou uma ruptura com o estilo clássico de design de sinagogas anteriormente corrente na América. Em 1868 Eidlitz construiu o Templo Emanu-El, na Quinta Avenida, Nova York. A planta base era gótica, assim como alguns pormenores decorativos como a rosácea, mas o elemento mourisco recebeu particular destaque. Eidlitz escreveu *A Natureza e Função da Arte* (1881).

Bibliografia: Roth, Art, 726–8; R. Wischnitzer, Arquitetura da Sinagoga nos Estados Unidos (1955), 43-44, 74-76.

EIDLITZ, (Abraham Moses) ZERAH BEN MEIR (fl. c. 1720), rabino e pregador em Praga. Órfão, foi educado na casa de Jonathan *Eybeschuetz e foi um de seus alunos de destaque. Ele era um membro da aposta din presidido por Ezequiel *Landau, e chefou uma yeshivá por mais de 30 anos. No início rico, ele apoiou vários estudiosos. Mais tarde, empobrecido, porém, ele não aceitaria apoio; conta-se que uma quantia que ele havia recebido do chefe da comunidade foi encontrada lacrada após sua morte com instruções para devolvê-la. Quatorze de seus sermões foram

impresso sob o título *Or la-Yesharim* (1785, reimpresso em 1942). Suas novelas sobre *Be'yah* foram publicadas em Jerusalém em 1960, e existem outros manuscritos. Eidlitz apreciava o valor das ciências seculares, considerando-as necessárias tanto para estudiosos quanto para leigos, mas inferiores à Torá. Ele, portanto, escreveu um livro de matemática, em hebraico e iídiche nas páginas opostas, intitulado *Melekheth Ma'yashevet*, do qual apenas a primeira parte apareceu (Praga, 1785; a seção hebraica foi reimpressa em Zolkiew (Zholkva), 1837 e 1845, e um resumo abreviado Versão iídiche em Varsóvia, 1837). Algumas de suas respostas foram impressas em obras de seus contemporâneos. Jacob *Emden listou Eidlitz entre os suspeitos de *Shabbateanismo.

Bibliografia: Zinberg, Sifrut, 4 (1958), 173, 201; Klemperer, em: HJ, 13 (1951), 65f.; yiddushei R. Zera'y Eidlitz al Massekhet-Be'yah (1960), 1-2, 7-20; I. Ta-Shema, em: Ha-Sefer, 9 (1961/62), 47; Literaturblatt des Orients, 9 (1848), 140, 524-7; Bers, em: YIVO-Bleter, 19 (janeiro-junho de 1942), 69-79 (em Melekheth Ma'yashevet).

EIFMAN, BORIS (1946–), coreógrafo russo. Ele nasceu em Rubtsovsk, na Sibéria, onde seus pais foram exilados antes da Segunda Guerra Mundial e voltaram para Kishinev na década de 1950. Em tenra idade, Eifman mostrou um grande interesse pelo balé e sonhava em se tornar um coreógrafo. Ele foi para Leningrado, onde foi admitido na faculdade de balé do conservatório. Autodidata, sem fazer cursos profissionais de direção teatral nem atuar como dançarino, tornou-se um dos coreógrafos de destaque mundial de seu tempo. Seu primeiro passo como coreógrafo foi dado em 1970 com seu balé *Gayane*, ao som de Kachaturian, apresentado no Musorgsky Theatre em Leningrado; esta foi uma grande conquista para um coreógrafo iniciante. Em 1997, fundou o teatro de coreografia moderna que leva seu nome: o Boris Eifman Ballet Theatre, extraordinário para a Rússia da época. O repertório inusitado de seu teatro incluiu mais de 40 produções entre tragédias, comédias, histórias bíblicas, contos de fadas e obras filosóficas e psicológicas. Seu teatro tornou-se um laboratório onde experimentou diferentes abordagens e elaborou seu próprio estilo único, que combinava realizações da arte moderna e características da tradição da escola clássica. No teatro de Eifman, o corpo de balé ocupa um lugar de orgulho e desempenha um papel comparável ao dos solistas. Voltando-se para a literatura russa, ele criou em 1980 o balé *O Idiota* baseado no romance de Dostoiévski e musicado na sinfonia 6^{ta} de Tchaikovsky. Este desempenho desempenhou um papel muito significativo na vida cultural da Rússia. Outro evento significativo foi seu balé *Tchaikovsky*, onde Eifman usou o movimento para penetrar no mundo interior do gênio musical. Em 1990, ele criou *Don Quixote*, baseado na música original de Mincus, e suas interpretações originais. A performance resultou em um manifesto político, sua criatividade voltada contra o regime totalitário. Em 1995 ele voltou para Dostoiévski e criou o balé *The Karamozovs*, cheio de luxúria. Um pico de sua criatividade é o balé *Giselle*, baseado na vida mágica da bailarina russa Olga Spessivtseva. Aqui, Eifman alcançou a suprema mistura de estilos de dança, do clássico ao personagem, dançando para expressar

movimentos sionistas. Após sua visita a Israel em 1997, criou o balé *Minha Jerusalém*, baseado no requiem de Mozart. Uma de suas obras mais impressionantes dedicada à perversa história russa é o *Hamlet Russo*, baseado na triste vida do czar Pavel I, filho da grande Yekaterina, ao som de Beethoven e Mahler. Muitas de suas produções foram televisionadas. Boris Eifman era um filósofo e uma pessoa muito sensível, preocupada com os problemas contemporâneos. Entre seus inúmeros prêmios estão o *People's Artist Award* (1995), o *Prêmio Nacional da Rússia* (1995), o *Prêmio de Teatro* (1996 e 1997), o *Prêmio Máscara de Ouro* (1996 e 1999), o prestigioso *prêmio de Paz e Consentimento* (1998) e o *chevalier de Artes na França* (1999).

[Yossi Tavor (2ª ed.)]

EIG, ALEXANDER (1895-1938), botânico. Nascido em Minsk, na Bielorrússia, Eig foi levado para a Palestina aos 14 anos. Durante a Primeira Guerra Mundial foi voluntário da Legião Judaica, e depois da guerra dedicou-se ao estudo da botânica, especializando-se na vegetação da Palestina. Trabalhou por alguns anos como bibliotecário itinerante e em suas viagens adquiriu uma rica e variada coleção de plantas e gramíneas que classificou.

De 1926 a 1929, a convite de Otto Warburg, Eig chefiou o departamento de botânica da Estação Experimental Agrícola, que foi transferido em 1929 para a Universidade Hebraica de Jerusalém. Eig começou a investigar o geobotânico da Palestina, e em 1931 publicou a primeira tabela de regiões fitogeográficas e o primeiro mapa fitogeográfico do país. Durante o mesmo período compilou também, com a ajuda de seus colegas, o primeiro catálogo hebraico da flora da Palestina. De 1931 a 1933, ele viajou pela Síria, Turquia e Iraque fazendo mais pesquisas. Além de seu trabalho científico na Universidade Hebraica, ele continuou a se interessar pela pesquisa botânica geral e publicou descrições de muitas novas espécies de plantas. Em 1937 foi nomeado professor de botânica na Universidade Hebraica e dedicou grande parte do seu tempo ao desenvolvimento do seu departamento de botânica. Sua coleção de plantas serviu de base para o bário do departamento. Suas obras importantes incluem *A Contribuição para o Conhecimento da Flora da Palestina* (1926), *A Vegetação da Palestina* (1927), *Les elements et les groupes phytogeographiques dans la flore palestinienne* (2 vols., 1931-32), e *The Vegetation do Cinturão de Solos Leves da Planície Costeira da Palestina*

(1939).

Bibliografia: M. Zohary, em: *Palestine Journal of Botany*, Jerusalem Series, 1 (1938), 114-124, inclui uma lista de suas publicações.

EILAT, porto e cidade turística na extremidade sul de Israel na costa do Mar Vermelho. Eilat é a grafia moderna para o *Elat bíblico, sob o qual se descreve a cidade e sua história.

EILBERG, AMY (1954–), primeira mulher a ser ordenada rabina conservadora e admitida na Assembléia Rabinica, a associação internacional de rabinos conservadores/masorti. Eilberg era filha de um proeminente Filadélfia

eilon

família. Seu pai, Joshua Eilberg, serviu no Congresso de 1967 a 1979. Fruto do movimento conservador, ela começou sua jornada rumo ao rabinato em meados da década de 1960 nas instituições de educação informal e juvenil do movimento conservador, United Synagogue Youth and Ramah Camps, onde descobriu sua paixão pela prática religiosa judaica e seu talento inato para a liderança judaica.

Os anos de faculdade e pós-graduação de Eilberg coincidiram com o auge do movimento feminista judaico. Ela ingressou na Brandeis University no outono de 1972, mesmo ano em que o movimento reformista ordenou sua primeira rabinha, Sally *Priesand. Na Brandeis, Eilberg teve a orientação do rabino Hillel Al Axelrad, que encorajou várias mulheres pioneiras a se tornarem rabinas. Como calouro de graduação, Eilberg foi um líder estudantil em um esforço bem-sucedido para tornar os cultos na capela judaica do campus igualitários. Durante seus anos de graduação, Eilberg decidiu seguir um caminho para o rabinato conservador, embora o Seminário Teológico Judaico estivesse, naquela época, a uma década de sua decisão de ordenar mulheres.

Em 1976, Eilberg entrou no Seminário como estudante de mestrado em Talmud. Após concluir o programa de mestrado, ela continuou seu trabalho acadêmico como estudante de doutorado no Talmud, estudando principalmente em Neveh Schechter (o nome pelo qual o seminário do movimento conservador em Israel era então conhecido) e também no Seminário Teológico Judaico em Nova York. Como estudante do Talmud, Eilberg foi ensinado e orientado por luminares como Shamma *Friedman, David *Weiss-Halivni, Seymour *Siegel e Gordon Tucker, bem como pelo então chanceler do Seminário, Gerson *Cohen.

Enquanto Eilberg e outras mulheres que esperavam entrar na escola rabínica buscavam estudos de pós-graduação, as batalhas em torno da ordenação de mulheres ficaram mais intensas. O chanceler Gerson Cohen estabeleceu uma "Comissão sobre a Ordenação de Mulheres", encarregada de receber depoimentos de comunidades de todo o país e que encorajou o corpo docente do Seminário a escrever documentos de posição sobre o assunto. Uma votação do corpo docente que seria realizada em 19 de dezembro de 1979 foi apresentada diante de um grupo nitidamente dividido. Apoiadores desapontados estabeleceram uma organização popular e eficaz de base chamada GROW (Grupo para a Ordenação Rabínica de Mulheres) que realizou comícios públicos, reuniu apoio e utilizou a imprensa para chamar a atenção para suas preocupações.

Apesar desses contratemplos, Eilberg permaneceu comprometido em buscar o rabinato. Em 1982, ela entrou no programa de Mestrado em Serviço Social do Smith College para treinar nos aspectos pastorais do trabalho rabínico. Em outubro de 1983, após um debate acalorado tanto no Seminário Teológico Judaico quanto na Assembléia Rabínica, uma votação foi feita pelo corpo docente do Seminário para admitir mulheres na Escola Rabínica começando com a turma do outono de 1984. Dezenove mulheres, incluindo Amy Eilberg, foram admitidos na Escola Rabínica.

Como Eilberg já havia completado a maior parte do currículo da Escola Rabínica, ela conseguiu se formar no mesmo ano acadêmico, tornando-se a primeira rabinha conservadora em 14 de maio de 1985.

Após sua ordenação, Eilberg foi atraída para o trabalho pastoral e serviu como capelão de hospital judeu. Ela também serviu como rabino assistente no Templo Har Zion, perto da Filadélfia. Enquanto estava na área da Filadélfia, ela liderou o Yad L'Chaim Jewish Hospice Program do Philadelphia Board of Rabbis. Essas experiências no cuidado pastoral vieram a servir de base para o trabalho inovador de Eilberg no nascente movimento de cura judaica. Em 1991, Eilberg, juntamente com o rabino Nancy Flam (Reform), co-fundou o Centro de Cura Judaica da Bay Area. No auge da crise da AIDS em São Francisco, o Jewish Healing Center oferecia assistência espiritual aos judeus que viviam com doença, morte e perda, bem como apoio a profissionais de saúde e voluntários de Bikkur Holim, e realizava programas educacionais para informar os Comunidade judaica sobre os ensinamentos judaicos sobre os desafios da doença e da perda. Desde a fundação do Centro de Cura em 1991 e a criação do Centro Nacional de Cura Judaica em 1995, dezenas de comunidades judaicas lançaram seus próprios programas de cura judaica e inúmeras sinagogas adotaram a cura como foco principal de preocupação comunitária.

Eilberg permaneceu no Centro de Cura Judaico até 1996, quando, mais uma vez na vanguarda da inovação religiosa judaica, ela foi atraída para a prática da "Direção Espiritual", uma prática de aconselhamento dedicada a apoiar indivíduos no reconhecimento das maneiras pelas quais Deus está presente em sua experiência de vida cotidiana. Eilberg também foi co-fundador do Yedidya, o Centro de Direção Espiritual Judaica, e continuou a escrever e dar palestras amplamente.

[Julie Schonfeld (2ª ed.)]

EILON (hebr. יֵילוֹן יֵילוֹן יֵילוֹן, (kibutz no norte de Israel, perto da fronteira libanesa, afiliado ao Kibutz Ar'yi Ha-Shomer ha-Ya'ir. Foi fundado em 1938 como um posto avançado de "torre e paliçada" por pioneiros da Polônia e Unidos por jovens nascidos em Israel. Todos os seus campos necessitavam de trabalhos pesados de recuperação para limpar o solo rochoso. Pomares de frutas e gado eram ramos agrícolas proeminentes. Também operava uma fábrica de metal e outras. Em 2002, a população de Eilon era de 635. O nome Eilon refere-se à vegetação local de árvores de carvalho e pistache ("allon, elah").

[Efraim Orni]

EILOTT (Heb. יֵילוֹת יֵילוֹת יֵילוֹת, (kibutz mais ao sul de Israel, 4 km ao norte de Eilat, afiliado ao Ha-Kibbutz ha-Me'u'iyad, fundado em 1963 por pioneiros, a maioria dos quais eram israelenses) A partir de 1955, os membros do kibutz mantiveram um acampamento na costa de Eilat, onde seus membros tentaram pescar no Mar Vermelho, trabalharam em vários ofícios e participaram da fundação da nova cidade de Eilat. plantou pomares de tamareiras na praia mais ao sul do Vale do Arava e cultivava hortaliças, melões e flores fora de época. Em 2002 sua população era de 286. O kibutz continuou a cultivar hortaliças e tamareiras, bem como mangas, gado e uvas, tinha um frigorífico de produtos agrícolas, uma fábrica de transformadores e uma hospedaria.

Cerca de metade de seus membros trabalhava fora do kibutz. Em 1994, o acordo de paz entre Israel e Jordânia foi assinado nos campos de kibutz.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EILSHEMIUS, LOUIS M. (1864-1941), pintor e aquarelista norte-americano. Nascido em Arlington, Nova Jersey, filho de pais ricos e cultos, Eilshemius estudou na Art Students League (1884-1886) e na Académie Julian em Paris (1886-1887), além de ter aulas particulares com o pintor paisagista Robert L. • Menor (1884-1886). Influenciadas por pintores da Escola de Barbizon, as paisagens de Eilshemius do final do século XIX são principalmente representações tradicionais. Delaware Water Gap Village (c. 1886, Metropolitan Museum of Art) mostra uma paisagem panorâmica em foco suave com tons terrosos limitados, mas ricos. O reconhecimento veio cedo quando Eilshemius teve pinturas aceitas na Academia de Belas Artes da Pensilvânia e na Academia Nacional de Design quando tinha vinte e poucos anos.

Este sucesso inicial foi seguido por anos de negligência crítica e muitas vezes escárnio.

Por volta de 1910, a arte de Eilshemius mudou drasticamente quando ele começou a fazer imagens pouco sofisticadas e francamente ingênuas que obviamente rejeitavam sua formação. Deste período até sua morte, Eilshemius pintou com mais frequência paisagens habitadas por figuras femininas nuas, anatomicamente distorcidas e, às vezes, assuntos misteriosos derivados de sua imaginação. Em *Three Bathers* (1918, Hirshhorn Museum and Sculpture Garden), três nus simplificados posam desajeitadamente em um riacho contra um fundo raso e indefinido. A partir de então, os críticos começaram a chamar seu trabalho de primitivo, uma designação que Eilshemius desdenhava por indicar uma falta de treinamento e não o objetivo do artista de fazer "um poema silencioso" na tela. Marcel Duchamp descobriu Eilshemius na primeira exposição anual da Sociedade de Artistas Independentes em 1917. Depois disso, Duchamp ajudou a promover o artista; ele facilitou uma exposição individual do trabalho de Eilshemius em 1920 na Société Anonyme, então um dos locais mais progressistas dos Estados Unidos, seguida por uma segunda exposição em 1924. Enquanto alguns membros da vanguarda elogiavam Eilshemius, a maioria críticos avaliaram negativamente seu trabalho. Frustrado com a falta de reconhecimento, em 1921 Eilshemius parou de pintar.

No entanto, vários shows se seguiram, e o interesse e os elogios às pinturas idiossincráticas de Eilshemius aumentaram substancialmente. Em 1939, três importantes negociantes de arte da cidade de Nova York realizaram exposições individuais do trabalho de Eilshemius e cerca de 300 páginas biografia do artista foi publicada. De fato, de 1932 até sua morte, mais de 25 shows individuais foram organizados em Nova York. Atropelado por um carro em 1932, Eilshemius ficou permanentemente paralisado. Ele passou o resto de seus dias escrevendo cartas para jornais criticando o establishment artístico.

Bibliografia: W. Schack, e ele sentou-se entre as cinzas (1939); PJ Karlstrom, Louis Michel Eilshemius (1978); idem, Louis M. Eilshemius: Seleções do Museu Hirshhorn e Jardim de Esculturas (1978).

[Samantha Baskind (2ª ed.)]

EINAEUGLER, KAROL (יְאֵיגְלֵר; 1885-1952), advogado e líder socialista, nascido em Lemberg. Membro de uma família pobre, tornou-se socialista ainda na escola secundária. Em 1905 foi secretário da comissão fundadora do *Partido Social Democrata Judeu (ZPS; Bund da Galiza), vindo mais tarde a ser um dos seus principais dirigentes. Na Polônia independente, Ein aeuqler ganhou reputação como advogado; atuou como membro do conselho comunitário de Lvov e representante do Bund para o leste da Galiza. Entre 1939 e 1948, ele foi detido periodicamente em prisões soviéticas e retornou à Polônia gravemente doente. Posteriormente, emigrou para os Estados Unidos, onde manteve contato com grupos bundistas. Ein aeuqler escreveu "Der Ershter Yidisher May Oyfruf in Galitsie"

("A Primeira Proclamação Judaica do Primeiro de Maio na Galiza", em: His torishe Shriftn, Yivo, 1939).

Bibliografia: LNYL, 1 (1956), 71-72; JS Hertz (ed.), Doy res Bundistn, 2 (1956), 187-90; idem (ed.), Di Geshikhte fun Bund, 3 (1966), índice. **Adicionar. Bibliografia:** A. Reiss, Bereshit Tenu'at ha-Po'alim be-Galiza (1973), 210-11; J. Kisman, em: Doyres Bundistn, vol. 2 (1956), 187.

[Moshe Mishkinsky]

EINBECK (Heb. יֵינְבֵּעַק, יֵינְבֵּעַק (cidade na Baixa Saxônia (anteriormente em Hanover), Alemanha. Vários judeus foram queimados lá na fogueira por volta do ano 1298. Uma rua judaica e uma sinagoga em Einbeck são mencionadas pela primeira vez em 1355. Um "antigo" Cemitério judaico é referido em 1454. Os judeus foram expulsos de Einbeck por volta de 1579 por instância de um pastor, Johann Velius. Eles fizeram várias tentativas de retorno, e são novamente mencionados em Einbeck em 1667. Eles receberam cartas de proteção em 1673 e 1678, e embora estes tenham sido contestados pelos habitantes locais, o duque recusou-se a retirá-los.

Em 1718, o eleitor de Hanôver, George I da Inglaterra, restringiu a colonização judaica em Einbeck e poucos judeus foram autorizados a residir lá no século XVIII. O número de famílias judias aumentou de nove em 1806-13 para 16 em 1816 e 139 pessoas em 1880 (2,04% da população total). Uma nova sinagoga foi inaugurada em 1896. Foi destruída pelos nazistas em 1938. Cerca de 60 judeus permaneceram em Einbeck em 1933. Cerca de metade emigrou e a maioria dos outros foi deportada para o leste.

Em 1968 havia dois residentes judeus.

Bibliografia: W. Feise, Zur Geschichte der Juden in Einbeck (1901); Germ Jud, 2 (1968), 194-7; Salfeld, Martyrol, 163-4; MGADJ, 2 (1910), 78, 88, 91; FJW, 138. **Acrescentar. Bibliografia:** F. Bertram, Ver loren, aber nicht vergessen. Juedisches Leben em Einbeck (1998).

EIN FASHKHAH (יְאֵין פֶּשְׁחָה, עֵנוֹת יֻקְכִּים), nascentes salobras na costa ocidental do Mar Morto, a pouco mais de 3 km ao sul de Kh. *Qumran. O pântano circundante, cobrindo 1 km. na década de 1950, era atravessado por canais naturais e artificiais. As nascentes de Ein Fashkhah alimentavam uma bacia de 180–240 jardas quadradas. (150–200 m²), até 4 pés (120 cm.) de profundidade, com uma temperatura máxima de 27 graus Celsius. Nos últimos tempos, o oásis apoiou juncos altos, tamargueiras e loendros. Hoje uma reserva natural selvagem, este oásis corre o risco de desaparecer com a recessão do Mar Morto

einfeld, sydney

aquíferos de água doce ao longo de seu perímetro, uma condição que também inibiu as nascentes sazonais de água doce (por exemplo, Ein et-Tan nur/Tanourih, Ein Ghazal) fornecendo o que era uma área relativamente fértil entre Ein Fashkhah e o Wadi Qumran.

A água de Ein Fashkhah, bebida por beduínos, animais e visitantes europeus dos séculos 19–20, além de ser o antigo lar de cinco espécies de pequenos peixes, em 2001 foi testada como tendo uma salinidade bastante alta de 4,5 a 23 mS/cm.

A região de Ein Fashkhah foi visitada por Felicien de Saulcy em 1851, que identificou ruínas antigas. Estes foram escavados em 1956 e 1958 por Roland de Vaux, após suas escavações em Kh. Qumran, e novamente em 2001 por Yitzhar Hirschfeld.

Agora está claro que a primeira estrutura em Ein Fashkhah foi um forte da Idade do Ferro II, localizado ao sul das nascentes, associado a uma série de fortes (em Qumran, Kh. Abu Tabak, Kh. es-Samrah e Kh. el -Maqari) que guardava a estrada do Mar Morto para Jerusalém através da passagem no Wadi Qumran. Um grande edifício isolado (60 x 64 m.) datado da Idade do Ferro foi descoberto por de Vaux, perto da nascente de Ein Ghazal.

Ao norte da piscina de Ein Fashkhah, uma estrutura (18 x 24 m.) foi construída no primeiro século aC De Vaux acreditava que havia vestígios do período 100-31 aC, mas todo o edifício agora é reatribuído ao período herodiano (por Magness e Hirschfeld), depois de 37 aC Esta estrutura compreendia um pátio com um edifício retangular em três lados. As paredes exteriores são de 1 m. espesso. Mais tarde, foram construídos dois quartos no piso térreo, a oeste. Estes tinham um andar superior, incluindo uma varanda. Ao norte dessa estrutura havia uma instalação provavelmente usada como prensa de tâmaras (assim Netzer), embora propostas alternativas a tenham identificado como associada a curtimento (de Vaux), piscicultura (Zeuner), processamento de opobalsam (Hirschfeld), ou fabricação de índigo (Bélis). A água era fornecida a um reservatório próximo a esta instalação de uma nascente agora extinta ao norte do local. Entre o lagar de tâmaras e o canal da albufeira havia uma zona pavimentada, também a sudeste. A sul do edifício havia um curral (34 x 34 m.) com um estábulo correndo ao longo do lado norte.

Um longo muro ao norte do assentamento de Ein Fashkhah em direção a Qumran (identificado a leste do edifício isolado da Idade do Ferro por de Vaux) sugeriria um recinto de propriedade, provavelmente para o cultivo de tamareiras (cf. Plínio, História Natural 5:17, 4 (73)). A muralha pode ter sido iniciada já na Idade do Ferro, embora sua aparência adjacente ao assentamento Herodiano de Ein Fashkhah indique que é contemporânea aqui. A continuação do muro na área do assentamento de Qumran parece indicar uma propriedade vinculada. Ein Fashkhah pode ter sido ocupado pela seita *Mar Morto, geralmente identificada como *essênio, que poderia ter empregado a piscina da nascente como um micvê natural. As formas de cerâmica de Ein Fashkhah são virtualmente idênticas às formas encontradas em Qumran durante o mesmo período de ocupação, mas grandes jarros cilíndricos não foram descobertos aqui.

O complexo herodiano em Ein Fashkhah foi parcialmente destruído pelo fogo depois que os romanos assumiram o controle desta região

em 68 EC, embora a ocupação tenha continuado depois disso no lado norte do edifício principal. Uma moeda de Domiciano de Antioquia (81–96 EC; locus 16) e um tesouro de moedas de 17 moedas de Agripa II, datado de 78–95 EC, foram encontrados, dando o terminus post quem para o abandono do assentamento em 95 EC. Uma única moeda indica que os rebeldes de Bar Kokhba podem ter acampado aqui em 132-5 EC

No período bizantino houve ocupação no canto nordeste do estábulo (locus 20), provavelmente por apenas um anacoreta. Isso pode ser evidenciado no Pratum Spirituale de John Moschus (158), que testemunha uma horta para o mosteiro de Marda (Kh. Mird), a 9 km de distância.

Bibliografia: M. Bélis, "Os Workshops em Ein Fashkhah: Uma Nova Hipótese," em: J.-B. Humbert, J. Zangenberg e K. Galor (eds.), *The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates* (2005); FM Cross, "El-Buqei'a", em: NAEHL, 1, 267–29; Y. Hirschfeld, "Escavações em Ein Fashkhah, 2001: Relatório Final", em: IEJ, 54 (2004), 35–54; idem, *Qumran em Contexto: Reavaliando a Evidência Arqueológica* (2004); H. Hötzl, W. Ali e M. Rother, "Ein Fashkhah Springs as a Potential for Fresh Water Extraction, Dead Sea Area," in: *Le premier colloque national de hydrogéologie et environnement* (Fes, Morocco), 62 (resumo); J. Magness, *A Arqueologia de Qumran e os Manuscritos do Mar Morto* (2002); E. Netzer, "Existia alguma indústria de perfume em Ein Fashkhah?" em: IEJ, 55 (2005), 97-100; H. Steinitz, "Os Peixes de Ein Fashkhah, Palestina", em: *Nature* (167/4248; 31 de março de 1951), 531-32; E. Mazor e M. Molcho, "Estudos Geoquímicos nas Fontes de Feshcha, Bacia do Mar Morto", em: *Journal of Hydrology*, 15 (1972), 37-47; R. de Vaux, *Arqueologia e os Manuscritos do Mar Morto* (As Conferências Schweich da Academia Britânica, 1959 (1973)); idem, "Fouilles de Khirbet Qumran", em: *Ribbentrop*, 63 (1956), 532-77; EF Zeuner, "Notas sobre Qumran", em: *PEQ*, 92 (1960), 27-36; "Fouilles de Fashkhah", em: *Ribbentrop*, 66 (1959), 225-55.

[Joan E. Taylor (2ª ed.)]

EINFELD, SYDNEY (1909-1995), político australiano e líder comunitário.

Nascido em Sydney, filho de um ministro da Grande Sinagoga de Sydney, Syd Einfeld tornou-se um dos principais políticos judeus e líderes comunitários na Austrália moderna. Ele serviu como membro trabalhista na Câmara dos Representantes federal da Austrália em 1961-63 e como membro do parlamento de Nova Gales do Sul em 1965-81. De 1975 a 1983, ele foi vice-líder do ramo estadual do Partido Trabalhista Australiano e, posteriormente, foi um ministro popular para assuntos do consumidor quando o Partido Trabalhista ocupou o cargo. Einfeld foi provavelmente o líder comunal mais importante de Nova Gales do Sul de seu tempo, e serviu como presidente do Conselho Executivo dos Judeus Australianos, o órgão nacional da comunidade, em 1952–54, 1956–58, 1960–62 e 1964–66. Einfeld também foi presidente da Australian Jewish Welfare Society, o principal órgão de ajuda aos imigrantes, e é considerado muito influente na liberalização da política australiana em relação aos refugiados judeus.

Bibliografia: WD Rubinstein, *Austrália II*, índice.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

EIN GEV (Heb. יֵיבֵי גֵב, kibutz na margem leste do Lago Kin neret em Israel, situado na estreita faixa de planície entre o lago e a borda do Planalto de Golã abaixo do Monte *Susita.

Foi fundada em 1937 como um assentamento “torre e paliçada” por um grupo de pioneiros da Alemanha, Áustria e países bálticos que já haviam trabalhado em Kinneret. O kibutz, que sofreu ataques frequentes durante os tumultos árabes antes da Segunda Guerra Mundial, era particularmente vulnerável em seus primeiros anos, quando era acessível apenas por barco a partir de Tiberíades. Na *Guerra da Independência (1948), Ein Gev foi novamente isolado e sofreu um severo ataque aéreo e de artilharia sírios, que repeliu. Após o armistício, permaneceu exposto às posições sírias na borda de Golã e em terras ao norte, que os sírios mantiveram até a *Guerra dos Seis Dias de 1967. No início de sua história, o kibutz desenvolveu a pesca no Lago Kinneret, bem como o turismo. O kibutz opera um resort de férias, restaurante de peixe e barcos à vela. O Festival de Música de Ein Gev é realizado anualmente durante a Páscoa, e uma sala de concertos de 2.500 lugares foi erguida. A agricultura é intensiva, incluindo bananas, laticínios e criação de avestruzes. Perto do kibutz está o sítio arqueológico de Susita. Em 2002, a população de Ein Gev era de 521 habitantes. O nome (“Fonte de Água”) é hebraizado a partir da designação árabe do local, “Nuqayb”.

Sites: www.eingev.org.il; www.eingev.co.il/main.html.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EIN HAÏEMEK (Heb. יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ; “Primavera do Vale”), comunidade rural no norte de Israel, nas colinas de Manassés de Samaria. Ein ha-Emek começou como um moshav afiliado a Tenu'at ha-Moshavim. Foi fundada em 1944 por agricultores judeus do Curdistão que haviam sido pedreiros em Jerusalém antes de estabelecer o moshav. A sua agricultura de tipo montanhoso incluía em 1969 principalmente pomares e vinhas decíduas. A agricultura foi eliminada e ao longo dos anos os colonos assumiram outras ocupações.

Na década de 1980, o moshav tornou-se uma comunidade rural comum e começou a se expandir, sua população aumentou de 312 em 1969 para 440 em meados da década de 1990 e 616 em 2002.

Site: www.megido.org.il/arak/news/megidon/ein_haemek60.htm.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EIN HAÏY ORESH (Heb. יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ; “Fonte do Lavrador”), kibutz no centro de Israel, na Planície de efer, afiliado ao Kibutz Arzi ha-Shomer ha-Ya'ir. Foi fundada em 10 de abril de 1932, por pioneiros da Europa Oriental que reivindicaram a terra. Em 1968 tinha 570 habitantes; em 2002, 715. Ein ha-Yoresh dedica-se à agricultura intensiva, em plantações de citrinos e abacate, culturas arvenses e gado leiteiro. Também administrava uma fábrica de materiais de embalagem industrial. Um centro de cultura realiza uma variedade de apresentações.

[Efraim Orni]

יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ .Hei (**HAÏMIFRAZ EIN** Bay the in Spring; “יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ kibutz em Israel, ao sul de Acre, afiliado ao Kibutz Arzi ha-Shomer ha-Ya'ir. Foi fundado em 1938 por pioneiros da Europa Oriental. Além de se defenderem contra os ataques árabes do Acre durante os motins que duraram até 1939, os colonos tiveram que drenar as salinas próximas à foz do

o rio Na'amã. Sua economia era baseada na agricultura intensiva (lavouras de campo, gado leiteiro, pesca e pomares) e duas empresas industriais (produtos plásticos e material de embalagem de papelão). O kibutz também era parceiro da usina próxima. Em 1968 o kibutz tinha 580 habitantes. Em meados da década de 1990, a população aumentou para 760, mas depois caiu para 674 em 2002.

[Efraim Orni]

EIN HAÏNAZIV (Heb. יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ, kibutz em Israel, no Vale Beth Shean, afiliado ao Ha-Kibutz ha-Dati, fundado em 1946 por pioneiros da Alemanha. Sua economia era baseada na agricultura intensiva e incluía tâmaras, pesca, aves e gado leiteiro. O kibutz também operava uma fábrica de espuma de polietileno e um escritório de arquitetura. Em 1969, tinha 347 habitantes; em 2002, 537. Recebeu o nome de R. Naphtali Yevi Judah *Berlim, chefe da yeshivá Volozhin e um dos primeiros Yovevei Zion.

Site: <http://www.hanatziv.org.il>.

[Efraim Orni]

EIN HAÏSHELOSHAH (Heb. יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ, kibutz no sul de Israel, no noroeste do Negev, na fronteira da Faixa de Gaza, afiliado com Ha-No'ar ha-Yiyyoni. Ein ha-She loshah foi fundada em 1949 por ex-membros do *Lo'amei Yerut Israel e originalmente chamada Neveh Ya'ir, devido ao nome de seu comandante Avraham *Stern. Eles foram sucedidos um ano depois por um grupo de colonos da Argentina, Uruguai, e Marrocos. As filiais agrícolas incluía pomares de cítricos e plantações irrigadas. Em 2002, a população de Ein ha-Sheloshah era de 340. O nome do assentamento (“Primavera dos Três”) homenageia três membros sul-americanos do grupo pioneiro que tombou na Guerra de Israel da Independência.

[Efraim Orni]

in, Israel no kibutz), יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ .Heb (**HAÏSHOFET EIN** as colinas de Manasseh, afiliadas ao Kibutz Arzi ha-Shomer ha-Za'ir. Ein ha-Shofet foi fundada em 1937 pelos primeiros imigrantes de Ha-Shomer ha-Ya'ir dos Estados Unidos e por um grupo da Polônia. Um assentamento de “torre e paliçada”, o kibutz foi instalado em um local que até então era o quartel-general de bandos árabes que atacavam aldeias judaicas. Fazia parte da “ponte de assentamento” que ligava Sharon e o Vale de Jezreel, as duas principais regiões judaicas da época. Sua economia baseava-se na agricultura intensiva (plantações de abacate, plantações de campo e gado), bem como em fábricas de parafusos, eletrodomésticos e produtos automotivos. Em 1968 Ein ha-Shofet tinha 590 habitantes; em 2002, 715.

A vizinha Floresta de Manassés é a maior do país. O nome Ein ha-Shofet (“A Primavera do Juiz”) comemora o líder sionista americano, o juiz Louis *Brandeis.

[Efraim Orni]

EIN HOD (hebr. יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ יַיְיַ, aldeia de artistas no norte de Israel, no Monte Carmelo E. de Athlit, fundada por iniciativa do pintor Marcel *Janco, em 1953, no pitoresco local de um

Einhorn, David

vila árabe. Artistas habitam a vila permanentemente ou sazonalmente. Ein Hod tem oficinas de cerâmica, litografia, tecelagem e mosaicos; galerias de arte; e um anfiteatro ao ar livre. Cursos e seminários são realizados em pintura, escultura, litografia e tecelagem. Antiguidades dos períodos romano e bizantino foram encontradas, e existem estruturas de cruzados. Durante a campanha de Napoleão (1799), a vila serviu de local de férias para soldados franceses. Em meados da década de 1990, a população de Ein Hod era de 291; em 2002, aumentou para 437. O nome da aldeia, que significa literalmente "Primavera do Esplendor", foi adaptado do nome da aldeia árabe abandonada *ġAyn al-ġawġ* ("A Primavera do Jardim").

Site: www.ein-hod.israel.net.

[Efraim Orni/Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EINHORN, DAVID (1809-1879), rabino reformista e teólogo. Einhorn nasceu em Dispeck, Baviera, e recebeu seu treinamento rabínico em Furth, perto de sua cidade natal. Ele estudou filosofia em Erlangen, Würzburg e Munique. Seu pensamento foi influenciado pelas ideias de FW Schelling. Em 1838 foi eleito rabino da comunidade de Wellhausen, perto de Uffenheim, mas o governo bávaro não confirmou sua nomeação por causa de suas opiniões liberais. Quatro anos depois, tornou-se Landesrabbiner de Birkenfeld no Grão-Ducado de Oldenberg. Na Conferência Rabínica de Frankfurt de 1845, ele adotou uma opinião decidida a favor da introdução do vernáculo no serviço e da eliminação das orações pela restauração dos sacrifícios e de um estado judeu. Três anos antes, ao defender a posição assumida por Abraham *Geiger em sua controvérsia com Solomon Titkin, ele havia rejeitado a autoridade divina do Talmud e defendido o direito de divergir das leis cerimoniais.

Em 1847 Einhorn sucedeu Samuel *Holdheim como rabino-chefe de Mecklenburg-Schwerin. Lá, ele se envolveu em controvérsia com Franz *Delitzsch, o cristão hebraísta, por ter pronunciado uma bênção na sinagoga sobre uma criança incircuncidada. O ponto de vista religioso radical de Einhorn prejudicou sua posição. Em janeiro de 1852 tornou-se rabino da Congregação Reformista de Budapeste, mas depois de dois meses o governo fechou o templo. Enquanto morava em Budapeste, Einhorn começou sua obra *Das Prinzip des Mosaismus*, mas completou apenas um volume (1854).

Negado qualquer oportunidade na Europa, Einhorn tornou-se rabino da Congregação Har Sinai de Baltimore (1855). Sua chegada aos Estados Unidos coincidiu com a Conferência Rabínica de Cleveland, que, sob a liderança de Isaac Mayer *Wise, adotou uma plataforma destinada a permitir uma união ampla entre as várias tendências do judaísmo americano. Einhorn considerou essa plataforma uma traição à causa da Reforma e a denunciou violentamente. Isso marcou o início de uma rixa amarga entre Einhorn, o reformador intransigente, e IM Wise, que estava pronto para moderar sua reforma no interesse da unidade. Einhorn expôs suas idéias em sua revista mensal *Sinai* (ger., 7 vols., 1856-1862) e deu-lhes expressão em seu livro de orações *Olat Tamid* (1856), que

não foi um mero encurtamento da liturgia tradicional, mas uma nova obra escrita principalmente em alemão.

A estada de Einhorn em Baltimore foi interrompida em 1861, quando sua implacável denúncia da escravidão o colocou em perigo da máfia. Tornou-se rabino da Congregação *Ke nesseseth Israel*, Filadélfia, e em 1866 mudou-se para Nova York como rabino da Congregação *Adath Israel*, que mais tarde ficou conhecida como Templo Beth El. Sua foi a personalidade dominante na Conferência Rabínica da Filadélfia, que se reuniu em 1869 e adotou uma plataforma de reforma completa.

O sermão de despedida de Einhorn, proferido após um quarto de século na América, continha um apelo para o cultivo do alemão como veículo para as idéias do judaísmo reformista. Se a Reforma dogmática na qual ele insistiu não dominou nem a União das Congregações Hebraicas Americanas nem o Hebrew Union College em seu início, seu espírito veio a influenciá-los mais tarde. Kaufman *Kohler, seu genro e discípulo, formulou a Plataforma de Pittsburgh de 1885, que foi a base da Reforma Americana por uma geração, e mais tarde tornou-se presidente do Hebrew Union College; *Olat Tamid* de Einhorn serviu de modelo para o *Union Prayer Book*.

Uma carta que Einhorn escreveu em 1844 resumia seu sistema teológico: "Em todas as suas etapas, o judaísmo mostra sua capacidade de desenvolvimento contínuo tanto em sua forma quanto em seu espírito, na medida em que este se torna cada vez mais claro e puro na consciência humana; e nenhum israelita que conhece sua religião negará a ela o poder da perfectibilidade. Sua essência, que é a verdade que une todos os homens, foi desde o início destinada a superar a exclusividade ligada à forma, que é nacional; mas na medida em que esta serviu de armadura de proteção e de vestimenta sacerdotal de Israel entre as nações, não pode ser rejeitada impunemente até que a primeira em toda a sua força interior e sua extensão abrangente tenha penetrado todo o ser humano. família, e Israel (mosaísmo) terá cumprido sua missão sacerdotal na chegada da era messiânica". Pouco foi publicado sobre a personalidade de David Einhorn ou analisando seu pensamento.

Bibliografia: K. Kohler (ed.), *David Einhorn*, Memorial Volume (1911) (contém uma seleção de seus sermões); idem, em: CCARY, 19 (1909), 215-70.

[Sefton D. Temkin]

EINHORN, DAVID (1886-1973), poeta iídiche e publicitário. Nascido em Korelich (Bielorrússia), seus primeiros poemas foram em hebraico, mas sob a influência de ideias socialistas ele se voltou para o iídiche e fez sua estreia em publicações bundistas. Seus primeiros volumes de versos, *Shtile Gezangen* ("Cantos Silenciosos", 1909) e *Mayne Lider* ("Meus Poemas", 1912), aclamados pelos principais críticos, expressavam a tensão entre a ordem tradicional em declínio e a nova sociedade anunciada. Em 1910, Einhorn ajudou a organizar a imprensa de Boris Kletskin e foi também o secretário do SY. * Abramovitch. Em 1912, após seis meses de prisão por suspeitas de atividades revolucionárias, Einhorn deixou a Rússia, mudando-se para Paris e depois em 1913 para Berna, na Suíça. Lá ele estudou na universidade, escreveu para *Di Yidishe Velt* e periódicos infantis

ein kerem

b. Abraham ha-Rofe, Shibbolei ha-Leket (1966), 131s.). Nos fragmentos de Genizah, onde as estrofes estão em uma ordem diferente do presente texto, o hino é seguido imediatamente por uma citação de Salmos 90:1, o que sugere que pode ter sido recitado no final do sábado.

Bibliografia: Davidson, Oyar, 1 (1929), 142; Eisenstein, Dinim, 14f.; Abrahams, Companheiro, clxvi-clxvii; Sendrey, Música, 2306. 2587-92.

[Meir Ydit]

EIN KEREM (hebr. יֵינְיִם יֵינְיִם יֵינְיִם , (aldeia na borda ocidental de Jerusalém, identificada com a bíblica *Beth-Cherem; desde 1949 parte do município de Jerusalém. A tradição cristã primitiva que remonta ao século VI identifica Ein Kerem como a local de nascimento de *João Batista na casa de Zacarias (do mum Zachariae, Lucas 1:40) e com o local da visita feita a Isabel, mãe de João, por seu parente (יֵינְיִם יֵינְיִם) Maria, mãe de Jesus (Lucas 1:39-80). Teodósio (c. 530 EC) se referiu à "morada de Santa Isabel" a cerca de 5 milhas de Jerusalém, e Procópio de Cesaréia (550-58 EC) fala de um poço situado no "Mosteiro de Santo Zacarias [pai de João, o Batista]". No século VII, Epifânio referiu-se a Ein Kerem (confundida com "Carmelo") como a casa da família do precursor (ou seja, João Batista). Referências a "Encharim" também existem no lecionário georgiano (século VIII), no Commemoratorium de Casis Dei (c. 808 dC) e em uma obra de Eutíquio (século X). Existem duas igrejas associadas a João Batista em Ein Kerem hoje: a Igreja da Natividade de João na colina norte e a Igreja da Visitação na colina sul. Fora da aldeia fica o Mosteiro de João no Deserto (Ein el-Habis). Numerosos viajantes medievais e posteriores referem-se a Ein Kerem e suas igrejas. Os franciscanos estabeleceram sua primeira igreja em 1621, e depois de 1674 a presença franciscana na vila tornou-se permanente.

Os franciscanos permaneceram os únicos cristãos em Ein Kerem até meados do século XIX. Em 1860, as Irmãs de Nossa Senhora de Sião se estabeleceram na vila, seguidas pelas freiras da Igreja Ortodoxa Russa (1871), dos Padres Brancos (1882), da Igreja Ortodoxa Grega (1894) e das Irmãs do Rosário (1911). . Uma mesquita (maqam 'umair) e uma mina ret foram construídas sobre a nascente que deu nome à aldeia.

Durante a Guerra da Independência de Israel (1948) os habitantes da aldeia – até então todos árabes muçulmanos – fugiram e foram substituídos por novos imigrantes, principalmente de países orientais. Em 1949 Ra'el Yannait *Ben-Zvi trouxe a escola de treinamento (depois de 1952 a Escola Agrícola Ein Kerem), da qual ela era diretora, de Talpiyyot em Jerusalém para Ein Kerem. Nas décadas de 1950 e 1960, muitos artistas israelenses (como Yitzhak Green field) e acadêmicos se estabeleceram na vila. Muitos de seus moradores oferecem acomodações para turistas atraídos pelo ambiente rural.

Adicionar. Bibliografia: PF Canglioli, Il Santuario e Il Convento di S. Giovanni em 'Ain-Karem (1947); MT Petrozzi, Ain Karim (1971); S. Gibson, A Caverna de João Batista (2004), 26–43; M. Akshar,

D. Harel e B. Binnun, Ein-Kerem: Voyage to the Enchanted Village (2004).

[Walter Zanger / Shimon Gibson (2ª ed.)]

EIN SHEMER (hebr. יֵינְיִם יֵינְיִם יֵינְיִם ,(kibutz no centro de Israel, perto da entrada do Vale do Ferro. Filiado ao Kibutz Ar'yi ha- Shomer ha-ya'ir, o local serviu como acampamento para a associação *Ha Shomer antes da Primeira Guerra Mundial. Depois de 1918, um campo de trabalhadores foi aberto lá, que foi tomado por um grupo de membros *Ha- Shomer ha-ya'ir em 1924. O assentamento permanente foi estabelecido em 1927. O kibutz tem agricultura intensiva , com plantações de campo, plantações de abacate, aves e gado leiteiro, e manteve várias empresas de manufatura (alimentos, plásticos e borracha). O kibutz opera o Pátio Antigo em suas dependências, um museu temático que mostra a vida no kibutz tradicional. 1968 Ein Shemer tinha 545 formigas habitantes, aumentando para 605 em meados da década de 1990 e 758 em 2002. O nome refere-se a Ha-Shomer e a Ha- Shomer ha-ya'ir , bem como à vizinha Samaria (Shomron) Hill.

Site: <http://www.courtyard.co.il>.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EINYSOF (Heb. יֵינְיִם יֵינְיִם יֵינְיִם ;O Infinito", lit. aquilo que é menos limitado), nome dado na Cabalá a Deus transcendente, em Sua pura essência: Deus em Si mesmo, à parte de Seu relacionamento com o mundo criado . Uma vez que todo nome que foi dado a Deus se refere a uma das características ou atributos pelos quais Ele se revelou a Suas criaturas, ou que elas atribuíram a Ele, não há nome ou epíteto para Deus do ponto de vista de Seu próprio ser. Conseqüentemente, quando os cabalistas queriam ser precisos em sua linguagem, eles se abstinham de usar nomes como Elohim, o Tetragrammaton, "o Santo, bendito seja Ele" e outros. Esses nomes são todos encontrados na Lei Escrita ou na Lei Oral. A Torá, no entanto, refere-se apenas às manifestações de Deus e não ao próprio ser de Deus que está acima e além de Seu relacionamento com o mundo criado. Portanto, nem na Bíblia, nem na tradição rabínica havia um termo que pudesse preencher a necessidade dos cabalistas em suas especulações sobre a natureza de Deus. "Saiba que Ein-Sof não é mencionado nem no Pentateuco, nos Profetas ou nos Hagiógrafos, nem nos escritos dos rabinos. Mas os místicos tinham uma vaga tradição sobre isso" (Sefer Ma'arekhet ha-Elohut). O termo Ein-Sof é encontrado na literatura cabalística após 1200. No entanto, aparentemente não foi cunhado como termo técnico, pois não era o estilo em que, no período medieval, os termos negativos eram cunhados. Muito provavelmente sua fonte deve ser encontrada naquelas frases que enfatizam a sublimidade de Deus que é finita (ad le-ein sof), ou que enfatizam as características do pensamento (Divino), cuja compreensão "não tem fim" (ad le-ein sof). ein sof). O uso desse epíteto na literatura cabalística primitiva provou sem dúvida que o termo surgiu desse tipo de expressão. Originou-se, aparentemente, no círculo de *Isaac, o Cego, e seus discípulos. Na opinião de alguns cabalistas, o nome Ein-Sof era igualmente aplicável ao primeiro produto da emanação, a Sefirá ~~Atar~~, por causa de sua composição.

natureza completamente oculta, e esse duplo uso da palavra deu origem a uma considerável confusão na literatura cabalística. Não há dúvida de que desde o início a intenção era usar o nome para distinguir o absoluto do Se firot que emanava dEle. A escolha desse nome em particular pode ser explicada pela ênfase colocada na infinidade de Deus nos livros de *Saadiah Gaon, que teve grande influência no círculo dos cabalistas provençais. O termo também mostra que a linguagem antropomórfica na qual os cabalistas falaram do Deus vivo da fé e da revelação não representa a totalidade de sua abordagem teosófica teológica. A princípio não havia artigo definido usado em conjunção com Ein-Sof, e foi tratado como um nome próprio, mas depois de 1300 houve cabalistas que falaram do "Ein-Sof".

No início, o termo era usado apenas raramente (mesmo na parte principal do *Zohar sua ocorrência é muito rara), mas a partir de 1300 seu uso tornou-se habitual, e mais tarde a Cabala ainda fala de vários "tipos de Ein-Sof", por Ex-Sof, Ein-Sof, Ein-Sof, e Ein-Sof, o superior.

[Gerhom Scholem]

Outra possível fonte para a teoria cabalística de Ein-Sof é o termo aperantos, que ocorre em uma fonte gnóstica da antiguidade tardia em um livro em que se encontram interpretações de versículos e temas bíblicos. De acordo com alguns cabalistas, mais eminentemente R. *David ben Judah he-ý asid, dentro de Ein Sof há dez Sefirot celestiais, chamadas ýayýayot, que são descritas recorrendo a muitos termos antropomórficos clássicos. Esta visão do Ein-Sof reverberou em Safedian Kabalah.

[Moshe Idel (2ª ed.)]

Bibliografia: G. Scholem, Ursprung und Anfaenge der Kabbala (1962), 233-8. **Adicionar. Bibliografia:** M. Idel, "A Imagem do Homem acima das Sefirot", em: Daat, 4 (1980), 41-55 (Heb.); idem, "Al Torat ha-Elohit be-Reshit ha-Kabbalah," em: Shefah Tal: Estudos em Pensamento e Cultura Judaicos Apresentados a Berakhah Sack (2004), 131-48.

EINSTEIN, ALBERT (1879-1955), físico, descobridor da teoria da relatividade e ganhador do Prêmio Nobel. Nascido na cidade alemã de Ulm, filho do proprietário de uma pequena empresa eletroquímica, Einstein passou sua juventude em Munique. Ele detestava a disciplina militar das escolas alemãs e se juntou a seus pais, deixando a escola depois que eles se mudaram para a Itália. Seu interesse por matemática e física começou cedo, e ele lia avidamente livros sobre matemática. Impedido de obter um cargo de professor no Instituto Politécnico de Zurique, onde se formou aos 21 anos, assumiu um posto no escritório de patentes de Berna, tendo-se entretanto tornado cidadão suíço. Esta posição deixou-lhe tempo suficiente para continuar sua própria pesquisa. Em 1905 ele publicou três brilhantes artigos científicos, um tratando do "movimento browniano", o segundo sobre o "efeito fotoelétrico" e o terceiro sobre a "teoria especial da relatividade". Foi o último que deveria trazer seu nome perante o público. Ele demonstrou que o movimento é relativo e que as leis físicas devem ser as mesmas para todos os observadores que se movem em relação uns aos outros, bem como sua famosa equação $E = mc^2$

mostrando que a massa é equivalente à energia. Ironicamente, porém, quando recebeu o Prêmio Nobel de Física em 1921 foi por sua explicação do efeito fotoelétrico. Imediatamente após a publicação desse artigo, Einstein recebeu uma oferta de professor na Universidade de Zurique, que ele inicialmente recusou, tendo gostado de seu trabalho no escritório de patentes. Em 1910 ingressou na Universidade Alemã de Praga, onde ocupou o cargo de professor ordinarius em física, o mais alto grau acadêmico. Apesar de sua absorção em suas atividades acadêmicas, ele não podia deixar de notar a luta política e as disputas entre os sentimentos rivais do nacionalismo, e sentiu grande simpatia pelos tchecos e suas aspirações. Em 1912, Einstein voltou para a Suíça, onde lecionou no Politécnico, o mesmo lugar para onde tinha vindo como aluno pobre em 1896.

Seu amigo e colega, Max Planck, conseguiu para ele uma cátedra na Academia Prussiana de Ciências de Berlim, um instituto de pesquisa onde Einstein podia dedicar todo o seu tempo à pesquisa. Em 1916, em meio a um mundo no auge da Primeira Guerra Mundial, Einstein fez outra contribuição fundamental para a ciência contida em Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie (Relatividade, a Teoria Especial e Geral, uma Exposição Popular, 1920). Nesta teoria, ele generalizou o princípio da relatividade para todo movimento, uniforme ou não. A presença de grandes massas produz um campo gravitacional, que resultará em uma "deformação" do espaço subjacente (quatro-dimensional). Esse campo atuará em objetos, como planetas ou raios de luz, que serão desviados de seus caminhos. Sua previsão da deflexão da luz das estrelas pelo campo gravitacional do sol foi confirmada pela expedição na época de um eclipse solar em 1919. Quando os resultados das observações do eclipse solar se tornaram conhecidos do público em geral, o nome de Einstein tornou-se um palavra doméstica. Ofereceram-lhe, mas recusou, grandes somas de dinheiro para artigos, fotos e anúncios à medida que sua fama aumentava. Durante os primeiros anos após a Primeira Guerra Mundial, ele trabalhou para a Organização de Cooperação Intelectual da Liga das Nações e tornou-se uma figura familiar em plataformas públicas falando sobre problemas sociais, bem como sua Teoria da Relatividade. Ele ficou cada vez mais desapontado com o mau uso das ciências nas mãos do homem. "Nas mãos de nossa geração, essas conquistas duramente conquistadas são como uma navalha empunhada por uma criança de três anos. A posse de maravilhosos meios de produção trouxe cuidados e fome em vez de liberdade". Em 1932, Einstein aceitou um convite para passar o período de inverno no Instituto de Tecnologia da Califórnia. Em janeiro de 1933, Hitler chegou ao poder. Einstein prontamente renunciou ao seu cargo na Real Academia Prussiana de Ciências e nunca mais voltou para a Alemanha. Muitas posições foram oferecidas a ele, mas ele finalmente aceitou uma cátedra no Instituto de Estudos Avançados em Princeton, NJ, e mais tarde se tornou um cidadão americano. Durante a Segunda Guerra Mundial, chegaram aos físicos norte-americanos notícias secretas de que o projeto de urânio alemão estava progredindo. Einstein, quando abordado por seu amigo *Szilard, assinou uma carta ao presidente Roosevelt apontando a viabilidade da energia atômica. Foi essa carta que desencadeou o Projeto Manhattan e os desenvolvimentos futuros da ener

Einstein, Alfredo

propôs ao uso da bomba atômica, como muitos outros cientistas, e escreveu outra carta que, no entanto, só chegou após a morte de Roosevelt. Apesar de não gostar de se envolver em assuntos públicos, Einstein tornou-se presidente do Comitê de Emergência de Cientistas Atômicos e pediu a proibição das bombas atômicas e de hidrogênio. Durante o período McCarthy, Einstein aconselhou os cientistas a se recusarem a testemunhar perante o Comitê do Congresso de Assuntos Não-Americanos. Apesar de sua idade avançada, ele continuou a trabalhar na "Teoria do Campo Unificado", que tentou como primeiro passo unificar a gravitação e o eletromagnetismo em uma teoria. É impossível avaliar se ele teria sucesso nessa tarefa importante, pois morreu antes de sua conclusão.

Einstein não foi apenas um dos maiores cientistas de todos os tempos, mas também uma pessoa generosa que dedicou tempo e esforço para ajudar os outros e falou abertamente sobre suas crenças e princípios. Ele nunca esqueceu que ele próprio tinha sido um refugiado e ajudou muitos que pediram a sua intervenção. O homem que se recusou a escrever artigos populares para seu próprio benefício dedicou horas a arrecadar dinheiro para refugiados e outras causas valiosas. Einstein era judeu não apenas por nascimento, mas também por crença e ação. Ele participou ativamente dos assuntos judaicos, escreveu extensivamente e participou de muitas funções para arrecadar dinheiro para causas judaicas. Ele foi apresentado ao sionismo pela primeira vez durante sua estada em Praga, onde intelectuais judeus se reuniam nas casas uns dos outros falando sobre seu sonho de uma pátria judaica. Ele e Weizmann haviam se conhecido e, apesar de perspectivas diferentes – Weizmann considerava Einstein um idealista pouco prático e Einstein, por sua vez, achava Weizmann um "realpolitiker" demais – continuaram aliados e amigos. Em 1921, Weizmann pediu a Einstein que se juntasse a ele em uma turnê de arrecadação de fundos pela América para comprar terras na Palestina e buscar ajuda para a Universidade Hebraica. Einstein concordou prontamente, já que seu interesse pela Universidade vinha crescendo. A turnê foi um grande sucesso. Ele visitou a Palestina e ficou muito impressionado com o que viu. Einstein compareceu perante o Comitê Anglo-Americano de Inquérito sobre a Palestina em 1946 e apresentou um forte apelo por uma pátria judaica.

Quando o Estado de Israel foi estabelecido, ele saudou o evento como a realização de um sonho antigo, proporcionando condições nas quais a vida espiritual e cultural de uma sociedade hebraica pudesse encontrar expressão livre. Após a morte de Weizmann, ele foi convidado por Ben-Gurion a se candidatar à presidência do Estado de Israel, o que ele recusou "profundamente tocado pela oferta, mas não adequado para o cargo". Quando foi ao hospital por causa da doença que provou ser a sua última, levou consigo as notas que fizera para o anúncio de televisão que daria no sétimo Dia da Independência de Israel.

As notas foram expandidas em um artigo que está incluído em Einstein on Peace (ed. por O. Nathan e H. Norden, 1960). Entre suas obras estão Sobre o sionismo (ed. e tr. de L. Simon, 1930), discursos e cartas; Mein Weltbild (1934; O mundo como eu o vejo, 1934); Evolução da Física (com L. Infeld, 1938); Fora de meus últimos anos (1950); e O Significado da Relatividade (1921, 19566).

Os Arquivos de Albert Einstein na Biblioteca Nacional e Universitária Judaica da Universidade Hebraica de Jerusalém (www.albert-einstein.org) abrigam os documentos pessoais de Einstein.

Até 1998, oito volumes dos 30 volumes projetados de Einstein's Collected Papers foram publicados pela Princeton University Press.

Bibliografia: A. Moszkowski, Einstein, the Searcher: His Work Explained from Dialogues (1921); M. Born, Teoria da Relatividade de Einstein (1924, 19622); P. Frank, Einstein, sua vida e tempos (1947); L. Barnett, The Universe e Dr. Einstein (1948, 19502); EE Levinger, Albert Einstein (Eng., 1949); PA Schlipp (ed.), Albert Einstein, filósofo-cientista (1949, 19512), inclui notas autobiográficas e bibliografia dos escritos de Einstein; L. Infeld, Albert Einstein: seu trabalho e sua influência em nosso mundo (1950); A. Vallentin (pseud.), O Drama de Albert Einstein (1954); K. Seelig, Albert Einstein: Uma biografia documental (1956); N. Boni, Uma Lista de Verificação Bibliográfica e Índice dos Escritos Publicados de Albert Einstein (1960); P. Michel mais, Einstein, Retrato do Homem (1962); H. Cuny, Albert Einstein, o homem e suas teorias (1963); C. Lanczos, Albert Einstein e o Mundo Cósmico (1965); H. Schmidt, em: Judaism, 8 (1959), 234-41; H. Parzen, em: JSOS, 32 (1970), 187-213; RW Clark, Einstein, The Life and Times (1971); B. Hoffmann (com H. Dukas), Albert Einstein, Criador e Rebelde (1973); A. Moszkowski, Conversas com Einstein (1970). **Adicionar. Bibliografia:** A. Pais, Sutil é o Senhor. A Ciência e a Vida de Albert Einstein (1982); J. Stachel, O Ano Milagroso de Einstein: Cinco Artigos que Mudaram a Face da Física (1998); PD Smith, Einstein (2003); EB Blair, Einstein Defiant: Gênio versus Gênio na Revolução Quântica (2004).

[Gerald E. Tauber]

EINSTEIN, ALFRED (1880-1952), musicólogo. Primo do físico Albert *Einstein, nasceu em Munique.

Einstein foi crítico de música em Munique e Berlim, e tornou-se editor do Zeitschrift fuer Musikwissenschaft em 1918.

Em 1933 ele deixou a Alemanha para a Itália, chegou aos Estados Unidos em 1939 e foi professor no Smith College, Northampton, Massachusetts. Einstein combinava as qualidades de um crítico musical com as de um estudioso e bibliógrafo preciso.

Em 1919, Hugo Riemann encarregou-o da preparação da nona edição do seu Musiklexicon. Em seguida, Einstein editou também as edições 10^{ty} e 11^{ty} desta obra básica de referência. De caráter mais popular foi seu Das neue Musiklexicon, traduzido e editado por ele do Dicionário de Música Moderna e Músicos de A. Eaglefield Hull (1924).

Seus estudos de Mozart culminaram em sua versão do catálogo de Koechel das obras de Mozart (3^a ed., 1937). Ele também ampliou e revisou a Bibliothek der gedruckten weltlichen Vocal-musik Ita liens de E. Vogel (1962). Escritor prolífico, Einstein compilou livros semi-populares, como seu Geschichte der Musik (19304; Breve História da Música, 19544), Música na Era Romântica (1947) e biografias de Schuetz (1928), Gluck (1936), Mozart (1946) e Schubert (1951). Produziu estudos acadêmicos sobre música renascentista e editou composições de compositores renascentistas, barrocos e clássicos. Destacam-se também os seus três volumes sobre O Madrigal Italiano (1949), e os quatro primeiros volumes das Obras Completas de Mozart por ele elaborados.

Bibliografia: Haggin, em: Music Review, 24 (1963), 269–78; Hertzmann, em: Musical Quarterly, 27 (1941), 263-79, incl. bib.; Dict. de Grove; Sendrey, Música, índices; Riemann-Gurlitt; MGG; Baker, Biog Dict.

[Judith Cohen]

EINSTEIN, ARIK (1939–), cantor de pop-rock israelense, ator. As apresentações iniciais de Einstein foram como membro de uma trupe de entretenimento do exército, à qual ele se juntou depois que seu pai ator o incentivou a fazer uma audição. Após sua libertação do exército, em 1959, ele atuou e cantou em um espetáculo satírico chamado Sambation. O primeiro EP de quatro músicas de Einstein foi lançado no ano seguinte e, nos quatro anos seguintes, ele cantou com várias bandas pop-folk, como Green On ion e Ha-ye'irim ("Os Jovens").

Durante este tempo, ele também promoveu sua carreira de ator com peças em produções teatrais aclamadas como Little Tel Aviv e Irma La Douce. A carreira cinematográfica de Einstein começou com um papel ao lado de seu pai em Nini. Em 1964, ele apareceu no Sallah Shabati de Ephraim Kishon, que deu uma olhada confusa nas dificuldades enfrentadas pelos imigrantes judeus de países árabes durante o apogeu do movimento sionista em Israel. Em 1972, ele era uma estrela estabelecida e desempenhou um papel principal no filme altamente picante de Uri Zohar, Me'yim ("Peeping Toms").

A carreira musical de Einstein deu um salto significativo em meados da década de 1960, quando ele se juntou aos cantores Yehoram Gaon (que mais tarde foi substituído por Israel Gurion) e Benny Amdursky para formar o Yarkon Bridge Trio. Nos dois anos seguintes, a banda foi o ato de maior sucesso na cena pop israelense. Em 1965 e 1966, Einstein ficou em primeiro lugar no Festival Anual da Canção Israelense com Ayelet ha-yeen e Leil Stav, respectivamente, e se tornou um nome familiar.

Em 1969, Einstein revelou um lado mais cru de seu temperamento artístico quando gravou o primeiro disco de rock israelense em Hebrew, Puzi. Pouco depois disso, Einstein uniu forças com o cantor e guitarrista Shalom Hanokh e, junto com outros jovens artistas como Uri Zohar, a cantora norte-americana Josie Katz e o cantor e compositor Shmulik Krauss, produziu um filme chamado Shablul ("Snail"), que documentou a criação do disco de rock de mesmo nome, com alguns esquetes de comédia fracamente estruturados preenchendo os intervalos na música. Einstein também apareceu na série de esquetes cômicas Lul, que foi exibida na televisão israelense em julho e setembro de 1970, e foi lançada como um longa-metragem em 1988. Em 1971, Einstein gravou um álbum de canções infantis junto com o guitarrista americano Rob Huxley.

Em 1973, Einstein mudou a direção musical, rompendo com o material de rock em grande parte de alta energia dos quatro anos anteriores para produzir um registro de canções mais tradicionais e orientadas para o folk chamado Ere'y Yisrael ha-Tovah ve-ha-Yeshanah ("Bom Velho Israel"). Na década seguinte, Einstein lançou mais discos nostálgicos, colaborando com músicos compositores como Shem-Tov Levi, Yitzhak Klepter, Yoni Rechter e Miki Gabrielov.

Em 1982 ele se envolveu em um grave acidente de viação e seu próximo álbum, Shavir ("Frágil"), lançado em 1983, revelou uma

lado mais vulnerável do personagem de Einstein. Nessa época, ele também parou de se apresentar ao vivo. No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, Einstein produziu vários álbuns de canções infantis, junto com Levi e Rechter, e duas fitas de vídeo chamadas Kemo Gedolim ("Like Grownups") e Kemo Gedolim 2. Em 1992, Einstein se reuniu com Zvi Shissel, que havia produzido Shab lul, em um filme chamado Kevallim ("Cabos"), uma paródia na televisão a cabo que acabara de se tornar popular em Israel na época. Kevallim também incluiu algumas colaborações musicais memoráveis, incluindo um dueto com o cantor Yehudit Ravitz e rotinas de comédia com o conhecido comediante Moni Moshonov.

Em 2001, Einstein renovou seu relacionamento profissional com Hanokh, gravando uma nova versão de Aggadat Desheh, escrita pelo falecido Meir Ariel, que cresceu no mesmo kib butz que Hanokh. Einstein e Hanokh também gravaram um novo álbum. Em 2005, Einstein recebeu um Lifetime Achievement Award da associação de artistas israelenses, ACUM, em reconhecimento por suas contribuições de composição e composição de comédia.

Ele manteve sua posição como o "príncipe" da música pop israelense por quatro décadas.

[Barry Davis (2ª ed.)]

EINSTEIN, CARL (1885-1940), escritor alemão, teórico da arte.

Einstein extraiu inspiração filosófica da apoteose da estética de Nietzsche, bem como das revisões de causalidade de Schopenhauer e Mach. Intelectualmente desafiado pelas palestras de Georg Simmel durante seus estudos na Friedrich-Wilhelm-University de Berlim, ele compôs seu primeiro romance, Bebuquin oder die Dilettanten des Wunders (1906-12), como um caleidoscópio de um mundo em que tudo "existe apenas na sua destruição." Com suas reflexões sobre Deus e seu tom um tanto pregador, o romance de Einstein também pode ser considerado um primeiro passo no caminho sincretista-religioso que ele seguiria nos próximos anos. Enfatizando um mundo de mitos, também se relaciona com a arte do primitivo. O resultado foi Negerplastik (1915), aclamado internacionalmente pela incorporação de um campo de estudos anteriormente etnológico à "história mundial da arte" e constituiu sua contribuição teórica ao cubismo.

Seu socialismo radical colocou Einstein em contato próximo com o círculo "Malik" que cresceu em torno de George Grosz, Walter Meiring e John Heartfield. O produto desses encontros foi o dadaísmo de Berlim, que Einstein abandonou apenas um ano depois. Em 1922, ele foi processado pela representação "blasphémica" de Jesus em seu drama Die schlimme Botschaft. Sua obra mais ambiciosa, Die Kunst des 20. Jahrhunderts (1925), um vasto compêndio, provou-o não apenas um profundo conhecedor da arte contemporânea, mas também um sério teórico e tornou seu nome amplamente conhecido em toda a Europa.

Em 1927, Einstein se estabeleceu em Paris, onde coeditou a revista Documents – Doctrines, Archéologie, Beaux Arts, Ethnographie e entrou em contato com o surrealismo francês. Apelou à tomada da modernidade pela "geração romântica", termo que usou para caracterizar as categorias messiânicas das revoluções artísticas dos anos 1920. O fracasso da modernidade

Einstein, Lewis

em sua capitulação ao fascismo é o tema de *Die Fabrikation der Fiktionen*, escrito entre 1930 e 1934.

Durante a Guerra Civil Espanhola, Einstein juntou-se a uma milícia anarquista em Aragão, fugindo após a vitória de Franco em 1939. De volta a Paris, foi preso por ordem do governo francês (aplicando-se a todos os alemães que vivem na França) e deportado para um campo em Gurs. Libertado em junho de 1940, ele tentou escapar da iminente invasão alemã pelos Pireneus. Suicidou-se perto da fronteira espanhola.

Bibliografia: S. Penkert, Carl Einstein (1969); H. Oehm, *Die Kunsttheorie Carl Einsteins* (1976); KH Kiefer, *Diskurswandel em Werk Carl Einsteins* (1994); L. Meffre, *Carl Einstein 1885–940* (2002); KH Kiefer (ed.), *Die visuelle Wende der Moderne* (2003).

[Philipp Theisohn (2ª ed.)]

EINSTEIN, LEWIS (1877-1967), diplomata e autor norte-americano. Einstein nasceu em uma rica família de comerciantes de Nova York. Ingressou no serviço diplomático dos Estados Unidos em 1903. Seus postos incluíram Paris, Londres, a delegação à Conferência de Algeiras, Pequim (Pequim), Constantinopla durante a Primeira Guerra Mundial e Praga durante a década de 1920. A pontuação de livros de Einstein e quase 100 artigos publicados, resenhas, notas e comentários abrangeram os diversos mundos da arte renascentista, biografia moderna, costumes Tudor, diplomacia da Guerra Civil e, sempre, geopolítica contemporânea, preservando o vínculo muitas vezes frágil entre diplomacia e letras. Um de seus artigos mais proféticos, “Os Estados Unidos e a rivalidade anglo-germânica” (*National Review*, 60 (1913)), também explicava a abordagem realista de Einstein aos assuntos internacionais. Sua memória *A Diplomat Looks Back* (1968) fornece uma visão sobre a destreza de Einstein como diplomata, bem como uma apreciação de sua visão de mundo refinada e cética. Outro trabalho proeminente é *Cartas de Holmes-Einstein: Correspondência do Sr. Justice Holmes e Lewis Einstein, 1903–1935* (1964).

[James F. Watts, Jr.]

EIN VERED (Heb. יְרֵד יְרֵד יְרֵד יְרֵד ;Rose Spring”), moshav no centro de Israel, no sul de Sarom. Filiada à Tenu'at ha Moshavim, foi fundada em 1º de maio de 1930 por colonos da Europa Oriental. Ein Vered foi ampliada para absorver novos imigrantes depois de 1948. A agricultura era intensiva, com pomares de cítricos, plantações, colmeias e flores como ramos principais. Em 1969, eram 510 habitantes; em meados da década de 1990, 650; e em 2002, 965, com a expansão do moshav.

[Efraim Orni]

EIN YAHAV (hebr. יְהָב יְהָב יְהָב יְהָב ;(moshav no sul de Israel, no Vale Arabah central, afiliado a Tenu'at ha-Moshavim. Foi fundado em 1950 como um posto de observação para experimentos em agricultura no deserto e mais tarde se tornou um * Posto avançado de Na'yal . Em 1967, Ein Yahav foi transferido para um local permanente mais próximo da fronteira com a Jordânia para se tornar um moshav. Apesar de estar exposto a ataques de infiltrados árabes devido ao seu isolamento, o moshav desenvolveu-se beneficiando de uma fonte bastante abundante e clima quente. Seus ramos agrícolas especiais incluíam

hortaliças fora de época e flores para exportação. Outra especialidade era a criação de perus. Em 2002, a população de Ein Yahav era de 457. Ein Yahav é a versão hebraizada do antigo nome árabe “Ayn al-Wayba”.

[Efraim Orni]

EIN ZEITIM (Heb. זַיִתִּים זַיִתִּים זַיִתִּים זַיִתִּים ;(local no norte de Israel, ao norte de Safed. Os judeus residiam em Ein Zeitim (em árabe יַאֲזַיִתִּים) desde o século XI EC Nos séculos XVI e XVII , 40 famílias de mouriscos (judeus de língua árabe) viviam lá e foi o local de uma yeshivá, chefiada por R. Moses b. Makhir. Após o terremoto de 1837 em Safed, muitos judeus de Safed fugiram para Ein Zeitim. Um assentamento moderno foi fundado em 1891 por um grupo sionista de Minsk, na Rússia, que plantou oliveiras e pomares ali. Foi abandonado, no entanto, antes da Primeira Guerra Mundial. Depois de 1918, Ein Zeitim foi reassentada, mas foi novamente abandonada e destruída nos distúrbios árabes de 1929. Algumas famílias retornaram posteriormente, mas foram forçadas a sair novamente nos distúrbios de 1936. Uma nova tentativa foi feita em 17 de janeiro de 1946, quando membros do Ha-Kibutz ha-Me'u'ud se estabeleceram ali, mas se dispersou após o estabelecimento do Estado de Israel. Uma fazenda de treinamento foi criada em seu lugar, mas não tinha terras agrícolas adequadas e foi dissolvida. Na década de 1950, uma floresta foi plantada na área de Ein Zeitim, fazendo parte da grande floresta *Biriyyah. O troço de Ein Zeitim possui uma grande variedade de árvores, como pinheiros, ciprestes, eucaliptos, acácias, etc., bem como instalações recreativas.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EINZIG, PAUL (1897-1973), economista britânico. Nascido em Brasov, Romênia, Einzig foi educado em Budapeste e, após a Primeira Guerra Mundial, estabeleceu-se em Londres, onde foi o primeiro repórter econômico sobre as condições do Leste Europeu. Tornou-se editor estrangeiro do *Financial News* e mais tarde correspondente político desse jornal e do *Financial Times*. Seu campo principal era a política monetária e as operações de câmbio.

As críticas de Einzig à política oficial, que atraíram considerável atenção do público, o levaram a conflitos frequentes com ministros da rede cabi e banqueiros centrais. Ele defendeu um escrutínio parlamentar mais próximo dos gastos públicos. Einzig escreveu mais de 50 livros, incluindo *Monetary Reform in Theory and Practice* (1936), *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects* (1949), *How Money is Managed* (1954), *History of Foreign Exchange* (1962), *Foreign Exchange Crises* (1967), *The Case Against Floating Exchange Rates* (1970)) e *Destino do dólar* (1972). Em 1960 publicou uma autobiografia, *In the Center of Things*.

Adicionar. Bibliografia: ODNB online.

[Joachim O. Ronall]

EIN YURIM (Heb. יְרֵד יְרֵד יְרֵד יְרֵד ;Rock Spring”), kibutz em S. Israel, 9,3 mi. (15 km.) NE de Ashkelon, afiliado com Ha Kibutz ha-Dati, originalmente fundado em 1946 nas colinas de Hebron por membros do movimento religioso da juventude Bnei Akiva. Com outros assentamentos do *Eyyon Bloc, lutou e caiu

durante a Guerra da Independência (1948), e seus sobreviventes foram levados para a Jordânia como prisioneiros de guerra.

Em 6 de julho de 1949, após sua libertação, eles estabeleceram seu kibutz em seu novo local como parte da região de assentamentos religiosos de Shafir. Além da agricultura intensiva, que incluía culturas arvenses, pomares de frutas cítricas, pomares de frutas, gado leiteiro e perus, o kibutz operava a planta de ar condicionado Tadmor, um serviço de catering e pousada de férias, e a empresa Bottle Tree, especializada no desenvolvimento e produção de brindes com frutas cítricas e flores em garrafas especialmente desenhadas. Duas instituições religiosas operam no kibutz: uma yeshivá e o Centro Jacob Herzog para Estudos Judaicos. Em 1969, a população de Ein Yurim era de 330, aumentando para 527 em 2002. Um novo assentamento (Rosh Yurim) foi estabelecido no local original em agosto de 1969 por *Na'yal Youth afiliado ao Bnei Akiva.

Site: www.ein-tzurim.org.il.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EISEN, ARNOLD (1951–), professor norte-americano de estudos religiosos e autor de obras sobre o judaísmo na América moderna. Criado na Filadélfia, Eisen recebeu seu diploma de graduação da Universidade da Pensilvânia; formou-se em sociologia da religião pela Universidade de Oxford e doutorou-se pela Universidade Hebraica. Ele ensinou na Universidade de Tel Aviv e na Universidade de Columbia, depois foi recrutado pela Universidade de Stanford em 1986 para ajudar a planejar um programa de estudos judaicos. Ele foi posteriormente o Professor Daniel E. Koshland em Cultura Judaica e Religião em Stanford.

Eisen é conhecido como um especialista em judaísmo moderno. Um sociólogo treinado, ele considera a relação entre contextos sociais e culturais e idéias religiosas e, em particular, examina a experiência judaica americana contemporânea. Sua obra *The Chosen People in America: A Study in Jewish Religious Ideology* (1983) sugeriu que a concepção dos judeus como o povo escolhido de Deus enfrentava um desafio único na América, onde os judeus se integraram à sociedade mais ampla em maior extensão do que em Europa. Chamado de trabalho complexo, no entanto recebeu elogios da crítica.

Galut: *Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming* (1986), uma das obras mais conhecidas de Eisen, recebeu o National Jewish Book Award em 1987. A obra examina os conceitos de exílio e retorno e apresenta o problema judaico de viver separado e dentro de uma sociedade de outros. Eisen discute três aspectos principais da vida judaica: religião (judaísmo), etnia (judaísmo) e nacionalidade ("israelidade"). Galut foi considerado uma contribuição original para o campo dos estudos religiosos.

Eisen novamente ganhou o National Jewish Book Award em 1998, por *Repensar o Judaísmo Moderno: Ritual, Mandamento, Comunidade*. Aqui Eisen examina a transformação e evolução da crença e prática religiosa judaica moderna, considerando os efeitos da secularização e da modernidade no judaísmo, mesmo entre os ortodoxos. Outras obras de Eisen incluem *Tomando posse da Torá: Compromisso e Comunidade Judaica em Amer*

ica (1997) e *The Jew Within: Self, Family, and Community in America* (com o coautor Steven M. Cohen, 2000). Em *The Jew Within*, Eisen e Cohen exploram a nova ênfase na identidade judaica pessoal característica do judeu no final do século 20 e início do século 21, uma identidade tão diferente do retrato da identidade judaica centrado no holocausto e centrado em Israel apenas 15 anos antes.

Em 1999, Eisen recebeu o Prêmio Koret por excelentes contribuições à comunidade judaica. Ele é membro da Academia Americana de Pesquisa Judaica e também atua em seu comitê executivo. Seu trabalho recente inclui o estudo do aumento do envolvimento das mulheres no judaísmo americano moderno. Em 2006 foi nomeado chanceler do Seminário Teológico Judaico.

[Dorothy Bauhoff (2ª ed.)]

EISENBAUM, ANTONI (1791-1852), autor e educador, um dos primeiros defensores da *assimilação na Polônia. Em 1823, ele apresentou um memorando ao czar *Alexandre I, concebido do ponto de vista de um assimilacionista, pedindo medidas para melhorar a condição dos judeus. No final daquele ano iniciou a publicação de **Der Beobachter an der Weichsel*, subsidiado pelo governo. Eisenbaum escreveu artigos para outros jornais de Varsóvia, pedindo a emancipação dos judeus. Em 1826 foi nomeado supervisor e, em 1835, diretor do seminário rabínico de Varsóvia. O seminário despertou uma oposição veemente entre os judeus de mentalidade tradicional. Eisenbaum também atuou como censor de livros hebraicos na Polônia (veja *Censura).

Bibliografia: Linberg, em: *Perezhitoye*, 4 (1913), 119–48; J. Shatzky, *Geshikhte fun Yidn em Varsh*, 3 vols. (1947-1953), índice; S. Las tik, *Z dziejów Os'wiecienia żydowskiego* (1961), 176-8; R. Mahler, *Ha'yasidut ve-ha-Haskalah* (1961), 263; EG, *Varsha*, 1 (1961), 240-6.

[Nathan Michael Gelber]

EISENBERG, AHARON ELIYAHU (1863–1931), pioneiro do assentamento judaico em Ereẓ Israel. Eisenberg, nascido em Pinsk, na Rússia, estabeleceu-se em Ereẓ Israel em 1886. Trabalhou como operário em *Rishon le-Zion, depois se estabeleceu em Wadi Hanin (agora Nes Ziyonah), onde se tornou um dos mais destacados cultivadores de vinha do país. Eisenberg foi um dos que adquiriram a terra de *Reẓovot de seus proprietários anteriores (1890). Ele foi encarregado da tarefa de cultivar as terras dos membros da Associação Menuyah ve-Na'alah (o grupo de sionistas de Varsóvia que estabeleceram Reẓovot) que vivem no exterior. Ingressou na associação *Benei Moshe em 1893. Em 1904 fundou a Agudat Neta'im, uma associação para plantar e cultivar vinhas e laranjais em nome de investidores estrangeiros. Eisenberg foi fundamental no estabelecimento de pequenas propriedades para trabalhadores judeus. Ele também ajudou a estabelecer imigrantes iemenitas em Reẓovot. Em 1920 foi eleito delegado do primeiro Asefat ha-Niv'arim e do Conselho Consultivo da Palestina estabelecido por Sir Herbert *Samuel no mesmo ano. Eisenberg foi um dos principais membros do Va'ad Leummi e participou de várias delegações a Paris e Londres.

eisenberg, deveria

Bibliografia: A. Yaari, *Goodly Heritage* (1958), 191-8, 217; E. Ha-Dani (ed.), *AE Eisenberg* (Heb., 1947); M. Smilansky, *Mishpa'at ha-Adamah*, 1 (1953), 116–127.

[Yehuda Slutsky]

EISENBERG, SHOUL (1921-1997), industrial e filantropo. Nascido em Munique, Eisenberg fugiu da Alemanha em 1938 e acabou se estabelecendo no Japão. No final da guerra, ele lançou as bases de seu império industrial mundial. No Japão, suas empresas tornaram-se principais fornecedoras de matérias-primas para as indústrias siderúrgicas do país e parceiras em diversas empresas de navegação. Na Coreia do Sul, a Eisenberg Companies desenvolveu muitas de suas principais indústrias. Eisenberg era o líder da comunidade judaica de Tóquio e construiu sua *syna gogue*. Ele também fez muitos presentes para projetos em Israel, onde ele e sua família se estabeleceram na década de 1960. Participante ativo da conferência econômica convocada pelo governo israelense em 1968, fundou duas grandes empresas exportadoras. Em 1980 assumiu o controle da Israel Corporation, uma das grandes empresas de investimentos de Israel, que após sua morte foi vendida aos irmãos Ofer em 1999. Em 1978 passou a operar na China, com projetos de cerca de US\$ 1 bilhão.

[Morton Mayer Berman / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EISENDRATH, MAURICE NATHAN (1902–1973), rabino norte-americano e líder do judaísmo reformista. Eisendrath nasceu em Chicago, Illinois, e recebeu ordenação rabínica do Hebrew Union College, Cincinnati. Depois de servir nos púlpitos do Virginia Street Temple em Charleston, West Virginia (1926-1929) e no Holy Blossom Toronto (1929-1943), ele estabeleceu uma grande reputação em Toronto, onde esteve envolvido em um programa semanal de rádio em um época em que o rádio era a mídia dominante de sua época. *Forum on the Air* deu-lhe destaque no Canadá muito além de sua própria comunidade. Ele usou seu fórum para promover as idéias do judaísmo profético, para pressionar por assistência contra a pobreza, defender direitos civis e justiça social e condenar a crescente ameaça do nazismo.

Em 1943, Eisendrath veio para a Union of American Hebrew Congregations primeiro como diretor interino, enquanto Nelson Gleuck estava ausente e depois como diretor e, finalmente, como presidente, cargo que ocupou por quase três décadas. Durante sua administração, o movimento reformista cresceu em número de membros e mudou sua direção perceptivelmente. Assim também Eisen drath. Pacifista convicto no início de sua carreira, Eisendrath foi forçado a mudar de ideia pelo nazismo, que só podia ser combatido pela força. Ele levou o judaísmo reformista de um movimento anti-sionista, com alguns rabinos sionistas, para uma posição mais pró-Israel, primeiro declarando neutralidade, mas não oposição ao estado israelense em 1946 e depois apoiando fortemente o novo Estado.

Ele presidiu a transferência da sede do movimento de Cincinnati para Nova York e, portanto, sua integração na vida organizacional judaica nos Estados Unidos. Ele pressionou por uma mudança no equilíbrio de poder do Sul e Centro-Oeste para o Leste, e sua mudança ideológica de class

ca Reforma para uma nova aproximação com a tradição. Ele foi eleito presidente da União Mundial para o Judaísmo Progressista em julho de 1972. Eisendrath foi particularmente ativo nas atividades inter-religiosas e na ação social, manifestando-se frequentemente durante os anos 1960 pelos direitos civis e mais tarde contra a Guerra do Vietnã. Com a grande presença do judaísmo reformista no Sul, ambos os movimentos exigiram coragem e estimularam a oposição. Em protesto, o Templo Emanu-El de Nova York se separou da União por um tempo. Apesar da oposição de duas grandes congregações, a Emanu-El de Nova York e a Congregação Hebraica de Washington, ele estabeleceu o Centro de Ação Religiosa Kivie Kaplan em Washington para representar o judaísmo reformista no Congresso e na Casa Branca, fortalecendo a conexão entre o judaísmo liberal e o liberalismo americano. Ele também estabeleceu a Casa do Judaísmo Vivo, sede da União. Como um jovem rabino, ele foi um dos fundadores da Conferência Canadense de Cristãos e Judeus. Eisendrath foi o autor de *Spinoza* (1932), *Never Failing Stream* (1939) e *Can Faith Survive? The Thoughts and Afterthoughts of an American Rabbi* (1964), ambas as últimas coleções de ensaios sobre questões religiosas contemporâneas. Morreu na convenção bienal da UAHC, às vésperas da aposentadoria.

Bibliografia: *Current Biography* (1950), 134f.; M. Meyer, *Response to Modernity: A History of Reform Movement in Judaism* (1988); *New York Times*, 10 de novembro de 1973. **Add. Bibliografia:** KM Olitzky, LJ Sussman e MH Stern (eds.), *Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Sourcebook* (1993).

[Jack Reimer / Michael Berenbaum (2ª ed.)]

***EISENHOWER, DWIGHT DAVID** (1890–1969), soldado norte-americano, comandante supremo do Teatro de Operações Europeu dos Aliados durante a Segunda Guerra Mundial e 34º presidente dos Estados Unidos. Durante a Segunda Guerra Mundial, ele comandou as tropas americanas no Reino Unido e, em seguida, as forças aliadas desembarcando no norte da África. Lá, ele pressionou as autoridades francesas a anular as leis antijudaicas do regime de Vichy. Como comandante supremo das Forças Expedicionárias Aliadas, Eisenhower liderou a invasão da Normandia em 1944. Após a rendição alemã, um de seus primeiros atos foi anular toda a legislação racial e antissemita nazista.

Os exércitos de Eisenhower libertaram dezenas de milhares de judeus em campos de concentração. Após a descoberta do remanescente que se recusou a retornar às suas terras nativas, e após pressão do presidente Harry Truman, ele criou a posição sem precedentes de conselheiro do general comandante em assuntos judaicos para acelerar o tratamento dos sobreviventes judeus. O capelão Judah Naidich foi o primeiro a ocupar o cargo e foi sucedido por uma série de civis, começando pelo juiz Simon H. *Rifkind. Acampamentos separados para pessoas deslocadas foram criados para os judeus melhorarem suas condições físicas, culturais e espirituais. Eisenhower também ordenou a admissão nesses campos de dezenas de milhares de judeus fugindo da Polônia e da Europa Oriental após a guerra (ver *Beriyah). Em outubro de 1945 Eisenhower recebeu David Ben-Gurion e atendeu ao seu pedido de aviões para trazer professores de hebraico e instrutores agrícolas

da Palestina para os campos, facilitando assim a posterior imigração dos deslocados para a Palestina.

Durante os mandatos presidenciais de Eisenhower (1953-61), centenas de milhões de dólares em subsídios foram estendidos a Israel. Um acordo de energia atômica com Israel previa o treinamento de cientistas israelenses e a disponibilização de água pesada. O equipamento militar enviado a Israel incluía aeronaves de treinamento, suprimentos de sinais e peças de reposição. As relações entre a administração de Eisenhower e Israel atingiram seu ponto mais baixo durante e após a Campanha do *Sinai de outubro de 1956, quando os EUA assumiram a liderança na ONU exigindo a retirada das forças israelenses, ameaçando até mesmo com sanções. Após a retirada de Israel, Eisenhower afirmou que Israel não teria motivos para se arrepender de sua decisão e prometeu apoio à existência nacional de Israel e ao desenvolvimento interno. A política americana, afirmou, via o Golfo de Akaba e o Canal de Suez como vias navegáveis internacionais.

Bibliografia: H. Finer, Dulles over Suez (1964); J. Nadic, Eisenhower e os judeus (1953).

[Judá Nadich]

EISENMAN, CHARLES (1864?–1923), filantropo norte-americano. Eisenman nasceu em Nova York. Mudando-se para Cleveland, Ohio, ele co-fundou a K and E (mais tarde Kaynee) Company, fabricando roupas para meninos, em 1888. Eisenman se aposentou como presidente da empresa em 1906 e dedicou-se inteiramente ao trabalho filantrópico. Ele foi o fundador e primeiro presidente da Federação de Caridades Judaicas de Cleveland de 1904 até sua morte; ele foi ativo no Cleveland Community Fund Council, no American Jewish Committee, no American Jewish Relief Committee e em outras organizações. Durante a Primeira Guerra Mundial foi presidente da Comissão de Compras e Suprimentos do Conselho de Defesa Nacional, pela qual recebeu a Medalha de Serviços Distintos. Ele defendeu negócios socialmente preocupados em uma série de ensaios, *Everybody's Business* (1916).

[Edward L. Greenstein]

EISENMAN, PETER (1932–), arquiteto norte-americano. Eisenman nasceu em Newark, Nova Jersey, e estudou nas universidades de Cornell (BA 1955) e Columbia (MA), recebendo um segundo mestrado e doutorado. da Universidade de Cambridge, na Inglaterra. Lecionou em Cambridge, Princeton, Yale, Harvard, Ohio State e Cooper Union em Nova York, onde foi fundador e diretor do Instituto de Arquitetura e Urbanismo de Nova York (1967).

Único entre os arquitetos modernos, até 1980 a maior parte do trabalho de Eisenman era na escrita teórica e no ensino. Durante esse período de sua carreira, ele foi o líder de um grupo conhecido como "New York Five", que incluía John Hejduk, Michael Graves, Charles Gwathmey e Richard *Meier. A Eisenman Architects foi fundada em 1980.

O pensamento de Eisenman é frequentemente associado ao dos filósofos pós-modernos Noam *Chomsky e Jacques *Derrida, bem como Friedrich Nietzsche. Eisenman co-autor de Coral

Trabalha com Derrida. Sua arquitetura às vezes é vista como um texto que enfatiza conceitos como fragmentação, e no caso do Memorial de Berlim aos Judeus Assassinados da Europa (Denkmal), inaugurada em 2005, prejuízo irreparável. Seu trabalho evita, assim, o uso de elementos composicionais tradicionais familiares aos arquitetos, bem como a estética pura. Eisenman observou: "Você não pode ter uma arquitetura que não se relacione com as condições culturais, sejam elas filosóficas, artísticas, musicais, filmicas, psicológicas. Acho que não há dúvida de que a arquitetura move a cultura da mesma forma que outras disciplinas, mas também é afetada e afeta outras disciplinas."

Eisenman experimentou dez projetos de casas entre 1960 e 1980, cada um sendo numerado em sequência. Eisen man, com os associados Richard Trott e Laurie Olin, projetou o Wexner Center for the Arts (1983-1989) na Ohio State University em Columbus, Ohio. O edifício serve como um dos primeiros exemplos do conceito de desconstrução na arquitetura de Eisenman. A estrutura contém uma espinha branca que liga edifícios pré-existentes com novas construções e foi projetada em uma série de grades que tentam ligar simbolicamente a cidade de Colombo com o campus universitário. Entre seus outros projetos, que espelham os princípios da desconstrução, mas com o acréscimo da engenharia da computação na década de 1990, encontram-se o Emory University Center for the Arts (1991); o Arnoff Center for Design and Art da Universidade de Cincinnati (1996), que espelha o Wexner Center com uma coluna que reúne estruturas pré-existentes; o Staten Island Institute of Arts and Sciences, com o uso de vastos "fractais fluidos" curvos; Cardinal Stadium em Phoenix, Arizona, que possui teto retrátil, lateral retrátil e o campo que tem capacidade para entrar e sair da estrutura para cultivar grama natural. A Cidade da Cultura da Galiza é um projeto monumental na cidade espanhola de Santiago de Compostela. O projeto de 810.000 pés quadrados também inclui um museu de história, uma biblioteca, uma floresta paisagística e um teatro para balé, ópera e sinfonias. Do ponto de vista aéreo, a Cidade da Cultura surge como um conjunto de estruturas altamente integradas na paisagem galega.

O projeto mais controverso do arquiteto foi o Memorial de Berlim aos Judeus Assassinados da Europa, concluído em 2005. O projeto, desde seu início em 1988, contou com duas competições e um longo e muitas vezes amargo debate na sociedade alemã sobre a necessidade de tal monumento.

Embora o design de Christine Jakob-Marks tenha sido selecionado entre as 1.200 inscrições da primeira competição de maio de 1994, foi vetado pelo chanceler alemão Helmut Kohl. Em 1997, 25 artistas foram convidados a enviar propostas revisadas. Entre os quatro finalistas estava um projeto conjunto de Peter Eisenman e do escultor Richard Serra. A concepção original da equipe era criar um "campo de memória" e previa 4.000 postes de concreto de tamanhos variados, dispostos como um campo de trigo e afundando progressivamente abaixo do nível do solo. Serra mais tarde se retirou do projeto e, após um intenso debate, o parlamento finalmente decidiu em 15 de junho de 1999 sobre o plano revisado de Eisenman. O projeto reduziu o número de postes para 2.700.

Eisenmann, Louis

Bibliografia: AE Benjamin, C. Davidson, P. Eisenman e L. Fernandez-Galiano, *Der Denkmalstreit – das Denkmal?: Die Debatte um das "Denkmal für die ermordeten Juden Europas."* eine Dokumentation (1999).

[Stephen C. Feinstein (2ª ed.)]

EISENMANN, LOUIS (1869-1937), historiador francês. Eisen mann, nascido em Haguenau, Alsácia, mudou-se com sua família para a França após a anexação alemã em 1871. Em 1905 tornou-se professor de história na Universidade de Dijon e, em 1931, professor de história da Europa Central na Sorbonne. O campo de interesse especial de Eisen mann, no qual ele fez importantes contribuições, foi a história cultural eslava. Além de ensinar, escrever e editar neste campo, atuou como secretário-geral do Instituto de Estudos Eslovacos da Universidade de Paris. Ele também foi um diretor ativo do Centro para o Estudo da Política Externa. Os principais escritos de Eisenmann tratam do Império Austro Húngaro. Ele escreveu *Le compromis austro-hongrois de 1867* (1904), *La Hongrie contemporaine* (1921), *La Tchecoslovaquie* (1921) e *Un grand européen*, Edouard Benes (1934). Ele contribuiu com seções para o trabalho clássico de Paul Milyukov sobre a história russa, *Histoire de la Russie* (1932-33). Eisenmann desempenhou um papel de destaque como editor de dois jornais históricos franceses, *Le monde slave* e *La revue historique*.

[William Korey]

***EISENMENGER, JOHANN ANDREAS** (1654-1704), autor de uma obra que teve influência formativa na polêmica anti-semita moderna.

Eisenmenger, nascido em Mannheim, estudou hebraico na Universidade de Heidelberg. Durante uma visita a Amsterdã em 1680-1681, ele ficou chocado quando três cristãos adotaram o judaísmo, e também pelas críticas ao cristianismo expressas por David *Lida, rabino da comunidade Ashkenazi em Amsterdã. Eisenmenger, portanto, começou a examinar os escritos judaicos para encontrar material que impedisse os cristãos de se voltarem para o judaísmo. Durante 19 anos estudou literatura talmúdica e midrásica com judeus, fingindo que desejava tornar -se prosélito. Em 1686 foi nomeado conferencista na Universidade de Heidelberg e, em conjunto com Johann *Leusden, publicou em 1694, em Frankfurt, uma edição não vocalizada da Bíblia para a qual David *Gruenhut escreveu uma introdução descrevendo Eisenmenger como um homem de grande erudição. . No entanto, em 1699, os judeus de Frankfurt souberam que Eisenmenger estava prestes a publicar uma obra denunciando o judaísmo, intitulada *Entdecktes Judenthum* ("Judaísmo Desmascarado"). Como era em alemão e não em latim, eles temiam que inflamasse os sentimentos populares contra os judeus (especialmente porque ocorreram tumultos antijudaicos na Francônia, e em particular em *Bamberg em 1699). Os judeus de Frankfurt recorreram a Sansão *Wertheimer em Viena, e ele e Samuel *Oppenheimer persuadiram o imperador a proibir a publicação do livro, que havia sido impresso em 2.500 exemplares. Um professor protestante de Giessen, um jesuíta de Mainz e seis rabinos de Frankfurt foram convidados a estudar o livro de Eisenmenger e comentar sobre ele. Entretanto, o rei da Prússia pediu ao imperador que permitisse a publicação do livro e o eleitor do Palatinado também interveio

a favor de Eisenmenger. No entanto, os apelos dos judeus para sua supressão foram apoiados pelo arcebispo de Mainz, uma vez que Eisenmenger também ofendeu as suscetibilidades católicas, bem como pelo eleitor de Hanover. Eisenmenger, que investiu todo o seu dinheiro na impressão, morreu repentinamente em 1704.

Seus herdeiros novamente induziram o rei da Prússia a intervir junto ao imperador para permitir que o livro fosse publicado, mas sem sucesso. O rei da Prússia, portanto, permitiu-lhes publicar uma segunda edição de 3.000 exemplares em Berlim em 1711. Na página de rosto, o local de publicação é dado como Koenigsberg, uma cidade fora da jurisdição do imperador. O conselho da cidade de Frankfurt, o eleitor do Palatinado e o rei da Prússia, entretanto, fizeram esforços contínuos para obter permissão para a publicação da primeira edição; isso só foi concedido em 1741. Os herdeiros de Eisenmenger reclamaram indenização dos judeus de Frankfurt; sua reivindicação foi finalmente anulada em 1773. Neste livro de dois volumes, com mais de 2.000 páginas, Eisenmenger reuniu passagens para se adequar ao seu argumento de 182 livros escritos em hebraico, 13 em iídiche e oito escritos por apóstatas que se converteram ao Cristianidade. Eles eram principalmente extratos da literatura talmúdica, começando com a Mishná e concluindo com comentários, códigos e notas do rish onim e ayanonim. Ele os citou no idioma original, fornecendo uma tradução ao lado. As traduções são errôneas em alguns lugares e muitas vezes distorcidas intencionalmente. As acusações de Eisenmenger contra os judeus incluem o *libelo de sangue e envenenamento de poços. Possivelmente Eisenmenger acreditou no que escreveu, embora suas negociações com os judeus, e o fato de que ele estava preparado para não publicar seu livro por um determinado preço, lancem algumas dúvidas sobre essa suposição. Uma edição em inglês foi publicada em 1732-33. Entre vários outros anti-semitas alemães e austríacos, A. *Rohling citou Eisenmenger, muitas vezes de forma imprecisa, em seu venenoso *Talmudjude* (1871), como Franz *Delitzsh provou decisivamente. *Entdecktes Judenthum* foi reeditado em 1893.

Bibliografia: Graetz-Rabbinovitz, 8 (1899), 320-6; D.

Kahana, Rosh Petanim (1883); Dubnow, *Weltgesch*, 7 (1928), 321-3; G. Wolf, em: *MGWJ*, 18 (1869), 378-84; M. Wiener, em: *MWJ*, 6 (1879), 48-63; L. Loewenstein, *ibid.*, 18 (1891), 209-40; S. Stern, *Der Preussische Staat und die Juden*, 2 (1962); *Akten*, nos. 178, 179, 181, 183, 185, 186, 216; HL Ehrlich, em: K. Thieme (ed.), *Judenfeindschaft* (1963), 209 e segs.

[Zvi Avneri]

EISENSTADT (ger. também: **Weniger Maertersdorf**; Hung. **Kismarton**; hebr. יְיָיָי יְיָי; יְיָי (יְיָcapital de *Burgenland, E.

Áustria. Sua comunidade foi a principal das "Sete Comunidades" de Burgenland, e desde o final do século XVII até meados do século XIX uma das comunidades mais importantes da Europa. Os judeus são mencionados nos registros da cidade em 1373, e o bispo de Eisenstadt foi autorizado a estabelecer judeus lá em 1388. Outros vieram para a cidade após as expulsões da Áustria (1421), Estíria (1496) e Sopron (1526). Em 1569 a comunidade contava com 81 pessoas, vivendo em oito pequenas casas. Um bairro judeu e instituições comunitárias são mencionados para os anos de 1547 a 1571. Cada judeu tinha que

trabalham oito dias em serviços de vila e pagam dez florins de impostos anualmente. Os judeus foram expulsos de Eisenstadt em 1572, mas voltaram logo depois. Em 1626 a comunidade ficou sob a proteção da família aristocrática húngara Esterhazy.

Os judeus tiveram que deixar Eisenstadt no momento da expulsão da Áustria em 1670, mas logo depois foram autorizados a retornar. Em 1675, os judeus que imigraram para lá de Miku lov (Nikolsburg), Morávia, receberam uma carta de proteção.

A versão renovada de 1690 serviu de modelo para as cartas outorgadas a todas as "Sete Comunidades" da região. Em troca de impostos anuais e presentes em todas as ocasiões possíveis, a comunidade recebeu ampla autonomia. O príncipe Esterhazy construiu perto de sua propriedade agrícola uma "rua judaica" de 20 casas, que formou uma comunidade política (ver *Politische Gemeinden) como Eisenstadt-Untenberg (Hung. Alsókösmartonhegy). Seus líderes incluíam o Judenrichter, diante do qual, a partir de 1732, uma maça foi carregada como símbolo de sua função. Em 1900, apenas 38 dos 451 habitantes de seu território não eram judeus. Em 1704 e 1707, durante as revoltas de Kurucz, Eisenstadt foi destruída, seus habitantes se refugiaram em Wiener Neustadt. A comunidade foi restaurada com a ajuda de Sansão *Wertheimer, que também serviu como seu rabino. Ele construiu uma casa contendo um midrash de aposta (mantido pela doação de Wertheimer até a década de 1840). Meir *Eisenstadt (Maharam Esh) foi rabino de 1717 até sua morte em 1744, e através dele a yeshivá local passou a ser celebrada. Este foi o período mais próspero para a comunidade porque algumas das famílias judias ricas que viviam em Viena sem direitos de residência pagaram caro por um direito fictício de domicílio em Eisenstadt. Cerca de 35 proprietários de casas judeus estão registrados em 1725. Em 1735, a comunidade contava com 113 famílias (24 morando em Viena), totalizando 600 pessoas. O bairro judeu foi destruído por uma conflagração em 1795. Uma nova sinagoga foi construída em 1832. Em 1836 a comunidade contava com 191 famílias (908 pessoas), das quais 61 eram donas de casa e 12 possuíam suas próprias casas. Azriel *Hildesheimer foi rabino de Eisenstadt entre 1851 e 1869, e sua yeshivá, na qual os estudos seculares também eram ensinados, atraiu alunos de toda a Europa. Após a Revolução de 1848, quando os judeus puderam se mover livremente, muitos deixaram Eisenstadt.

Em seus dias de fama como um centro de aprendizado judaico, a comunidade de Eisenstadt costumava ser chamada de "Pequena Jeru salem". Tinha muitos costumes peculiares a si mesmo. As entradas para a rua judaica eram fechadas aos sábados e feriados por correntes. Acima da entrada da sinagoga foi pendurada uma bola de prata contendo cordão para *yiyit*, gratuitamente, fornecido por uma doação (*keren yiyit*). Aqueles que foram chamados à Torá como uma obrigação, como um noivo no sábado antes de seu casamento, pagaram uma dívida especial. O *shammash* serviu ao rabino uma taça de vinho após o sermão. Na véspera do *Simyat Torá*, era tarefa das mulheres adornar os rolos da Torá diante do **hakkafot*. No início da estação das cerejas, a primeira criança que mostrasse ao rabino um verme em uma cereja era recompensada, e o *shammash* então proclamava na rua que a partir de então era proibido comer cerejas sem primeiro examiná-las.

No final do século XIX, a família *Wolf, que concentrava em suas mãos a exportação do vinho, era destaque nos assuntos locais e comunais. Sandor Wolf fundou um museu privado em 1902 e publicou livros sobre a história local judaica e geral. Após a Primeira Guerra Mundial, Eisenstadt permaneceu a única comunidade judaica na Europa a ter o status de comunidade política (até 1938). Os judeus de lá sofreram economicamente por causa do rompimento de seus antigos laços comerciais.

Os judeus foram expulsos de Eisenstadt imediatamente após o Anschluss em 1938; a maioria deles se mudou para Viena.

Alguns estavam entre os refugiados empurrados para a faixa de terra no Danúbio (ver *Burgenland). Em 10 de novembro de 1938, os equipamentos da *syna gogue* e parte das casas da rua judaica foram destruídos por uma multidão. O prédio da sinagoga foi demolido. (A sede do sindicato foi construída no local em 1952; contém uma placa comemorativa da sinagoga.)

Muitas das lápides do cemitério judaico foram usadas para construir armadilhas antitanque em 1945.

Cento e nove judeus de Eisenstadt morreram no Holocausto. Cinco sobreviventes retornaram após a guerra. A comunidade não foi reorganizada. A coleção judaica do museu do Lobo foi incorporada ao Burgenlaendisches Lan desmuseum; em 1972 foi inaugurado um museu judaico, o primeiro desse tipo na Áustria. Cerca de 23.500 itens documentais são preservados no Juedisches Zentralarchiv der ehemaligen Judenge meinden des Burgenlandes. Rabi Akiva *Eger, o Jovem, era natural de Eisenstadt; uma placa na casa onde ele nasceu foi destruída pelos nazistas. Moritz *Benedikt, professor de neuropatologia em Viena e político liberal, também nasceu em Eisenstadt.

Bibliografia: A. Fuerst, *Sitten und Gebraeuche in der Eisenstaedter Judengasse (Minhag Asch)* (1908); idem, em: *Egyenlő ség*, 40 (8 de janeiro de 1921), 6-7; O. Aull, *Eisenstadt* (1931); H. Gold (ed.), *Gedenkbuch der untergegangenen Judengemeinden des Burgenlandes* (1970), 37-50, 51-55; N. Gergely, em *Új Élet*, 24 (15 de outubro de 1969), 3, 17-36; MHJ, 1 (1903)–12 (1969), index locorum SV Kismarton; H. Weiss, em: *Zikhronotai* (1895), 29-41; R. Patai, em: *Arim ve-Immahot be-Yisrael*, 1 (1946/47), 41-79, incl. bib.; B. Wachstein, *Die Grabinschriften des alten Judenfriedhofs em Eisenstadt* (1922); idem, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden em Eisenstadt...* (1926); S. Wolf, *Die Kunst im Eisenstaedter Ghetto* (1912); I. Schwarz, em: *Menorah*, 4 (1926), 705-8; M. Eliav (ed.), *Rabino Iggerot Azriel Hildesheimer (Heb. e Ger., 1965)*, passim. **Adicionar. Bibliografia:** J. Reiss, *Weil man uns die Heimatli ebe ausgeblaut hat* (2001).

EISENSTADT, ABRAHAM SELDIN (1920–), historiador americano. Eisenstadt nasceu em Nova York. Ele ensinou no Brooklyn College, onde foi nomeado professor de sua história. Em 1998, ele foi um dos 412 principais historiadores que assinaram uma carta aberta deplorando a proposta de impeachment do presidente Bill Clinton, alegando que "se for bem-sucedida, terá as mais sérias implicações para nossa ordem constitucional". Eisenstadt escreveu *Charles McLean Andrews: A Study in American Historical Writing* (1956), e editou *American History: Recent Interpretations* (2 vols., 1962) e *The Craft of American History* (2 vols., 1966), *Before Watergate: Problems de Corrupção*

eisenstadt, abraham yeivi hirsch ben jacob

em American Society (1979), e Reconsidering Tocqueville's Democracy in America (1988), bem como numerosos volumes em Davidson, Harlan's American History Series.

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

EISENSTADT, ABRAHAM e EVI HIRSCH BEN JACOB

(1813-1868), autoridade haláchica. Eisenstadt, que nasceu em Bialystok, foi nomeado rabino de Berestovitsa, distrito de Grodno, em 1836, e de Utina (Uttian), distrito de Kovno, em 1856.

Eisenstadt assumiu a tarefa de coletar e digerir a enorme quantidade de halakhic material espalhado por toda a literatura de responsa, e relacionando-o com as leis relevantes no Shulján Arukh de Caro, publicando seu resumo em Pitýei Teshuvah. No final de sua introdução ao Even ha-Ezer

ele enumera 180 volumes de responsa e outras obras que utilizou. Na introdução, ele explica que o objetivo de seu livro é suprir um elo que falta na cadeia da literatura de posek, a saber, as decisões a serem encontradas na responsa. Além de estabelecer a halakhah, ele também dá as razões e a essência dos argumentos nas diferentes respostas.

Isso permitiu aos rabinos tomar decisões sobre assuntos e problemas que surgiram como resultado de condições alteradas desde que o código de Caro apareceu. Eisenstadt considerou a literatura que trata de Even ha-Ezer como de suprema importância, pois acreditava que era impossível chegar a uma decisão prática sobre qualquer uma das leis discutidas nele confiando no texto original. Como resultado, seu trabalho nesta seção do Shulján Arukh é muito detalhado. Desde o Sha'arei Teshuvah (Dubnow, 1820), ser fuzilado por ý ayyim Mordecai Margolioth de Dubnow e completado por seu irmão Ephraim Zalman *Margolioth, já supriu essa necessidade em relação ao Oraý ý ayyim, Eisenstadt confinou-se aos outros três seções do Shulján Arukh. Suas próprias novelas sobre o Shulján Arukh são altamente consideradas pelos halakhistas.

Pitýei Teshuvah em Yoreh De'ah e Even ha-Ezer foi publicado durante a vida de Eisenstadt (1836 e 1861) e em ý oshen Mishpat (1875) após sua morte. Ele também publicou Seder Gittin va-ý aliýah por Michael b. José de Cracóvia acompanhado por seu próprio comentário e glosas, também intitulado Pitýei Teshuvah (1863), no qual ele fornece as fontes do livro no Shulján Arukh e entre os rishonim e aýaronim. Muitas de suas respostas aparecem nas obras de rabinos contemporâneos. Eisenstadt morreu em Koenigsberg, onde foi para tratamento médico. Seu filho BENJAMIN (1846-1920) foi nomeado para sucedê-lo em Utina após sua morte, e serviu neste cargo por 52 anos. Ele foi o autor de Masot Binya min (1921), novela talmúdica. O filho de Benjamin ABRAHAM ýEVI (1871–1939) sucedeu seu pai em Utina e serviu lá por 19 anos. Ele foi um dos primeiros sionistas. Leon *Rabinovich, editor do Ha-Meliý, também era neto de Abraham yeivi Hirsch Eisenstadt.

Bibliografia: SM Chones, Toledot ha-Posekim (1910), 502; H. Tchernowitz, Toledot ha-Posekim, 3 (1947), 313, 325-30; Yahadut Lita, 1 (1959), 256f.; 3 (1967), 26.

[Shmuel Ashkenazi]

EISENSTADT, BENZION (1873-1951), hebraísta dos EUA, rabino e estudioso. Eisenstadt nasceu em Kletsk, Bielorrússia. Ele estudou em Nishvitz com o rabino Yoseph Grodzinski. Em sua juventude, ele foi atraído pela literatura hebraica moderna e, na adolescência, se correspondia com estudiosos judeus, como Slonimski e Buber. Ainda na Rússia, ele publicou ýioni (Varsóvia, 1895; Partes 2–4, Vilna, 1899–1902), um dicionário biográfico de rabinos e estudiosos contemporâneos, e Rab banei Minsk va-ý akhameha, sobre os rabinos e estudiosos de Minsk (Vilna, 1899), bem como Ve-Zot li-Yehudah (1901), uma notação sobre Noda bi-Yehudah, a resposta de Ezekiel Lan dau.

Em 1903 ele imigrou para os Estados Unidos, onde serviu como rabino no púlpito e continuou escrevendo trabalhos biográficos sobre rabinos, estudiosos e líderes comunitários conhecidos. Eles incluem ý akhmei Yisrael be-Amerikah (com fotografias, 1903), Dorot ha-Aýaronim (2 vols., 1913, 1917), Anshei ha-Shem Be Aryot ha-Brit (1933) sobre rabinos americanos e, postumamente, Benei ýiyyon (1952). Ele era um sionista ardente, ativo em Miz rachi e na caridade para a então Palestina.

Adicionar. Bibliografia: MD Sherman, Judaísmo Ortodoxo em America: A Biographic Dictionary and Sourcebook (1996), 56–58.

EISENSTADT, ISAIAH (Isay; pseudônimo: Yudin, Vitali; 1867-1937), pioneiro do movimento trabalhista socialista judeu na Rússia; nascido em Vila. Tornou-se membro dos círculos populistas Nar odnaya Volya ("Vontade do Povo") na década de 1880 e foi preso por atividades revolucionárias. Ele retornou a Vilna e em 1889 juntou-se aos social-democratas. Um teórico marxista, Eisenstadt também provou ser um organizador extremamente hábil entre os trabalhadores judeus em Vilna e em Odessa. Em 1896 foi exilado na Sibéria, permanecendo na prisão até 1901. Após sua libertação, Eisenstadt tornou-se um dos principais líderes do *Bund, sendo suas atividades suspensas por frequentes prisões; durante a controvérsia dentro do partido (1908-10) entre aqueles que preferem o uso da ação legal e os "antilegalistas", Eisenstadt apoiou o último. No comitê central do Partido Social-Democrata dos Trabalhadores russos, ele se esforçou para conseguir um compromisso entre os mencheviques e os bolcheviques. Após a Revolução de fevereiro de 1917, Eisenstadt estava ativo em Petrogrado (Leningrado). Ele foi eleito vice-presidente do comitê central do Bund e, após sua divisão com os comunistas, tornou-se associado à direção do Bund Social-Democrata. Ele foi posteriormente preso e, no início de 1922, recebeu permissão para deixar a Rússia soviética. Ele chegou a Berlim e continuou sua atividade política entre os mencheviques emigrados lá e em Paris, inclinando-se gradualmente para a facção de esquerda. Sua primeira esposa, LYUBA EISEN STADT-LEVINSON (1866-1903), também nascida em Vilna, tornou-se social-democrata enquanto estudava em Genebra. Ela foi presa na fronteira russa e encarcerada por três anos. A partir de 1890, ela atuou como uma das principais propagandistas do partido entre os trabalhadores judeus em Vilna e Bialystok. Ela foi presa com o marido na Sibéria de 1896 a 1901. Ela morreu em uma visita a Nova York.

Bibliografia: G. Aronson, em: JS Hertz (ed.), Doyres Bundistn, 1 (1956), 137-54; LNYL, 4 (1961), 249-52; Sotsialisticheskii Vestnik, 17:14, 15 (1937), 1-4.

[Moshe Mishkinsky]

EISENSTADT, MEIR (“MaHaRaM ESH” – Morenu **Ha-Rav** Meir **Esh** [abreviação de Eisenstadt]; c. 1670–1744),

autoridade rabínica polonesa. Depois de servir como rabino em Szydłowiec na Polónia, ele se estabeleceu em Worms, onde Sansão *Wertheimer o nomeou chefe da yeshivá. Sobre a ocupação de Worms pelos franceses em 1701, ele foi para Prossnitz, Morávia, e lá foi nomeado rabino. Entre seus discípulos estava Jonathan *Ey beschuetz, que ele criou após a morte de seu pai. Em 1714, com o apoio de Wertheimer, Meir foi nomeado rabino de *Eisenstadt e suas “sete comunidades”, que já haviam se recuperado da expulsão de 1670 e do estrago causado pelo levante Kurucz (1704). Estudantes de longe e de perto acorriam à yeshivá que ele moldou o caráter da comunidade, que se distinguiu por sua piedade, de modo que homens de riqueza e influência na vizinha Viena buscaram o “direito de residência” em Eisenstadt. Em 1723 Meir foi obrigado a deixar a comunidade por um curto período por causa de “informantes e caluniadores”. Ao retornar, ele instituiu uma oração especial a ser recitada todas as segundas e quintas-feiras, contra “aqueles que prejudicam Israel com suas línguas e destroem os fundamentos da comunidade”.

Meir emitiu uma proibição contra o jogo de cartas (exceto em Hanukkah e Purim). Suas obras incluem Panim Me'iroi, resposta e novellae no Talmud (Amsterdam, 1715). Sua resposta, contendo perguntas dirigidas a ele por Akiva *Eger, *Moses Harif de Pressburg, e até rabinos da Itália e da Turquia, testemunham sua ampla autoridade. Outras obras são Kotnot Or, um comentário homilético sobre o Pentateuco e os Cinco Pergaminhos, publicado junto com Or y adash, o comentário de seu neto Eliezer Kallire, sob o título geral de Me'orei Esh (1766), e Or ha-Ganuz (1766), novelas sobre Ketubbot e sobre as regras relativas a yein nesekh no Yoreh De'ah.

Bibliografia: IT Eisenstadt e S. Wiener, Da'at Kedoshim, 1 (1898), 190f.; Pollák, em: Sefer ha-Yovel... MA Bloch (1905), 47-58 (seção hebr.); PZ Schwartz, Shem ha-Gedolim me Ereẓ Hagar, 2 (1914), 153f., no. 14; 3 (1915), sv Panim Me'iroi; B. Wachstein, Grab inschriften des alten Judenfriedhofes in Eisenstadt (1922), 47-93.

[Aharon Fuerst]

EISENSTADT, MENAHEM YĖVI (d. 1966), rabino polonês. Nascido em Varsóvia, Eisenstadt estudou em Brisk, Lituânia, sob R. y ayyim Soloveitchik e seu filho, R. Isaac Ze'ev. Por um tempo, ele serviu como membro do Conselho da Cidade de Cracóvia. No início da Segunda Guerra Mundial, Eisenstadt mudou-se para Vilna, onde dirigiu a Yeshivat exilada y akhmei Lublin. Em 1941 imigrou para Ereẓ Israel e viveu em Tel Aviv. Em 1947 mudou-se para os Estados Unidos. Em Nova York, ele iniciou a publicação de uma edição do comentário bíblico de Nahmânides, baseado em manuscritos e edições iniciais. Seu trabalho não foi concluído, no entanto, e apenas o comentário a Gene

sis apareceu (2 vols. 1959-1962). Ele morreu em Nova York e foi enterrado em Jerusalém.

Bibliografia: (AS) B. Sofer-Schreiber, Ketov Zot Zik karon (1957), 258; N. Ben-Menahem, Be-Sha'arei Sefer (1967), 11; Beth Yaakov, 7 (1966), 7, 38.

[Naftali Ben-Menahem]

EISENSTADT, MOSES ELEAZAR (1869-1943), rabino, educador e autor na Rússia e na França. Nascido em Nesvizh, Belo Rússia, estudou na yeshivá de *Volozhin e, a partir de 1889, na universidade e Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums, em Berlim. Ele escreveu sua tese de doutorado sobre “Bible Criticism na literatura talmúdica” em 1898. De 1899 a 1910 Eisenstadt oficiou como *Kazyonny Ravvin (rabino nomeado pelo governo) de Rostov, e de 1911 a 1923 ocupou o mesmo cargo em São Petersburgo. Ele posteriormente imigrou para a França, e em 1926 foi nomeado rabino da comunidade Ohel Ya'akov dos judeus russos em Paris. Ele também lecionou literatura hebraica moderna no seminário rabínico. Quando os nazistas ocuparam Paris, ele partiu para Nova York e, em 1942, foi nomeado rabino da comunidade de judeus russos Merkaz Beit Yisrael. Desde tenra idade, ele publicou artigos, resenhas e histórias na imprensa judaica em hebraico, iídiche, russo e alemão. Seus livros incluem Be-Shuvi el Ereẓ Moladeti (“Em meu retorno à minha pátria”, 1893), e Me-y ayyei Benei Lita (“Das vidas dos habitantes da Lituânia”, 1893). Em 1918, foi membro do conselho editorial do jornal histórico judaico He-Avar, publicado em Petrogrado.

Bibliografia: LNYL, 1 (1956), 66-67; Kressel, Leksikon, 1 (1965), 84.

EISENSTADT, SAMUEL NOAH (1923–), sociólogo de Israel. Nascido em Varsóvia e educado na Universidade Hebraica de Jerusalém e na London School of Economics, Eisenstadt ingressou no corpo docente da Universidade Hebraica em 1948 e tornou-se presidente do departamento de sociologia em 1951. As contribuições de Eisenstadt foram principalmente nos campos da sociologia política e histórica, com atenção especial à análise da estrutura social e da burocracia. Em 1973, Eisenstadt recebeu o Prêmio Israel de Ciências Sociais.

Seu livro The Political Systems of Empires (1963) analisou as estruturas sociais dos principais impérios ao longo da história mundial; este trabalho foi saudado como a contribuição mais significativa para a sociologia política depois de Max Weber. Entre seus outros trabalhos neste campo estão Sociologia Política (1955), A Absorção dos Imigrantes (1954) e De Geração em Geração: Grupos Etários e Estrutura Social (1956). Estes últimos são estudos comparativos baseados principalmente em materiais referentes a problemas decorrentes da imigração em massa e da integração das muitas culturas diferentes que se encontram em Israel. Eisenstadt trouxe a análise de problemas sociais gerais e de desenvolvimento para a estrutura da análise sociológica e do estudo institucional comparativo por meio de seu Es say on Comparative Institutions (1965) e seu Comparative Social Problems (1964). Ele também publicou “Bureaucracy, Bu

Eisenstadter, Meir Ben Judeh Leib

reaucratização e desburocratização” em *Administrative Science Quarterly*, 4 (1959), 302-20, e *Sociedade Israelita* (1967). Outros livros incluem *Tradição, Mudança e Modernidade* (1983), *Transformação da Sociedade Israelense* (1986) e *Civilização Européia em uma Perspectiva Comparativa* (1987).

[Werner J. Cahnman e Pearl J. Lief]f

EISENSTADTER, MEIR BEN JUDAH LEIB (m. 1852), rabino, autor e poeta litúrgico (paytan). Eisenstadter nasceu em Schossberg (Sastin), mas em sua juventude mudou-se para Eisen stadt, de onde tirou seu nome. Ele também era conhecido como “Maharam Esh” (acrônimo hebraico para Morenu ha-Rav Meir Eisenshtadt – “nosso professor, o rabino Eisenstadter”). Ele estudou com Moisés *Sofer e casou-se com a filha de David Deutsch, o rabino de Nove Mesto na Eslováquia, onde Eisen stadter foi nomeado chefe da yeshivá. Depois de servir como rabino em Baja, Balassagyarmat (1815-1835), foi nomeado rabino de Ungvar em 1835 e foi considerado, junto com Moses *Schick, o principal rabino da Hungria. Em Ungvar, também, ele chefiou uma grande yeshivá e muitos dos futuros rabinos da Hungria foram seus alunos. Ele participou ativamente da vida comunal dos judeus húngaros e exerceu uma profunda influência no curso que deveria seguir. Ele se opôs veementemente aos progressistas que desejavam introduzir mudanças e reformas religiosas. Ele foi o autor de Imrei Esh, resposta em duas partes (1852-1864); Imrei Yosher, sermões (Ungvar, 1864); Imrei Binah, novelas sobre vários tratados (1866), e, com o mesmo título, suas novelas e as de seu filho sobre as leis de *shehitah, anexadas ao Simlah y adashah de AZ Schorr (1927); Imrei Esh, em duas partes, exposições do Pentateuco com as novelas de seu sogro e seu filho (1901); e Zikhron Yehudah, contendo seu testamento e novelas (1900). Os maiores rabinos da Hungria e da Galícia, incluindo Salomão *Kluger de Brod, y ayyim *Halberstam de Neu-Sandec (Nowy Sacz), e Simon *Sofer de Cracóvia abordaram problemas para ele. Seu filho Menahem o sucedeu como rabino em Ungvar.

Bibliografia: M. Eisenstadt, *Zikhron Yehudah* (1900); PZ

Schwartz, *Shem ha-Gedolim me-Ereÿ Hagar*, 2 (1914), 1b, no. 15; A. Stern, *Meliÿei Esh al yodshei Kislev-Tevet* (1962), 112b, no. 436; HY Braun, *Toledot Gedolei Yisrael Anshei Shem* (1943), 1–12; J. Spiegel, em: *Arim ve-Immahot be-Yisrael*, 4 (1950), 9-12; S. Reinhasz, em: *Enÿiklopedyah shel Galuyyot*, 7 (1959), 403–10.

[Itzhak Alfassi]

EISENSTAEDT, ALFRED (1898–1995), fotógrafo. Nascido em Dirschau, Prússia Ocidental (hoje Tczew, Polónia), Eisenstaedt foi o fotojornalista proeminente de seu tempo, cujas imagens pioneiras para a revista *Life* ajudaram a definir o fotojornalismo americano. Ao longo de uma carreira que durou mais de 50 anos, Eisenstaedt tornou-se famoso como o fotógrafo por excelência da *Life*, produzindo mais de 2.500 reportagens fotográficas e 90 capas para a revista. Sua fotografia mais famosa, de um exuberante marinheiro americano beijando uma enfermeira em um mergulho dançante na Times Square no Dia do VJ, 14 de agosto de 1945, resumia a euforia que muitos americanos sentiram quando a guerra chegou ao fim. É o mais

amplamente reproduzido dos milhões de fotografias da revista. Outra de suas imagens mais conhecidas mostra Joseph Goebbels, o ministro da propaganda nazista, em 1933, olhando para a câmera. “Aqui estão os olhos do ódio”, escreveu o fotógrafo mais tarde.

Quando Alfred tinha oito anos, seu pai, um comerciante, mudou a família para Berlim, e eles permaneceram lá até que Hitler chegasse ao poder. Aos 17 anos, Alfredo foi convocado para o exército alemão e serviu na frente de Flandres, onde foi ferido nas duas pernas. Enviado para casa, ele se recuperou por um ano antes de poder andar sem ajuda. Ele aproveitou o tempo para visitar museus e estudar luz e composição. Embora tenha se tornado um vendedor de cintos e botões, economizou seu dinheiro e comprou equipamentos fotográficos. Em 1927, enquanto estava de férias com seus pais na Tchecoslováquia, ele tirou uma foto de uma mulher jogando tênis. Ele estava em uma encosta a 50 metros de distância, e a foto capturou a longa sombra que a mulher lançou na quadra. Ele o vendeu para o *Der Welt Spiegel* por cerca de US\$ 12.

Aos 31 anos, tornou-se fotógrafo em tempo integral, trabalhando para a Pacific and Atlantic Photos, que se tornou a Associated Press. Na época começou a trabalhar com a inovadora Leica 35 mm. câmera, que havia sido inventada quatro anos antes. Suas atribuições incluíam retratos de estadistas e artistas famosos. Em 1933, ele foi enviado à Itália para filmar o primeiro encontro de Hitler e Mussolini. Dois anos depois que Hitler assumiu o poder, Eisenstaedt imigrou para os Estados Unidos, onde logo foi contratado com três outros fotógrafos, incluindo Margaret *Bourke-White, para serem os fotógrafos originais da nova revista *Life*. A primeira edição trazia cinco páginas de fotos de Eisenstaedt. Ele ficou conhecido por sua capacidade de trazer de volta imagens visualmente impressionantes de quase qualquer tarefa. Entre as muitas celebridades que ele fotografou estavam Churchill, John F. Kennedy, Chaplin, Marilyn Monroe, George Bernard Shaw e uma ardente Marlene Dietrich de cartola e fraque. Seu domínio da Leica lhe permitiu capturar seus súditos em momentos desprotegidos, criando uma sensação de intimidade. Em uma foto de 1947, por exemplo, o físico J. Robert *Oppenheimer dá uma tragada em um cigarro parado diante de um quadro-negro coberto de fórmulas matemáticas.

Eisenstaedt tornou-se cidadão americano em 1942 e viajou para o exterior para documentar os efeitos da guerra. Ele recebeu muitos prêmios e honrarias, incluindo a Medalha Presidencial de Artes e o Prêmio Master of Photography, concedido pelo Centro Internacional de Fotografia. Ele continuou a trabalhar até pouco antes de sua morte. Em 1993, ele fotografou o presidente Clinton, sua esposa e sua filha em Martha's Vineyard, Massachusetts.

Ele foi o tema de muitas exposições e foi o autor de muitos livros, incluindo *Witness to Our Time* (1966), *The Eye of Eisenstaedt* (1969), *Eisenstaedt's Guide to Photography* (1978) e *Eisenstaedt: Germany* (1981). Aos 81 anos, ele retornou à Alemanha pela primeira vez para uma exposição de fotos que havia feito lá nas décadas de 1920 e 1930. As coisas na Alemanha pareciam diferentes, disse ele, de quando partiu. “Você não poderia chamá-lo de mais bonito, mas talvez mais relaxado.”

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

EISENSTEIN, FERDINAND GOTTHOLD (1823-1852), matemático alemão. Eisenstein foi criado na pobreza e conseguiu estudar em uma universidade apesar da considerável oposição familiar. Em 1847 tornou-se professor na Universidade de Berlim. Ele fez importantes contribuições à álgebra e às funções elípticas e suas aplicações à teoria dos números.

EISENSTEIN, IRA (1906–2001), rabino norte-americano e líder do movimento *Reconstrucionista. Nascido em Nova York, Eisenstein cresceu no Harlem junto com seu amigo Milton *Steinberg. Eisenstein era neto de Judah David *Eisenstein, um erudito tradicional que compilou a antologia *Oyzer Dinim u-Minhagim*. Foi ordenado no Seminário Teológico Judaico em 1931. Mais tarde, serviu como presidente da *Assembléia Rabínica de 1952 a 1954. Como genro e discípulo principal de Kaplan, o fundador do Judaísmo Reconstrucionista, Eisenstein foi associado rabino de 1931 a 1954 da Sociedade para o Avanço do Judaísmo de Kaplan na cidade de Nova York, a primeira sinagoga reconstrucionista. Eisenstein foi o presidente associado e mais tarde o editor do *The Reconstructionist*

de 1935 a 1982, que nas décadas de 1930 e 1940 foi a primeira revista intelectual da comunidade judaica americana e na qual ele foi fundamental na criação. Em 1954, o convite foi estendido para que Eisenstein se tornasse o rabino da congregação *Anshe Emet* em Chicago. A relação com *Anshe Emet* não durou, e em 1959 ele retornou a Nova York para se tornar o presidente da Fundação Reconstrucionista Judaica, que ele havia fundado. A fundação continuou a publicar a revista, coordenou convenções anuais de reconstrucionistas, expandiu a imprensa reconstrucionista e começou a publicar uma série de panfletos sobre ideias reconstrucionistas. Um deles, intitulado “*The Havurah Idea*”, foi o primeiro programa publicado para o que se tornaria nas décadas de 1960 e 1970 uma forma nova e vital de comunidade judaica.

Enquanto Mordecai *Kaplan, que estava profundamente enraizado no Seminário Teológico Judaico, estava relutante em ver o Reconstrucionismo se tornar uma denominação separada, Eisenstein defendia a criação de instituições que pudessem incorporar as ideias Reconstrucionistas. Ele fundou a *Fellowship of Reconstructionist Congregations and Havurot* em 1955. Após a aposentadoria de Kaplan do JTS em 1963, Eisenstein reuniu líderes leigos reconstrucionistas em apoio ao estabelecimento de um seminário para o treinamento de rabinos reconstrucionistas, e em 1968 ele se tornou o presidente fundador da o *Reconstructionist Rabbinical College (RRC) na Filadélfia, do qual se cansou em 1981.

Em cumprimento do conceito de Kaplan de que os judeus americanos “viviam em duas civilizações”, a visão de Eisenstein de treinamento rabínico exigia que os alunos do RRC buscassem simultaneamente um doutorado. em estudos religiosos na vizinha Temple University, onde eles interagem com professores e alunos de muitas tradições religiosas diferentes.

Eisenstein foi coeditor do controverso *New Hagga dah* (1941), que eliminou as dez pragas como “não edificantes” e celebrou Moisés, ao invés de Deus, como aquele que

“Israel libertado”. Com Kaplan, Steinberg e Eugene Kohn, Eisenstein ajudou a editar os livros de orações reconstrucionistas originais para o Sabbath (1945), High Holidays (1948) e Festivals (1958). Esta liturgia aplicou as ideias-chave de Kaplan, como eliminar a ideia de judeus como o povo escolhido e a menção de milagres e a esperança messiânica pessoal, embora apenas Kaplan tenha sido “excomungado” por uma pequena seita de rabinos ortodoxos após a publicação do Livro de Oração do Sábado.

Reconhecendo que os principais livros de Kaplan eram frequentemente vistos como excessivamente longos e complexos para o leitor médio, Eisenstein ajudou a popularizar o trabalho de Kaplan em *Creative Judaism* (1936) e *What We Mean by Religion* (1938). Ele também escreveu *Judaism under Freedom* (1956) e *Reconstructing Judaism* (1986) e co-editou *Mordecai M. Kaplan: An Evaluation* (1952). Com sua esposa, a musicóloga Judith Kaplan Eisenstein, colaborou com várias cantatas baseadas em temas judaicos.

[Jack Reimer / Richard Hirsch (2ª edição)]

EISENSTEIN, JUDAH DAVID (1854-1956), enciclopedista, antólogo e autor dos EUA. Eisenstein nasceu em Me zchiech, Polônia, e em 1872 imigrou para os Estados Unidos, onde se tornou um fabricante de casacos de sucesso. Ele foi o fundador da primeira sociedade hebraica nos Estados Unidos, *Sho'yarei Sefat Ever* (1880), e um de seus primeiros escritores hebreus.

Embora ele também tenha feito traduções, por exemplo, em 1891, publicando o texto da constituição americana em hebraico e *Yid prato*, sua fama repousa em suas antologias, pelas quais ganhou o epíteto de “mestre dos tesouros” (já que todas as suas antologias tinham o título *Oyzer*, “Tesouraria”). Ele publicou uma enciclopédia judaica em dez volumes com a ajuda de especialistas de vários países, *Oyzer Yisrael* (1907–13). Suas outras antologias incluem *Oyzer Midrashim* (2 vols., 1915); *Oyzer Dinim u-Min hagim* (1917, “Leis e Costumes”); *Oyzer Derushim Niv'yarim* (1918, “Homilias Seleccionadas”); *Oyzer Derashot* (1919, “Sermões”); *Oyzer Perushim ve-yiyurim al Hagada shel Pesa'iy* (1920), na Hagadá; *Oyzer Massa'ot* (1926), antologia de literatura de viagem judaica; *Oyzer Ma'amrei Tanakh* (1925), uma concordância bíblica; *Oyzer Ma'amrei Hazal* (1922), aforismos rabínicos; *Oyzer Vikku'yim* (1928), disputas; *Oyzer Musar u-Middot* (1941), sobre ética e moral.

Eisenstein foi o autor de *Ma'amrei Bikkoret* (1897), uma crítica à tradução do Talmud feita por Rodkinson; *História da Primeira Congregação Judaica Russo-Americana* (1901); *Desenvolvimento da Literatura Casuística Judaica na América* (1904); e outras obras. O Comentário de Eisenstein sobre a Torá, editado por BD Perlow e I. Eisenstein, foi publicado postumamente (1960). Sua autobiografia e memórias, *Oyzer Zikhronotai* (1929), inclui uma bibliografia de seus artigos.

Bibliografia: AJYB, 6 (1904/05), 85; Hadoar, 36:27 (25 de maio de 1956); LP Gartner, em: AJHSQ, 52 (1962–63), 234–43; RL Samuels, em: AJA, 12 (1960), 123-42.

[Abraham Meir Habermann]

EISENSTEIN, JUDITH KAPLAN (1909–1996), musicólogo, educador, compositor e autor norte-americano. Nascido em Nova York

Eisenstein, Sergei Mikhailovich

City, Eisenstein era a mais velha das quatro filhas do rabino Mordecai Menachem *Kaplan, o filósofo e fundador do judaísmo reconstrucionista, e Lena (Rubin) Kaplan. Em 1922, aos 12 anos, ela celebrou uma das primeiras cerimônias de bat mitzvah conhecidas nos EUA na Sociedade para o Avanço do Judaísmo, onde seu pai era o rabino presidente. Judith Kaplan Eisenstein teve um segundo bat mitzvah aos 82 anos, onde foi homenageada por vários líderes judeus e feministas.

Kaplan continuou sua educação judaica no Jewish Theological Seminary Teachers Institute e sua educação secular na Columbia University Teachers College, da qual recebeu seu bacharelado em 1928 e seu mestrado em 1932 em educação musical. Após um breve primeiro casamento que terminou em divórcio, Kaplan casou-se com Rabi Ira *Eisenstein, assistente de seu pai na Sociedade para o Avanço do Judaísmo, em 1934.

Este casamento durou mais de 60 anos; o casal teve três filhos. De 1929 a 1954, Judith Eisenstein ensinou educação musical e história da música judaica no Instituto de Professores do Seminário Teológico Judaico (agora Albert A. List College of Jewish Studies). Enquanto estava no Teachers Institute, ela começou sua carreira editorial com um cancionário judaico para crianças, *Gateway to Jewish Song* (1937). Ela escreveu vários outros livros sobre música judaica e história musical judaica para jovens leitores; estes incluem *Canções do Festival* (1943) e *Canções da Infância* (1955) com Frieda Prensky. Nos anos entre 1942 e 1974, Eisenstein compôs dois ciclos de canções e cinco cantatas sobre temas judaicos, escritas em colaboração com o marido. O mais frequentemente realizado é "O que é a Torá?" (1942).

Eisenstein começou seus estudos de doutorado na Escola de Música Sagrada do Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion em Nova York em 1959. Sua dissertação foi intitulada "O canto litúrgico dos judeus provençais e sefarditas ocidentais em comparação com o canto dos trovadores e as Canções." Depois de receber seu Ph.D., ela lecionou no HUC-JIR de 1966 a 1979. Em 1978, quando seu marido se tornou presidente do Reconstructionist Rabbinical College, os Eisensteins se mudaram para a Filadélfia. Eisenstein ensinou no RRC de 1978 a 1981. Seu livro, *Heritage of Music: The Music of the Jewish People*, foi publicado em 1972 e reimpresso em 1990. Em 1987, ela escreveu e transmitiu uma série de 13 palestras de rádio sobre a história da música judaica.

Bibliografia: I. Eisenstein, *Reconstruindo o Judaísmo: Uma Autobiografia* (1986); PB Eisenstein, "Eisenstein, Judith Kaplan," em: PE Hyman e DD Moore (eds.), *Jewish Women in America*, 1 (1997), 370–71.

[Carole Kessner (2ª ed.)]

EISENSTEIN, SERGEI MIKHAILOVICH (1898–1948), cineasta russo, filho de pai judeu que se converteu ao cristianismo e mãe não judia. A obra de Eisenstein, revolucionária tanto na técnica quanto no assunto, foi uma grande contribuição para a arte moderna do cinema. Ele foi originalmente treinado como engenheiro civil e serviu o Exército Vermelho

nesta capacidade durante a guerra civil russa. Em 1920, no entanto, Eisenstein começou a trabalhar no palco, juntando-se primeiro ao Teatro Proletkult em Moscou e depois à companhia de vanguarda de V. Meyerhold. Foi discípulo de Meyerhold na direção de palco. Depois de decidir que o teatro não estava perto o suficiente das massas, ele voltou sua atenção para o cinema. Seu primeiro filme foi *The Strike* (1924), seguido em 1925 por *Battleship Potemkin*, que teve um impacto imediato no cinema contemporâneo. Demonstrou uma nova abordagem, a manipulação dramática de cenas de multidão e o uso de atores não profissionais para maior realismo. Eisenstein desenvolveu ainda mais seus métodos em outubro (1926), um filme sobre a Revolução Russa, e *The General Line* (1929), que exaltava a agricultura soviética. Ele foi convidado para Hollywood em 1931, mas seus cenários se mostraram inaceitáveis lá. Com a ajuda do romancista Upton Sinclair, ele passou 14 meses no México fazendo um filme sobre a revolução mexicana, mas foi chamado de volta à URSS antes de sua conclusão. Partes foram editadas em Hollywood como *Thunder Over Mexico* (1933), evocando muitas críticas por serem infieis aos princípios de Eisenstein. Outra parte do filme foi processada em 1940 como *Time in the Sun*. Na década de 1930 encontrou dificuldades com as autoridades, que viam o filme como uma importante ferramenta de propaganda. Eles criticaram sua abordagem estética e ele não conseguiu concluir algumas de suas obras. Na Rússia, após essas dificuldades, ele ganhou a Ordem de Lenin para Alexander Nevsky (1938). De sua trilogia *Ivan, o Terrível*, a parte 1 foi exibida em 1946, a parte 2 foi suprimida até 1958 e a parte 3 não foi filmada. Ele expôs suas teorias em palestras e em dois livros, *The Film Sense* (1942) e *Film Form* (1949). Embora ele nunca tenha confirmado sua ascendência judaica, ele concordou em aparecer junto com outros ativistas culturais judeus conhecidos em reuniões antifascistas em 24 de agosto de 1941 e em 1942. As memórias de Eisenstadt, chamadas *Além das Estrelas* e escritas em 1946, apareceram como volume 4 de seus trabalhos selecionados em 1997 (publicado pelo British Film Institute). Uma versão anterior havia aparecido em 1983 como *Im moral Memories*.

Bibliografia: M. Seton, *Sergei Eisenstein* (Eng., 1952). **Adicionar. Bibliografia:** O. Bulgakowa, *Sergei Eisenstein, a Biography* (2002); A. Nesbit, *Sergei Eisenstein e a Forma do Pensamento* (2003); R. Bergen, *Sergei Eisenstein: Uma Vida em Conflito* (1999).

EISLER, EDMUND MENAHEM (1850-1942), escritor que imaginou uma utopia sionista. Nascido em Tynau, Eslováquia, Eisler atuou por muitos anos na literatura e no jornalismo judaicos. Ele contribuiu com poesia hebraica para o anual literário *Kokhevei Yiyyak* (1877), mas depois escreveu apenas em alemão. Em 1882 ele escreveu uma visão de uma utopia sionista na forma de um romance intitulado *Ein Zukunftsbild*, que publicou anonimamente em 1885. O livro relata o êxodo de judeus da Europa e o estabelecimento de um estado judeu sob o governo de um rei (aquele que concebeu a ideia do êxodo e do estado foi escolhido como monarca). Inclui uma descrição detalhada da constituição, como funciona o hebraico como língua oficial do país e a divisão do país em tribos de acordo com o relato bíblico. Tem até uma descrição

a guerra que o jovem país deve travar contra aqueles que ameaçam destruí-lo, e sua vitória total seguida de paz.

Eisler profetizou uma Europa sem judeus após a legislação antijudaica e a terrível perseguição e previu o caminho da “bota pregada” alemã. O romance caiu na obscuridade até ser redescoberto por Perez Sandler, que identificou seu autor e o reimprimiu em uma tradução hebraica (por Y. Tolkes) em uma antologia de utopias sionistas, *ÿezyonei Medinah* (“Visions of a State”, 1954), com uma monografia sobre essa utopia e seu autor.

A obra é anterior ao romance *Altneuland*, de *Herzl, em 17 anos, e uma cópia foi encontrada na biblioteca pessoal de Herzl.

[Getzel Kressel]

EISLER, GERHART (1897-1968), comunista da Alemanha Oriental. Nascido em Leipzig, era filho de Rudolf *Eisler e tornou-se um comunista convicto depois de servir no exército austríaco na Primeira Guerra Mundial. Em 1930, serviu como secretário político no escritório do Extremo Oriente do Sindicato Internacional Comunista em Xangai.

Eisler foi para a Espanha em 1936 e depois para a França, onde foi internado em 1940. Ao ser solto, partiu para os Estados Unidos, onde se tornou um importante agitador comunista.

Em 1949, ele foi condenado a um ano de prisão por desacato ao Congresso quando se recusou a prestar juramento como testemunha perante o Comitê de Atividades Antiamericanas da Câmara dos Deputados. Enquanto estava em liberdade sob fiança aguardando um recurso, ele escapou para a Inglaterra em um transatlântico polonês, depois de pagar 25 centavos para visitá-lo como visitante. Ao chegar à Inglaterra, foi preso a pedido da Embaixada dos Estados Unidos, e uma tempestade política surgiu quando foi sugerido que havia conluio entre os serviços secretos britânico e americano. Eventualmente Eisler foi libertado e voou para Praga, onde se envolveu em atividades de propaganda comunista por quatro anos. Mais tarde, ele foi ministro da informação na Alemanha Oriental (até 1952) e tornou-se presidente da autoridade de rádio da Alemanha Oriental. Ele morreu durante uma missão na União Soviética.

Bibliografia: The Times (Londres, 21 de abril de 1968). **Adicionar.**

Bibliografia: C. Epstein, *Os Últimos Revolucionários – Comunistas Alemães em seus Séculos* (2003).

EISLER, HANNS (1898–1962), compositor alemão; filho de Rudolf *Eisler. Eisler, nascido em Leipzig, foi aluno de Arnold *Schoenberg e Anton von Webern em Viena. Suas primeiras composições estavam em um idioma avançado, mas Eisler logo se adaptou às demandas do “realismo socialista”. Ele foi para Berlim em 1924 e escreveu a música para algumas das peças de Bertolt Brecht, incluindo *Die Rundkoepfe und die Spitzkoepfe* e a música incidental para *Galileu*. Em 1937 imigrou para os Estados Unidos, onde lecionou na *New School for Social Research*, em Nova York, e depois foi para Hollywood. Foi assistente musical de Charlie Chaplin (1942–47) e também compôs partituras para outros cineastas. Ele saiu em 1948 sob “deportação voluntária” por causa de seu passado político. Situado em Berlim Oriental, ele se tornou um dos líderes ideológicos da atividade musical na Alemanha Oriental. Ele ensinou no *Akademie der Kuenste* e recebeu um prêmio estadual por sua composição

ções em 1950. Compôs o hino nacional da República Democrática Alemã (a um texto de Johannes Becher).

Ele escreveu uma ópera, *Johannes Faustus* (1953), que foi criticada por seu misticismo. Suas obras incluem sinfonias (por exemplo, *Deutsche Symphonie*, 1937), música de câmara, cantatas, uma *Suíte para Orquestra com Capriccio* baseada em canções folclóricas judaicas, óperas, oratórios e canções.

Bibliografia: Baker's Biog Dict; Dito de Grove; MGG; *Komponisten und Musikwissenschaftler der Deutschen Demokratischen Republik* (19592), 47-50.

[Dora Leah Sowden]

EISLER, MÁTYÁS (1865-1931), rabino húngaro e estudioso.

Eisler nasceu em Paty, condado de Pest, e foi ordenado no seminário rabínico de Budapeste em 1891. Ele ensinou cerveja no *Israelitische Lehrbildungsanstalt* em 1890 e mais tarde na *Universidade de Kolozsvár*. Ele foi rabino-chefe de Kolozsvár de 1891 até sua morte. Seus interesses acadêmicos incluíam a história dos judeus da Transilvânia e a linguística hebraica, e entre suas obras estavam *Az erdelyi zsidok mult abol...*

(“Do Passado dos Judeus da Transilvânia”, 1901) e *Agyök beli hangok interdialektikus változásai az aram nyelvekben* (“Mudanças interdialetais de sons de raiz nas línguas aramaicas”, 1889).

Bibliografia: *Magyar Zsidó Lexikon* (1929), sv

[Alexandre Scheiber]

EISLER, MORITZ (1823-1902), educador e historiador da filosofia judaica. Eisler nasceu em Prossnitz, Morávia. Em 1853 tornou-se professor de religião na escola secundária *Piarist* e diretor da escola comunal de *Nikolsburg*. Em 1862 ele fundou uma organização para o apoio de professores judeus deficientes, suas viúvas e órfãos (que mais tarde se tornou o “*Maehrisch-Schlesischer Israelitischer Lehrerverein*”) e serviu como presidente até 1898. Sua *Vorlesungen ueber die juedische Philosophie des Mittelalters* (“*Lectures On Jewish Philosophy in the Middle Ages*”, 3 vols., 1870-1883) tornou-se uma das primeiras tentativas de apresentar, de maneira popular, os principais sistemas da filosofia judaica medieval. Além disso, publicou vários ensaios sobre questões específicas da história da filosofia judaica, incluindo ensaios sobre *Spinoza, *Ibn Daud e Ibn *ÿaddik.

Bibliografia: H. Heller, *Maehren's Maenner der Gegenwart*, 1 (1889), 3, 28; *Kuerschners Deutscher Literatur-Kalender* (1902); CH. D. Lippe, *Bibliographisches Lexicon*, 1 (1881), 92; 2 (1887), 52.

EISLER, RUDOLF (1873-1926), filósofo austríaco conhecido por escritos enciclopédicos, especialmente seus dicionários de filosofia e biografias de filósofos. Suas obras, que muito contribuíram para a disseminação de ideias filosóficas, incluem *Geschichte des Monismus* (1910), *Kritische Einfuehrung in die Philosophie* (1905), *Woerterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdruecke* (1899) e seu *Philosophen-Lexikon* (1912). Ele era o editor da *Wissenschaftliche Volksbiblio thek*. Seu *Kant-Lexikon* foi publicado em 1930. Eisler foi o

Eismann, Moisés

pai de Gerhart *Eisler, o líder comunista, e Hanns *Eisler, o compositor.

Bibliografia: Oesterreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950, 1 (1957), 238–39. **Adicionar. Bibliografia:** NDB, 4 (1959), 421f.

[Samuel Hugo Bergman]

EISMANN, MOISÉS (1847–1893), jornalista hebreu. Nascido em Tivrov, iniciou sua atividade literária em 1870 com um artigo no Ha-Meliy, sobre rabinos nomeados pelo governo. Em Bi Fero'a Pera'ot be-Yisrael (1882), ele argumentou que havia apenas uma solução para a "Questão Judaica" - o assentamento judaico da Palestina, que com o passar do tempo se tornaria o lar de todos os dispersos. Judeus. Este também foi o assunto de seu panfleto Inyanei ha-Yehudim: She'elat ha-Yey'i'ah ("Acerca dos Assuntos Judaicos: a Questão da Emigração", Jerusalém, 1887).

Em 1890 ele participou da convenção de fundação de yovevei Zion em Odessa. Ele escreveu artigos em iídiche no Der Veker, editado por *Lilienblum, bem como em outras publicações. Ele também escreveu artigos em russo sob um pseudônimo.

Seu irmão, DAVID EISMANN (1869-1922), escreveu contos em russo, publicados em sete volumes em 1911, tratando principalmente da intelligentsia judaica, exposta ao ambiente cultural da sociedade russa.

Bibliografia: Z. Scharfstein, em: Moznayim, 43 (1964/65), 184-7; Waxman, Literatura, 4 (19602), 403-4.

[Baruch Shohetman]

EISNER, KURT (1867-1919), líder socialista alemão, fundador e primeiro primeiro-ministro da República da Baviera. Nascido em Berlim, Eisner tornou-se jornalista. Foi colaborador do Frankfurter Zeitung de 1891 a 1893 e de 1893 a 1897 do Hessische Landeszeitung. Em 1897 ele foi preso por nove meses por lesa-majestade. Em 1898, ele se juntou ao jornal social-democrata Vorwaerts como editor político.

Em 1905 ele teve que sair por causa de divergências com a esquerda ortodoxa (Kautsky, Luxemburgo, Mehring). Dois anos depois, tornou-se editor do Fraenkische Tagespost (Nuernberg) e, a partir de 1910, reportou-se ao Bavarian Landtag como correspondente oficial do Muenchner Post. Escritor talentoso, ele tinha uma abordagem intelectual e moral dos problemas políticos. No início da Primeira Guerra Mundial, Eisner favoreceu a concessão de créditos de guerra ao governo alemão. No entanto, ele se opôs à política imperial de conquista e tornou-se um oponente ferrenho das políticas de guerra do governo. Ele foi preso e preso em janeiro de 1918 por participar como um dos líderes na greve de paz dos metalúrgicos de Munique, mas foi libertado em outubro, a fim de se apresentar como candidato social-democrata independente ao Reichstag. Em 7 de novembro de 1918, Eisner liderou o levante revolucionário em Munique e no dia seguinte tornou-se primeiro-ministro da nova república da Baviera. Para culpar o governo alemão pela guerra, ele revelou o conteúdo dos relatórios do governo bávaro e, como resultado, seus inimigos o acusaram falsamente de receber enormes subornos dos aliados para iniciar a revolução. Na eleição da Baviera

ções que se seguiram ao levante, o Partido Socialista Independente de Eisner recebeu apenas um pequeno número de votos. Em 21 de fevereiro de 1919, a caminho do Landtag (parlamento), para anunciar a renúncia de seu governo, foi morto a tiros pelo jovem conde Arco-Valley. Gesammelte Schriften de Eisner apareceu em 1919 em dois volumes.

Bibliografia: A. Mitchell, Revolution in Bavaria 1918–1919: The Eisner Regime and the Soviet Republic (1965), incl. bib.; F. Fechenbach, Der Revolutionaer Kurt Eisner (1929); F. Schade, Kurt Eisner und die bayerische Sozial-Demokratie (1961), incl. bib.; F. Wiesemann, em: K. Bosl (ed.), Bayern im Umbruch (1969), 387-426; F. Eisner, Kurt Eisner (Ger., 1979); AE Gurganus, Kurt Eisner (1984); B. Grau, Kurt Eisner 1867–1919 (Ger., 2001).

[Bernhard Grau (2ª ed.)]

EISNER, MARK (1886–1953), advogado e funcionário público norte-americano. Eisner nasceu em Nova York. Depois de servir na Assembléia do Estado de Nova York (1913-15), Eisner foi nomeado delegado à Convenção Constitucional do estado (1915). Uma autoridade em direito tributário, Eisner foi coletor de receita interna do distrito de Nova York de 1915 a 1919, e lecionou sobre sua especialidade na Universidade de Nova York e na Faculdade de Direito de Nova York. Ele formou uma sociedade de advogados em 1924. Quando o Conselho de Educação Superior da cidade de Nova York foi estabelecido em 1926, Eisner foi nomeado membro pelo prefeito James J. Walker, mais tarde servindo como presidente (1932–38). Eisner atuou em outras organizações cívicas, profissionais e comunitárias, inclusive como presidente da *American Association for Jewish Education (1939-1947). Ele escreveu Lay View of Some of the Problems of Higher Education (1936) e foi editor de How Government Regulates Business (1939).

Bibliografia: New York Times (30 de março de 1953), 21.

[Morton Rosenstock]

EISNER, MICHAEL DAMMANN (1942–), executivo de negócios dos Estados Unidos. Nascido em Mount Kisco, NY, filho de Lester, advogado e administrador do Departamento de Habitação e Desenvolvimento Urbano dos EUA, e Margaret (nascida Dammann), cofundadora da American Safety Razor Company, Eisner cresceu no apartamento da família na Quinta Avenue, em Nova York, e se formou na Denison University em 1964. Depois de empregos de verão como pajem e primeiro emprego como balconista da Comissão Federal de Comunicações na NBC, Eisner conseguiu um emprego no departamento de programação da CBS. Infeliz, Eisner enviou seu currículo para centenas de empresas. O chefe da ABC, Barry Diller, convenceu o conselho a trazer Eisner como assistente do diretor nacional de programação, cargo que ocupou de 1966 a 1968. De lá, Eisner subiu para vice-presidente sênior de produção e desenvolvimento no horário nobre, criando programas como Happy Days, Barney Miller e Starsky e Hutch. Quando Diller assumiu a presidência da Paramount Pictures em 1976, ele ofereceu a Eisner o cargo de presidente do estúdio. Sob o comando de Eisner, o estúdio lançou sucessos como Caçadores da Arca Perdida, Grease, Pessoas Comuns, Termos de Ternura, Flashdance, Trading Places, Policial de Beverly Hills e Avião. Eisner saiu

Paramount para se tornar presidente e CEO da Walt Disney Company em setembro de 1984. Na época, a Disney não tinha um filme de sucesso desde 1969 e seus lucros caíram drasticamente. Eisner revigorou o estúdio em várias frentes, atraindo novos executivos, fazendo filmes populares para adultos como *Down and Out in Beverly Hills* (1985), relançando filmes clássicos da Disney, criando novos filmes de animação como *A Bela e a Fera* (1991) e *O Rei Leão* (1994) – e o lançamento de versões dos filmes na Broadway –, além de filmes animados por computador em parceria com a Pixar, como *Toy Story* (1995) e *Procurando Nemo* (2003). Ele também expandiu a empresa em TV e cabo (lançando o Disney Channel e adquirindo o ABC e o Family Channel), expandiu os resorts Disneyland e Disneyworld existentes e estabeleceu parques temáticos Disneyland na Europa fora de Paris, França e no Japão, e adquiriu Harvey e A divisão de filmes especiais de Bob Weinstein, Miramax Films. Embora em um período de 20 anos Eisner tenha aumentado o valor da empresa em 2000%, seu estilo de gestão e incapacidade de preparar um sucessor levaram a grandes conflitos. O ex-presidente de produção Jeffrey Katzenberg saiu para fundar a Dreamworks e ganhou um processo de US\$ 250 milhões contra a Disney. Eisner contratou o ex-fundador da Creative Artist Agency, Michael Ovitiz, e um ano depois o demitiu, pagando-lhe uma indenização que ultrapassou US\$ 100 milhões e gerou vários processos judiciais de acionistas. As relações com a Pixar e a Miramax azedaram. Em 2003, o sobrinho de Walt Disney, Roy Disney, pediu a Eisner que renunciasse a cargo de chefe da empresa. Após uma votação para remover Eisner do conselho, o CEO da Disney anunciou que se aposentaria ao final de seu contrato em 30 de setembro de 2006. No entanto, posteriormente, ele anunciou que deixaria o cargo em 30 de setembro de 2005 e seria sucedido por Robert Iger. O mandato de Eisner na Disney tem sido tema de vários livros, incluindo o próprio relato de Eisner de 1998, *Work in Progress*, e *Disney Wars* de James Stewart (2005).

[Adam Wills (2ª ed.)]

EISNER, PAVEL (Paul; 1889-1958), escritor bilingue tcheco-germânico, tradutor e crítico literário. Sua obra literária fez dele um construtor de pontes entre os círculos culturais tchecos e alemães na Tchecoslováquia. Nascido em Praga, Eisner estudou filologia eslava na Universidade Alemã e logo se tornou conhecido como editor de uma série de antologias, principalmente de literatura folclórica tcheca e eslovaca (*Tschechische Anthologie, Slovakische Anthologie, Volkslieder der Slaven, Volksmaerchen der Slaven*). Como editor do suplemento literário do jornal estatal *Prager Presse*, tornou-se um dos poucos intérpretes – a maioria judeus – da literatura tcheca para o público leitor alemão. Um dos escritores mais prolíficos de seu tempo, ele traduziu centenas de poemas e contos de praticamente todos os autores tchecos modernos de importância. Por outro lado, ele também foi um tradutor incansável do alemão para o tcheco, familiarizando o leitor tcheco com autores que vão de JW Goethe a Thomas Mann e de Heinrich Heine a Franz Kafka. Ele foi o primeiro, em seu livro *Nýmecká literatura na pýdý ýeskoslovenské republiky* ("Literatura alemã sobre solo tchecoslovaco", 1933), a analisar a contribuição

ção dos escritores judeus alemães de Praga. A simbiose homem-judeu tcheco-germânico também é o tema de seu livro de ensaios *Milenky* ("Amantes", 1930) e de *Franz Kafka e Praga* (1950). No entanto, a maior parte de seus estudos literários, principalmente nos campos da literatura comparada, psicologia das línguas e influência mútua das culturas nacionais, permanece disperso em um grande número de publicações da Europa Central. Embora impedido por uma deficiência auditiva de se tornar músico, ele manteve contato constante com a vida musical e não só traduziu óperas estrangeiras para o tcheco e libretos de óperas tchecas (de Dvořák, Martiný, Jeremiáš) para o alemão, mas também escreveu vários estudos sobre a história da música, incluindo uma sobre música judaica e instrumentos musicais. Protegido por sua esposa não judia, que era parente distante de Richard Wagner, Eisner escapou da deportação durante a ocupação nazista e conseguiu trabalhar no Museu Judaico de Praga. Alguns de seus últimos ensaios foram publicados no *Výstník*, o mensal da comunidade judaica de Praga. Sua obra mais conhecida é *Chrámi tvrz* ("A Catedral e a Fortaleza", 1946), uma exposição sobre a língua tcheca e suas riquezas.

Adicionar. Bibliografia: A. Mikulášek et al., *Literatura s hvýzdom Davidov*, vol. 1 (1998); *Lexikon ýeské literatury*, 1 (1985).

[Avigdor Dagan]

EISNER, WILL (William Erwin; 1917–2005), autor e artista de quadrinhos norte-americanos. Nascido no Brooklyn, NY, filho de imigrantes judeus, Eisner publicou seus primeiros desenhos em seu jornal do ensino médio. Ele publicou seu primeiro quadrinho em 1936 na revista *Wow, What a Magazine!*, onde conheceu Jerry Iger. Juntos, eles criaram uma equipe de quadrinhos, Eisner & Iger, que empregou entre outros artistas Bob Kane, criador de Batman e outros super-heróis. (Eisner recusou um quadrinho chamado Superman por Jerry Siegel e Joe Shuster.)

Em 1940 Eisner criou o *Spirit*, um herói sem superpoderes. Os fãs chamaram a tira de "Cidadão Kane" dos quadrinhos por sua inovação, sua seriedade e suas influências. Um site dedicado ao Espírito descreveu o herói como um homem "sem truques ou poderes" além de "sua liberdade da sociedade" e observou que Eisner chamou o Espírito de "combatente do crime de classe média". No auge de sua popularidade, o *Spirit* apareceu em 20 jornais, atingindo 5 milhões de leitores todos os domingos. Em 1942, quando Eisner foi convocado para o exército, começou a desenhar quadrinhos para os militares. No final de 1945 voltou ao *Spirit*, e com a ajuda de outros artistas, incluindo Jules Feiffer, o reviveu e aprofundou. O Espírito expirou em 1952.

Nos 25 anos seguintes, Eisner passou a maior parte de seu tempo administrando a American Visual Corporation, produtora de histórias em quadrinhos para educação, exército e governo. Os manuais militares costumavam ser secos e praticamente ilegíveis, mas Eisner usava palavras e imagens para mostrar aos soldados como fazer tudo, desde limpar seus tanques até reorganizar suas vidas depois da guerra.

A Kitchen Sink Press reimprimiu todos os quadrinhos *Spirit* do pós-guerra de 1978 a 1998. Enquanto isso, na década de 1970, Eisner renasceu como quadrinista. Em 1978 ele escreveu e desenhou *Um Contrato*

eis, alexander von

with God, uma história em quadrinhos sobre Frimme Hersh, um imigrante judeu que se torna um senhorio no Bronx quando descobre que Deus o abandonou. Com esse livro, Eisner ficou famoso por sua chuva temperamental, que passou a ser chamada de "Eisner spritz". Seu trabalho ao longo dos anos também foi notado por closes sem palavras e emocionais nos rostos dos personagens. Eisner é creditado por ter cunhado a expressão "graphic novel" em 1978. A seriedade de Eisner influenciou a obra de arte *Spiegelman, autor de Maus. Eisner escreveu dois livros sobre arte em quadrinhos, Comic and Sequential Art em 1985 e Graphic Storytelling em 1996.

Em 2004, Eisner enfrentou Charles Dickens em Fagin the Jew, desafiando a maioria das caracterizações em Oliver Twist que estereotipavam os judeus. Na versão dos acontecimentos de Eisner, Fagin, que está na prisão aguardando o carrasco, confronta Dickens e exige uma reformulação de seus personagens sem o preconceito do romance. "Um judeu não é Fagin", diz ele ao autor, "mais do que um gentio é Sikes!" outro personagem da história. O Último Dia de Eisner no Vietnã, uma coleção das histórias de batalhas militares que ele escreveu na Coreia e no Vietnã, foi publicada em 2005. Seu último trabalho, The Plot: The Secret Story of the Protocols of the Elders of Zion, forneceu uma história gráfica de um das obras mais notórias do panteão do anti-semitismo.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

IEISS, ALEXANDER VON (1832–1921), soldado austro-húngaro . Nascido em Piesling, Morávia, Eiss ingressou no exército em 1848 e participou das guerras da Áustria contra a Itália (1849), França e Itália (1859) e Prússia e Itália (1866). Ele foi um dos primeiros oficiais judeus a receber muitas condecorações por heroísmo.

Eiss estava orgulhoso de sua identidade judaica e lutou mais de 30 duelos por insultos ao seu povo. Em 1866 foi condecorado com a Ordem da Coroa de Ferro, que lhe conferia o título de cavaleiro hereditário. Após a conquista da Bósnia, Eiss foi condecorado com a Ordem de Maria Teresa, depois de tê-la rejeitado anos antes, quando implicou sua conversão ao cristianismo. Em 1896, depois de se tornar major-general, aposentou-se do exército e ficou quase cego. Ele às vezes aparecia com seu uniforme de general em reuniões sionistas em Viena. Sua orgulhosa postura judaica chamou a atenção de Herzl, que o tornou responsável pela administração do órgão central da Organização Sionista, Die *Welt. Mais tarde, ele também chefiou o escritório de Viena do *Fundo Nacional Judaico. Também seus três filhos se tornaram oficiais do exército; dois deles caíram na Primeira Guerra Mundial.

Bibliografia: N. Agmon (Bistrizky) (ed.), Megillat ha Adamah, 2 (1951), 56; H. Gold (ed.), Die Juden und Judengemeinden Maehrens (1929), 468. **Add. Bibliografia:** EA Schmiedl, Juden in der k. (u.) k. Armée 1788–1918 (1989); I. Deák, A História Social e Política do Habsburg Officer Corps 1848–1918 (1990).

[Mordechai Kaplan]

***EISSFELDT, OTTO** (1887–1973), erudito bíblico luterano alemão . De 1913 a 1921 foi privatdocent em Berlim e, a partir de 1921, professor em Halle (Saale). Em seus dois campos principais, crítica literária e história da religião, foi decisivamente influenciado por seus professores Smend, com quem estudou

ido em Goettingen, e Baudissin, que o ensinou em Berlim. (Em Goettingen, ele também estudou com Wellhausen.) Seguindo Smend, Eissfeldt postulou em vez da antiga fonte Hexateuco de Wellhausen, J, duas fontes originalmente independentes, J1 e J2, ou L (fonte leiga) e J, e também a continuação de as fontes do Hexateuco além de Josué (Hexateuch-Syn opse, 1922; Die Quellen des Richterbuches, "As Fontes do Livro dos Juizes", 1925; Die aeltesten Traditionen Israels, 1950; Die Genesis der Genesis, 1958). Seu abrangente Einleitung in das Alte Testament (1934, 19643; Eng. trad., The Old Testament, An Introduction, 1965) se esforça para preservar a herança de Gunkel, preocupando-se com as menores unidades pré-literárias e sua "Situação na Vida" (Sitz im Leben). A palestra inaugural de Eissfeldt "Jahwe and Baal" proferida em Berlim (1914) prefigurava o desenvolvimento de seu trabalho na história da religião, que, de início, seguia os passos de Baudissin (a publicação de seu Kyrios, 1929); ele se preocupou com numerosos problemas e figuras na religião cananéia-fenícia (Der Gott Bethel, 1930; Der Gott Thabor, 1934; Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraeischen ("Molek como um termo sacrificial em hebraico e púnico"), 1935; Der Gott Karmel, 1953), e após as descobertas em Ras Shamra o estudo específico de suas manifestações ugaríticas (Ras Shamra und Sanchun aton, 1939; El im ugaritischen Pantheon, 1951). Seu principal objetivo era chegar a uma melhor compreensão da religião dos israelitas (Ba'alsamen und Jahwe, 1939; Jahwe Zebaoth, 1950; El e Yahwe, 1956; Adonis und Adona, 1970). Ele editou o Handbuch zum Alten Testament e, junto com A. Alt, a terceira edição da Bíblia Hebraica de R. Kittel. Muitos de seus artigos mais curtos foram coletados em Kleine Schriften (5 vols., 1962 e segs.).

Adicionar. Bibliografia: G. Wallis, DB, 1, 327.

[Rudolf Smend]

EISSLER, KURT R. (1908-1999), psicanalista. Nascido em Viena, Eissler trabalhou no Instituto Psicanalítico de Viena sob a direção de August Eichhorn e aplicou seu treinamento a delinquentes juvenis. Quando os nazistas tomaram a Áustria, ele deixou Viena e se estabeleceu nos Estados Unidos. Com base em sua experiência vienense, editou e contribuiu para o livro Searchlights on Delinquency (1949). Eissler foi o primeiro analista que em 1943 rompeu com a tradição e tratou esquizofrênicos. Ele escreveu Limitações à Psicoterapia de Esquizofrênicos (1943).

Sua ação naquela época foi considerada um passo ousado e ele tentou em seu livro Objective Criteria of Recovery from Neuropsychiatric Disorders (1947) introduzir métodos de pesquisa nessa área da psicoterapia. Mais tarde, ele começou a pesquisar a psicodinâmica da morte. Sua ampla erudição ficou evidente em obras como Goethe, a Psychoanalytic Study (1963), Leon ardo da Vinci: Psychoanalytic Notes on the Enigma (1961) e Freud and the Seduction Theory: A Brief Love Affair (2001). Sua esposa, Ruth Eissler, também formada no Instituto Psicanalítico de Viena, era conhecida por seu trabalho com crianças.

Bibliografia: A. Grinstein, Index of Psychoanalytic Writings, 1 (1956), 435-7; 6 (1964), 3135-36.

[Miriam Gay]

EITAN, RAPHAEL (“Raful”; 1929–2004), soldado israelense, 11^o chefe de gabinete do IDF. Eitan nasceu em Israel e começou sua carreira militar como oficial no *Palmaï e foi ferido na batalha por Jerusalém durante a Guerra da Independência.

Na Campanha do Sinai de 1956, ele foi um dos primeiros a saltar de pára- quedas no Passo de Mitla, e teve um papel proeminente na campanha no Sinai durante a Guerra dos Seis Dias. Ele comandou a força de comando israelense que invadiu o aeroporto de Beirute em 1968 e mais tarde foi nomeado chefe de infantaria e pára-quedista de oficial. Durante a Guerra do Yom Kippur, sua unidade desempenhou um papel fundamental na contenção do ataque sírio e avançou para dentro de 25 milhas de Damasco.

Em 1978 foi nomeado chefe de gabinete em sucessão ao tenente-general Mordecai (“Motta”) *Gur, assumindo sua nomeação em abril. Durante seu serviço como chefe de gabinete, ele iniciou o projeto “Raful Youth”, um programa especial para jovens de origens desfavorecidas. Em sua posição como chefe de gabinete , ele comandou as forças israelenses na Guerra do Líbano de 1982.

Em 1983, ele foi criticado pela Comissão *Kahan – criada para investigar as causas da morte de palestinos pelas forças falangistas nos campos de refugiados de Sabra e Shatila, no oeste de Beirute – por não tentar impedir o massacre, mas foi não foi demitido, pois seu mandato como chefe de gabinete estava quase no fim.

Em 1983, Eitan formou o partido político Tzomet, que se uniu ao partido de extrema-direita Teïyah antes das eleições para o Décimo Primeiro Knesset em 1984. Ele foi eleito para o Décimo Primeiro na chapa conjunta e para o Décimo Segundo Knesset em 1988 com Tzomet funcionando de forma independente, tendo se separado de Teïyah. Tzomet disputou as eleições de 1992 com uma plataforma agressiva e anti-religiosa e conquistou oito cadeiras, tornando-se o quarto maior partido do Knesset; permaneceu na oposição em vez de se juntar à coalizão liderada pelos trabalhistas de Yitzhak Rabin. Ele foi eleito novamente para o Knesset nas eleições de 1996, concorrendo na chapa combinada *Likud-Gesher-Tzomet, e foi nomeado ministro da agricultura e meio ambiente e vice-primeiro-ministro no governo *Netanyahu. Sua influência na política do governo foi mínima e, como resultado, ele perdeu o apoio público. Em 1998 , ele anunciou sua candidatura a primeiro-ministro, mas desistiu mais tarde. Nas eleições de 1999, Tzomet não conseguiu nenhum assento e, como consequência, Eitan se aposentou da vida política e pública. Ele se afogou em novembro de 2004 quando foi arrastado de um quebra-mar no porto de Ashdod em um dia de tempestade.

[Fern Lee Seckbach / Rohan Saxena e Susan Hattis Rolef

(2ª edição)]

EITINGER, LEO S. (1912-1996), psiquiatra e pesquisador pioneiro em psicotraumatologia. Nascido em Lomnice, Eslováquia Tcheca, e formado na faculdade de medicina em 1937, Eitinger fugiu dos nazistas em 1939 e veio para a Noruega como refugiado com um passaporte Nansen. Ele recebeu permissão para trabalhar como residente em psiquiatria na Noruega até a ocupação nazista da Noruega em 1940. Em 1942 ele foi deportado para Auschwitz junto com os judeus noruegueses e foi um dos poucos a sobreviver. Após a guerra, ele retornou à Noruega, onde

especializado em psiquiatria. Eitinger escreveu sua tese de doutorado sobre “Psykiatriske undersøkelser blant flyktninger i Norge” (“Exame Psiquiátrico entre Refugiados na Noruega”, 1958). Em 1954, Eitinger recebeu a Medalha de Ouro do Rei por seu estudo sobre a influência da vida militar na saúde mental dos jovens noruegueses . Ele é considerado um dos fundadores da vitimologia , o estudo dos efeitos da agressão sobre a vítima.

Depois de passar um ano em Israel (1961-1962) examinando sobreviventes de campos de concentração, ele publicou Sobreviventes de Campos de Concentração na Noruega e Israel (1964). Esta obra, juntamente com “Mortalidade e Morbidade após Estresse Excessivo” (1973), foram suas maiores realizações. Ele descreveu uma “ síndrome do campo de concentração” compreendendo ansiedade e depressão nos sobreviventes. Ele atribuiu isso ao trauma físico. Eitinger, professor de psiquiatria na Universidade de Oslo, foi presidente da Associação Psiquiátrica Norueguesa de 1963 a 1967. Em 1966 tornou-se chefe da Clínica Psiquiátrica da Universidade. Como professor emérito, Leo Eitinger continuou sua pesquisa e escrita ininterruptamente. Ele foi premiado com o Prêmio da Federação Mundial de Veteranos em 1995 por seu trabalho incansável para veteranos de guerra . Ele também foi nomeado Comandante da Ordem Real Norueguesa de São Olavo, prêmio que lhe foi concedido pelo rei da Noruega por sua grande contribuição à ciência médica. Ele e sua esposa, Lisl Eitinger, dedicaram suas vidas à promoção dos direitos humanos e à luta contra a injustiça e o racismo. Nesse espírito, eles estabeleceram o Prêmio de Direitos Humanos da Universidade de Oslo, o Prêmio Lisl e Leo Eitinger.

Bibliografia: L. Weisaeth, Echoes of the Holocaust, 5 (julho de 1997).

[Inger-Lise Grud / Lynn Claire Feinberg (2ª ed.)]

EITINGON, MAX (1881-1943), psicanalista. Nascido em Mo hilev, Rússia, Eitingon foi criado em Leipzig, Alemanha, onde seus pais se estabeleceram. Estudou filosofia, primeiro em Heidelberg e depois em Marburg, onde foi aluno de Hermann *Cohen. No entanto, ele posteriormente se mudou para o estudo da medicina, e se formou como médico em Zurique em 1909. Lá ele se juntou ao grupo de psiquiatras liderados por Bleuler e Jung, que tentou dar uma base mais ampla às teorias de Sigmund *Freud aplicando-as à psiquiatria. doenças. Ainda estudante de medicina em 1907, Eitingon foi para Viena, onde (como o próprio Freud revelou) foi o primeiro visitante estrangeiro a estudar psicanálise em sua origem. Mais tarde, ele se estabeleceu em Berlim.

Durante a Primeira Guerra Mundial serviu no corpo médico austríaco, e seu encontro com neuroses de guerra o induziu a estabelecer clínicas para tratamento psicanalítico. Em 1919 foi nomeado membro do chamado “Comitê” – um pequeno círculo íntimo no coração do movimento psicanalítico. Em 1920, junto com Karl *Abraham e E. Simmel, fundou a Policlínica Psicanalítica de Berlim para dar tratamento aos desprivilegiados e estabelecer um programa para o ensino da psicanálise. Esta Policlínica foi registrada em 1924 como Instituto de Psicanálise de Berlim e se tornou o modelo sobre o qual se basearam os institutos posteriores. Eitingon foi eleito presidente da Associação Psicanalítica Internacional

Eizenberg, Julie

no congresso de Innsbruck em 1927. Ele presidiu três congressos posteriores e renunciou apenas em 1932. Após a ascensão dos nazistas, Eitingon emigrou para Jerusalém. Em 1933 fundou a Sociedade Psicanalítica Palestina e um ano depois fundou o Instituto Psicanalítico (posteriormente nomeado em sua memória), do qual permaneceu o diretor até sua morte.

Sua mudança para a Palestina foi uma consequência natural de seu longo interesse e devoção ao sionismo. Ele colocou o Instituto Psicanalítico, bem como sua própria experiência, à disposição da Youth Aliyah.

Bibliografia: M. Wulff (ed.), Max Eitingon: In Memoriam (1950); E. Jones, A Vida e Obra de S. Freud, 2 (1955) e 3 (1957), índices; E. Gumbel, em: Israel Annals of Psychiatry..., 3 (1965), 89; SL Pomer, em: F. Alexander et al. (eds.), Pioneiros Psicanalíticos (1966), 51-63.

[Heinrich Zwi Winnik]

EIZENBERG, JULIE (1964–), arquiteto norte-americano; presidente e fundador da empresa de arquitetura Koning Eizenberg Architects, Inc., uma corporação da Califórnia fundada em 1981 e sediada em Santa Monica. O vice-presidente é Hendrick Koning. Essa equipe de marido e mulher é conhecida nos EUA e na Austrália por sua abordagem imaginativa, específica do local e orientada para as pessoas. Ambos os diretores são formados em arquitetura pela Universidade de Melbourne, na Austrália, e pela Universidade da Califórnia, em Los Angeles. A empresa tem uma reputação por seu pensamento criativo. A abordagem pós-moderna ao design resulta em edifícios com linhas claras, limpas e retas aplicadas a uma variedade de instalações comerciais, de varejo, hoteleiras e residenciais. A empresa também é conhecida por projetar moradias, escolas e edifícios comunitários a preços acessíveis. Sua longa lista de homenagens inclui prêmios para edifícios como o Simone Hotel, a primeira nova ocupação de quarto individual a ser construída em Los Angeles em 30 anos. Este hotel, construído no bairro "skid row", ganhou o National AIA Honor Award em 1994 por proporcionar mudanças sutis nos planos usuais de habitação de baixo custo. Eles planejaram especialmente para a segurança, conforto e dignidade dos ocupantes. Uma boa iluminação nos quartos, cozinha e salões proporcionava um ambiente alegre. A empresa também ganhou o concurso nacional em 2001 para o projeto de duas novas escolas para as Escolas Públicas de Chicago e para a expansão do Museu Infantil de Pittsburgh em 2000. Julie Eizenberg deu palestras amplamente nos Estados Unidos e na Austrália. Ela foi a Professora Visitante William Henry Bishop na Universidade de Yale em 2004. Projetos posteriores em Los Angeles incluem o LA Standard, 5th Street Family Housing, expansão da PS 1 Elementary School, RAD Clothing, o Avalon Hotel e o 25th Street Estúdio.

Bibliografia: WJ Mitchel, A. Betsky e J. Eizenberg, Edifícios Koning Eizenberg (1996).

[Betty R. Rubenstein (2ª ed.)]

EIZENSTAT, STUART (1943–), conselheiro do governo dos EUA e enviado especial e mediador para reivindicações de propriedade do Holocausto. Eizenstat nasceu em Chicago, Illinois, cresceu em Atlanta, formou-se com honras em ciência política pela Univer

cidade da Carolina do Norte (1964) e formou-se em Direito pela Harvard Law School (1967). Após a faculdade de direito, ele trabalhou na Casa Branca de Johnson como assessor de equipe e, em 1968, como diretor de pesquisa da campanha presidencial de Hubert Humphrey. Em 1969, ele trabalhou para o juiz Newell Edenfield do Tribunal Distrital dos EUA da Geórgia e, em 1970, ingressou no escritório de advocacia de Atlanta Powell, Goldstein, Frazier e Murphy. Ele continuou seu interesse pela política em 1976, juntando-se à campanha presidencial de Jimmy Carter como diretor de política e questões e, posteriormente, atuou como conselheiro de política doméstica na Casa Branca de Carter. Naquela época, ele era uma anomalia na vida pública, um judeu praticante de alto escalão cujos filhos frequentavam a escola judaica. O presidente Carter honrou o compromisso religioso judaico de Eizenstat participando de um seder de Páscoa em sua casa. Desde então, judeus americanos comprometidos com a religião têm se sentido bastante confortáveis no serviço do governo, confortáveis como americanos e como judeus praticantes.

Como conselheiro de política doméstica, o compromisso judaico de Eizenstat e o conhecimento do Holocausto influenciaram duas decisões importantes. Ele foi fundamental na recomendação do estabelecimento da Comissão do Presidente sobre o Holocausto, que levou ao estabelecimento do Museu Memorial do Holocausto dos Estados Unidos, e no fornecimento de abrigo nos Estados Unidos para judeus iranianos, bahá'ís e cristãos que estavam fugindo do aiatolá. O regime de Khomeini no Irã em 1979. Eizenstat conseguiu estabelecer um visto especial de visitante, que expiraria apenas quando o Xá do Irã voltasse ao poder. Isso serviu como uma medida para proteger cerca de 50.000 judeus iranianos, quase todos cidadãos americanos hoje.

Com a derrota do presidente Carter, Eizenstat retomou a prática jurídica privada em 1980 e também atuou como professor adjunto na Kennedy School of Government da Universidade de Harvard e como professor convidado na Brookings Institution. Em 1993, ele retornou ao serviço público, ocupando vários cargos de alto nível no governo Clinton. Ele primeiro foi nomeado embaixador dos EUA na União Europeia. Enquanto servia como embaixador, ele foi convidado a assumir o papel de enviado especial do Departamento de Estado para reivindicações de propriedade na Europa Central e Oriental. Em 1996, Eizenstat foi nomeado subsecretário de comércio internacional do Departamento de Comércio dos EUA e continuou seu papel como enviado especial para reivindicações de propriedade. Eizenstat foi solicitado a investigar os esforços dos EUA e dos Aliados para recuperar bilhões de dólares em ouro roubados pelos nazistas dos bancos centrais dos países conquistados e das vítimas do Holocausto. Onze agências governamentais dos EUA participaram; o relatório documentou a cumplicidade do Banco Nacional Suíço na conversão de ouro saqueado em moeda forte para os nazistas, a centralidade da Suíça no esforço econômico nazista, as inadequações das políticas pós-guerra dos EUA e a inadequação das reparações das nações aliadas às vítimas.

Depois de se mudar para o Departamento de Estado em 1997 como subsecretário para assuntos econômicos, comerciais e agrícolas, Eizenstat tornou-se mais imerso nas questões de reparações, à medida que as audiências no Congresso (lideradas pelo senador D'Amato, R-NY) continuaram e Ações coletivas dos EUA contra três grandes suíços

bancos chamaram a atenção do mundo. O governo dos Estados Unidos intensificou seu envolvimento: Eizenstat era agora vice-secretário do Tesouro dos EUA e tornou-se o principal meio de comunicação dos EUA não apenas nas ações coletivas contra os bancos suíços, mas nas negociações entre organizações judaicas, como o Congresso Judaico Mundial e a Organização Mundial de Restituição Judaica, e os governos e empresas da Alemanha, Áustria e França. Em seu livro, *Imperfect Justice: Looted Assets, Slave Labor, and the Unfinished Business of World War II*, Eizenstat relata seus esforços, que levaram à divulgação de mais de 20.000 contas inativas em bancos suíços; US\$ 8 bilhões em acordos de ação coletiva contra empresas privadas suíças, alemãs, austríacas e francesas e seus governos; a negociação com 40 países dos Princípios de Arte de Washington sobre a devolução de obras de arte saqueadas; e – mais importante – o surgimento da verdade sobre o roubo de propriedade em grande escala e os métodos financeiros que os nazistas usaram para sustentar seu esforço de guerra.

[Lisa Lubick-Daniel (2ª ed.)]

Ecrom (Heb. עֲרֹם עֲרֹם עֲרֹם, (uma das capitais da Filistina Pentápolis. De acordo com a Bíblia, Josué a atribuiu à tribo de Dã em sua fronteira nordeste com Judá (Js 15:11, 45–46) 19:43), e Juízes 1:18 relata que foi capturada pela tribo de Judá. Em Josué 13:3, porém, e em todas as fontes posteriores, Ecrom aparece como uma das cinco cidades da confederação filistéia. Depois que a Arca da Aliança, capturada em Eben-Ezer, trouxe infortúnio às cidades filistéias que a receberam, o povo de Ecrom recusou-se a admiti-la e propôs devolvê-la ao território israelita (I Sam. 5:1ss.; 6:16–17) Cidades na região de Ecrom e Gate foram restauradas a Israel por Samuel (I Sam. 7:14). Na história de Davi e Golias, os israelitas perseguiram os filisteus até “as portas de Ecrom”. (I Sam. 17:52) No século IX, mensageiros do rei Acazias de Israel consultaram “Baal Zebub, o deus de Ecrom”, recebendo uma severa repreensão de Elias (II Reis 1). :2–16). Amós (1:6–8) repreendeu Ecrom e suas cidades irmãs por seu comércio de escravos e ameaçou destruí-la, assim como Jeremias (25:20) e Sofonias (2:4) no tempo do rei Josias (640–609 AEC). Sofonias ameaçou Ecrom de ser “arraigado” (יָרָה יָרָה יָרָה, (um jogo de palavras.

O cerco de 'amqar(r)una (Ekron), que ocorreu em 712 aC, foi retratado em um relevo de parede no palácio de Sargon II em Khorsabad. Senaqueribe capturou Ecrom em 701 AEC durante sua supressão da rebelião liderada pelo rei Ezequias de Judá. De acordo com os Anais Reais de Senaqueribe, Padi, rei de Ecrom, que era leal à Assíria, foi deposto por uma parte da população que o entregou a Ezequias para prisão. Apesar da ajuda que Ecrom recebeu dos egípcios, Senaqueribe tomou a cidade, executou os rebeldes e forçou Hezequias a libertar Padi, a quem restaurou como governante da cidade.

Padi também recebeu território tomado de Judá. Seu sucessor, Ikausu, no entanto, não teve tanta sorte e, junto com Manassés de Judá, pagou pesada homenagem tanto a Esarhaddon (particularmente materiais para o palácio de Nínive) quanto a Ashur.

banipal durante suas campanhas contra a Síria, Egito e Cuxe, na primeira metade do século VII aC

Em 147 aC, Alexandre Balas concedeu a cidade e seu distrito a Jônatas, o Hasmoneu, como recompensa por sua lealdade (I Macc. 10:89; Jos., Antiq., 13:102). Eusébio a descreve como “uma grande vila judaica chamada Akkaron” (Onom. 29:9). Jerônimo situa-a a leste de Azoto e lamnia, mencionando também que alguns equiparam Accaron com a Torre de Straton em Cesareia; da mesma forma no Talmud R. *Abbahu identifica erroneamente Ecrom com Cesaréia (Meg. 6a). Também é mencionado em conexão com uma marcha de Balduino I durante as Cruzadas (c. 1200).

A cidade bíblica de Ekron é agora identificada com Tel Miqne (Khirbat al-Muqanna'y), um grande monte fortificado (75 acres), situado a 22 mi. sudoeste de Jerusalém na zona de fronteira que uma vez separava a Filistia de Judá. J. Naveh foi o primeiro a identificar Muqanna' com Ekron, corrigindo WF Albright que havia sugerido que deveria ser identificado como Eltekeh bíblico. A identificação de Naveh foi confirmada por escavações subsequentes no local (14 temporadas) que foram realizadas entre 1981 e 1996 por T. Dothan e S. Gitin em nome do Instituto de Pesquisa Arqueológica WF Albright e da Universidade Hebraica. Para além dos achados cerâmicos do Calcolítico e do Bronze inicial, os vestígios mais antigos de um povoado no local datam da Idade do Bronze Média (MB II), incluindo plataformas monumentais – a base de um baluarte de fortificações, e sepulturas intramuros. O assentamento da Idade do Bronze Final era aparentemente não fortificado e restrito aos dez acres da acrópole nordeste/cidade alta, enquanto a cidade baixa foi abandonada. Achados atestam ligações com Chipre, o Egeu e a Anatólia, por um lado, e o Egito, por outro. O estrato final do LB foi destruído pelo fogo.

Ekron viu um processo de reurbanização durante a Idade do Ferro I com a fundação da primeira cidade dos Povos do Mar/Filisteu no segundo quartel do século XII aC Este centro urbano fortificado, abrangendo cidades altas e baixas, foi caracterizado por uma nova cultura material com afinidades do mar Egeu, incluindo construções do tipo megaron e versões locais de produtos micênicos (III C:1). A cidade da Idade do Ferro I foi destruída no primeiro quartel do século X aC, seja pelos egípcios (na época do faraó Siamun) ou pelos israelitas. A cidade da Idade do Ferro IIA-B (séculos décimo-oitavo aC) foi limitada à acrópole nordeste / cidade alta. Após a conquista assíria em 701 aC, quando Ekron se tornou uma cidade-estado vassalo assíria, a cidade mais uma vez se expandiu abrangendo as cidades inferiores e superiores e uma nova área de 25 acres ao norte do local. Durante o período da Idade do Ferro II, quando as afinidades egeias da cultura material filistéia deixaram de existir, os próprios filisteus não desapareceram, mas passaram por um processo de aculturação. No entanto, durante todo esse período os filisteus conseguiram manter sua identidade étnica. As escavações mostraram que no século VII aC Ekron atingiu seu apogeu de crescimento econômico, com o maior centro industrial para a produção em massa de azeite já conhecido desde a antiguidade. Sétimo século

elad

Ekron também produziu um templo único com uma inscrição dedicatória real datada do segundo quartel do século VII aC Esta inscrição refere-se a dois reis de Ekron que também são atestados nos anais neo-assírios, nomeadamente Padi e seu filho Ikausu, o construtor do templo, e identifica o local como Ecom. A cidade foi substancialmente destruída pelo fogo na época da campanha do Neobabilônico Nabucodo Nezzar (604 aC). Embora tenha sido parcialmente reassentado no século VI aC, o monte foi amplamente abandonado, com apenas poucos restos sobreviventes de períodos posteriores.

Bibliografia: T. Dothan, "Tel Miqne-Ekron: An Iron Age I Philistine Settlement in Canaan," em: NA Silberman e D. Small (eds.), *The Archaeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present* (1997), 96–106; S. Gitin, T. Dothan e J. Naveh, "A Royal Dedicatory Inscription from Ekron", em: *IEJ*, 47 (1997), 1–16; S. Gitin, "O Império Neo-Assírio e sua periferia ocidental: O Levante, com foco no filisteu Ekron", em: S. Parpola e RMWhiting (eds.), *Assíria 1995* (1997), 77-103; T. Dothan, "Initial Philistine Settlement : From Migration to Coexistence", em: S. Gitin, A. Mazar e E. Stern (eds.), *Povos mediterrâneos em transição: décimo terceiro ao início do décimo século aC* (1998); J. Naveh, "Achish-Ikausu à Luz da Dedicatória de Ekron", em: *BASOR*, 310 (1998), 35–37; S. Gitin e M. Cogan, "Um Novo Tipo de Inscrição Dedicatória de Ekron", em: *IEJ*, 49 (1999), 193–202; T. Dothan, "Reflexões sobre a fase inicial do assentamento filisteu: Site tipo – Tel Miqne-Ekron", em: ED Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Re-Assessment* (2000), 145– 58; S. Gitin, "Os filisteus: vizinhos dos cananeus, fenícios e israelitas", em: DR Clark e VH Matthews (eds.), *100 anos de arqueologia americana no Oriente Médio* (2000); S. Gitin, "The Four Horned Altar and Sacred Space: An Archaeological Perspective," in B. Gittlen (ed.), *Tempo Sagrado, Espaço Sagrado: Arqueologia e a Religião de Israel* (2002), 95-123; T. Dothan, "Objetos de bronze e ferro com conotações culturais do edifício do templo filisteu 350 em Ekron", em: *IEJ*, 52 (2002), 1–27; S. Gitin, "Neo-Assyrian and Egyptian Hegemony over Ekron in the Seventh Century BCE: A Response to Lawrence E. Stager", em: *Eretz-Israel*, 27 (2003), 55*–61*; P. James, "A Data da Inscrição do Templo de Ekron: Uma Nota", em: *IEJ*, 55 (2005), 90–93.

[S. Gitin (2ª ed.)]

ELAD (hebr. *עֵלָד* *ēlād*, (comunidade urbana com status de conselho municipal). Está localizada no centro de Israel, 4 km ao sul de *Rosh ha-Ayin e ocupa uma área de cerca de 1 sq. mi. (2,7 quilômetros quadrados). A cidade era voltada para uma população religiosa, principalmente judeus ultraortodoxos. Os primeiros colonos chegaram em 1998. Em 2002, sua população era de 15.100 habitantes, com cerca de metade de 15 anos ou menos. Os ganhos na cidade eram cerca de metade da média nacional. Um complexo educacional e uma área industrial foram planejados para o centro da cidade.

[Gilboa Abalada (2ª ed.)]

ELAH (hebr. *עֵלָה* *ēlāh*; 9tý século AEC), rei de Israel no período que coincide com o reinado do rei Asa de Judá; filho de *Baasa. De acordo com 1 Reis 16:8, Elá reinou dois anos (c. 883–882 AEC); no entanto, na verdade, foram apenas alguns meses (pouco tempo antes e pouco tempo depois do dia oficial de Ano Novo). Elá foi assassinado, enquanto em estado de embriaguez, por *Zimri, o capitão de metade de sua força de carruagem, na casa de Arza, que era o mordomo de Elá, na capital Tirzah

(ibid. 9-10). O assassinato de Elá aparentemente estava relacionado com a insatisfação do exército por sua indiferença à nova campanha contra os filisteus perto de Gibeton. Esta campanha foi realizada como uma continuação dos esforços de *Nadabe, filho de Jeroboão, para garantir a segurança da fronteira sudoeste do reino (ibid. 16; cf. 15:27).

Bibliografia: Bright, Hist,\viv]

EL AL (hebr. "Skyward"), a companhia aérea nacional do Estado de Israel; fundada em novembro de 1948. Sua missão original era facilitar o transporte de imigrantes judeus. Utilizando aeronaves excedentes da Segunda Guerra Mundial – DC-4 Skymasters e C-46 Curtiss Commandos – e tripulados por voluntários de várias partes do mundo, desempenhou um papel decisivo no resgate de comunidades judaicas no Oriente Médio. Em 1949, no entanto, El Al estava voando rotas regulares entre Israel e Roma e Paris. No ano seguinte, obteve as constelações mais modernas, e com quatro desses aviões as rotas foram estendidas para incluir Atenas, Viena, Zurique, Londres, Nairóbi, Joanesburgo e Nova York. Pouco depois, foram adicionados Istambul, Bruxelas, Amsterdã, Teerã, Frankfurt, Munique e Copenhague.

Em 1996, servia 50 destinos intercontinentais, incluindo Cairo, Pequim e Nova Délhi, bem como nove cidades nos EUA.

Em dezembro de 1957, a El Al foi a segunda transportadora aérea do mundo a empregar turboélices (quatro Bristol Britannias) para serviço transcontinental e, em janeiro de 1961, adquiriu três jatos intercontinentais Boeing 707–420. Em junho de 1961, inaugurou o primeiro serviço sem escalas entre Nova York e Tel Aviv – então um dos voos comerciais regulares sem escalas mais longos do mundo. A El Al expandiu rapidamente sua frota para acompanhar o crescente desenvolvimento do turismo. Em meados da década de 1960, tinha dois jatos Boeing 720 B de alcance intermediário, três 707 intercontinentais padrão e dois poderosos 707-320 B; alugou aviões a jato adicionais conforme necessário. Em fevereiro de 1969, um oitavo avião foi adicionado e, no final do ano, a companhia aérea adquiriu seu primeiro avião misto de carga e passageiros 320 C. Os planos de desenvolvimento incluíam a aquisição de jatos Boeing 747 Jumbo e dois aviões supersônicos Boeing. Em 2004, a empresa tinha 28 aeronaves Boeing: cinco 747–200, quatro 747–400, três 737–700/800, seis 767, seis 757 e quatro 777–200.

O acionista majoritário da El Al é o governo israelense. Quase todo o treinamento é realizado na sede da empresa no aeroporto de Lydda (Lod). Toda a comida servida a bordo de sua aeronave é kasher. O avião não voa aos sábados, o sábado judaico. No entanto, sua subsidiária, Sundor, uma companhia aérea charter, trabalha sete dias por semana. Sundor foi estabelecido em 1977 para voos de baixo custo. Em 2003, a El Al empregava mais de 3.000 trabalhadores e tinha 77 escritórios em todo o mundo.

Voou para 40 destinos diretos e muitos outros por meio de acordos de compartilhamento com várias outras companhias aéreas. Transportava mais de 1,3 milhão de pessoas por ano e seu faturamento anual era de cerca de US\$ 1,2 bilhão. Sundor transportou 250.000 passageiros durante os anos de 2001–2004 em duas aeronaves 757–200.

Após a Guerra dos Seis Dias, El Al tornou-se alvo de uma das organizações terroristas árabes, a Frente Popular para o Lib.

ração da Palestina. Um Boeing 707 foi sequestrado para a Argélia em julho de 1968, mas depois foi devolvido a Israel. Em dezembro de 1968, um avião da El Al foi atacado em solo no aeroporto de Atenas e um passageiro morreu, e um ataque a outro em Zurique em fevereiro de 1969 resultou na morte de um dos tripulantes. Uma tentativa de sequestro em 1970 foi frustrada pela tripulação. Uma constelação, desviando-se do curso, foi abatida sobre a Bulgária em 1955 (todos os passageiros foram mortos e a Bulgária mais tarde pagou uma indenização).

A El Al desempenhou um papel crucial durante o conflito no Golfo Pérsico de 1991, atuando como o único elo aéreo de Israel com o mundo quando todas as outras companhias aéreas deixaram de voar para Israel. Também desempenhou um papel vital na década de 1990 ao trazer imigrantes russos e etíopes para Israel. Nas últimas duas décadas do século 20, a empresa enfrentou sérios problemas econômicos. O governo iniciou a privatização em 2003, emitindo ações para o público. Em 2004 a empresa apresentou lucro devido ao aumento de participação tanto em voos de passageiros quanto de carga.

Bibliografia: Israel Economist, 24 (Jan. 1968), 11–19; Departamento de Relações Públicas da El Al, Vinte Anos de História da El Al (1969).
Site: <http://www.elal.co.il>

[Arnold Sherman / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

ELAM (hebr. *ēlām*, *eylam*; elamita *halhatamti*; Akk. *Elamtu*), região na borda da parte sudoeste do planalto iraniano, o moderno Khuzistão, incluindo o vale do rio ao redor de Susa e as terras altas além. Em elamita, Elam pode significar “o país do senhor”, mas nas línguas mesopotâmicas era entendido como “As Alturas”. A palavra Elam provavelmente deriva do elamita, contando com uma etimologia popular em acadiano relacionando-a com *elû*, “alto”. Em fontes clássicas é referido como Susiana, de Susa (heb. *šūš*, *Shūshan*), a capital *šūš* de Elam.

História

Elam estava intimamente ligado à Mesopotâmia, servindo como fonte de suas matérias-primas, madeira, pedra e metais e como rota para metais preciosos e pedras como o lápis-lazúli, a pedra azul valorizada pelos mesopotâmicos, que foram trazidos de tão longe como Afeganistão. Os elamitas também invadiram os vales do Diyala e do Tigre e, de acordo com a Lista de Reis Sumérios, a dinastia Awan, a mais antiga dinastia real de Elam, governou a Suméria por um tempo. Há um tratado mal compreendido entre o governante acadiano Naram-Sin e um governante elamita de cerca de 2200 aC No século 21 aC, os reis da terceira dinastia de Ur na Mesopotâmia anexaram Elam, e Susa tornou-se uma sede de governadores sumérios.

No início do século XIX aC, uma dinastia real elamita independente reinou em Anshan nas terras altas e Susa na planície. Elam exerceu uma influência generalizada, e expedições comerciais levaram matérias-primas de Elam até Hazor em Canaã. Em meados do século XVIII aC, Elam foi consolidada sob o governo de Kutir-Nahunte I, cujo reinado coincidiu com os últimos anos de *Hammurapi da Babilônia e com o reinado do filho de Hammurapi, Samsu-iluna.

A partir dessa época, e durante todo o período, a influência babilônica é evidenciada pelo uso do acadiano como a língua escrita da vida econômica e cultural.

Durante este período, três governantes detinham o poder em Elam ao mesmo tempo: o governante mais alto, chamado em sumério de “Grande Regente” (sumério *sukkal-mah*), e dois outros, que eram seus filhos, um governando as terras altas e o outro a planície de Susana. A maneira pela qual a autoridade foi dividida entre os três não é clara. Mas os governantes de Elam eram membros de uma família, e a sucessão ao trono era matrilinear. A velha ideia de que um dos governantes era sobrinho deveria ser descartada. Uma das mães do filho era irmã do regente, indicando uma maneira de manter o poder dentro da família que para os modernos parece incestuoso, mas não deve ter sido visto como incestuoso pelos elamitas.

Quase nada se sabe sobre a história de Elam durante os séculos 17-15 aC, mas parece ter sofrido muito com as migrações dos povos que desceram da planície babilônica das montanhas de Zagros. Elam ganhou destaque novamente no início do século XIII a.C. O rei mais famoso desse período foi Untash-napirisha, que reinou durante a primeira metade do século XIII e construiu sua capital, Dur-Untash, a moderna Tchoga Zambil (“Basket Hill”), 25 mi. (40 km.) sudeste de Susa. Aqui foi encontrado o zigurate mais bem preservado, ou torre do templo, em todo o antigo Oriente Próximo, ainda com 25 metros de altura.

A língua e o panteão elamita tornaram-se mais populares em torno de Susa no período. Untash-Napirisha honrou tanto o deus das terras baixas Inshushinak quanto o deus das terras altas Napirisha em seu complexo de templos.

A consolidação e ascensão do Elam no século XII AC coincidiu com o declínio da Babilônia durante o governo dos últimos reis da dinastia Kassite. Os elamitas fizeram várias incursões na Babilônia, saquearam Sippar e seus templos e trouxeram como despojo para os monumentos reais de Susa, incluindo a estela do Código de Hammurapi, agora no Museu do Louvre. Em 1159 aC, os elamitas tomaram a cidade da própria Babilônia e capturaram a estátua de Marduk, seu deus, e exterminaram a dinastia Kassite de longa duração. A ascendência militar de Elam terminou, no entanto, com a renovação do poder babilônico durante o reinado de Nabucodonosor I (1125-1104 aC), que derrotou os elamitas, capturou Susa e trouxe a estátua de Mar duque de volta à Babilônia.

O declínio de Elam foi rápido e não há mais registros de sua história até o século VIII aC. reis da Assíria, até sua derrota final por Assurbanipal (669-627 aC), que devastou Elam. Em uma série de batalhas sangrentas (647-646 aC), os assírios arrasaram a maioria das cidades de Elam, especialmente Susa, profanando deliberadamente seus lugares sagrados e destruindo o templo de Inshushinak.

Houve tentativas no início do período neobabilônico para reconstruir Elam, mas nunca foram totalmente bem sucedidas.

El Amarna

incessante. Após a queda do Império Assírio (612–610 aC), Elam foi incorporada ao reino maior da Média; e após a derrota de Astiages, rei da Média, por Ciro, o rei persa, tornou-se parte integrante de seu império. Ciro até se intitulava “Rei de Anshan”, adotando assim o antigo título dos governantes elamitas (ver *Ciro). Na divisão administrativa do Império Persa, Elam tornou-se a sátria de Uja, Huja ou Huvja (daí Huz, em persa médio, e no moderno Khuzistão). Susa foi reconstruída com magníficos palácios e tornou-se a capital dos monarcas persas, perdendo apenas para Persépolis. A língua elamita continuou como a segunda língua depois do persa e igual ao acadiano nas inscrições reais dos reis da Pérsia. O nome Elam ainda era usado em I Macabeus 6:1 (Elymais, Ὑλλυῖναι, atacado por Antíoco IV Epifânio) e por escritores gregos e romanos (Elamitai, Ἑλλυμῖται, Atos 2:9).

Linguagem

A língua elamita não se enquadra em nenhum grupo linguístico conhecido hoje. Ela pode ser dividida em três estratos: (1) elamita antiga (último quarto do terceiro milênio aC); (2) Elamita média (séc. 13t̄y–7t̄y aC), o estrato maior; e (3) elamita aquemênida (séc. 6t̄y–4t̄y aC), conhecida principalmente pelas inscrições bilingües e trilingües dos reis persas e textos de arquivo de Persépolis.

O elamita aquemênida foi decifrado na segunda metade do século XIX e, desde o início do século XX, houve um grande progresso na compreensão do elamita médio. No entanto, o conhecimento da língua permanece imperfeito; e particularmente nas camadas mais antigas, escassamente documentadas, muito ainda é obscuro.

Scripts

A escrita elamita mais antiga é o “proto elamita” pictográfico, empregado no início do terceiro milênio aC, que ainda não foi decifrado. Um roteiro linear que se desenvolveu a partir dele na segunda metade do terceiro milênio aC ainda está sendo elaborado. Durante o reinado dos reis de *Akkad (século 24y–23 aC), as antigas escritas de Elam foram substituídas pela escrita cuneiforme mesopotâmica, que, adaptada às necessidades da língua elamita, foi a partir de então a única aquela em que foi escrito.

Na Bíblia

Elam, localizada na fronteira oriental do mundo bíblico, é mencionada apenas algumas vezes na Bíblia. Na “Tabela das Nações” Elão é listado com os filhos de Sem (Gn. 10:22; Eu Cro. 1:17), visto que do ponto de vista geográfico era aparentemente considerado parte do mundo mesopotâmico. A estranha narrativa de Gênesis 14 menciona *Quedorlaomer, rei de Elam – às vezes identificado com Kutir-Nahhunte (por volta de 1750 aC ou o posterior por volta de 1200) – como chefe de uma aliança com dois outros reis, os de Shinar e Goiim, significando provavelmente Babilônia e os hititas.

Nas “Profecias Contra as Nações” em Isaías e Jeremias, Elão é mencionado, junto com a Mídia, como um dos próximos no segundo milênio aC. Em geral,

“Povos do Norte” que destruiriam a Babilônia (Isa. 21:2; Jer. 25:25). A única profecia que pode estar relacionada diretamente a um evento específico na história de Elão é Jeremias 49:34–39, talvez sobre o encontro de Nabucodonosor com Elão em seu nono ano (596/5 AEC). De acordo com Esdras 4:9-10, os elamitas foram deportados para o norte de Israel após a vitória do rei assírio Assurbanipal na década de 640 e, assim, constituíram parte dos povos que os judeus mais tarde consideraram como não-judeus samaritanos. Em Isaías 11:11 Elão é visto como um lugar de exílio, em Ezequiel 32:24 como uma nação estrangeira típica e em Dan 8:2 como um local de visão. Elão também aparece como um nome pessoal entre os retornados do exílio, mas também como um clã de Benjamim em I Crônicas 8:24.

Bibliografia: W. Hinz, *The Lost World of Elam* (1973); M. Stolper e E. Carter, *Elam. Levantamentos de História Política e Arqueologia* (1984); R. Zadok, *The Elamite Onomasticon* (1984); L. De Meyer, H. Gasche (eds.), *Mésopotami et Elam* (1991); F. Vallat, em: *ABD II*, 424-29; G. Gragg, “Elamite,” em: J. Sasson (ed.), *CANE 4*, 2162–67; F. Vallat, “ELAM: haltamti/Elamtu,” em: *NABU* (1996), 89; Filho de R. Henrick, “Elamites,” em: E. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East 2* (1997), 228–34.

[Hayim Tadmor / Daniel C. Snell (2ª ed.)]

ELÿAMARNA, nome moderno do local de Akhetaton, a capital do Egito, fundada por Amenófis-Amenÿotep IV (*Akhenaton), o faraó “herético” da dinastia 18y (séc. 14y aC). Neste site foi descoberto o arquivo El-Amarna.

Cartas de El-Amarna

As Cartas de El-Amarna compreendem uma coleção de tabuinhas cuneiformes com o nome de al-'Amÿrna, uma planície na margem leste do Nilo a cerca de 300 km. (304 km.) S. do Cairo, no território do Beni-'Amrÿn, ou 'Amÿrna, tribo. (Embora muitas vezes referido como Tell yAmÿrna, ou Tell el-yAmÿrna, o local não é um tell, ou montículo.) Amarna foi o local da capital egípcia, Akhetaton, por cerca de 15 anos em meados do século XIV a.C.; aqui, em 1887, pela descoberta casual de um camponês, foi desenterrada parte da correspondência diplomática do arquivo real. As explorações clandestinas dos nativos que se seguiram, e as escavações científicas posteriores (1889–92, 1912–14, 1921–22, 1926–36), renderam cerca de 355 cartas – algumas podem ser melhor classificadas como listas (de presentes) – estar ao lado de mais de 20 outros documentos cuneiformes (exercícios de escribas, vocabulários, textos mitológicos e épicos). Todo o corpus de Amarna (cuneiforme) tem 379 tabuinhas. Embora em completos e carentes nos. 359–379, a edição padrão, com transliteração do cuneiforme e uma tradução alemã, continua sendo a do estudioso norueguês JA Knudtzon, *Die el Amarna Tafeln* (1915 = EA; para nos. 359–379 e outras traduções, ver bibl.). Uma tradução francesa anotada de autoridade por W. Moran apareceu em 1987, seguida por uma versão revisada em inglês pelo mesmo autor em 1992.

Com apenas três exceções (EA 24, Hur 32, hitita), as cartas são todas escritas em acadiano, a língua franca do antigo Oriente

a língua pertence ao “acádio periférico” encontrado em Nuzi, Alalakh, Ugarit, etc. Eloquentemente e comovido às vezes, falta-lhe toda elegância; é estranho, muitas vezes bárbaro, traindo a ignorância dos escribas não apenas do acadiano, mas de sua própria língua nativa. Isto é especialmente verdadeiro para as cartas da Fenícia e da Palestina, e por esta razão elas são uma das fontes mais importantes para a língua cananéia primitiva (e, portanto, para o pano de fundo do hebraico bíblico).

Das glosas às palavras acadianas, dos morfemas não acadianos, do uso não acadiano de morfemas comuns às duas línguas e da sintaxe dessas letras, é possível reconstruir grande parte da gramática cananéia nesse período.

As cartas de Amarna também são uma fonte histórica inestimável.

Juntamente com documentos ugaríticos e hititas contemporâneos e outros registros egípcios, eles fazem das duas décadas que cobrem as mais conhecidas no início da história da Síria e da Palestina. Eles abrangem, em datas absolutas, por volta de 1385/1375-1355 aC: sobre a última década do reinado de Amenófis III, o reinado de 17 anos de Amenófis IV e os três ou quatro anos antes de Tutankhaten (Tutankhamon), a quem EA 9 é abordado, abandonou a capital. (A diferença de uma década na estimativa do período deve-se à questão ainda muito debatida da co-regência de Amenófis IV com seu pai e antecessor; conforme se aceita ou nega uma co-regência, a cronologia das cartas de Amarna devem ser abaixadas ou levantadas.) Algumas (pelo menos nove) das cartas, que provavelmente são cópias dos originais, têm um faraó como autor; os demais foram escritos fora do Egito e, com poucas exceções, são endereçados ao faraó ou, menos comumente, a um alto funcionário egípcio da corte. Os correspondentes são os reis dos principais estados (Babilônia, Assíria, Mitanni no norte da Mesopotâmia, Hî atti e Arzawa na Anatólia, Chipre) e vassalos egípcios na Síria e na Palestina. As cartas (41) de e para as potências maiores contrastam com a correspondência dos vassalos, e dificilmente sugerem a situação política que motiva tantos deles. Segundo o costume das nações independentes em paz, suas majestades trocam mensagens de amizade mútua, que são levadas por seus emissários e acompanhadas de presentes; muitas vezes sua principal preocupação é a discussão e a resolução de casamentos, um vínculo convencional de amizade internacional. Não fossem as cartas dos vassalos e outras fontes contemporâneas, seria impossível medir o real significado dos esforços de Tushratta de Mitani para restabelecer relações diplomáticas com Amenófis III (EA 17) e mantê-las com seu sucessor (EA 26); de sua referência passageira a uma vitória sobre os hits (EA 17); da presença de assírios na corte egípcia (EA 15-16), com suas implicações de poder assírio crescente (cf.

EA 9:31–35) e fraqueza Mitanniana; do assassinato de comerciantes da Babilônia na Palestina (EA 8); do pedido relatado dos cananeus para apoio babilônico em uma rebelião contra o Egito (EA 9), etc. A impressão geral que essas cartas dão é de uma lendária riqueza egípcia em uma era de relativa paz e estabilidade política.

Essa impressão é dissipada pelas cartas restantes de Amarna. Os vassalos de Tiro até Damasco e ao norte foram apanhados, direta ou indiretamente, na luta dos mitanianos para defender seu controle do norte da Síria e até mesmo sua própria independência, e dos egípcios para manter seu domínio no resto da Síria, contra seu inimigo comum, os hititas ressurgentes sob Suppiluliuma. Embora suas cartas ao faraó estejam todas repletas de protestos de lealdade inabalável, é evidente pelas acusações contra seus companheiros vassalos que muitos deles estavam explorando a situação para garantir e expandir seu próprio poder enquanto bajulavam ambos os lados e evitavam tanto quanto possível um compromisso irrevogável com um ou outro. Mais proeminentes neste grupo de cartas, e mais bem sucedidos neste jogo de intriga, sedição e revoltas populares e palacianas, foram Abdi-ashirta e seus filhos, particularmente Aziru, que fizeram de Amurru um importante estado menor no centro-leste da Síria. dos Orontes. As quase 70 cartas de Rib-Adda de Byblos são uma longa e cada vez mais nervosa denúncia de seus avanços ao longo da costa e da inação egípcia. Este último provavelmente deve ser atribuído, pelo menos em parte, à tendência das acusações dos vassalos de se anularem; mas também é provável que o tribunal tenha achado que os interesses egípcios seriam melhor salvaguardados por um forte Amurru como um amortecedor contra o ataque hitita. Os acontecimentos provaram que Rib-Adda estava certo: como tantos de seus vizinhos (Ugarit, Kadesh, etc.), Aziru tornou-se um vassalo hitita.

Na Palestina, a situação refletida pelas cartas dos vassalos, embora menos terríveis em suas consequências para o domínio egípcio, não era menos caótica. As cartas refletem as mesmas rivalidades dos governantes locais, as mesmas acusações de perfídia uns contra os outros e os mesmos sinais de profunda agitação popular. Esses reis mesquinhos estão constantemente em guerra uns com os outros, saqueando e tomando aldeias, às vezes formando pequenas coalizões contra um inimigo comum, que logo se separam, reagrupam e trocam os papéis de inimigos e aliados. Na Palestina central, nas lutas envolvendo Gezer, Megido, Taanaque, Acre, Jerusalém, Laquis e (talvez) Hebron, os principais instigadores foram os governantes de Siquém, Lab'ayu e seus filhos, que em um movimento comparável ao de Amurru contemporâneos, tentaram expandir sua cidade-estado em um estado territorial, com um objetivo importante sendo a posse da fértil Planície de Esdremon.

A administração egípcia local, quando não era corrupta e apoiava a traição, aparentemente estava realmente preocupada apenas com o pagamento de tributos e com alguns outros interesses egípcios, como as provisões para tropas que se deslocassem para o norte, e essa política parece ter tido a aprovação da corte.

Bibliografia: ESCAVAÇÕES: Wm. F. Petrie, *Tell el-Amarna* (1894); L. Borchardt, em: *Mitteilungen der deutschen orientalischen Gesellschaft*, 46 (1911), 1-32; 50 (1912), 1-40; 52 (1913), 1-55; 55 (1914), 3-39; 57 (1917), 1-32; TE Peet e CL Wooley, *A Cidade de Akhenaton*, 1 (1923); DDS Pendelbury et al., *The City of Akhenaton*, 1 (1923); B. Porter e LB Moss, *Bibliografia Topográfica de Textos Hieroglíficos Egípcios Antigos, Relevos e Pinturas...* (1934), 192–239; H. Kees, *Egito Antigo* (1961), 288ss. PUBLICAÇÕES PRIMÁRIAS E COLEÇÕES: H. Winckler e FM Abel, *Der Thontafelfund von el-Amarna*, 1–3 (1889–90); C. Bezold e EAW Budge (eds.), *The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum* (1892); O. Schroeder, *Die Thontafeln von*

el-arish

El-Amarna (1915); idem, em: OLZ, 20 (1917), 105-6; F. Thureau-Dan gen, em: Revue d'assyriologie, 19 (1922), 91-108; P. Dhorme, em: RB, 33 (1924), 5-32; G. Dossin, em: Revue d'assyriologie, 31 (1934), 125-36; SAB Mercer, The Tell el-Amarna Tablets, 1-2 (1939); CH Gordon, em: Orientalia, 16 (1947), 1-21; AP Millard, em: PEQ (1965), 140-3; AF Rainey, El Amarna Tablets (1970), 359-79; R. Borger, Handbuch der Keilschriftliteratur (1967), 237-40; W. Reidel, Untersuchungen zu den Tell el-Amarna Briefen, 1-2 (1920); F. Bilabel, Geschichte Vorderasiens und Aegyptien vom 16-11 Jahrhunderten... (1927); Maisler, Untersuchungen, 43-46; idem, em: JPOS, 9 (1929), 80-87; WF Albright, em: JEA, 23 (1937), 190-203; idem, em: BASOR, 87 (1942), 32-38; 89 (1943), 7-17; 104 (1946), 25-26; idem, em: JNES, 5 (1946), 5-25; idem, em: Pritchard, Texts, 483-90; idem, em: CAH2, 2 (1966), cap. 20 (incl. bib.); W. von Soden, em: Orientalia, 21 (1952), 426-34; Y. Aharoni, em: IEJ, 3 (1953), 153-61; Aharoni, Land, 87, 157-64; idem, em: VT, 19 (1969), 137-45; Alt, KI Schr, 3, 158-75; EF Campbell, em: BA, 23 (1960), 2-22; idem, em: GE Wright (ed.), Shechem (1965), 191-207; DO Edzard, em: Journal of Economic and Social History of the Orient, 3 (1960), 38-55; ML Verani, Storia di Ugarit (1962), 18-30; idem, em: Revista degli studio Orientali, 40 (1965), 267-77; idem, em: Revue d'assyriologie, 61 (1967), 1-18; Ph. HJ Houwink Ten Cate, em: BOR, 20 (1963), 270-76; MC Astour, em: Para Max Weinreich (1964), 7-17; H. Klengel, em: MIO, 10 (1964), 57-83; P. Artzi, em: Revue d'assyriologie, 58 (1964), 159-66; idem, em: JNES, 27 (1968), 63-71; idem, em: Bar-Ilan Decennary Volume, 2 (1969); idem, em: Anais do 27º Congresso Internacional de Orientalistas, Jerusalém, 1969, 107-11; idem, em: CAH2, 2 (1965), cap. 17; H. Klengel, Geschichte Syriens, 1-2 (1965-68); AF Rainey, Christian News from Israel, 2 (1966), 30-38; 3 (1966), 23-24; idem, em: IEJ, 18 (1968), 1-14.

ESTUDOS LINGUÍSTICOS: F.-M. °. Boehl, Die Sprache der Amarnabriefe (1909); E. Ebeling, Das Verbum der El-Amarna Briefe (1910); E. Dhorme, em: RB, 10 (1913), 369-93; 11 (1914), 37-59, 344ss.; O. Schroeder, em: OLZ, 18 (1915), 105-6; S. Smith e CJ Godel, em: JEA, 11 (1925), 230-40; J. Friedrich, Kleina siatische Sprachdenkmaeler (1932), 8-32; WF Al brilhante, em: BASOR, 86 (1942), 28-31; idem e WL Moran, em: JCS, 4 (1950), 163ss.; B. Landsberger, *ibid.*, 8 (1954), 55-61; WL Moran, em: Orientalia, 29 (1960), 1-19; idem, em: GE Wright (ed.), The Bible and the Ancient Near East (1961), 54-72; idem, em: Eretz Israel, 9 (1969), 94-99; R. Youngblood, em: BASOR, 168 (1962), 24-27; E. Salonen, Die Gruss- und Hofflichkeitsformeln in babylonisch-assyrischen Briefen (1967), 61-70; P. Artzi, em: Bar-Ilan, 1 (1963), 27-57; idem, em: JNES, 28 (1969), 261ss. CRONOLOGIA: A. Cozinha, Suppiluliuma e os Faraós de Amarna (1962); EF Campbell, Jr., A Cronologia das Cartas de Amarna (1963); DB Redford, História e Cronologia da XVIII Dinastia do Egito (1967). ESTUDOS SOBRE O FUNDO HISTÓRICO, POLÍTICO E GEOGRÁFICO: B. Maisler, Toledot Ereẓ Israel (1938), 125-52; H. Reviv, em: BIES, 27 (1963), 270-5; P. Artzi, em: Eretz Israel, 9 (1969), 22-28; Z. Kalai e H. Tadmor, *ibid.*, 138-147.

Adicionar. Bibliografia: W. Moran, Les Lettres d'El Amarna (1987); idem, The Amarna Letters (1992) (revisado por A. Rainey, em: Biblica, 70 (1989), 568-72); idem, Estudos de Amarna (2003); R. Hess, Amarna Personal Names (1993); A. Rainey, cananeu nas Tábuas de Amarna (1995). Veja também a bibliografia em *Akhenaton.

[William L. Moran]

ELĀRISH (Ar. *al-Ārīsh*), cidade na costa mediterrânea da Península do Sinai, perto de onde Wadi al-Ārīsh (o bíblico Naḥal Miṣrayim; veja Brook of *Egypt) atinge o mar. Foi o principal centro do Sinai na maioria dos períodos históricos devido a uma série de ativos geográficos: solo loess presente em manchas ao longo de Wadi al-Ārīsh e, em outros trechos, loess

escondida sob uma fina camada de areia grossa e porosa, permitindo a infiltração da água da chuva no subsolo; precipitação média anual superior a 100 mm. (4 pol.) que excede a do resto do Sinai; um

arriquecimento do seu abastecimento de água por infiltrações subterrâneas e por fluxos superficiais sazonais em Wadi al-Ārīsh; comunicações terrestres que conduzem ao leste e oeste ao longo da antiga Via Maris (estrada marítima) e ao sul, sudoeste e sudeste ao longo do curso do wadi; e instalações de ancoragem na praia perto da foz do wadi. Desde o primeiro século, era conhecido como centro comercial pelo nome de Rhinokoroura. Josefo menciona a cidade como parte da Judéia (Ant. 13:395) e Tito preparou sua marcha sobre a Palestina ali (Guerras 4:662). Até 1895, El Arish serviu como cidade fronteira entre o Egito e a Palestina.

O rabino Judah *al-Ārīzi passou por El-Arish em 1218, mas não menciona nenhum judeu que possa ter estado lá.

Projeto El-Arish

No início do século XX, El-Arish e sua região eram escassamente povoados. Naquela época, Davis *Trietsch propôs o projeto El-Arish para o norte do Sinai como uma das várias alternativas para assentamento judaico no Oriente Médio. Com base no encontro de *Herzl em 1902 com Joseph *Chamberlain, a área, incluindo a planície palestina, foi designada para se tornar um assentamento judaico autônomo patrocinado pelo governo britânico. Lord Cromer, então cônsul-geral britânico no Egito, solicitou que uma comissão de especialistas explorasse a região sobre as perspectivas de colonização e suas conclusões foram positivas. No entanto, o governo egípcio, por insistência de Cromer, rejeitou o relatório, declarando-se incapaz de alocar água do Nilo para as necessidades de irrigação do assentamento. A recusa de Cromer veio apesar dos esforços de Herzl para resgatar o esquema, reduzindo o escopo do projeto para a vizinhança de El-Arish e renunciando à apropriação das águas do Nilo para o desenvolvimento.

De 1948

Durante a Guerra da Independência de Israel (1948), uma unidade do exército israelense sob a Operação Ayin assumiu temporariamente posições ao sul de El-Arish (dezembro de 1948). Na Campanha do *Sinai, El-Arish caiu nas mãos das forças israelenses em 31 de outubro de 1956 e foi evacuado por elas, a pedido da ONU, em fevereiro de 1957. Na *Guerra dos Seis Dias, foi tomada por uma coluna israelense em 6 de junho de 1967 e permaneceu sob administração israelense. Sob os termos do acordo de paz de Israel com o Egito, El-Arish foi devolvido ao Egito.

Após a Primeira Guerra Mundial, a cidade expandiu-se gradualmente, totalizando 7.000 habitantes em 1932 e, segundo fontes egípcias, 22.000 em 1956 e 45.000 em 1967. No censo realizado por Israel em agosto de 1967, El-Arish tinha uma população de 29.973 habitantes. . As tamareiras junto à costa continuam a constituir um importante ramo econômico. A pesca marítima e a captura de codornas são fontes adicionais de renda. Desde a década de 1950, as plantações de arbustos de rhicinus ganharam terreno na área entre El-Arish e Rafay (Rafay) e o óleo de rhici nus é produzido em uma fábrica na cidade. Sob o domínio egípcio, os serviços administrativos para a Península do Sinai e especialmente os serviços para o exército egípcio tornaram-se importantes em El

elath, eliahu

cortando a área montanhosa dificulta o planejamento e as comunicações.

O bloqueio renovado do Estreito de Tiran em maio de 1967 pelo Egito ameaçou a existência e o futuro de Eilat como porta de entrada de Israel para a África Oriental, Sul e Leste da Ásia e Austrália. Esse movimento levou à *Guerra dos Seis Dias, na qual o plano egípcio (de acordo com documentos encontrados no Sinai) de isolar a cidade do interior de Israel, avançando para o território jordaniano no vale de Aravah, foi frustrado pela vitória de Israel. , que posteriormente acelerou o progresso de Eilat. De tempos em tempos, no período que se seguiu a junho de 1967, sabotadores árabes tentaram atacar Eilat, apesar do medo do governo jordaniano de que as contramedidas de Israel contra o único porto da Jordânia, Akaba, constituíssem um golpe incomparavelmente mais pesado para a Jordânia.

Grandes esforços foram direcionados para a criação da infraestrutura da cidade. Em 1957 foi construída a estrada Eilat–Mizpeh Ramon–Beersheba, e aberta ao tráfego em janeiro de 1958. Em 1967, a estrada Eilat–Sedom foi colocada em uso. Em 1969, começou a construção da estrada que vai de Eilat para o sul até Sharm el-Sheikh. Com o fundo do mar inclinado a partir da costa de Eilat, a construção do porto é relativamente fácil. A partir de 1957, o ancoradouro original foi repetidamente ampliado para lidar com o crescente tráfego de carga marítima, e um porto de petróleo foi instalado no sudoeste da cidade. Um novo porto foi construído com um investimento de IL 20.000.000 (cerca de US\$ 5.700.000) e inaugurado em 1964; em 1968, empregava 500 trabalhadores e movimentava aproximadamente 1.000.000 de toneladas de mercadorias importadas e exportadas. As exportações de minerais (potassa, fosfatos, cobre) através de Eilat totalizaram 110.000 toneladas em 1966/67. Devido à distância de Eilat dos setores centrais de Israel, as comunicações aéreas são vitais. O aeródromo de Elath, situado a leste da cidade, foi ampliado e, em 1969, 10 a 12 voos diários (operados pela Arkia Company) conectaram Eilat a Tel Aviv e Jerusalém. A escassez de água da cidade foi gradualmente reduzida pela dessalinização da água do mar. Uma planta experimental que utiliza o método de congelamento, desenvolvida por Alexander *Zarchin, foi fechada após alguns anos de operação. Em 1965, foi inaugurada uma usina de destilação térmica, que simultaneamente fornecia eletricidade à cidade; sua capacidade diária era de 4.000 m³ (mais de um milhão de galões) de água praticamente sem sal que, misturada com água salobra de nascente, a tornava potável. Em 1970 foi inaugurada outra fábrica com capacidade de 2.000 m³ (cerca de meio milhão de galões) por dia.

O ar condicionado é uma necessidade absoluta no clima de Eilat e o "resfriador do deserto" local, que é relativamente barato de operar, reduz a temperatura e aumenta a umidade do ar, foi gradualmente introduzido em todos os edifícios da cidade. O primeiro oleoduto de 16 polegadas ligando Eilat a Haifa foi colocado em 1958/59. O trabalho no grande gasoduto de 42 polegadas de Eilat a Ashkelon começou em 1968 e foi concluído em 1970. Um fator decisivo na vida econômica de Eilat foi a *Timna Copper Works, que em 1968 empregava 1.000 trabalhadores, quase todos residentes em Eilat . No entanto, em 1975 foram encerrados devido a dificuldades econômicas. A indústria local, maioritariamente pequenas e médias empresas, incluía filiais ligadas à construção local, várias oficinas de joalheria (para processamento do

malaquita "pedra de Eilat"), plantas de polimento de diamantes, processamento de pescado , produtos de metal e gesso. O turismo e a recreação sempre constituíram um dos principais ramos da economia de Eilat. Em 1968, Eilat tinha um museu marinho e um museu de arte moderna, bibliotecas municipais, uma sala de concertos e palestras e um anfiteatro. Em 1970 os hotéis da cidade tinham 2.000 leitos; na virada do século 20^o cerca de 11.000 em cinco hotéis, com receitas consideráveis provenientes de serviços turísticos. O turismo foi a principal razão para o grande projeto da costa de Eilat, fornecendo várias lagoas artificiais e línguas terrestres. Para incentivar ainda mais o turismo, a cidade recebeu isenção de IVA em 1985. Uma das atrações turísticas da cidade é o recife de coral no Golfo de Elath, onde podem ser observadas as diversas espécies marinhas do Mar Vermelho. Todos os anos Eilat recebe dois grandes eventos culturais: um festival de jazz e um festival de música clássica com participação internacional.

[Izhak Noam / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

Bibliografia: Y. Ben-Zvi, She'ar Yashuv (1937), 97–119; N. Glueck, O Outro Lado do Jordão (1940), 86–113; idem, em: AASOR, 15 (1934-35), 46ss.; A. Konikoff, Transjordânia (1946), 80-82; A Sociedade de Exploração de Israel , Elath (Heb., 1963); Z. Vilnay, Guia para Israel (19663); Aharoni, Land, índice; Avi-Yonah, Geog, índice; Press, Ereẓ, 1 (19512), 16-17. MODERNO: Fenton e Steinitz, em: Ariel, 20 (1967), 61-72. **Site:** <http://www.eilat.muni.il>.

ELATH (Epstein), ELIAHU (1903-1990), diplomata israelense e arabista. Nascido em Snovsk, na Rússia, Elath foi ativo no movimento sionista na Rússia antes de se estabelecer na Palestina em 1924. Ele trabalhou como operário em vários assentamentos por alguns anos, enquanto fazia um estudo especial do Bedouin. De 1934 a 1945 foi diretor da seção do Oriente Médio no Departamento Político da Agência Judaica. Como chefe do Escritório Político da Agência em Washington, DC, durante 1945-1948, Elath recebeu o reconhecimento do Estado de Israel pelo governo dos EUA em maio de 1948. Com o reconhecimento de fato de Israel, ele foi nomeado representante especial do Conselho Provisório de o Governo de Israel, e desde 1949 embaixador israelense em Washington. De 1950 a 1959 foi embaixador em Londres. Ele serviu como presidente da Universidade Hebraica (1962-1968) e presidente do conselho de governadores do Instituto Afro-Asiático (1959-1962). Seus livros incluem Ha Bedu'im (1933); Ukhlosei Ever ha-Yarden ve-ÿ ayyeihem (1936); ÿ aj Amin al-ÿusseini (Heb., 1968); Diário de São Francisco (Heb., 1971); Shivat ÿiyyon ve-Arav ("O Retorno a Sião e os Árabes", 1974) que trata dos contatos feitos entre os líderes sionistas e árabes e as tentativas de chegar a um entendimento com eles antes do estabelecimento do Estado; The Struggle for Statehood: Washington 1945–1948 (Heb., 3 vols., 1979–82).

Bibliografia: D. Lazar, Rashim be-Yisrael, 1 (1953), 185–91.

[Benjamin Jaffe]

ELAZAR, DANIEL J. (1934-1999), cientista político. Elazar nasceu em Minneapolis e recebeu seu mestrado e doutorado. da Universidade de Chicago. Foi nomeado professor

de ciência política na Temple University, na Filadélfia, onde fundou e dirigiu o Center for the Study of Federalism. Uma das principais autoridades no assunto, ele foi presidente fundador da Associação Internacional de Estudos Federais. Elazar dividiu seu tempo entre os EUA e Israel, onde foi professor de relações intergovernamentais na Universidade Bar-Ilan. E, como fundador e presidente do Centro de Assuntos Públicos de Jerusalém, ele liderou o principal think tank independente judeu preocupado em buscar soluções para os problemas cruciais enfrentados por Israel e os judeus do mundo.

Em 1986 ele foi nomeado pelo presidente Reagan para ser membro da Comissão Consultiva dos Estados Unidos sobre Relações Intergovernamentais e foi reconduzido em 1991 pelo presidente Bush. Ele foi secretário da Associação Americana de Ciência Política e atuou como consultor de muitas agências federais, estaduais e locais, incluindo os Departamentos de Educação, Saúde e Serviços Humanos dos EUA e Desenvolvimento Habitacional e Urbano, a Associação Nacional de Governadores, a Comissão de Educação dos Estados e Comissão de Ciência e Tecnologia da Pensilvânia, bem como aos governos de Israel, Canadá, Chipre, Itália, África do Sul e Espanha.

Elazar foi reconhecida como especialista em organização da comunidade judaica em todo o mundo, na tradição política judaica e no governo e na política de Israel. Foi consultor do governo israelense, da Agência Judaica, da Organização Sionista Mundial, da Cidade de Jerusalém e da maioria das principais organizações judaicas nos EUA e Canadá, Europa, África do Sul e Austrália. Assumindo um papel de liderança em inúmeras organizações judaicas locais e nacionais, ele foi presidente da Associação de Ciência Política de Israel, membro de vários órgãos consultivos do governo israelense, ativo na Federação Sefardita Mundial, presidente da Federação Sefardita Americana e serviu no Conselho Internacional do Yad Vashem.

Elazar escreveu ou editou mais de 60 livros e muitas outras publicações, incluindo *Community and Polity: The Organizational Dynamics of American Jewry* (1976), um estudo aprofundado da comunidade judaica americana e suas instituições; *People and Polity, The Organizational Dynamics of World Jewry* (1989), um estudo das comunidades e instituições do World Jewry; *Israel: Construindo uma Nova Sociedade* (1986); *A Double Bond: Os Documentos Constitucionais do Judaísmo Americano* (1992); *Israel nas urnas, 1992* (1994); *O Movimento Conservador no Judaísmo: Dilemas e Oportunidades* (com RM Geffen, 2000); e *Israel nas urnas, 1999* (2001). Alguns de seus livros buscaram uma solução para o problema israelo-palestino com base em princípios federais. Ele foi o fundador e editor do *Publius*, o jornal do Federalism, e o editor da *Jewish Political Studies Review*. Junto com seu irmão, David H. Elazar, publicou *A Classification System for Libraries of Judaica*.

[Yitzhak Kerem / Ruth Beloff (2ª ed.)]

ELAZAR, DAVID (“Dado”; 1925–1976), soldado israelense. Ela zar nasceu em Sarajevo, Iugoslávia, e veio para Israel em

1940, juntando-se ao kibutz Sha'ar ha-Amakim. Em 1946 tornou-se membro do *Palmaï e durante a Guerra da Independência realizou reconhecimento na Síria. Em 1948 ele foi nomeado comandante da companhia da Brigada Harel e liderou as forças que invadiram a Cidade Velha de Jerusalém através do Portão de Sião em maio daquele ano.

Ele estudou economia e estudos do Oriente Médio na Universidade Hebraica de Jerusalém. Após a Campanha do Sinai, na qual comandou a brigada de infantaria que lutou em Gaza, foi transferido para o Corpo Blindado, e em 1961 sucedeu ao general Yaim Bar-Lev como seu comandante, sendo promovido ao posto de major-general em 1962. Em novembro de 1964, Elazar foi nomeado Comando Norte da OC e foi responsável pela captura das Colinas de Golã na Guerra dos Seis Dias. Em 1969 foi nomeado chefe do Gabinete do Estado-Maior e, em novembro de 1971, chefe do Estado-Maior e promovido ao posto de tenente-general.

Após a publicação do relatório provisório da Comissão Agranat sobre a Guerra do *Yom Kippur, que foi publicado no início de 1974 e recomendou que seu mandato fosse encerrado, Elazar apresentou sua renúncia. Muitos achavam que ele havia se tornado um bode expiatório para os fracassos de Israel na guerra. Ele foi posteriormente nomeado chefe da Zim Ship ping Company.

Uma biografia de Elazar, Dado, de Hanoch *Bartov, foi publicada em 1978.

ELAZAR, YA'AKOV (1912–2002), último de uma geração de historiadores e personalidades sefarditas que viveram ao longo do século XX nos períodos otomano, britânico e israelense e foram ativos na vida sefardita de Jerusalém. Ele foi a última autoridade na vida ativa sefardita em Jerusalém, sua morte aos 90 anos simbolizando o fim de uma era.

Descendente da família rabinica Salonikan Elazar que se mudou para Jerusalém em 1878 e da família Abulafia de Tiberíades por parte de mãe, ele viveu e respirou a vida sefardita de Jerusalém. Ele foi um dos membros mais jovens do movimento He-ÿ alutz ha-Mizrachi. De 1931 a 1936, ele ensinou hebraico na comunidade judaica sefardita de Hebron. Ele foi eleito para Va'ad ha-Kehillah em Jerusalém (1937), e o Asefat ha-Niv'arim do yishuv (1944). No “Sábado Negro” (29 de junho de 1946), depois que 700 líderes do yishuv judeu foram presos, ele reuniu cerca de 3.000 pessoas em Jerusalém em poucas horas para oração e protesto público contra as autoridades britânicas.

Ele falava o dialeto judaico-espanhol de Jerusalém, era um pesquisador ativo e autoridade sobre os sefarditas da Cidade Velha de Jerusalém e os pátios sefarditas, e era ativo na comunidade sefardita de Jerusalém. Seus livros incluem *Diyyur ve-Klitha be-Yishuv ha-Yashan 1842–1919*, *ÿ aÿerot Bi-Yrushalayim ha-Atikah* e *Yamei Avra: Ha-Shevitah ha Aravit* abril-outubro de 1936. Ele escreveu sobre os rabinos-chefes Ereÿ Israel Se phardi, o Rishonei le-ÿiyyon, e defendeu que a geração mais jovem conheça e siga seus ensinamentos. Ele recebeu semikhah para sheÿitah do chefe rabino Jacob *Meir

elazari-volcani, yiyyak

e publicou uma bibliografia dele em 1997, sentindo que seu ex-professor já estava esquecido.

Como membro do Comitê de Nomes de Ruas de Jerusalém, ele propôs nomes de figuras sefarditas anteriores para as ruas. Ele recebeu a distinção Yakir Yerushalayim e está enterrado na seção de Jerusalémite proeminentes no cemitério Har Menuyot em Jerusalém. Ele era o tio do líder sefardita americano e cientista político Daniel *Elazar e um primo do chefe do Estado-Maior das Forças de Defesa de Israel David *Elazar.

[Yitzchak Kerem (2ª ed.)]

ELAZARIYVOLCANI (Wilkansky), Yiyyak (1880–1955), agrônomo e um dos planejadores de assentamentos agrícolas em Ereẓ Israel, irmão de Meir Wilkansky. Nascido em Eisiskes, perto de Vilna, Elazari-Volcani estudou em universidades europeias e em 1908 imigrou para Ereẓ Israel, onde administrou os assentamentos agrícolas de Ben Shemen e Yuldah (1909-18). Ele era um membro ativo do partido Ha-Po'el ha-ya'ir , que representava em congressos sionistas e em instituições sionistas.

Em 1921, ele montou a estação agrícola experimental do Executivo Sionista (hoje Estação de Pesquisa Agrícola) e a administrou até sua aposentadoria em 1951. Ele foi um dos fundadores do Instituto de Estudos Agrícolas da Universidade Hebraica em Rejovot , que mais tarde se tornou a faculdade de agricultura da universidade. Em 1938, foi nomeado professor de economia agrícola e ocupou vários cargos públicos e científicos ligados à agricultura.

Volcani também foi um escritor prolífico e polemista. Seus primeiros escritos foram publicados no jornal Ha Dor de David *Frischmann e mais tarde ele contribuiu para o Ha-Me'orer de JH *Brenner. Sob o nome de "E. yiyyoni", ele também foi um dos principais colaboradores do Ha-Po'el ha-ya'ir desde sua fundação. Ele foi o primeiro a dar uma avaliação positiva do esquema de assentamento do Barão de Rothschild, e sustentou que ele lançou bases saudáveis para a continuação do assentamento judaico em Ereẓ Israel. Ele também escreveu estudos literários e peças de teatro (sob o pseudônimo de I. Avuyah). Publicou vários livros sobre assuntos agrícolas, assentamento, etc. Seus artigos coletados sobre agricultura e outros tópicos foram publicados em dez volumes.

Seu irmão, **MEIR WILKANSKY (Elazari-Volcani)** (1882–1949), autor hebreu, nasceu em Eisiskes, e imigrou para Ereẓ Israel em 1904. Ele primeiro trabalhou como laborer agrícola; entre 1908 e 1918, foi secretário do Gabinete da *Palestina e, de 1918 até sua aposentadoria em 1942, chefe da Palestina Land Development Company. Wilkansky foi um dos primeiros escritores a retratar a vida dos pioneiros da Segunda Aliá na ficção hebraica. Suas histórias incluem "Be'er y afarnu", "Ba'ar" e "Yom Avodati ha-Rishon". Seus livros incluem Sippurim me-y ayyei ha-Areẓ (1918), Ba-y eder (1934), Bi-Ymei ha-Aliyyah (1935), Mi-Gal el Gal (1943) e Senuni yyot (1963). Ele traduziu duas das obras de Goethe, Die Leiden des jungen Werthers e Dichtung und Wahrheit (série Yefet, 1911-12), e publicou dois panfletos estatísticos sobre assentamentos judaicos na Palestina (1918-19). O filho de Meir, **RAANAN VOLCANI** (1910-2002), tornou-se professor associado de hus animal

bandry na faculdade agrícola da Universidade Hebraica em 1960 e chefe do Departamento de Agricultura do Instituto Nacional e Universitário de Agricultura em Rejovot.

Bibliografia: Universidade Hebraica, Ha-Fakultah le-yakla'ut (1958), 16-40, 261-7; A. Granott, Ishim be-Yisrael (1956), 225-238; EU. Cohen, Demut el Demut (1949), 234-45; J. Fischmann, Be-Terem Aviv (1959), 332-56; M. Smilansky, Mishpa'at ha-Adamah, 4 (1953), 282–7; Y. Keshet, Maskiyot (1953), 109-121.

[Getzel Kressel]

ELBAZ, família norte-africana conhecida por seus rabinos. A família Elbaz vivia originalmente em Azzaouia, *Marrocos, de onde foi expulsa em 1668 pelo rei Moulai Rashid junto com outras 1.300 famílias. Eles então se estabeleceram em Fez e em Sefrou. Os membros da família incluíam **MOSES BEN MAIMON *ALBAZ OF TARRODANT**, autor de Heikhal Kodesh, um comentário cabalístico ao livro de orações (Amsterdã, 1653), **SAMUEL BEN ISAAC**, autor de Toledot Adam, uma breve história até a queima de os livros na Itália (Veneza, 1585), **JACOB**, autor de Toledot Ya'akov, sermões (Veneza, 1609), e **SAMUEL BEN ISAAC** (1698-1749), talmudista e codificador, que foi chefe do bet din de Fez. Ele era amigo de y ayyim b. Moses At tar, que não tomaria nenhuma decisão legal sem o seu consentimento. Samuel é o autor de Va-Yomer Shemu'el, romance talmúdico lae (Casablanca, 1929); suas outras obras ainda estão em manuscrito. Muitas de suas decisões foram publicadas em Mish pat u-yedakah be-Ya'akov de Jacob Ibn yur (Alexandria, pt. 1, 1894; pt. 2, 1903). Alguns de seus piyyutim estão manuscritos no Instituto Ben-Zvi em Jerusalém (nº 2072). **JUDÁ** (1770–1847) foi um codificador que liderou a aposta de Sefrou. Muitas de suas decisões foram publicadas em Avnei Shayish (2 pts., Jerusalém, 1930–34), e no y ayyei Amram de seu filho. Ele foi um dos principais arrecadadores de fundos para o kolelim em Ereẓ Israel. Seu filho **AMRAM** (1799–1857), codificador, juiz e poeta, escreveu y ayyei Amram (Meknes, 1949). Outro filho, **SAMUEL** (1790–1844), deixou para trás um manuscrito sobre Rashi, y anokh la-Na'ar. **RAPHAEL MOSES** ((1823–1896), filho de Samuel, foi um erudito talmúdico, cabalista, poeta e cientista. Ele escreveu muitas obras, incluindo Halakhah le-Moshe, resposta (Jerusalém, 1901); Shir y adash, poemas (Jerusalém, 1935) e Eden mi-Kedem (Fez, 1940) Ainda em manuscrito estão muitos de seus escritos, incluindo Kisse ha Melakhim, uma história de antigos reis e dos judeus.

Bibliografia: S. Bass, Sifte Yeshenim (Amsterdã, 1680), 400, nos. 20, 28; H. Ben-Attar, Peri To'ar (Lemberg [?], 1810), introdução; JM Toledano, Ner ha-Ma'arav (1911), 74, 107, 138, 142, 208; idem, Oyar Genazim (1960), 88; J. Ben-Naim, Malkhei Rabbanan (1931), 44, 102, 107, 120-1; A. Elbaz, y ayyei Amram (1949), introdução .

[David Obadia]

ELBERG, YEHUDA (1912-2003), jornalista iídiche e romancista. Nascido em Zgierz, Polônia, Elberg veio de uma família rabínica e foi ordenado rabino. Ele era um primo distante da família literária *Singer. Ele começou a publicar histórias e artigos jornalísticos em jornais iídiche e hebraico em 1932. Sua atividade durante a guerra envolveu o contrabando de pessoas através de

casas seguras, e ele mesmo evitou identificação e deportação ; ele também participou da revolta do gueto de Varsóvia. Após a guerra, ele escreveu como correspondente para jornais israelenses e americanos, e para a imprensa iídiche européia.

Imigrando para Nova York via Paris, ele começou uma amizade ao longo da vida com Chaim *Grade. Em 1948 ele chegou a Nova York e tornou-se ativo em causas sionistas. Pouco depois da morte de sua primeira esposa, em 1955, mudou-se para Montreal, onde permaneceu até sua morte.

Embora tenha escrito belles lettres desde o início de sua carreira e publicado um livro de contos, *Unter Kuperne Himlen* ("Sob céus de cobre"), em 1951, suas maiores obras literárias vieram mais tarde na vida. O romance *Afn Shpits fun a Mast* (Navio dos Caçados) apareceu em 1974, seguido em rápida sucessão por mais cinco romances e duas coletâneas de contos entre 1976 e 1987. Sua obra-prima foi o *Kalman Kalikes Imperye* (O Império de Kalman the Aleijado). Na década de 1990, ele voltou sua atenção para a tradução de seu trabalho, publicando tanto *Ship of the Hunted* quanto *The Empire of Kalman the Cripple* em 1997. Seu conto "837" foi transformado em peça e frequentemente é antologizado. Essas três obras constituem suas contribuições mais importantes para a literatura iídiche. Eles apareceram em espanhol, hebraico, francês e alemão, bem como em inglês. Durante a década de 1980, ele ganhou o Prêmio Manger e o Prêmio do Primeiro Ministro de Israel para literatura.

Bibliografia: BE Galli, "Yehuda Elberg's Wounded Words Unfolding: Proferindo a Indizibilidade do Holocausto", em: *Literature and Theology*, 15:4 (2001), 396f; LNYL, 6, 587f; CL Fuks, 100 Yor Yidishe un Hebreishe Literatur in Kanade (1980), 191f; *Adiante* (31 de outubro de 2003)

[Faith Jones (2ª ed.)]

ELBLAG (Ger. **Elbing**), uma cidade perto de Gdansk (Danzig), Polônia, de 1772 a 1945 na Alemanha. Há relatos de que os judeus foram queimados lá durante a *Peste Negra. Não havia judeus morando em Elblag após a primeira partição da Polônia em 1772, mas em 1783 Moses Simon foi autorizado a se estabelecer na cidade e fornecer para os comerciantes judeus visitantes, obtendo uma licença comercial em 1800. Havia 33 famílias judias em 1812 e 42 em 1816, a todos os quais foi concedido o direito de assentamento, apesar da oposição dos comerciantes locais. A comunidade abriu um cemitério em 1811, uma escola primária em 1823 e uma sinagoga e micvê em 1824. Um rabino foi contratado desde 1879. Em 1932, a comunidade contava com 460 e mantinha três organizações de caridade e cinco de assistência social, e uma escola frequentada por 60 crianças. A sinagoga foi incendiada pelos nazistas em 10 de novembro de 1938, e a maioria das casas e lojas dos judeus foram saqueadas. Parte dos arquivos comunais (1811-1936) estão nos Arquivos Centrais para a História do Povo Judeu em Jerusalém. Não há uma comunidade judaica organizada em Elblag desde a Segunda Guerra Mundial.

Bibliografia: Neufeld, em: *Zeitschrift fuer die Geschichte der Juden*, 2 (1965), 1-14; 5 (1968), 127-49; 7 (1970), 131f.; Neufeld, em: *AWJD* (25 de março de 1966); *Germ Jud*, 2 (1968), 200.

[Ze'ev Wilhem Falk]

ELBOGEN, ISMAR (1874-1943), erudito, professor e figura pública. Elbogen nasceu em Schildberg, província de Posen, e estudou no Seminário Rabínico de Breslau. Israel *Lewy, o famoso crítico do Talmud, foi o professor que mais o influenciou. Em 1899 começou a ensinar história judaica e exegese bíblica no Collegio Rabbinico Italiano em Florença. Enquanto na Itália ele aperfeiçoou seus conhecimentos em história e literatura judaica italiana . Em 1903 ingressou no corpo docente da Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums em Berlim, ensinando muitas disciplinas e por muitos anos esteve envolvido extra-oficialmente na direção da instituição. Ele esteve envolvido na vida organizacional dos judeus alemães, liderando importantes comitês e comissões. Em 1938, na esteira da perseguição nazista, Elbogen imigrou para Nova York. Ele foi nomeado professor pesquisador simultaneamente em quatro instituições: Seminário Teológico Judaico , Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion e Dropsie College.

Seus interesses acadêmicos eram principalmente a história judaica e a história da liturgia judaica. Sua obra principal, *Derjuedische Gottesdienst in seiner geschichtliehen Entwicklung* (1913), é uma obra abrangente e importante sobre liturgia judaica; traça a história das orações ditas na sinagoga. Suas outras obras são dedicadas à história judaica e são escritas em estilo popular. Seu *Century of Jewish Life* (1944) foi planejado como uma continuação da história de *Graetz. Elbogen dedicou sua atenção também à história da *Wissenschaft des Judentums e estabeleceu um programa de erudição judaica que, além de descrever o passado judaico, seria um guia para o presente e o futuro judaicos. Foi um dos editores do periódico *Devir* (1923-1924); *Germania Judaica* (2 vols., 1917-34); a edição do jubileu das obras completas de Moses Mendelssohn, das quais apenas seis volumes apareceram (1929-32); *Zeitschrift fuer die Geschichte der Juden in Deutschland* (vols. 1-7, 1929-38); *Jue disches Lexikon* (4 vols. em 5, 1927-1930); *Enciclopédia Judaica*

(vols. 1-9, 1928-34); *Eshkol* (2 vols., 1929-32); e *Enciclopédia Judaica Universal* (10 vols., 1939-43). Ele foi um participante ativo do movimento Liberal na comunidade judaica alemã . Ele participou da redação do livro de orações Liberal para judeus alemães, *Tefillot le-Kol ha-Shanah: Gebetbuch fuer das ganze Jahr bearbeitet im Auftrage des Liberalen Kultus* (1932), que reflete principalmente seu espírito. Ele restaurou à liturgia aquelas orações que haviam sido removidas pelos reformadores em seu desejo de erradicar o conceito de povo judeu da religião judaica. Ele também escreveu *Geschichte der Juden in Deutschland* (1935).

Bibliografia: R. Elbogen, em: *HJ*, 8 (1946), 69-94, uma bibliografia dos escritos de I. Elbogen; A. Marx, em: I. Elbogen, *Century of Jewish Life* (1944), xi-xx; M. Wiener, em: *HJ*, 6 (1944), 95-98; SO Barão, em: *JSS*, 6 (1944), 91-92; E. Rosenthal, em: *YLBI*, 8 (1963), 3-28; JH Kaplan, em: *CCARY*, 25 (1915), 403-413, uma revisão da principal obra de Elbogen. **Bibliografia:** MA Meyer, *The Life and Thought of the Jewish Historian Ismar Elbogen* (2004).

ELCAN, MARCUS (c. 1757-1808), primeiro colono de Richmond, Virgínia. Elcan provavelmente nasceu na Alemanha. Ele chegou

elche

em Richmond em 1782, quando seu nome apareceu como testemunha de um ato, embora ele tenha sido listado como membro do Mikveh Israel da Filadélfia no mesmo ano. Fundador da Congregação Beth Shalome, Elcan era um comerciante bem-sucedido e um cidadão altamente respeitado; seu testamento forneceu uma doação de US\$ 1.000 para a Richmond Charity School. Um homem de realizações culturais, ele deixou sua considerável biblioteca de quase 200 volumes para Joseph Marx, um amigo e um de seus executores. A viúva de Elcan, Phila (c. 1760–1820), está enterrada no cemitério de Touro Syna gogue, Newport, Rhode Island.

Bibliografia: Rosenbloom, Biog Dict, 34.

[Saul Viener]

ELCHE, cidade na costa leste da Espanha, perto de Alicante; importante no final do período romano. Acredita-se que inscrições gregas descobertas em 1905 em um piso de mosaico em Elche que datam de algum tempo entre os séculos III e V se refiram a uma sinagoga. Parecem indicar que a comunidade em Elche foi organizada nos mesmos moldes de outras comunidades judaicas nos países mediterrâneos. Nada se sabe sobre os judeus em Elche sob o domínio muçulmano. Após a captura da cidade por Jaime I de Aragão em 1263, Astruc *Bonsenyor de Bar celona serviu como intérprete. Afonso X de Castela concedeu terras a Don Isaac ibn Wakar, médico de Don Juan Manuel, no bairro de Elche. Um escriba judeu estava encarregado dos registros e impostos da comunidade muçulmana em 1308. Em um documento de 1314 que trata de um caso entre muçulmanos de Elche e um cristão local, um escriba teve que traduzir passagens catalãs para o árabe. Abraham al-Behbehi, o escriba judeu, escreveu o texto em judaico-árabe, isto é, em árabe escrito em caracteres hebraicos. Além de seu interesse linguístico, o documento tem grande significado histórico. Ele lança luz sobre o papel que judeus, especialistas em árabe, desempenharam em uma sociedade multicultural e multilíngue. Abraão B. Baýye cultivou os impostos em Elche de 1381 a 1384. Nada se sabe sobre o destino posterior da comunidade.

Bibliografia: Baer, Espanha, índice; Cantera-Millás, Inscripciones , 406–10; Vernet, em: Sefarad, 12 (1952), 126, 140, 142; Frey, Corpus, 1 (1936), n. 662–4; F. Cantera Burgos, Sinagogas Españolas (1955), 212-6. **Adicionar. Bibliografia:** D. Romano, em: Separad, 29 (1969), 313-18; J. Hinojosa Montalvo, em: Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes, vol. I, (1987), 791-800; M. Guardia, em: M. Mentre (ed.), L'art juif au Moyen Age, (1988), 105-12.

[Haim Beinart / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

ELDAD (Scheib), ISRAEL (1910–1996), líder clandestino israelense , educador, geógrafo, escritor e tradutor do alemão; também conhecido por seu nome subterrâneo e nom de plume Sambatyon. Eldad nasceu em Podvolochisk, no leste da Galiza. Em 1914 a sua família mudou-se para Vilna e, finalmente, estabeleceu -se em Lvov. Completou seus estudos no seminário rabínico de Viena e fez doutorado em filosofia e história na Universidade de Viena, escrevendo sua tese sobre Scho penhauer. Ele retornou à Polônia para ensinar estudos judaicos no Seminário de Professores Judaicos em Vilna. Ele era ativo em Be

tar, e escreveu artigos literários e políticos para várias publicações polaco-judaicas em iídiche. Em 1938 participou com Avraham *Stern na Conferência Mundial de Betar. De volta a Vilna, ele e sua esposa moraram com a família de Menajem *Begin.

Em 1941, Eldad e sua esposa foram autorizados a deixar Vilna ocupada pelos soviéticos e viajar para a Turquia, de onde seguiram para a Palestina. Na Palestina ele ensinou Bíblia em Tel Aviv. Ele logo se juntou à liderança do submundo *Leýi , tornando-se um ideólogo e editor de suas publicações clandestinas, o mensal He-ýazit e o semanal Ha-Ma'as. Depois que Avraham *Stern foi assassinado pelos britânicos, ele se tornou um de seus triunviratos de líderes. Em 1944, ele foi ferido nas costas enquanto tentava escapar da prisão pelos britânicos e foi mantido em um hospital prisional em Jerusalém e, mais tarde, no campo de detenção de Latrun. Em 1946 ele conseguiu escapar com a ajuda de membros de Leýi e continuou suas atividades clandestinas até o estabelecimento do Estado de Israel.

Após o estabelecimento do Estado, ocorreu uma ruptura entre os partidários de Nathan *Yellin-Mor, que buscava estabelecer um partido neo-socialista, e os partidários de Eldad, que adotavam uma linha de direita, nacionalista e focada em atividades extraparlamentares . O grupo político fundado por Eldad chamava -se ýazit ha-Moledet, mas depois que o conde *Bernadotte foi assassinado em setembro de 1948, o governo israelense declarou o grupo ilegal. Vários de seus membros foram detidos enquanto o próprio Eldad conseguiu escapar da detenção. Eldad então começou a publicar um periódico chamado Sulam, que continuou a aparecer até 1964. Em Sulam ele defendia o maximalismo revisionista, segundo o qual o objetivo do sionismo é um reino de Israel (Malkhut Yisrael), do Nilo e do Eufrates.

Na década de 1950, Eldad foi frequentemente acusado de incitação à violência e atividades clandestinas, mas nenhuma evidência concreta foi encontrada. Sob ordens de David *Ben-Gurion como ministro da defesa, Eldad foi demitido de seu cargo de professor do ensino médio e foi proibido de lecionar na rede pública de ensino. Mesmo que a Suprema Corte tenha decidido a seu favor, ele não conseguiu encontrar trabalho como professor. Posteriormente , ele estabeleceu uma associação de estudantes chamada Células Nacionalistas e ganhava a vida como tradutor. Mais tarde, tornou-se professor de humanidades na Universidade Haifa Technion e Beersheba (agora Ben-Gurion).

Após a Guerra dos Seis Dias, Eldad tornou-se uma figura de liderança da direita radical e foi um dos fundadores do Movimento do Grande Israel. Nas eleições para o Sétimo Knesset em 1969, ele concorreu à frente de uma lista chamada Le-Ereý Yisrael, mas não conseguiu conquistar um assento. Em 1979 foi um dos fundadores da Teýiyya partido com Geula *Cohen, mas não concorreu ao Knesset.

Eldad publicou artigos regularmente no Haaretz e Ye dioth Aharonoth.

Seu filho, Arie Eldad, foi eleito para o conjunto XVI Knes, na lista da União Nacional. Entre seus livros estão Ma'aser Rishon (19753), memórias do submundo, e Hegyonot Mikra (19842) sobre a

Adicionar. Bibliografia: A. Amichal-Yavin, Sambatyon: Ide ologiyah be-Mivyan Tamid (Biografiyah shel Dr. Yisrael Eldad) (1995).

[Benjamin Jaffe / Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

Eldad e Medad (Heb. יֵדָד וּמֵדָד, יֵדָד וּמֵדָד יֵדָד יֵדָד (veja dois dos mais velhos *Ancião) escolhido por Moisés para ajudá-lo a governar o povo após seus protestos sobre a inadequação de sua dieta no deserto (Núm. 11:26-26). 27) Ambos os nomes são baseados na raiz ydd, "amar, estar apaixonado." Assim, Eldad, "Amado de -El" e Medad, "Amado". colocado sobre seus ombros (versículo 14), Deus ordenou que ele selecionasse 70 homens conhecidos por ele "como anciãos e oficiais do povo", isto é, da liderança tradicional, que compartilhariam o fardo com ele (versículos 16-17).) Para capacitá-los a desempenhar sua função, Deus os dotou com parte do espírito que havia repousado sobre Moisés, sobre o que eles fizeram declarações extáticas.

Eldade e Medade, que não saíram com os outros para a Tenda do Encontro, mas permaneceram no acampamento, no entanto também falaram em estado de êxtase. Quando isso foi dado a conhecer a Moisés e Josué, este sugeriu que fossem contidos, mas Moisés respondeu-lhe: "... Quem dera que todo o povo do Senhor fosse profeta" (versículos 26–29). Eldad e Medad não são identificados ou mencionados de outra forma na Bíblia.

Na Agada

A aparição enigmática dos desconhecidos Eldade e Medade como autores de uma profecia não registrada (Nm 11:26ss.) forneceu um campo fértil para interpretações agádicas. Parece que pelo menos algumas dessas são referências mal disfarçadas à conspiração de R. Meir e R. Nathan contra R.

Simeão b. Gamaliel (Hor. 13b), um evento que deu origem a muitos aggadot "bíblicos" (cf. A. Buechler, *Studies in Jewish History* (1956), 160-78). Assim, de acordo com R. Simeon b. Yoçai, Eldad e Medad, embora escolhidos para estar entre os anciãos de Israel, consideravam-se indignos de tão alta dignidade.

Então Deus disse: "Porque vocês se humilharam, eu acrescentarei à sua grandeza ainda mais grandeza" (Sanh. 17a).

Assim, ao contrário de outros profetas, eles nunca deixaram de profetizar, e eles receberam vantagens adicionais (Núm. R. 15:19; Tanh. B., Núm. 29). A moral da história parece ser que R. Meir e R. Nathan deveriam ter se humilhado em vez de conspirar contra o patriarca. Todas as fontes relatam que Eldade e Medade profetizaram: "Moisés morrerá, e Josué trará Israel para a terra (prometida)". Esta previsão dos dois profetas de que o líder de Israel seria substituído evidentemente alude ao plano dos dois rabinos para substituir o patriarca. Outras conjecturas eram de que Eldade e Medade predisseram a (iminente) chegada das codornizes (cf. Nm 11:31) ou então profetizaram a respeito de Gogue e Magogue (Sanh. 17a; cf. Ez. 38, 39). Esta última sugestão foi apresentada por R.

Naïyman que geralmente mostrava um grande interesse em especulações messiânicas (cf. Sanh. 96b–97a, 98b).

A objeção de Josué à profecia de Eldade e Medade (Números 11:28) foi atribuída tanto ao fato de que não era

thorized - uma ofensa grave em tempos rabínicos - ou à natureza da previsão (Sanh. 17a). A restrição proposta por Josué (יֵדָד וּמֵדָד יֵדָד יֵדָד, kela'em) foi interpretada por alguns como implicando a imposição de um cargo público que faria com que eles "cessem (ou "pereçam") por si mesmos" (ibid.), uma alusão inconfundível aos fardos ruinosos do escritório de *Boule na era amoraica.

As interpretações anteriores eram ainda mais duras: "Destrua-os do mundo", ou, de acordo com R. Judah ha-Nasi (que muitos anos depois da conspiração contra seu pai guardou rancor contra R. Meir e R. Nathan (cf. Hor. 13b-14a)), "Acorrenta-os em cadeias e grilhões" (Sif. Num. 96).

Enquanto alguns Midrashim tardios fazem de Eldad e Medad filhos de Amram e meio-irmãos de Moisés e Arão, Targum Jonathan, Números 11:26, atribui sua filiação a Joquebede e Elizafã, filho de Parnach (Números 34:25), a quem ela é sup. fingiu ter se casado durante seu divórcio temporário de Amram. Este estranho Midrash pode ter sido projetado para contrariar antecipadamente a acusação contra a aliança matrimonial de Moisés com uma mulher cushita (Nm 12:1) – que em algumas fontes é identificada com Zípora (Targ. Jon., Num. 12:1; Sif. Num. 99 et al.) – com quem ele se casou antes da entrega da Torá.

Naquela época, Joquebede também poderia ter se divorciado, casado novamente e retornado novamente ao seu primeiro marido, apesar de Deuteronômio 24:4. (Vale ressaltar que o valor numérico das letras י

יֵדָד וּמֵדָד יֵדָד יֵדָד (daquele com idêntico é) Parnach (יֵדָד וּמֵדָד יֵדָד

(Amram); e יֵדָד וּמֵדָד יֵדָד יֵדָד) Eliyaphan; "Deus escondeu") é uma reminiscência do esconderijo de Josué (בְּעֵינַי מֵדָד וּמֵדָד יֵדָד יֵדָד), identificam Eldad e Medad com Elidad filho de Chislon e Ke muel filho de Shiptan (cf. Nm 34:21,24), devido sem dúvida à semelhança ou assonância dos nomes.

Bibliografia: B. Maisler, em: EM, 1 (1950), SV; CH Gor don, Manual Ugarítico (1955), glossário, no. 796; Ginzberg, Legends, 3 (1911), 251-3; 4 (1913), 158; 6 (1928), 88-90. **Adicionar. Bibliografia:** B. Levine, Números 1–20 (AB; 1993), 315–16.

[Moisés Aberbach]

ELDAD HAÏDANI (final do século IX), viajante. Suas origens e personalidade permanecem um mistério. Ele professava pertencer à tribo de Dan, de onde seu nome ha-Dani. Eldad afirmou que os danitas, juntamente com as tribos de Naftali, Gad e Aser, enquanto levavam uma existência nômade, formavam um reino independente sob o governo de seu rei Addiel (ou Uzziel).

Seu reino estava em Havilá, a terra do ouro (cf. Gn 2:11) perto da Etiópia. As tribos, das quais os descendentes de Sansão e Dalila se destacaram por sua bravura, estavam constantemente em guerra com seus vizinhos. Eldad também menciona os "filhos de Moisés", que moravam nas proximidades, mas foram isolados do mundo pelo *Sambatyon, um rio intransponível de pedras rolantes e areia que só para no sábado quando é cercado pelo fogo ou coberto por uma nuvem. É possível ver e falar com esses "filhos de Moisés", mas não atravessar o rio. Eldad relata como ele e um companheiro da tribo de Aser partiram em uma jornada, mas naufragaram e caíram nas mãos de canibais; seu companheiro foi comido, mas ele escapou de um simi

Eldar, Reuven

destino devido a um ataque de outros nativos, adoradores do fogo, de quem acabou sendo resgatado por um judeu da tribo de Issacar. Ele ainda dá uma descrição colorida das Dez Tribos, seu paradeiro e existência independente. Os relatos de Eldad são provavelmente lendas bordadas, baseadas em governantes e reinos judeus conhecidos por terem existido: o rei árabe Joseph Dhu Nuwas (século VI) de ymyar que junto com seus súditos se converteram ao judaísmo; os Falashas (*Beta Israel) na Etiópia, possivelmente independentes no início da Idade Média; e o estado *Khazar, cujos governantes, juntamente com muitos de seus súditos, se converteram ao judaísmo. Seu objetivo era provavelmente elevar os espíritos dos judeus, dando-lhes notícias de tribos de Israel que viviam em liberdade e criando uma atraente utopia judaica. O relato da existência de tais reinos judeus, sem dúvida, encorajou e confortou os ouvintes de Eldad, ao contradizer a afirmação cristã de que a dependência judaica havia cessado após a destruição do Segundo Templo. Para os judeus, suas histórias obviamente tinham implicações messiânicas de longo alcance.

De acordo com os caraitas do século XII, Judá *Hadassi Eldad fez duas viagens, a primeira ao Egito e a segunda à África. *yemaï b. y ayyim, gaon de Sura, escreve que Eldad falou com R. Isaac b. Mar e R. Simyah na Babilônia. Parece, portanto, que Eldad estava no leste antes de chegar a Kairouan (Norte da África) por volta de 880. Na África Eldad conversou com Judá *Ibn Quraysh. Em 883 ele enviou uma carta aos judeus da Espanha e parece da carta de *yisdai ibn Shaprut ao rei cazar que ele também visitou a Espanha.

Os judeus de Kairouan consultaram yemaï Gaon sobre El pai, especialmente a respeito de quatro halakhot dele sobre as leis relativas a sheyitah e terefah. A origem dessas leis não é conhecida. Embora em algumas partes haja alguma semelhança com as leis caraitas, o que levou certos estudiosos (Pinsker, Graetz) a concluir que ele era caraita, a maioria dos halakhot se assemelha à lei talmúdica tradicional, tanto da Babilônia quanto de Jerusalém, embora alguma influência islâmica pareça discernível. A linguagem apresenta traços de uso árabe. Portanto, é provável que tenham chegado a Eldad de um país influenciado tanto pela língua árabe quanto pelo Talmude de Jerusalém.

Meir b. Baruch de Rothenburg e Abraham Ibn Ezra consideraram Eldad um impostor, mas seus halakhot, mesmo que em sua maioria não aceitos, foram citados por muitos dos destacados estudiosos da Idade Média (Rashi, Asher b. Jehiel, the tosafists, et al.). Nem foi rejeitado por yemaï Gaon, que afirmou que existia a possibilidade de diferentes tradições. Os relatos de Eldad foram preservados em várias versões. Eles apareceram impressos pela primeira vez em Mântua em 1480. As alterações foram feitas em várias edições posteriores de acordo com os manuscritos. Além disso, existem também os halakhot enviados de Kairouan para yemaï Gaon (Constantinopla, 1516).

Bibliografia: A. Epstein, Eldad ha-Dani, Sippurav ve Hilkhotav (1891), introd.; idem, Kitvei ed. por AM Haber, Sif (1950), (1922), 46ss.; 10 (1903), 42ss.; Graetz Rabbinowitz, 3 (19292), 267-73; M. Schloessinger, Ritual de Eldad Ha dani (1908); Neubauer, em: JQR, 1 (1888/89), 95-114; M. Higger, judeu

Utopia (1932); Kupfer e Strelcyn, em: Rocznik Orientalistyczny, 19 (1954), 125-41 (Fr.); Ashtor, Korot, 1 (1966), 94-102; Hirschberg, Afrikah, 1 (1965), índice; PT Adler, Jewish Travelers (1930), 1-21.

[Azriel Shochat]

ELDAR (Lederer), REUVEN (1926-), professor de medicina. Eldar nasceu em Osijek, Croácia, mas foi criado em Novi Sad (Sérvia), onde atuou no movimento juvenil sionista Ha-Shomer ha-ya'ir e no Maccabi Sports Club. Ele imigrou para Israel em 1948. Estudou em Jerusalém e depois se especializou em neurologia clínica em Londres e Nova York. Como médico, foi nomeado oficial médico chefe das Forças de Defesa de Israel com a patente de general de brigada, servindo por oito anos. Depois que sua carreira militar terminou, ele se tornou diretor do Hospital Rambam em Haifa, seguido por uma missão da OMS (Organização Mundial da Saúde) nas Filipinas. Em seu retorno em 1981, ingressou na Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade Ben-Gurion em Beersheba. De 1986 até sua aposentadoria em 1992, Eldar foi responsável pelo Centro de Reabilitação de Löwenstein, Raanana. Após sua aposentadoria, atuou como consultor da OMS em serviços para pessoas com deficiência e idosos, e completou outra missão no exterior, na Iugoslávia devastada pela guerra, aconselhando sobre a reabilitação de feridos. Eldar atuou no conselho editorial de várias revistas médicas e publicou mais de 100 artigos, bem como o livro Quality of Medical Care (em croata) em 2003.

[Zvi Loker (2ª ed.)]

ANCIÃO (hebr. זָקֵן, zaken). Em Israel, como entre todos os outros povos antigos, o ancião não é apenas uma pessoa de idade avançada, mas também um homem de classe social distinta (cf. šybum em acadiano, senador em latim, geron em grego e sheikh em árabe). Os anciãos eram o corpo consultivo da cidade, da nação ou do rei, respectivamente, e como tal eram considerados "os sábios" (cf. Ez. 7:26 com Jr. 18:18). Como instituição social, vários tipos de anciãos são nomeados: anciãos de um povo (Israel, Judá, Moabe e Midiã, Num. 22:4, 7; Egito, Gen. 50:7); anciãos de uma área (Gileade, Juizes 11:5-11); anciãos de uma tribo (Dt 31:28); anciãos do Di aspora (Jr. 29:1); anciãos dos sacerdotes (II Reis 19:2; Jer. 19:1); anciãos da cidade (passim); e anciãos da casa (ou seja, palácio, Gen. 50:7; II Sam. 12:17). Os mais proeminentes são os anciãos do povo ou do país e os anciãos da cidade.

Os anciãos da cidade

Esses anciãos representavam seus concidadãos nos assuntos locais. Suas funções são melhor exemplificadas pelas leis pertinentes de Deuteronômio. Os anciãos da cidade estão envolvidos em cinco leis: (1) redenção de sangue (19:12); (2) expiação de assassinato por um culpado desconhecido (21:3, 6); (3) o filho rebelde (21:19); (4) difamação de uma virgem (22:15); e (5) levirato (25:9). Todos esses casos tratam da proteção da família e dos interesses patriarcais locais. No primeiro, os anciãos tendem ao apaziguamento da família do assassinado entregando o assassino em suas mãos; no segundo, eles cuidam para que sua cidade expie um homicídio cometido dentro de suas fronteiras. Nos próximos dois e

posições, os mais velhos protegem a família contra um filho rebelde e defendem a família contra a difamação. Em última instância, os mais velhos estão preocupados em evitar a extinção de uma família em sua cidade. Nenhum julgamento profissional é necessário em tais casos: os anciãos presidem um caso, cujas consequências são claras de antemão. O mesmo se aplica a Rute 4:2ss., onde os anciãos apenas confirmam o ato do levirato. Em contraste, "os juízes" nas leis de Deuteronômio têm funções totalmente diferentes daquelas dos anciãos. Os juízes agem em relação a disputas (19:17-18; 25:1-3) e controvérsias nos tribunais locais (17:8ss.) que não podem ser resolvidas pelos representantes patriarcais locais, mas precisam de uma autoridade judicial. Além disso, disputas e controvérsias envolvem investigação minuciosa (cf. 19:18), que só pode ser feita por pessoas qualificadas e profissionais. Esses juízes são nomeados (cf. Dt 16,19) em contraste com os anciãos, cuja dignidade é via de regra hereditária. Em apenas um caso em Deuteronômio os anciãos agem junto com os juízes: o caso do assassino desconhecido (21:1ss.). Os anciãos da cidade mais próxima do local onde o cadáver foi encontrado devem realizar os ritos de expiação em nome de sua cidade. Para estabelecer qual a cidade mais próxima, as distâncias devem ser medidas (ver *Eglah Arufah). Isso deve ser implementado pelos juízes e pelos anciãos do país (21:2), ou seja, por uma autoridade superior. Este caso é importante para a compreensão da composição dos tribunais no antigo Israel, especialmente porque tem seus antecedentes nos procedimentos judiciais de outros povos do antigo Oriente Próximo. Entre os antigos povos do Oriente Próximo, um representante do estado juntou-se à autoridade local (ou seja, os anciãos) para resolver disputas. Na Mesopotâmia os anciãos (šūbūtum) cooperavam com o *aprelo* (rabiy) e no estado hitita o comandante da guarnição agia com os anciãos na resolução de disputas. Em questões puramente provinciais, como a devolução de gado vadio, os próprios anciãos agiam sem recorrer a funcionários do governo (Leis hititas, para. 71). Somente quando a investigação estava envolvida, o caso era levado a um tribunal, que consistia tanto de funcionários do estado quanto de anciãos. No antigo Israel, como no estado hitita, os juízes eram associados ou mesmo idênticos aos oficiais e comandantes militares (Ex. 18:21; Deut. 1:15). Que o oficial e o ancião tinham muito em comum é evidente em Isaías 3:14, Esdras 10:8, et al. Em I Reis 21:11, eles agem juntos (para a troca de "nobre" com "oficial", cf. Jer. 39:6 com 52:10; Jer. 27:20 com II Reis 24:14).

Os Anciãos do Povo ou do País

Na cidade-estado, como existia em Canaã, os anciãos da cidade eram idênticos aos anciãos do estado. Em Israel, tanto antes como durante o período monárquico, os anciãos da cidade e os do povo, do país e da congregação operavam separadamente. Assuntos que diziam respeito a toda a confederação ou a nação eram levados aos anciãos do povo, e após a divisão do reino aos anciãos de Israel e Judá, respectivamente, enquanto os anciãos da cidade tratavam apenas dos problemas provinciais locais (veja acima). Não se sabe como

os anciãos do país foram escolhidos, mas é possível que tenham sido recrutados entre os anciãos da cidade. Pode-se argumentar que a monarquia privou os anciãos de seu poder e autoridade, mas não foi esse o caso. Mesmo um rei tão poderoso quanto Acabe teve que consultar "os anciãos da terra" antes de proclamar a guerra (I Reis 20:7). É desnecessário insistir aqui no importante papel que os anciãos de Israel e Judá desempenharam na época de Davi (II Sam. 3:17; 5:3; 17:4, 15). Os anciãos cooperaram com Eliseu contra o rei (II Reis 6:32), e os anciãos da terra interferiram no julgamento de Jeremias (Jr 26:17). O "povo da terra" ou o "povo de Judá", que agiu quando a dinastia estava em jogo, parece ser idêntico aos anciãos de Judá.

O surgimento dos anciãos foi explicado etiológicamente no Pentateuco. Segundo Êxodo 18, foi Jetro quem aconselhou Moisés a estabelecer um órgão jurídico-social para ajudá-lo a julgar o povo. (No cenário desértico da narrativa não havia distinção entre os anciãos da cidade e os anciãos da congregação.) Em Números 11, seguindo a queixa de Moisés de que ele não pode administrar o povo sozinho, o Senhor extrai de alguns dos o espírito de Moisés e o instila nos 70 anciãos que devem ajudá-lo. Em Deuteronômio 1:9ss., finalmente, o próprio Moisés propõe que ele escolha homens das tribos para criar o corpo judiciário. Essas três tradições apresentam perspectivas diferentes sobre a qualidade do juiz-ancião no antigo Israel. Em Êxodo 18, os atributos dos homens escolhidos são temor de Deus, confiabilidade e honestidade. Em Números 11, é o espírito de Deus, ou seja, inspiração divina (cf. o juiz no período dos Juízes, Juízes 3:10; 6:34; et al.), que torna um homem um membro do conselho de anciãos. Em Deuteronômio 1, a capacidade intelectual (sabedoria, compreensão e conhecimento) torna o homem apto para julgar. A descrição em Deuteronômio é aparentemente a mais recente, pois reflete a abordagem aristocrática, que coloca a sabedoria no topo da escala de valores (cf. por exemplo, Prov. 8:15-16; et al).

As funções dos anciãos do povo

As funções dos anciãos do povo eram (1) representar o povo na aliança sagrada e na proclamação da lei (Ex. 19:7; 24:1, 9; Deut. 27:1; 29:9; 31:9; Jos. 8:33; 24:1; cf. II Reis 23:1); (2) nomear um líder ou rei (I Sam. 8:4; Juízes 11:5-11); (3) proclamar guerra (Js. 8:10; II Sam. 17:4-15; cf. I Reis 20:7); (4) conduzir negociações políticas e fazer acordos (Ex. 3:16, 18; 4:29; Num. 16:25; II Sam. 3:17; 5:3); (5) realizar cerimônias sagradas (Ex. 12:21; 18:12; Lev. 9:1; I Sam. 4:3; I Reis 8:1, 3; I Crônicas 16:25); e (6) agir em tempos de crise nacional (Ex. 17:5-6; Jos. 7:6; I Sam. 4:3; I Cr. 21:16). Os anciãos realizavam suas reuniões perto do portão da cidade (Deut. 21:19; 22:15; 25:7; Rute 4:1ss.; Lam. 5:14), e mais precisamente na praça localizada ao lado do portão (Jó 29:7). No deserto as assembleias eram realizadas "à entrada da Tenda do Encontro" (ver *Congregação). O lugar da assembleia também tinha sido chamado de "eira" (I Reis 22:10), por causa de sua superfície lisa e estampada e sua forma circular (cf. Sanh. 4:3). Em textos de Ugarit, Danel, o piedoso juiz, é apresentado

mais velho, vontade

como sentado “diante do portão, no lugar dos poderosos na eira” (Aqht A, V, linhas 5ss., Pritchard, Texts, 151).

A participação na assembléia dos anciãos era considerada uma grande honra (Pv 31:23; Jó 29:7ss.), e aparece como tal também na literatura grega (Ilíada, 1:490; 4:225; et al.).

[Moshe Weinfeld]

No Talmude

Durante o período da mishnaica, o nome *zaken* (“ancião”) era reservado aos estudiosos, e particularmente aos membros do Sanhedrin ou *bet din*. O título era considerado equivalente a um sábio e não estava relacionado com a idade, como foi enfatizado ao considerar a palavra como um *notarikon*: “O *zaken* não é outro senão um sábio, e a palavra significa *zeh she-kanah yokhmah* (“um que adquiriu sabedoria”; Kid. 32b). Assim, lê-se sobre os anciãos de Bet Shammai e os anciãos de Bet Hillel (Ber. 11a), dos “anciãos de *bet din*” que supervisionavam o sumo sacerdote antes do Dia da Expição (Yoma 1:3 e 5), e de “*Rabban Ga maliel* e os anciãos que viajavam de navio” (Shab. 16:8; Ma’as Sh. 5:9; cf. também **Zaken Mamre*). A palavra *zaken* dificilmente ocorre em relação ao governo local (os “anciãos da cidade” de Sot. 9:5 e 6 é uma referência a Deut. 21:3), embora no Livro de Judite, os anciãos da cidade ou do povo aparecem como a principal autoridade da cidade sitiada. Parece que a instituição dos “sete bons homens da cidade” que eram responsáveis por seus negócios estava confinada à Babilônia. A Mishná (Meg. 3:1) afirma que se o povo de uma cidade vende uma sinagoga ou outro objeto sagrado, o comprador não pode usá-lo para fins de menor santidade. Onde a lama do Tal babilônico (Meg. 26a, 27a) faz a reserva de que isso não se aplica nos casos em que os “sete homens bons da cidade” estipularam no momento da venda que a sinagoga ou o objeto sagrado poderia ser usada, a passagem paralela no Talmude de Jerusalém apenas menciona a estipulação, mas não faz referência aos sete líderes comunais. No entanto, Josefo (Ant. 4:214-4) refere-se aos sete homens que governaram a cidade em Ereç

Israel, e o siríaco Baruch menciona “os sete anciãos do povo” (II Bar. 44:1).

[Louis Isaac Rabinowitz]

Idade Média e Período Moderno

Na Idade Média e no início dos tempos modernos, o termo “ancião” ou “anciãos” aparece tanto como sinônimo titular de erudito e sábio, bem como uma descrição frequente para os membros leigos não remunerados na liderança nos conselhos das comunidades dentro da estrutura dos “Conselhos das Terras. Também pode ser considerado como uma descrição honorífica para membros da aristocracia dominante de riqueza e aprendizado nas comunidades do período. A designação desaparece quase inteiramente a partir de meados do século XVIII, tanto para os líderes comunais quanto para os estudiosos (exceto pela expressão fossilizada *zaken ve yoshev bi-yshivah* usada como título nos círculos ultraconservadores).

Seu desuso foi o corolário natural de uma diminuição da reverência pela idade e do surgimento de uma mentalidade que se recusava a igualá-la a sabedoria e qualidades de liderança. Não é por acaso que uma difamação *tisemita* nos tempos modernos se prendeu ao termo

“ancião” e tentou transformá-lo em uma imagem de terror. Explorando os sentimentos de repulsa contra a noção de maquinação de velhos e lembrando o uso do termo na hierarquia e tradição judaica, conjurou um novo fantasma judaico na forma dos “Anciãos de Sião” (“Sábios de Sião”). Os nazistas, em sua política calculada de fragmentação e imposição de uma liderança espúria aos judeus, recorreram ao uso do nome *Judenaelteste* (“anciãos dos judeus”) para alguns dos funcionários dessa liderança.

[Haim Hillel Ben Sasson]

Bibliografia: JL McKenzie, em: *Analecta Biblica*, 10 (1959), 388–400; H. Klengel, em: *Orientalia*, 29 (1960), 357-75; de Vaux, *Anc Isr*, 68–70; Evans, em: *JRH*, 2 (1962), 1-12; H. Klengel, *Zeitschrift fuer Assyriologie*, 23 (1965), 223ss.; H. Tadmor, em: *Journal of World History*, 11 (1968), 3–23; H. Reviv, em: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 12 (1969), 283-97; Barão, *Comunidade*, índice. **Adicionar. Bibliografia:** T. Wills, *Elders of the City* (2001); A. Rof, “A Organização do Judiciário em Deuteronômio”, em: M. Daviau et al. (eds.), *Mundo dos arameus* (2002), 92-112.

ELDER, WILL (1921–), cartunista norte-americano. Elder, que nasceu no Bronx, NY, frequentou a High School of Music and Art, onde começou uma amizade ao longo da vida com um colega de classe e futuro colaborador, Harvey Kurtzman, em arte de desenho animado pungente e hilariante. A propensão de Elder para o humor doido floresceu cedo com acrobacias lendárias: quando ele não apareceu para a aula, ele foi descoberto por um professor nervoso pendurado pelo pescoço no armário da escola, com o rosto branco. Outra vez ele vestiu pedaços de carne com roupas e os espalhou pelos trilhos do trem, gemendo: “Pobre Schlonmie! Ele caiu nos trilhos”, horrorizando os transeuntes.

Elder começou sua carreira em quadrinhos em 1946, escrevendo e desenhando um recurso chamado *Rufus Debree* em *Toy Town Comics*. Depois de vários cargos de cartunista, Elder em 1952 juntou-se a Kurtzman, criador da revista *Mad*, que lhe deu a chance de mostrar seu estilo de humor maluco. Elder desenhou e pintou suas próprias histórias desde a primeira edição. Ele foi creditado como o principal criador do estilo *Mad* “*chicken fat*” inicial. Sua arte era mais notável por ter inúmeras piadas visuais escondidas nos cantos, recantos e fundos das histórias que ele desenhava. Elder tornou-se uma sensação tão grande na *Mad* que a edição número 22 trazia uma biografia dele em um livro. Elder e Kurtzman deixaram a *Mad* em 1956 e trabalharam juntos em vários projetos, incluindo algumas revistas satíricas de curta duração. Em um deles, *Help!*, Elder e Kurtzman criaram um inocente personagem parecido com *Candide*, *Goodman Beaver*. Inspirado por uma paródia sensual do personagem de quadrinhos *Archie*, o homem Elder e Kurt transformou o inocente *Goodman Beaver*, um homem, em uma mulher sexy e a nomeou *Little Annie Fanny*. A revista *Playboy* publicou as histórias de quatro a sete páginas, escritas por Kurtzman e pintadas por Elder, de 1962 a 1988. A tira levou a arte em quadrinhos a novos patamares com sátira sofisticada e selvagem e histórias cuidadosamente pintadas.

Ao longo dos anos, os gêneros de Elder incluíam crime, ficção científica, horror, fantasia, guerra e sexo. Em 2003, a *Fantagraphics* publicou *Will Elder: The Mad Playboy of Art*, um

retrospectiva reer. Continua mais de 100 páginas de quadrinhos e outras obras de arte.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

Anciãos de Sião, PROTOCOLOS DO DOENTE, falsificação anti-semita destinada a mostrar a existência de aspirações judaicas internacionais voltadas para o poder mundial. O espectro de uma conspiração judaica mundial com o objetivo de reduzir os gentios à escravidão ou exterminá-los surgiu na imaginação cristã durante a Idade Média, crescendo a partir de lendas sobre envenenamento e propagação de pragas. Algumas dessas histórias afirmavam que uma conferência rabínica secreta havia sido realizada para elaborar um plano detalhado para o genocídio ritual dos cristãos. Desde a época do Renascimento, primeiro na Espanha, essas lendas giram em torno de uma trama política e não religiosa; Noções semelhantes circularam na França e na Alemanha, após a convocação do Grande Sinédrio por Napoleão (ver francês *Sanhedrin) em 1807. Elas não ganharam ampla credibilidade popular, nem a princípio as versões lançadas durante a segunda metade do século pelos católicos franceses autores como *Bar ruel e Bailly, que associaram *maçons e judeus a uma trama anticristã. Em sua versão mais recente, a lenda dos "Anciãos de Sião" foi inventada em Paris na última década do século XIX por um autor desconhecido que trabalhava para a polícia secreta russa (Okhrana); com toda a probabilidade, pretendia influenciar a política do czar *Nicholas II em relação aos interesses da polícia secreta. Para seus propósitos, o falsário anônimo adaptou um antigo panfleto político francês de Maurice Joly ao atribuir ambições de dominação mundial a Napoleão III, Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la politique au xixe siècle (1864), que não contém o menor alusão aos judeus ou ao judaísmo. Este "diálogo" foi transformado nos "protocolos" de uma suposta conferência dos líderes do judaísmo mundial, que afirmava resumindo que, sob o manto da democracia moderna, eles já controlavam as políticas de inúmeros estados europeus e, portanto, estavam muito próximos ao seu objetivo. No entanto, os cálculos da polícia russa falharam naquela ocasião: Nicolau II, por mais impressionante e anti-semita que fosse, detectou a fraude, escrevendo "Não se defende uma causa digna por meios vis" na margem do manuscrito que lhe foi submetido. A primeira edição pública russa dos Protocolos, que apareceu em 1905, não atraiu muita atenção e foi levada a sério apenas em alguns círculos místicos e sectários.

O sucesso mundial dos Protocolos data de 1919 a 1921; após o massacre generalizado na Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa em 1917 e os levantes na Alemanha, muitas pessoas se sentiram impelidas a descobrir uma "causa oculta" para eventos tão trágicos e momentosos. O texto foi amplamente divulgado durante a guerra civil russa por propagandistas que buscavam incitar as massas contra a "Revolução Judaica", e sem dúvida contribuiu para os extensos pogroms perpetrados no sul da Rússia entre 1918 e 1920. emigrantes divulgaram os Protocolos no Ocidente. Traduções se seguiram, mas o jornal europeu mais respeitável

personalidades, como o Times de Londres, questionaram sua autenticidade. Em 1921, o jornalista inglês Philip Graves destacou a estreita semelhança entre o texto dos Protocolos e o panfleto de Joly; a partir de então, círculos equilibrados e responsáveis se recusaram a levá-los a sério. Isso não impediu uma enorme circulação do texto, que foi traduzido para todas as principais línguas do mundo. Nos Estados Unidos foi até patrocinado (até 1927) pelo influente e popular Henry Ford I.

No entanto, bem antes da ascensão nazista ao poder, os Protocolos encontrou o maior número de adeptos na Alemanha. A teoria do poder oculto dos inimigos jurados dos judeus da cultura cristã alemã, adequava-se perfeitamente àqueles propagandistas reacionários que atribuíam a derrota da Alemanha a "uma facada nas costas". Desde o início, o Partido Nazista propagou esse tema. A organização Weltdienst de Erfurt foi especialmente formada para difundir -la e fortalecer os laços com antisemitas em outros países. Em Berna, em 1934, a comunidade judaica da Suíça levou a julgamento os distribuidores dos Protocolos, estabelecendo no tribunal que a obra era uma falsificação, mas isso não diminuiu o zelo de seus propagadores. Durante a Segunda Guerra Mundial, os Protocolos dos Sábios de Sião tornaram-se uma justificativa implícita para o genocídio dos judeus; e a propaganda nazista contou com eles até os últimos dias do Terceiro Reich. Embora a partir de 1945 não passe de curiosidade bibliográfica na maioria dos países civilizados, os Protocolos foram reeditados em vários estados árabes e o presidente Nasser do Egito atestou publicamente sua autenticidade, assim como o delegado jordaniano nas Nações Unidas em 1980. os estados continuaram a disseminar os Protocolos em lugares tão diversos quanto a Suécia e os Estados Unidos, onde se juntaram grupos muçulmanos negros e a Ku Klux Klan. Uma edição espanhola, publicada em 1963, foi provavelmente uma tentativa de impedir a revisão da atitude tradicional da Igreja Católica em relação aos judeus no Concílio Ecumênico Vaticano II. Os Protocolos também circularam no Japão, na América Latina e na União Soviética.

Uma pesquisa de Colin Holmes, professor de história econômica da Universidade de Sheffield, revelou a fonte que permitiu a Philip Graves expor os Protocolos como uma falsificação. Eles foram dados a Graves por um emigrante russo, Michael Raslovleff, que fugiu para Constantinopla após a Revolução Russa de 1917. Raslovleff, um antisemita confesso, deu a informação a Graves porque não estava disposto a "dar uma arma de qualquer tipo aos judeus, de quem nunca fui amigo".

Bibliografia: N. Cohn, Warrant for Genocide ... (1967), uma nota bibliográfica que trata de numerosas obras antigas pode ser encontrada nesta obra; L. Poliakov, Histoire de l'antisémitisme, 3 vols. (1956-68), passim; Y. Harkabi, Arab Attitudes to Israel (1971); "Padrões de Preconceito", Instituto de Assuntos Judaicos (Londres, 1977).

[Leon Poliakov]

,Transjordânia na cidade bíblica), יָיָ יָיָ יָיָ יָיָ יָיָ יָיָ יָיָ יָיָ יָיָ יָיָ .Heb (**ELEALEH** nordeste de Hesbon. Elealeh é sempre mencionado junto com Heshbon. Foi colonizada pela tribo de Rúben e depois revertida para Moabe (Nm 32:3, 37; Isa. 15:4; 16:9; Jer. 48:34). Eu sebius refere-se a ela no século IV d.C. como uma grande vila

eleazar

(Onom. 84:10). O local é ocupado atualmente pela vila árabe al-yȳl, 2.986 pés (910 m.) acima do nível do mar, a meio caminho entre Amã (Rabbath) e Madaba (Medba), em uma região rica em vinhedos. Ali foram descobertos vestígios de muralhas da Idade do Bronze Inicial (pré-patriarcal), bem como cacos de cerâmica moabitas e helenísticos. As ruínas de um assentamento do período árabe são visíveis na superfície.

Bibliografia: Horowitz, em: EI, 48f.; Press, Ereṯ, 1 (19512), 22; Glueck, em: AASOR, 14 (1934), 6; P. Thomsen, Loca Sancta (1907), 59. **Add. Bibliografia:** B. Levine, Números 21–36 (AB; 2000), 484.

[Michael Avi Yonah]

ELEAZAR (Heb. **עֵלְאָזָר** **ēl-āzār**; “Deus/El-ajudou”), sumo sacerdote depois de *Aarão. Eleazar foi o terceiro filho de Arão (Ex. 6:23); seus irmãos mais velhos Nadabe e *Abiú pereceram depois de oferecer fogo estranho perante o Senhor (Lv 10:1-7; Nm 3:4). Durante a vida de seu pai, Eleazar serviu como o “maior dos levitas” (Números 3:32) e desempenhou algumas das funções do sumo sacerdote (ibid. 19:4).

Após a morte de Arão, Eleazar foi nomeado sumo sacerdote no lugar de seu pai (ibid. 20:28; Deut. 10:6). Juntamente com Moisés, ele concluiu o censo do povo nas planícies de Moabe, à beira do Jordão (Nm 26:1-3) e, junto com Josué, supervisionou a divisão da terra (Nm 34:17).; Jos. 14:1 e em outros lugares). No texto que descreve a nomeação de Josué como sucessor de Moisés, afirma-se que Eleazar deveria comparecer diante de Josué quando este o inquiriu “pelo juízo de Urim” (Nm 27:18-22). A sepultura de Eleazar foi na colina de seu filho *Finéias, no monte Efraim (Js 24:33). A família sacerdotal de *Zadok descendia de Eleazar, que era considerado o ancestral de 16 das 24 casas sacerdotais (I Crônicas 24:4-18).

Bibliografia: H. Gressmann, Moses und seine Zeit (1913), 213ss.; L. Waterman, em: AJSL, 58 (1941), 50ss.; de Vaux, Anc Isr, em dex; EM, 1 (1950), 369f.

ELEAZAR (século 2 aC), mártir durante a perseguição religiosa instigada por Antíoco Epifânio (167 aC).

“Eleazar, um dos principais escribas, bem avançado em anos”, foi obrigado a comer carne de porco, mas escolheu “morte com glória em vez de vida com poluição, e por sua própria vontade foi torturado” depois de se recusar a fingir para comer a carne proibida. A fonte principal desta história é II Mac cabees 16:18–31, enquanto IV Macabeus 5–6 oferece uma versão elaborada do original. O martírio de Eleazar foi posteriormente exaltado pelos pais da igreja (Orígenes, **ὑπὸ τῶν ἀποστόλων**, xxii-xxvii).

Bibliografia: Maas, em: MGWJ, 44 (1900), 145–56; Schuerer, Hist, 28.

[Isaías Gafni]

ELEAZAR (Alatzar, Abenalazar), família judia proeminente no reino de Aragão na Idade Média. Eles foram considerados francos (“livres”) pelos serviços especiais que prestaram aos reis de Aragão durante a busca cristã e, como tal, isentos de impostos. O principal ramo de

a família vivia em Saragoça. O fundador deste ramo foi aparentemente ALAÇAR, tesoureiro de Ramon Berenguer de Aragão, que em 1135 concedeu a ele e seus descendentes uma isenção de impostos. Em 1212 ABULFATH ABENALAZAR, filho de Alazrach, foi transferido pelo Rei Pedro, juntamente com a sua família, para a proteção dos Cavaleiros da Ordem de S. João. Eles receberam proteção especial, direito de apelação ao tribunal de justiça do rei e isenção do juramento judaico discriminatório. Este privilégio foi confirmado por Jaime I em 1235 ao neto de Abulfath, ALAÇAR B. ALAZRACH, que serviu como alfaquim (“médico-intérprete”) em Saragoça. A omissão da família em pagar sua parte dos impostos comunais e a falta de participação nos assuntos comunais os alienou da comunidade judaica. No entanto, em 1413 a comunidade conseguiu obter uma ordem do rei Fernando I pela qual a família Eleazar foi obrigada a compartilhar as despesas de envio de uma delegação à corte papal. Sua liberação em 1425 do imposto sobre carne e vinho finalmente causou sua excomunhão pela comunidade judaica.

Outros membros desta família incluem o médico MOSSE ABEN ELEAZAR (ativo c. 1390), em resultado de cujos serviços aos franciscanos em Saragoça os judeus foram autorizados em 1385 a transportar seus mortos para o cemitério na estrada que passava por sua igreja. Outros médicos da família incluem EZDRA ELEAZAR, presente na corte real em 1387, e TODROS ALAZAR (segunda metade do século XV). O rico DON MAIR ALAZAR (primeira metade do século XV) estabeleceu um hospital judaico. Um dos portões do bairro judeu de Saragoça, situado perto de sua casa, recebeu seu nome. Maestre MOSSE ALAZAR estava ao serviço da corte de Aragão em 1384. O agiota judeu mais rico de Saragoça na época da expulsão de 1492 era SALOMÃO ELEAZAR: um inventário de penhores em sua posse foi preservado. Um ramo secundário da família vivia em Valência.

JUDAH ELEAZAR (m. 1377) foi o líder comunal mais vigoroso da cidade e entre os signatários dos regulamentos das comunidades de Aragão emitidos em 1354. Ele deu uma ajuda financeira considerável ao rei na guerra contra Castela e em 1370 emprestou 110.000 sólidos para equipar os navios que transportavam o Papa Urbano V de Roma a Avignon. Vários membros menos influentes da família Eleazar viviam em Calatayud e Huesca.

Bibliografia: Baer, Urkunden, 1 (1929), índice; Baer, Espanha, índice; Neuman, Espanha, índice; M. Serrano y Sanz, Orígenes de la Domi nación Española en América (1918), 12–13, 451–2; Cabezudo Astrain, em: Sefarad, 14 (1954), 377–9; 20 (1960), 412–3, 415–6; Lopez de Meneses, ibid., 14 (1954), 109, 112, 114; Piles Ros, ibid., 10 (1950), 370, 377, 378, 381, 384; AM Hershman, Rabi Isaac Ben Sheshet Perfet and His Times (1943), 22, 159, 169.

ELEAZAR BEN ANANIAS, líder zelote em Jerusalém durante a guerra judaica com Roma 66–70 EC Eleazar evidentemente já ocupou o cargo de Capitão do Templo (segan ha-Ko hanim – **שְׂרָפָה הַיָּהוּדִי**) durante a procuradoria de *Albinus, 62–64 EC , e continuou a ocupar esse cargo até o

construção do Templo. Filho do sumo sacerdote *Ananias e membro dos círculos sacerdotais que aderiram à revolta, persuadiu os sacerdotes a descontinuar a prática de aceitar ofertas em nome de estrangeiros. A cessação do sacrifício oferecido pelo imperador era equivalente a desafiar o domínio romano e – de acordo com Josefo – essa ação sinalizou a revolta contra Roma. O Talmud atribui a ação a Zechariah b. Avkulus (Git. 56a).

A interrupção dos sacrifícios pela saúde do imperador levou a uma luta em Jerusalém entre os zelotes e os favoráveis à conciliação. Eleazar e seus partidários tomaram posse do monte do Templo e da cidade baixa, enquanto o grupo de paz e as tropas do rei *Agripa II ocuparam a cidade alta. Com a ajuda da facção extremista *Sicarii, no entanto, Eleazar e seus homens conseguiram capturar esta seção também.

Os elementos extremistas então ganharam vantagem e atacaram não apenas os romanos, mas também seus oponentes entre seus compatriotas. Incendiaram os palácios de Agripa, *Berenice e do sumo sacerdote Ananias, bem como os arquivos públicos onde foram depositados os títulos de empréstimo. Ananias e seu irmão Ezequias (ver *Ananias b. Nedebeus) foram mortos. Quando *Menahem b. Judá, o Galíleu, figura central entre os extremistas, tentou tomar o comando para si mesmo, mas foi frustrado por Eleazar. Depois que *Cestius Gallus foi derrotado, Eleazar foi nomeado general da Iduméia pelo grupo de guerra em Jerusalém, junto com *Jesus b. Zaphas.

A nomeação foi evidentemente motivada pelo desejo de removê-lo de uma posição-chave no comando, e nada mais se sabe dele.

Bibliografia: Derenbourg, Hist, 472-4; Schuerer, Gesch, 1 (19014), 584, 602, 607; Klausner, Bayit Sheni, 5 (19512), 145-9; M. Stern, em: Ha-Ishiyut ve-Dorah (1963), 73; Jos., Ant., 20:208; Jos., Guerras, 2:17, 409, 425, 566.

[Lea Roth]

ELEAZAR BEN ARAKH (segunda metade do primeiro século EC), tanna. Ele foi um dos discípulos mais destacados de R. *Johanan b. Zakkai, que o descreveu como “uma fonte transbordante”, ou seja, uma fonte inesgotável de interpretação inovadora e percepção do significado da Torá. De acordo com uma tradição, ele era considerado “superior a todos os sábios de Israel” (Avot 2:8). Relativamente poucas tradições são preservadas em seu nome nas fontes tanaíticas. À pergunta de seu professor: “Qual é o bom caminho ao qual um homem deve se apegar?”

Eleazar respondeu: “Um bom coração”, uma resposta que, na opinião de R. Johanan, incorporava todas as dadas por seus outros alunos (Avot. 2:9). Além disso, ele está associado a duas outras declarações agádicas: a que diz “Esteja ansioso para estudar a Torá e saiba o que você deve responder a um incrédulo...” (Avot 2:14); e o outro que Deus se humilhou falando a Moisés da sarça ardente e não de alguma montanha alta ou lugar elevado (Mekh. Sby, a 3:5; cf. Mid. y ag. a Ex. 3:2).

Apenas duas de suas declarações haláchicas são citadas em fontes tanaíticas (Tosef. Ter. 5:15; TJ, Yev. 2:1, 3c e passagens paralelas; Sifra 2:8; yul. 106a). De acordo com duas tradições antigas (Mech.

de Rabi Shimon, 158–159; Para% s. y ag. 2:1), Eleazar se envolveu, junto com seu professor, em especulações místicas sobre a Carruagem Divina (veja *Merkabah Mysticism). Embora esta história possa ter um fundamento histórico, a figura literária de R. Eleazar – a “primavera transbordante” – também pode ter sido usado aqui por contadores de histórias posteriores para exemplificar y ag. 2:1, que permite especulação mística apenas no caso de “um sábio que entende por si mesmo”. De acordo com o Mec. de Rabi Shimon, R. Eleazar expôs os segredos da Carruagem “com base em seu próprio entendimento” até que “um fogo o cercou” – um sinal de confirmação divina de sua experiência. A história relatada pelo Tosefta é um assunto muito mais sóbrio, envolvendo uma forma de misticismo “escolástico”, que ocorre inteiramente no plano terrestre e que foi estritamente supervisionado por Rabban Johanan. O Talmude Babilônico (seguindo o exemplo do Talmude de Jerusalém) combina e elabora essas duas tradições, relatando que, enquanto viajavam juntos, Eleazar pediu a R. Johanan que lhe ensinasse os segredos da Carruagem, ao que este respondeu: “Tenha Não lhe ensinei que tais especulações não podem ser transmitidas a um indivíduo, a menos que ele seja um estudioso capaz de pensar e especular por si mesmo?”

Tendo obtido a permissão de R. Johanan, Eleazar começou a expor o assunto, após o que fogo imediatamente desceu do céu e envolveu todas as árvores do campo, que irromperam em canção. R. Johanan então beijou seu aluno e disse: “Bendito seja o Senhor, Deus de Israel, que concedeu a nosso pai Abraão um descendente capaz de entender, investigar e expor o Divino Carro” (y ag. 14b). Tradições posteriores contam a história de ele ter seguido o conselho de sua esposa de ir a Emaús em vez de acompanhar R. Johanan de Jerusalém a Jabneh. Como resultado de seu isolamento, ele teria esquecido seu aprendizado em Emaús, “um lugar de casas de banho e luxo” (Shab. 147b; ARN 14:30; ARN2 29, 3; Eccl.

R. 7:7). É provável, no entanto, que essas tradições, em vez de refletir a verdade histórica da própria vida do rabino Eleazar, reflitam uma tentativa de explicar a escassez de tradições preservadas em seu nome, apesar dos elogios generosos concedidos a ele por seu professor, conforme registrado em Avot. .

Bibliografia: Geiger, em: JZWL, 9 (1871), 45-49; Bacher, Tann, 1 (19032), 69-72; Frankel, Mishnah, 95f.; Alon, Toledot, 1 (19582), 63. **Add. Bibliografia:** A. Goshen-Gottstein, The Sinner and the Amnesiac (2000); S. Wald, em: JSIJ (2006).

[Shmuel Safrai / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

ELEAZAR BEN AZARIAH (primeiro-segundo século EC), um dos sábios de Jabneh. Ele foi um dos tannaim mais proeminentes e é citado dezenas de vezes na Mishná, no Tosefta e no Midrashim tanaítico, suas declarações tocando em todas as áreas da halachá e da agadá. Um sacerdote, diz-se que ele poderia traçar sua ascendência de dez gerações até Esdras (TJ, Yev. 1:6, 3a-6). Como muitos tannaim proeminentes, eventos mencionados brevemente ou de passagem nas fontes anteriores foram expandidos e elaborados na literatura talmúdica posterior. Por exemplo, Ben Azai menciona em três lugares (Zev. 1:3; Yad. 3:5; 4:2) “o dia em que eles sentaram R. Eleazar ben Azariah na yeshivá”. o

eleazar ben dama

A própria Mishná associa uma série de importantes discussões e decisões com “aquele dia” (Yad. 4:1–4). “Aquele dia” depois tornou-se o foco de vários outros eventos importantes mencionados ou sugeridos na literatura tanaítica. Por exemplo, naquele dia o tratado Eduyyot deveria ter sido formulado (ver no entanto Epstein, Tanna'im, 422-4). “Aquele dia” estava associado às histórias em torno da remoção de Rabban Gamaliel II do cargo. Conta-se que quando Rabban Gamaliel foi deposto como nasi por causa de seu comportamento autocrático em relação a Josué b. Hananias, Eleazar foi escolhido para sucedê-lo. A seleção foi motivada não apenas por sua linhagem aristocrática, mas também por sua grande riqueza, sendo exigido do nasi uma proporção considerável das despesas de seu cargo (TJ, Ber. 4:1, 7d; ibid. 27-28a). Quando nomeado nasi ele tinha, de acordo com uma tradição preservada em ambos os Talmuds, apenas cerca de 18 anos, mas um milagre foi feito para ele e seu cabelo ficou grisalho (Ber. 28a). Esta lenda provavelmente se originou na observação de Eleazar (Ber. 1:5), “Eu tenho cerca de (como alguém que tem) 70 anos”, que foi interpretado como significando que ele apenas tinha a aparência de um homem velho (Ber. 28a). De outro lugar no Talmude de Jerusalém (Ber. 1:9, 3d), parece que ele fez essa declaração em sua velhice. Conta-se que no “dia” em que foi nomeado nasi, o colégio foi aberto a todos os que desejassem estudar, sem restrições, contrariando a decisão anterior de Rabban Gamaliel de que “Nenhum discípulo cujo verdadeiro caráter não corresponda ao seu rolamento externo pode entrar no bet ha-midrash. Naquele dia, centenas de bancos foram adicionados ao bet ha-midrash, e não houve halachá sobre a qual houvesse qualquer dúvida que não fosse elucidada” (ver Ber. 28a).

Após uma reconciliação entre os sábios e Rabban Gamaliel e sua reintegração como nasi, foi decidido que eles compartilham os discursos em sábados alternados com Eleazar conhecido como “o sábado de Eleazar b. Azarias” (Ber. ibid.).

Em outro exemplo, a literatura tanaítica fala da jornada de Eleazar ben Azariah, junto com Rabban Gamaliel e outros sábios, para Roma (Sif. Deut. 20:3; cf. Ma'as. Sh. 5:9; Er. 4:1). Na literatura posterior, ouvimos muito mais detalhes de sua estadia lá, de seus encontros com os membros da comunidade judaica, com as autoridades, com o imperador e com romanos proeminentes que foram atraídos pelo judaísmo, de sua viagem de volta, e da peregrinação de Eleazar, juntamente com o nasi e os anciãos, a Jerusalém (Mak. 24a-b; et al.).

R. Eleazar era um halakhista e um agadista. Uma declaração relatada em nome de Judah ha-Nasi (ou no de seu contemporâneo Issi b. Judah) o elogia como sendo “uma cesta de especiarias” e “uma cesta de negociante de especiarias”, ou seja, cuidadosamente acarinhado por alusões perfumadas à sua vasta e finamente ordenada aprendizagem, que lhe permitiu responder com igual facilidade a perguntas sobre a Bíblia, Mishná, midrashic halakhah ou agadá (ARN1 18:66; Git. 67a). Eleazar é o autor da observação de que um Sinédrio que executa uma pessoa uma vez a cada 70 anos deve ser considerado um tribunal assassino (Mc 1:10). Sua prática exegética é semelhante à da escola de R. Ismael de acordo com a visão de que “as palavras da Bíblia devem ser interpretadas literalmente” (Kid. 17b) e que nenhum significado especial deve ser atribuído a

a duplicação de verbos no construto infinitivo já que “a Bíblia fala na linguagem dos seres humanos” (BM 31b). Ele está, portanto, em desacordo com a escola de R. Akiva, que achava que tais duplicações do verbo exigiam uma interpretação haláchica. Às vezes Eleazar contesta explicitamente os princípios exegéticos de Akiva (Sifra 7:12 et al.).

Ele era famoso por seus comentários agádicos. Depois de ouvir uma das interpretações agádicas das escrituras de R. Eleazar, Joshua disse: “A geração na qual Eleazar b. Azarias vive não é abandonado” (Tosef., Sot. 7:12). Em suas interpretações agádicas, ele faz uso frequente de dois princípios exegéticos: a justaposição de textos bíblicos semukhin e o argumento a fortiori (kal va-yömer). Sobre o significado do Dia da Expição, ele declarou: “O Dia da Expição pode trazer perdão pelas transgressões entre o homem e o Todo-Poderoso, mas não pelas transgressões entre um homem e outro até que um tenha obtido o perdão do outro” (Yoma 8:9). E novamente: “Onde não há Torá, não há conduta correta” (Avot 3:17). Ele também disse: “Um homem não deve dizer: 'Não tenho vontade de comer carne de porco' ... mas sim: 'Eu gostaria, mas como posso, visto que Deus o proibiu?'” (22). A riqueza de Eleazar era proverbial, e dizia-se que “quem vê Eleazar b. Azarias em um sonho pode esperar riquezas” (Ber. 57b).

Ele sobreviveu a Rabban Gamaliel e aparentemente estava vivo na época da revolta judaica sob Trajano (115-117), embora não no início da revolta de Bar Kokhba (131). Quando r. Eleazar b. Azarias morreu, foi declarado que “as coroas da sabedoria se foram” (Sot. 49b).

Bibliografia: J. Bruell, Mevo ha-Mishnah, 1 (1876), 88-91; Derenbourg, em: MGWJ, 37 (1893), 395-8; Bacher, Tann, 1 (19032), 212–32; Weiss, Dor, 2 (19044), 85-91; Graetz, Gesch, 4 (19084), 35ss.; Frankel, Mishná, 96–99; Hyman, Toledot, 186–191; L. Ginzberg, Pe rushim ve-yiddushim ba-Yerushalmi, 3 (1941), 168–220; Alon, Toledot, 1 (19582), 368 (índice); 2 (19612), 273 (índice); S. Lieberman, Tosefta ki Feshutah, 5 (1962), 1162.

[Shmuel Safrai]

ELEAZAR BEN DAMMA (início do século II dC), tanna.

Eleazar é mencionado em dois lugares nas primeiras fontes tanaíticas, ambos em conexão com R. Ismael. Em Tosefta Shevuot 3:4, Ben Damma fez a R. Ismael uma pergunta sobre um halakhah, que ao responder o chamou de “Meu filho!” Em Tosef. yul. 2:22-23 é dito que “R. Eleazar Ben Damma foi mordido por uma cobra e Jacó de Kefar Sama veio curá-lo em nome de Jesus b. Pandira. Ishmael disse a ele, 'é proibido, Ben Damma.' Ele retrucou: 'Citarei um versículo para provar que ele pode me curar', mas não conseguiu provar isso antes de morrer. Ao que Ismael disse: 'Feliz és tu, Ben Damma, que partiste deste mundo em paz e não transgrediste as palavras dos sábios'” (cf.

TJ, Av. Zar. 2:2, 40d). Um Midrash posterior (Koh. R. 1) reconta a história do Tosefta, mas se refere a Ben Damma como sobrinho de R. Ishmael, um detalhe que falta na tradição anterior. Ele também é descrito como sobrinho de R. Ismael no Talmud Ber da Babilônia. ⁵⁶ Ele também pediu a seu “tio” que interpretasse seu sonho para ele. Esta elaboração de histórias anteriores, incluindo

o preenchimento dos laços familiares entre figuras talmúicas anteriores é característico da tradição talmúica posterior, especialmente o Talmude Babilônico. O Talmude Babilônico também fala de sua inclinação para a cultura grega, como refletida na seguinte passagem: "Ben Damma, filho da irmã de Ismael, uma vez perguntou a Ismael: 'Pode alguém como eu, que estudou toda a Torá, estudar a sabedoria grega?' Ismael então leu para ele o versículo: 'Este livro da lei não se apartará da tua boca, mas tu meditarás nele dia e noite' (Js 1:8) e acrescentou: 'Vá então e encontre um tempo que não seja nem dia nem noite'" (Men. 99b). Seu nome é citado em Heikhalot Rabbati, 4, como um dos presos pelos romanos, mas parece que a referência é a Judá b. Damma, um dos "Dez Mártires enumerados no Elleh Ezkerah publicado por Jellinek (Beit ha-Midrash, 2 (19673), 64).

Bibliografia: Hyman, Toledot, 161.

[Jehonatan Etz-Chaim]

ELEAZAR BEN DINAI (c. segunda metade do primeiro século EC), líder zelote. Josefo relata que durante 20 anos ele devastou a velha Judéia até que, por ardil, foi capturado pelo procurador Félix (53-60) e enviado a Roma. Ele é mencionado pela primeira vez no período do procurador Fadus (44-46) em conexão com o conflito na área de Filadélfia (Rabbath Ammon) da Transjordânia entre os judeus e seus vizinhos, alguns dos quais foram mortos. Posteriormente Eleazar foi preso junto com os outros líderes judeus e foi banido. Na briga entre judeus e samaritanos, decorrente do assassinato de um peregrino galileu durante a procuradoria de Cumanus Ventidius (48-52), os judeus chamaram Eleazar, que havia se refugiado nas montanhas por alguns anos, para ajudar eles em se vingar. Na Mishná, Eleazar é mencionado como um assassino em cujo tempo a incidência de assassinato aberto aumentou muito, levando à interrupção da cerimônia de *Eglah Arufah por um assassinato não resolvido (ver Deut. 21:1-9; Sot. 9:9), e ele é mencionado em outro lugar como um daqueles que tentaram apressar o advento do Messias, mas falharam (Canção R.

2:7). Alguns são de opinião que a princípio seus atos foram bem intencionados, mas com o passar do tempo ele se acostumou a atos de violência. É quase certo que ele foi executado depois de ser trazido para Roma.

Bibliografia: Jos., Ant., 20:2-4, 121, 161; Jos., Wars, 2:235, 253; Klausner, Bayit Sheni, 5 (1963), 15-17.

[Lea Roth]

ELEAZAR BEN Y ALFON HAÿKOHEN (séc. 12tj-13tj), poeta hebreu. Eleazar viveu aparentemente em um país oriental. Cerca de 15 poemas de seu divã sobreviveram no Cairo *Genizah, onde seu nome geralmente aparece como "Eleazar" ou "Eleazar ha-Kohen", mas em um, como "Eleazar ben y alfon ha-Kohen". Um dos poemas é um panegírico a *Maimônides composto aparentemente durante a vida deste último. Eleazar, que parece estar entre os melhores do hebraico oriental paytanim, adotou o estilo sefardita de piyyut em todos os detalhes. Muitos de seus piyyutim foram atribuídos por copistas ao

grandes poetas da época espanhola, e talvez seja possível que alguns dos poemas de seu tempo, assinados "Eleazar ha-Kohen", sejam atribuídos a ele.

Bibliografia: A. Scheiber, em: Sinai, 35 (1954), 183-6; idem, em: Sefer y ayyim Schirman (1970), 393-4; y. Schirmann, Shirim yadashim min ha-Genizah (1965), 106-16.

[Abraão Davi]

ELEAZAR BEN HANANIAH BEN HEZEKIAH (viveu pouco antes da destruição do Templo em 70 EC), tanna.

Seu nome completo era Eleazar b. Hananias b. Ezequias b. Garon.

Ele é citado em Sifre Deut. 294, e Mec. Bayodesh 7, sua posição nesta última fonte aparecendo em outro lugar no nome de Shammai. Em *Megillat Ta'anit afirma-se (p. 351) que "o grupo de Eleazar (Eliezer) b. Hananias b. Ezequias b. Garon escreveu Meguilat Ta'anit." No Talmud (Shab. 13b), no entanto, a compilação da Meguilat Ta'anit é atribuída a "Hananias b. Ele zequias e seus companheiros" (ver: Noam, pp. 29-31). Graetz, que adotou a leitura de Eleazar b. Hananias no Shabat, identificou -o com o Eleazar b. Hananias mencionado por Josefo como líder dos zelotes na rebelião contra Roma, mas sua visão não encontrou ampla aceitação (Noam, 335-36).

Bibliografia: Hyman, Toledot, 176. **Add. Bibliografia:** V. Noam, Megillat Ta'anit (2003).

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

ELEAZAR BEN YARSOM, na agadá descrito como um sacerdote e um erudito. Nenhuma menção é feita a ele nas fontes tanaíticas existentes. Em um lugar no Talmude de Jerusalém (Ta'an. 4:8, 69a; cf. Lam. R. 2:2) é declarado que "havia 10.000 cidades na montanha do rei; Eleazar b. y arsom possuía 1.000 deles, e correspondendo a eles ele possuía 1.000 navios no mar, e todos foram destruídos." Parece pelo contexto que eles foram destruídos durante a revolta de Bar Kokhba.

Em outro lugar (Yoma 3:6, 40d) o Talmude de Jerusalém relata que "sua mãe fez para ele uma túnica no valor de 20.000 minas e seus irmãos sacerdotes não permitiram que ele a usasse porque [era transparente e] ele parecia estar nu." No Talmude Babilônico (Yoma 35b) essas duas tradições sobre sua riqueza são unidas e integradas com uma imagem de Eleazar b. y arsom como um erudito errante, que levou um saco de farinha no ombro e foi de cidade em cidade e de província em província para estudar Torá. A moral da história é declarada explicitamente no final: "Eleazar b. y arsom condena os ricos" que não serão capazes de justificar sua negligência em aprender sob o argumento de que os cuidados com suas riquezas os impediram de se dedicar ao estudo. Em Garoto. 49b ele se transformou no próprio epitome do homem rico: "[Se alguém se casar com uma mulher] com a condição de ser rico, não é necessário que ele seja tão rico quanto Eleazar b. y arsom." Seu status como sacerdote é elaborado ainda mais em Yoma 9a, onde - de acordo com uma tradição alternativa - ele recebe o posto de Sumo Sacerdote durante a época do Segundo Templo. Na lista de mártires dada em Lamentações Rabá (2:2) diz "... há alguns que excluem Tarfon e incluem Eleazar b. y arsom",

eleazar ben jacob ha bavli

mas seu nome não está incluído nas outras listas (Ps. Mid. a 9; Piyyutei Yannai, ed. por M. Zulay (1938), 374). É óbvio que todas essas diferentes tradições não podem se referir à mesma figura histórica, nem é provável que um sumo sacerdote seja identificado como um erudito com o título de “rabino”. Em vez disso, cada tradição deve ser vista como refletindo as preocupações narrativas e moralistas de cada contador de histórias e de cada editor, conforme determinado pelo contexto específico.

Bibliografia: Hyman, Toledot, 176–7; Klausner, Bayit Sheni, 5 (1951), 21.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

ELEAZAR BEN JACOB HAÿBAVLI (c. 1195–1250), poeta hebreu de Bagdá. Eleazar parece ter sido uma espécie de poeta doméstico para as famílias judias abastadas do Iraque. Ele se apresenta como um discípulo de Moses ben Sheshet al-Andalusi, que o apresentou às técnicas da poesia andaluza. Ele foi provavelmente o primeiro jovem poeta oriental encontrado por Judah *Al ÿ arizi em suas viagens ao Oriente, embora não tenha recebido uma avaliação muito positiva. Alguns dos poemas de Eleazar existiam em várias coleções de manuscritos e em maÿzorim orientais e atraíram a atenção de estudiosos do século XIX (L. Duker, A. Neubauer, EN Adler, S. Poznanski). Foi somente com a descoberta de um dos manuscritos de seu dÿwÿn, que continha 281 poemas, de Elkan N. *Adler em Aleppo em 1898 (Jewish Theological Seminary, New York, Ms. ENA 881), e sua publicação por H. *Brody (1935) que emergiu como um dos grandes poetas da diáspora oriental. Graças a outros manuscritos da coleção Firkovitch de São Petersburgo e de outras bibliotecas, Y. Yahalom conseguiu reproduzir a possível estrutura original do dÿwÿn de Eleazar, que continha mais de 400 poemas. Muitos deles são entregues a elogios e a eventos familiares dos notáveis judeus da comunidade iraquiana: nascimentos, circuncisões, casamentos e mortes das famílias de seus benfeitores. Outros são epigramas sobre assuntos seculares ou poemas curtos de natureza didática. Ele também escreveu alguns poemas em árabe, com sua própria tradução hebraica, e até versos com uma mistura de ambas as línguas. Enquanto o dÿwÿn contém principalmente poesia secular, descobertas subsequentes trouxeram à luz cerca de 50 de seus poemas religiosos. Dezenove desses poemas foram publicados por S. *Bernstein; por comparação de estilo e ajuda de acrósticos, D. Jarden identificou alguns poemas mais religiosos. Eles têm as características do piyyut clássico e algumas das inovações andaluzas.

Além de sua importância para a poesia, o dÿwÿn é uma fonte histórica de extrema importância para a história dos judeus iraquianos durante o século XIII. Ele fornece um vislumbre das famílias judias ricas e altamente educadas em Bagdá, Basra, Mosul, Wasit, Hilla e outros lugares no Iraque. O dÿwÿn está repleto de nomes (mais de 400) não apenas dos geonim contemporâneos, mas também de eminentes personalidades judaicas, entre eles médicos, estudiosos, astrônomos, administradores, guardiões da casa da moeda e outros dignitários do estado a serviço do califado abássida em seus anos de declínio.

Os títulos sonoros das notabilidades judaicas indicam

o nível social e o grande papel desempenhado por eles tanto na comunidade quanto no estado e na sociedade. Com a ajuda de crônicas árabes, particularmente de Ibn al-Fuwati, essas personalidades podem ser identificadas em sua perspectiva histórica.

Eleazar ha-Bavli também se interessou pela teoria da poesia hebraica e compôs um livro para ensinar essa teoria ao seu público judeu. Remanescentes substanciais deste trabalho, escrito em judeico-árabe, sobreviveram (publicados e traduzidos para o hebraico por Yahalom, 2001). Estudou 13 tipos de métrica, a rima, os erros e deficiências dos poetas e as figuras de linguagem, seguindo modelos árabes. Seu método de estudar poesia hebraica era muito diferente daquele de seu predecessor Moisés *Ibn Ezra em seu Shirat Yisrael.

A situação em que Eleazar escrevia era bastante diferente, e seu principal objetivo era provavelmente encorajar os judeus do Oriente a comporem poesia hebraica em consonância com a poética árabe, reproduzindo as opiniões de livros árabes semelhantes e oferecendo muitos exemplos tirados de sua própria autoria. produção poética secular e litúrgica.

Bibliografia: EN Adler, em: JQR, 11 (1898/99), 682-7; idem, em: Livre d'hommage... S. Poznanski (1927), 22–24 (Eng.); Mann, Texts, 1 (1931), 263-305; H. Brody, Divan Koveÿ Shirei Rabino Eleazar ben Ya'akov ha-Bavli (1935); SH Kook, em: KS, 13 (1936/37), 12–13 (também em seu Iyyunim u-Meÿkarim, 2 (1963), 194–7); WJ Fischel, em: Tarbiz, 8 (1936/37), 233-6; idem, Judeus na Vida Econômica e Política do Islã Medieval (1969), 127-34; S. Bernstein, em: Sinai, 18 (1946), 8-34; NH Torczyner (Tur-Sinai), em: Leshonenu, 11 (1941), 269-83 (também em seu Ha-Lashon ve-ha-Sefer, 3 (1955), 366-80); D. Jarden, em: Tarbiz, 26 (1956/57), 317-27; idem, em: HUCA, 33 (1962), 1-26; idem, Sefu nei Shirah (1967), 54-96; A. Ben-Jacob, Yehudei Bavel (1965), 32–43; Abramson, em: Perakim, 1 (1968), 9-28. **Adicionar. Bibliografia:** D. Yarden (ed.), Shirim ÿdashim le-Rabi Eleazar ben Ya'akov ha-Bavli (1984); Y. Yahalom, Perakim be-Torat ha-Shir le-Eleazar ben Ya'akov ha-Bavli: Makor Arvi-Yehudi ve-Targum Ivri (2001); idem, em: His pania Judaica Bulletin, 4 (2004), 5–21; W. van Bekkum, em: Ben Ever la-Arav, 2 (2001), xxiii–xl.

[Walter Joseph Fischel / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

ELEAZAR BEN JAIR (primeiro século EC), chefe dos Sica rii que capturou a fortaleza de *Masada no início da guerra romana (Jos., Wars, 2:447; 7:275ss.). Eleazar foi comandante da fortaleza sitiada de 66 até sua queda em 73. De acordo com Josefo, ele era descendente de *Judá, o Gali, a quem é atribuída a fundação da “quarta filosofia” (ver *Sicários), embora alguns o identifiquem com Judá b. Ezequias que, após a morte de Herodes, ergueu o estandarte da revolta na Galiléia e capturou Séforis. Aparentemente Eleazar já tinha uma conexão com Massada na época de *Me nahem b. Judá, quando a capturou e usou as armas que ali obteve para o cerco de Jerusalém. Josefo designa Eleazar, “chefe dos sicários ... um homem valente”, e como presépio para ele um discurso feito aos defensores de Massada após a ruptura de suas muralhas, primeiro diante de um punhado de combatentes e depois diante de todos os sitiados. Este discurso foi possivelmente reconstruído a partir do que Josefo ouviu da mulher saudosa da família de Eleazar que escapou em Massada escondendo-se

ela mesma na cisterna ali; embora também tenha sido apontado que a atribuição de discursos heróicos aos heróis da história foi um dispositivo literário que caracterizou a historiografia antiga. Essas passagens são as únicas fontes onde Eleazar é mencionado explicitamente, e como Josefo é a única fonte para a batalha final de Massada e os últimos dias dos combatentes, deve ser tratada com cautela.

A imagem de Eleazar que emerge não é apenas multifacetada, mas contraditória. Seu caráter colorido tornou difícil para Josefo dar uma imagem uniforme ou completa. Ele nunca deixa de enfatizar que Eleazar era um dos Sicarii, de quem ele continuamente dá uma opinião desfavorável. No entanto, ao mesmo tempo, quando ele descreve em detalhes a posição de Massada e sua queda, ele não deixa de elogiar Eleazar. Dúvidas foram lançadas sobre a confiabilidade da história de Masada de Jo sephus. Argumentou-se (Ladouceur, mas veja comentários de Rajak) que o discurso de Eleazar foi escrito para servir de equilíbrio às próprias opiniões de Josefo sobre a morte autoinfligida (Wars, 3:362-382). No entanto, as escavações arqueológicas em Massada – dirigidas por Y. Yadin – ainda que não tenham produzido testemunho epigráfico factual do que ali aconteceu, não contradizem a narrativa. Os muitos vestígios de fogo em toda a área da fortaleza são uma pequena parte do testemunho mudo do fim de Massada. Mas a parte mais notável da escavação foi a descoberta de 11 pequenos fragmentos sobre os quais foram marcados nomes e denominações (entre eles: “Ben ha-Naýtom”, “ha-Amkí”, “Yo'av”, “Ben Ya' ir”, etc).

Esses 11 ostrakas foram tênueamente conectados por Yadin com a declaração de Josefo (Wars, 7:395ss.): “então, tendo escolhido por sorte dez de seu número para despachar o resto ... regra da sorte uns para os outros, que aquele sobre quem caiu deve matar primeiro os nove e depois a si mesmo por último”. O fragmento com o nome “Ben Ya'ir” reforça a imagem, única no gênero, de Eleazar ben Jair.

Bibliografia: Klausner, Bayit Sheni, 5 (19512), 148, 287-9; S. Zeitlin, em: JQR, 55 (1964/65), 299-317; 57 (1966/67), 251-70; Y. Yadin, Massada (1968). **Adicionar. Bibliografia:** DJ Ladouceur, “Masada: A Consideration of the Literary Evidence”, em: Greek Roman and Byzantine Studies, 21 (1980), 246–47; SJD Cohen, “Masada: Tradição Literária, Restos Arqueológicos e a Credibilidade de Josefo”, em: JJS, 33 (1982), 385–405; T. Rajak, Josephus: The Historian and his Society (1983), 220; M. Stern, Estudos em História Judaica: O Período do Segundo Templo (1991), 313–343; D. Flusser, “Os Mortos de Massada aos Olhos de seus Contemporâneos”, em: I. Gaphni et al. (eds.), Judeus e Judaísmo no Segundo Templo, Período Mishna e Talmud (1993), 116–46; T. Ilan, Léxico de Nomes Judaicos na Antiguidade Tardia. Parte I. Palestina 330 aC-200 dC (2002), 65.
[Abraão Libano]

ELEAZAR BEN JUDÁ DE BARTOTA (primeira metade do século II dC), tanna. Seu cognome é derivado de um lugar Bartota, cuja localização exata é desconhecida. Parece que Eleazar estudou com R. *Joshua, pois, sobre a autoridade dos ensinamentos deste último, ele desafia os de R. Akiva (Tosef., Bek. 7:6; cf. Tev. Yom 3:4-5). Entre os sábios que

citá-lo são R. Simeon b. Gamaliel (Or. 1:4) e R. Simeão b. Yoýai (Tosef., Zav. 1:5). O Talmud (Shab. 32b) atribui a R. Eleazar ben Judah (sem a designação adicional “de Bartota”) uma declaração alertando sobre as penalidades por negligenciar a separação de ýallah.

A importância que Eleazar deu à caridade é refletida em sua máxima citada em Avot (3:7). “Dê a Ele o que é Dele, pois você e o que você tem são Dele, como Davi disse (I Crônicas 29:14), 'Porque todas as coisas vêm de Ti, e do que é Teu temos dado a Ti.'” De acordo com essa máxima, o Talmude Babilônico o descreve como excessivamente generoso, o que era motivo de constrangimento até mesmo para os colecionadores de caridade. O Talmud relata (Ta'an. 24a) que em uma ocasião, quando ele estava a caminho de comprar um enxoval para sua filha, os colecionadores tentaram evitá-lo, sabendo que ele lhes daria mais do que podia pagar. Eleazar, no entanto, correu atrás deles e, descobrindo que estavam coletando para viabilizar o casamento de dois órfãos, deu-lhes tudo o que tinha, restando apenas um zuz. Com isso, comprou uma pequena quantidade de grãos que depositou no celeiro.

Milagrosamente, multiplicou-se para encher o celeiro ao ponto de estourar; mas quando informado por sua filha, Eleazar insistiu que isso também fosse consagrado à caridade.

Bibliografia: Bacher, Tann; Hyman, Toledot, 177.

[Jehonatan Etz-Chaim]

ELEAZAR BEN JUDÁ DE Worms (c. 1165–c. 1230), erudito nas áreas de halakhah, teologia e exegese na Alemanha medieval. Eleazar foi o último grande estudioso do movimento ýsidei Ashkenaz (ver * ýsidei Ashkenaz). Nascido em Mainz, viajou e estudou em muitos dos centros de ensino na Alemanha e no norte da França. Ele passou a maior parte de sua vida em Worms. Eleazar era membro da família *Kalonymus, uma das mais importantes famílias judaico-alemãs daquele período. Seu pai *Judá b. Kalonymus, um dos principais eruditos de sua geração, ensinou a seu filho tanto halakhah

e teologia esotérica. *Judá b. Samuel, he-ý asid (“o Pi ous”), a principal figura do movimento ýsidei Ashkenaz, com quem Eleazar estava relacionado, foi, no entanto, seu principal professor neste último campo e R. Moses ha-Kohen e R. Eliezer de Metz foram seus professores mais proeminentes em halakhah. Eleazar testemunhou e sofreu pessoalmente com a nova explosão de perseguição aos judeus pelos cruzados no final do século XII e início do século XIII. Em várias ocasiões em seu comentário sobre as orações, uma de suas principais obras, ele observou os eventos que aconteceram a Worms, especialmente durante as perseguições que se seguiram à queda de Jerusalém para Saladino. Em uma dessas perseguições, a esposa, filha e filho de Eleazar foram assassinados e ele ficou gravemente ferido. A esposa de Eleazar era muito ativa na vida religiosa e cultural de sua comunidade. É relatado que ela liderou as mulheres em oração e até deu palestras públicas para as mulheres no sábado.

Essa tragédia foi descrita por ele em detalhes tanto em uma história quanto em um poema. Sua perda pessoal e a situação catastrófica nas comunidades judaicas na Alemanha explicam seu pessimismo

eleazar ben judá dos vermes

perspectivas sobre as perspectivas do judaísmo alemão. Ele sentiu que os judeus alemães de seu tempo eram apenas um pequeno remanescente após os desastres de 1096 e dos anos seguintes, e que esse remanescente estava diminuindo continuamente. Ele expressou esse sentimento em sua introdução ao Sefer ha-Hokhmah ("Livro da Sabedoria"), que foi escrito em 1217 após a morte de Judá, o Piedoso. Ele explicou nesta introdução que se sentiu compelido a colocar seu conhecimento por escrito, já que a tradição oral estava prestes a desaparecer devido à deterioração da situação na Alemanha.

Suas obras podem ser divididas em cinco categorias: halakhah, poesia litúrgica (piyyutim), teologia, ética e exegese. O livro halakhic de Eleazar Sefer ha-Roke'ay (Fano, 1505; reeditado várias vezes) seguiu a tradição das obras halakhic dos tosafistas do norte da França e da Alemanha. O livro destinava-se a educar o leitor comum nos detalhes da lei haláchica. Portanto, o autor não discutiu longamente estudos exegéticos das passagens talmúdicas, mas explicou a lei e sua base talmúdica. Ao contrário de outras obras haláchicas escritas pelos tosafistas, Eleazar também incluiu minhagim recomendado em sua obra, material que não é estritamente haláchico.

Ele se baseou extensivamente nos escritos de seus predecessores alemães e citou mais de 40 estudiosos.

Eleazar escreveu muitos piyyutim. No entanto, um registro confiável deles ainda não foi compilado. Muitos de seus piyyutim foram atribuídos a outros escritores (também chamados Eleazar), e alguns atribuídos a ele provavelmente foram escritos por outros escritores. Seus poemas, escritos na então corrente tradição Ashkenazi, expressam devoção e adoração a Deus. Ao mesmo tempo, eles protestam contra Deus por causa dos sofrimentos de Israel e expressam esperança na redenção de Israel e vingança contra seus vizinhos.

Sua principal obra teológica foi Sodei Razayya ("Segredos dos Segredos"). Quatro partes deste trabalho foram impressas, embora a maior parte do que existe seja encontrada apenas em manuscritos. A primeira parte, um estudo da criação (Sod Ma'aseh Bereshit), descreve como a terra, estrelas, elementos, etc., foram criados. Eleazar escreveu esta parte de seu trabalho como uma exegese baseada nas 22 letras do alfabeto hebraico. Isso estava de acordo com sua crença (derivada de Sefer *Yezirah) de que o alfabeto, a palavra de Deus, era a fonte da existência. Eleazar incluiu nesta parte material antigo da literatura Heikhalot e *Merkabah, especialmente o Baraita de-Ma'aseh Bereshit e Shi'ur Komah.

Mais da metade desta parte, a introdução e as letras Alef to Nun, foi incluída no Sefer *Razi'el (Amsterdam, 1701). A segunda parte da obra, Sod ha-Merkavah ("Segredo da Carruagem Divina"), trata dos segredos dos anjos, do Santo Trono, da Carruagem, da Voz Divina que fala aos profetas, da Glória Divina revelado a eles, e os caminhos da revelação e profecia em geral. Eleazar fez uso aqui dos ensinamentos de *Saadia Gaon, mas também incluiu longas citações da literatura de Heikhalot. A maior parte desta parte foi impressa por I. Kamelhar como Sodei Razayya (1936). A terceira e maior parte do Sefer ha-Shem ("O Livro do Santo Nome") contém muito pouca discussão teológica; a maior parte é dedicada a uma exegese sistemática dos nomes de Deus, usando

todos os métodos exegéticos e homiléticos que foram usados pelos y'asidim. Eleazar definiu três camadas na manifestação de Deus: (a) a Shekhinah ou Kavod, que tem forma e forma para que possa ser vista pelos profetas, (b) o Borei, que tem uma forma fraca, ouve orações e realiza milagres e maravilhas, (c) El Elyon, que não tem forma nem forma. A quarta parte é um tratado sobre psicologia, y'okhmat ha-Nefesh (Lemberg, 1876). O principal problema analisado são as várias maneiras pelas quais se estabelece uma conexão entre a alma e o mundo divino.

Partes deste trabalho discutem outros problemas, por exemplo, o significado dos sonhos, o destino da alma após a morte, etc. A quinta e última parte do trabalho é um comentário sobre Sefer Ye'irah (Przemysl, 1883) e contém instruções detalhadas para a criação de um *golem. Eleazar escreveu outro importante trabalho teológico, Sefer ha-y'okhmah, no qual descreveu os vários campos de estudo teológico, bem como os métodos usados neste estudo. A maior parte deste trabalho está relacionada com a exegese dos Santos Nomes.

A principal contribuição de Eleazar para a literatura ética y'sidei Ashkenaz está contida nos dois primeiros capítulos de Roke'ay. Na primeira ele discute os valores centrais desse y'asidismo (amor e temor a Deus, oração, humildade, etc.). Na segunda, ele descreve em detalhes os caminhos do arrependimento. Uma discussão sobre o valor da ética y'asídica também é encontrada na introdução de Eleazar a Sodei Razayya.

Eleazar escreveu muitas obras exegéticas, algumas das quais ainda não foram impressas, e provavelmente algumas estão perdidas. Seu breve comentário sobre a Torá, outro sobre a Hagadá da Páscoa e alguns breves comentários sobre vários piyyutim (por exemplo, Ha-Adderet ve-ha-Emunah e Ha-O'yez ba-Yad) são conhecidos. Os comentários bíblicos de Eleazar foram recentemente publicados com anotações (Bene-Berak, 1985, 1988 e 2001; Los Angeles, 2004). *Abraão B. Azriel, seu aluno que escreveu o Arugat ha-Bosem, usou extensivamente as obras exegéticas de seu professor. O principal trabalho de Eleazar neste campo, existente em vários manuscritos (Viena 108, Oxford 1204), é o comentário sobre as orações. Nesta obra, ele comenta cada parte das orações habituais e especiais. Ele usa três métodos em seu comentário: explicação do conteúdo; interpretação teológica; e pesquisa por sua harmonia oculta com outras partes da literatura sagrada pelo uso de gematriot. Este importante trabalho foi editado e publicado por Hershler (2 vols., Jerusalém 1992).

Dezenas de outros pequenos tratados por ele ou atribuídos a ele estão espalhados por bibliotecas manuscritas, e nenhum estudo bibliográfico exaustivo foi feito ainda que pudesse descrever a vasta variedade de sua obra. Parece que nenhum dos alunos de Eleazar foi capaz de continuar seu trabalho, especialmente no campo da teologia esotérica. Seus discípulos mais conhecidos, Abraham b. Azriel e *Isaac de Viena, dedicaram seus esforços literários a outros campos.

Em comum com outros y'sidei Ashkenaz, Eleazar tornou-se um herói lendário. De acordo com uma história do século XIII, Eleazar usava uma nuvem para viajar de um lugar para outro, especialmente quando ia a cerimônias de circuncisão distantes. Como pietista, seus escritos refletem uma mudança de ênfase para longe do social.

programas religiosos de Judá b. Samuel he-ý favoreceu um pietismo individual mais personalizado. Ele foi considerado um dos primeiros sábios da sabedoria secreta, e nos séculos posteriores muitas idéias e obras foram atribuídas a ele.

Bibliografia: I. Kamelhar, Rabeinu Eleazar mi-Germaiza (1930); Urbach, Tosafot, 321-41; idem (ed.), Arugat ha-Bosem, 4 (1963), 100-16; V. Aptowitzer, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 316-18; Scholem, Misticismo, 80-118; idem, Ursprung und Anfaenge der Kab bala (1962), passim; idem, On the Kabbalah and its Symbolism (1965), 171-93; idem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit (1962), 259-65; A. Altmann, em: JJS, 11 (1960), 101-13; J. Dan, em: Zion, 29 (1964), 168-181; idem, em: KS, 41 (1965/66), 533-44.

Adicionar. Bibliografia:

J. Dan, Misticismo Judaico, vol. 2 (1999); A. Kurt, em: Estudos Judaicos em uma Nova Europa (1994), 462-71; E. Wolfson, em: JQR, 84:1 (1993), 43-77; L. Jacobs, Jewish Mystical Testimonies (1977); D. Abrams, em: Daat, 34 (1934), 61-81; idem, em: Jewish Studies Quarterly, 5 (1998) 329-45; EU.

Marcus, Piedade e Sociedade: Os Pietistas Judeus da Alemanha Medieval (1981); idem, em: História da Espiritualidade Judaica (1986), 356-66; A. Farber-Ginat e D. Abrams, Perushei ha-Merkavah le-Rabi Eleazar mi-Worms u-le-Rabi Ya'akov ben Ya'akov ha-Kohen (2004).

[Joseph Dan]

ELEAZAR BEN MATTATHIAS (século II aC), Tem monean; o quarto dos filhos de *Mattathias (I Macc. 2:2-5). Ele foi apelidado de Auran (יָאֲרָן; ibid. 2:5) que na fonte original pode ter sido escrito com um י – ou seja, י אuran (como em síriaco) – ou com um ayin – ou seja, Auran. Alguns vêem seu apelido como derivado de יֶרֶךְ ("um buraco"), com referência a ele perfurar o corpo de um elefante (veja abaixo), ignorando o fato de que o nome foi concedido a ele durante sua vida. Outras sugestões são igualmente insatisfatórias. Pouco se sabe de seu papel na guerra dos hasmoneus. Em II Macabeus 8:23 afirma-se que Judá designou Eleazar para comandar parte do exército, mas a leitura talvez devesse ser Esdras em vez de Eleazar. Durante o ataque sírio na batalha de Bet Ze kharyah em 163 aC, Eleazar rompeu as fileiras sírias para alcançar um elefante no qual ele achava que o rei estava montando.

Enfiando sua lança em sua barriga, ele matou a besta, que caiu sobre ele e o esmagou até a morte (I Macc. 6:43-46).

[Uriel Rappaport]

ELEAZAR BEN MATYA (primeira metade do século II dC), tanna. Eleazar foi um dos mais importantes alunos de Jabneh (TJ, Shek. 5:1, 48a), e aparentemente foi aluno de *Tarfon (Tosef., Ber. 4:16). *Ben Azzai, *Ben Zoma, יֵ אnina b. יֵ akhinai e Simeon ha-Teimani eram seus colegas. Ele é mencionado como um dos quatro eruditos do Sinédrio de Jabneh que "compreendiam 70 línguas" (TJ, Shek. 5:1, 48a). Em geral, suas declarações haláchicas e agádicas são baseadas na interpretação de versículos das escrituras. Este sistema foi reconhecido pelos amoraim, e Rav comentou sobre uma de suas interpretações haláchicas dadas na Mishná: "Eleazar poderia ter produzido uma pérola, mas ele produziu um caco de cerâmica"

(Yev. 94a). Conta-se dele que, juntamente com Abba יֵ alafta e יֵ anina b. יֵ akhinai, ele ficou sobre as 12 pedras tiradas do Jordão e erguidas em Gilgal por Josué (Js. 4). Elas

discutiram seu peso e concluíram que o peso de cada pedra era 40 se'ah (Tosef., Sot. 8:6). Entre suas declarações estão (Tosef., Shevu. 3:4): "Nenhum homem tem a infelicidade de ouvir [uma maldição] a menos que tenha pecado... aquele que vê transgressores, merece vê-los; quem vê pessoas piedosas, merece vê-las" e "Se meu pai me pede um copo de água e ao mesmo tempo há um preceito a cumprir, devo negligenciar a honra devida a meu pai e cumprir o preceito. Pois o dever de observar o preceito recai tanto sobre meu pai quanto sobre mim" (Kid. 32a).

Bibliografia: Hyman, Toledot, sv; Frankel, Mishná, 141.

[Yitzhak Dov Gilat]

ELEAZAR BEN MOSES HAÝDARSHAN DE WUERZÝ

BURG (meados do século XIII), um dos escritores posteriores do *Hasidei Ashkenaz da escola de *Judá b. Samuel ele ý ajudou e *Eleazar de Worms. Seu pai Moisés era cunhado de Judá. Nenhum de seus escritos foi publicado. Duas de suas obras, no entanto, são encontradas em manuscritos: um comentário sobre Sefer *Yeýirah, citado por Abraham *Abulafia, o 13ty-cabalista do século XX, e partes de seu comentário sobre a Torá, que usa principalmente o sistema de gematria e é conhecido como Sefer ha-Gematriyyot. Provavelmente partes de suas outras obras estão espalhadas na literatura exegética Ashkenazi do século XIII, e muitas citações são encontradas nos escritos de estudiosos posteriores, por exemplo, seu filho Moses b. Eleazar.

Bibliografia: M. Szulwas, em: Alummah, 1 (1936), 152-3; Kívei A. Epstein, 1 (1950), 213-44; J. Freimann, Sefer ýasidim (19242), 3 (introd.); Urbach, Tosafot, 445; G. Scholem, Reshit ha-Kabbalah (1948), 204-5.

[Joseph Dan]

ELEAZAR BEN PARTA (c. início do século II dC), tanna.

Ele é mencionado apenas uma vez na Mishná (Git. 3:4), e quatro vezes na Tosefta. Em uma de suas homilias, ele adverte contra o discurso maligno, apontando que se os espias (Nm 12) que falaram mal apenas de árvores e pedras (ibid. 13:32) "morreram de praga diante do Senhor" (ibid. 14:37), quanto maior deve ser o castigo daquele que fala mal de seu próximo (Tosef., Ar. 2:11; Ar. 15a).

No Talmude Babilônico, ele é descrito como um dos sábios presos pelos romanos pelo crime capital de contrariar o decreto de Adriano que proíbe o ensino público da Torá e a observância dos mandamentos. Enquanto estava na prisão, ele tentou confortar Hananias b. Teradyon, um companheiro de prisão, ao apontar que, embora este último tenha enfrentado apenas uma acusação, ele próprio enfrentou cinco e, portanto, certamente estava condenado. Hananias, no entanto, respondeu que por isso mesmo Eleazar era mais digno da salvação divina. A morte trágica de Hananias e a libertação milagrosa de Eleazar provaram a verdade dessas palavras (Av. Zar. 17b).

Em um Midrash tardio (Núm. R. 23:1), Eleazar mostra sua capacidade de deduzir lições práticas dos textos das escrituras. Em resposta à pergunta de alguns correligionários proeminentes de Séforis

eleazar ben pedat

quanto à legalidade da fuga de seus perseguidores romanos no sábado, Eleazar, não querendo se comprometer dando-lhes uma resposta direta, disse: "Por que você me pergunta? Vá e pergunte a Jacó, Moisés e Davi", e os encaminhou para versículos bíblicos que mencionam líderes ilustres que fugiram.

Bibliografia: Hyman, Toledot, 200f.; Bacher, Tann.

[Jehonatan Etz-Chaim]

ELEAZAR (em TJ geralmente **Lazar**) **BEN PEDAT** (d. 279), amora do século III. Ele é a amora Eleazar mencionada sem patronímico. Descendente de uma família sacerdotal (Mc 28a), Eleazar nasceu na Babilônia (Ber. 2:1, 4b). Lá ele estudou com *Sam uel (Er. 66a), e mais particularmente com *Rav (Hul. 111b). Após a morte deste último, ele migrou para Ereÿ Israel. Foi em Ereÿ Israel que ele se referiu à academia de Rav como o "pequeno santuário" (Meg. 29a; cf. Ezek. 11:16). Ele ainda era solteiro quando foi para Ereÿ Israel, e R. Ammi e R. Assi participaram de seu casamento em Tiberíades (Ber. 16a). Ele enfatiza sua grande fortuna por ter tido o privilégio de migrar para Ereÿ Israel e retomar a semikhah lá, além de ser um dos estudiosos a quem foi confiada a intercalação do calendário (Kil. 112a). Em Ereÿ Israel, ele estudou com ÿ anina, o av bet din de Séforis (Kil. 9:4, 32c). Ele citou tantas decisões haláchicas e ditos ainda mais agádicos em nome de ÿ anina (Ber. 27b; Meg. 5a; et al.) que o Talmud observa: "Em todos os lugares Eleazar confia em ÿ anina" (Ter. 8:5, 45c; e outros). Em Cesaréia, ele estudou com Hoshaya Rabbah (Ber. 32b), a quem ele se refere como o "pai da Mishná".

(Kid. 1:3, 60a; et al.). O Talmude de Jerusalém também cita com frequência tradições transmitidas por Eleazar em nome de *ÿiyya b. Abba (BM 10:4, 12c), e em um exemplo até afirma que as opiniões dos dois eruditos não podem ser consideradas como as de pessoas separadas, uma vez que "Eleazar é o aluno de ÿiyya Rabbah" (Rs 1:4, 60b). Isso não pode significar que ele fosse seu discípulo real, já que ÿiyya provavelmente havia morrido quando Eleazar migrou para Ereÿ Israel. A intensidade do estudo de Eleazar muitas vezes o tornava alheio a todos os eventos mundanos (Er. 54b).

Embora o Talmude Babilônico descreva Eleazar como "pupilo" de Joanã em Tiberíades (BB 135b; Tem. 25b), as fontes de Jeru salém veem a relação mais como a de um típico "aluno-associado" (TJ, Sanh. 1, 18b; cf. .TJ, Ber. 2:4b). Além disso, a frase "tanto Joanã quanto Eleazar dizem" é frequentemente encontrada no próprio Talmude Babilônico (Yoma 9b, et al.). Eleazar foi, de fato, nomeado associado de Joanã na liderança do conselho após a morte de Simeão b. Lakish, colega anterior de Johanan (BM 84a), mas a nomeação não foi feliz, Eleazar se distinguindo por seu amplo conhecimento em contraste com a profunda perspicácia de Resh Lakish (Sanh. 24a). Ele também foi um dos líderes comunais de Ereÿ Israel (Pe'ah 8:7, 21a), e às vezes é referido como servindo como dayyan, em cuja capacidade ele consultou Joanã em casos difíceis (San. 3:13, 21d). ; BB 7b). Durante seus últimos anos, Joanã não participou ativamente como chefe do conselho e parece que Eleazar tomou seu lugar (Meg. 1:13, 72b). Durante esse período, ele se tornou amplamente conhecido como o "mestre [isto é, autoridade legal] da

a terra de Israel" (Yoma 9b), e em muitas ocasiões enviou decisões e decisões para a Babilônia que foram transmitidas pelo *Neÿutei (Sanh. 63b). De fato, afirma-se que as palavras "eles enviaram de lá", ou seja, de Ereÿ Israel para Babilônia, referem-se a Eleazar (ibid. 17b). Entre aqueles a quem ele enviou suas decisões estavam Mar Ukva, o exilarca, e Judah, o diretor da academia de Pumbedita (BK 1:1, 2c).

Após a morte de Joanã em 279, Eleazar foi nomeado chefe do conselho em Tiberíades, mas morreu no mesmo ano (ver Iggeret Sherira Gaon).

Vida privada

Eleazar era extremamente pobre (Ta'an. 25a). Ele, no entanto, relutava em aceitar qualquer presente da casa do *nasi. Ele se desculpou citando o versículo (Pv 15:27), "Aquele que odeia presentes viverá" (Meg. 28a). Além disso, apesar de sua pobreza, ele procurou apoiar outros estudiosos necessitados. Isso ele fez de maneira honrosa, suprimindo suas necessidades em segredo para salvá-los de constrangimento (BM 2:3, 8c). Todos, exceto um dos filhos de Eleazar morreram durante sua vida (Ber. 5b), seu filho sobrevivente, Pedat, agindo como um "amora" ("intérprete") no bet ha midrash de Assi (Meg. 4:10, 75c).

Ensino

Eleazar foi um dos grandes expoentes da Lei Oral e da Mishná. Ele citou numerosas declarações de tannaim precoce e tardio e vários beraitot, particularmente em *Mi drash Halakhah, sem indicar sua fonte. Foi em relação a uma de suas interpretações (Sifra 4:1) que Joanã certa vez comentou com Simon B. Lakish: "Eu vi o filho de Pedat sentado e interpretando a Lei, como Moisés em nome do Todo-Poderoso" (ou seja, ele expôs o verso à maneira do tannaim, cf. Rashi). Ele também foi um grande halakhista que influenciou profundamente os métodos de exegese mishnaica. Embora ele naturalmente preferisse seguir o texto da Mishná em vez do dos vários beraitot, ele, no entanto, examinou a redação de cada Mishná à luz das fontes mais antigas (BB 87a). Ele frequentemente empregava a técnica de dividir a mishnayot, dizendo: "O autor desta seção não é o autor daquela seção" (Shab. 92b; Ker. 24b; et al.). Ele rejeitaria uma mishnah cuja fonte não pudesse encontrar, com as palavras: "Eu não sei quem ensinou isso" (BM 51a). Ele assim corrigiu e explicou consideravelmente a Mishná. Ele é o autor da regra de que sempre que Judah ha-Nasi transmite um caso, primeiro como sujeito a uma diferença de opinião e depois de forma indiscutível, a halakhah está de acordo com a segunda forma (Yev. 42b) (ver *Conflito de Opinião).

Eleazar também foi um agadista excepcionalmente prolífico e profundo, cujos ditos são frequentemente citados no Midrash e em ambos os Talmuds. Entre eles podem ser mencionados: "Em sete lugares da Bíblia, Deus se equipara à mais humilde das criaturas" (Tanÿ. Va-Yera, 3); "A realização da caridade é maior do que todos os sacrifícios" (Suc. 49b); "Sejamos gratos aos trapaceiros [mendicantes que não têm necessidade], pois, se não fossem eles, pecaríamos diariamente, desacostumando-nos a dar caridade aos pobres" (Ket. 68a); "Que meu sustento seja tão amargo quanto

a azeitona, desde que seja da Tua mão, em vez de doce como o mel, se eu tiver que depender do homem" (Sanh. 108b); "Mesmo quando uma espada afiada repousa em seu pescoço, o homem não deve abandonar a esperança de misericórdia" (Ber. 10a); "Uma pessoa solteira é menos do que um homem ... como é aquele que não possui terra" (Yev. 68a). Muitas de suas palavras são dedicadas a promover a santidade e o amor da Terra de Israel: por exemplo, "Quem reside em Israel vive sem pecado" (Ket. 111a); "Aqueles que morrerem fora de Israel não ressuscitarão" (ibid.). Quando lhe foi dito que seu associado Ulla havia morrido durante uma de suas frequentes visitas à Babilônia, ele citou Amós 7:17 e declarou "Tu Ulla, 'morrerás em terra impura'" (ibid.). Ele também governou como uma questão de halakhah, "Livros que mereceram vir a Israel, não podem ser levados para fora do país" (San. 3:10, 21). Embora os ditos agádicos de Eleazar abranjam muitas esferas da Torá, ele evitou o estudo esotérico. Ele se recusou a receber instrução neste campo de seu professor Joanã ou, muitos anos depois, de seu amigo Assi, que desejava atraí-lo para o assunto (y ag. 13a). Seus ensinamentos foram transmitidos por numerosos contemporâneos e estudiosos posteriores, particularmente Abbahu, Rabbah b. Hana e Zera (Shab. 12b, 134b; Suk. 43a; et al.).

Bibliografia: Bacher, Pal Amor, sv; Epstein, Mishná, 292–307; Frankel, Mevo, 111b-113a; Halevy, Dorot, 2 (1923), 327-32; Hyman, Toledot, 192–199; Weiss, Dor, 3 (19044), 76-80.

[Shmuel Safrai]

ELEAZAR BEN SHAMMUA (c. 150 EC), tanna. Ele é geralmente referido simplesmente como "Eleazar", sem seu patronímico.

Ele é citado frequentemente na Mishná, no Tosefta e no Midrashei Halakhah, aparecendo junto com R. Meir, R. Shimon, R. Johanan ha-Sandelar e outros alunos de R. Akiva. Muitas das mishnayot de Eleazar foram incorporadas à Mishnah por Judah ha-Nasi. É difícil, no entanto, determinar a extensão precisa dessa incorporação por causa da confusão repetida em toda a literatura talmúdica entre Eleazar e Eliezer (b. Hircano). Fontes tanaíticas registram que quando Eleazar e Johanan ha-Sandelar chegaram a Sidon a caminho de Nisibis para estudar com *Judá b. Bathyra eles se lembraram de Ereï Israel, e com lágrimas escorrendo de seus olhos, voltaram para casa, declarando: "Viver em Ereï Israel é equivalente a todas as mitsvot da Torá" (Sif. Deut. 80). Ele é o autor da lei que as testemunhas de sua entrega validam um get (carta de divórcio) ou qualquer outro documento, mesmo que o próprio documento não seja assinado por testemunhas (Git. 9:4). Entre suas declarações agádicas está: "A Bíblia e a espada desceram do céu, amarradas. Deus disse aos judeus: 'Se você guardar o que está escrito neste livro, você será salvo da espada, mas se não, você será morto pela espada'" (Sif. Deut.

40). De acordo com o Talmude Babilônico, ele era um kohen (Sot. 39a) e um dos últimos alunos de R. *Akiva (Yev. 62b; cf. Gen. R. 61:3), cujos pontos de vista são citados em várias ocasiões como a base para algumas das declarações de Eleazar (Ket. 40a; Zev. 93a; et al.). Após a revolta de Bar Kokhba, Eleazar, entre outros, foi ordenado por *Judá b. Bava, que consequentemente sofreu o martírio nas mãos dos romanos (Sanh. 14a). Outro

fontes talmúdicas, no entanto, não mencionam Eleazar entre os alunos de Akiva em nenhuma das reuniões dos sábios após o período das perseguições (TJ, y ag. 3:1, 78d; Song R. 2:5; Ber. 63b). Judah ha-Nasi, que foi seu aluno (Men. 18a), disse que a bet ha-midrash de Eleazar (Yev. 68a) cheia que seis alunos costumavam sentar-se lá no espaço de um côvado (Er. 53a). Altamente estimado pelos primeiros amoraim, Eleazar foi chamado por Rav de "o mais feliz dos sábios" (Ket. 40a), enquanto Joanã disse dele que seu coração era tão largo quanto a porta do pórtico do templo (Er. 53a).

O Talmud conta que ele viveu até a velhice e, quando perguntado por seus alunos ao que ele atribuiu sua longevidade, respondeu: "Eu nunca peguei um atalho através de uma sinagoga; Eu não passei por cima das cabeças do povo santo (ou seja, de outros alunos para chegar ao seu lugar no midrash da aposta); e não levantei minhas mãos (para a bênção sacerdotal) sem antes recitar uma bênção" (Meg. 27b). Os Midrashim posteriores incluem Eleazar entre os "Dez Mártires das perseguições de Adriano.

Bibliografia: J. Bruell, Mevo ha-Mishnah, 1 (1876), 195-7; Bacher, Tann; Hyman, Toledot, 205–210; Frankel, Mishná, 182–4; Epstein, Tanna'im, 158-9.

[Shmuel Safrai]

ELEAZAR BEN SIMEON, líder zelote durante a guerra romana de 66-70 EC Eleazar era membro de uma distinta família sacerdotal de Jerusalém e amigo de *Zacarias b. Avki lus. Ele desempenhou um papel importante na guerra contra *Cestius Gallus, atacando o exército romano em retirada e apreendendo equipamento militar, que mais tarde se revelaria de grande valor na defesa de Jerusalém. Eleazar não foi nomeado membro do conselho governante formado após a guerra contra Cestius, provavelmente porque era extremista. A entrada dos idumeus em Jerusalém e a subsequente matança daqueles que se opuseram aos zelotes podem ser atribuídos às maquinações de Eleazar e seus associados. Josefo tentou exonerar Eleazar da responsabilidade pelos massacres, colocando a culpa em *João de Giscala. Josefo não pode ser confiável nisso, pois provavelmente foi influenciado por sua grande hostilidade a João. Eleazar se envolveu em guerra interna com João de Gis cala dentro de Jerusalém. Os homens de Eleazar se entrincheiraram no Templo, que ocupava a posição mais alta da cidade, proporcionando-lhes uma vantagem estratégica significativa sobre seus inimigos. Eleazar foi assim capaz de manter uma defesa, embora tivesse apenas alguns homens à sua disposição. Um acordo de paz entre as facções em guerra não foi alcançado até a Páscoa de 70 EC, quando o cerco de Jerusalém pelos romanos já havia começado. Moedas com a inscrição "Eleazar, o Sacerdote" de um lado e "Ano Um da Redenção de Israel" no anverso ainda existem. Na opinião de alguns historiadores Eleazar b. Simeão é o tema da inscrição, mas é provável que as moedas datam da rebelião de Bar Kokhba, e que "Eleazar, o Sacerdote" se refira ao sumo sacerdote da época.

Bibliografia: Jos., Wars, 2:562-5; 4:225; 5:5–10, 99, 250; Klausner, Bayit Sheni, 5 (19512), 302 (índice); Schuerer, Hist, 264 e segs.; FW Madden, Coins of the Jews (19672), 35ss., 188ss.; A. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palestine (1893). [Abraham Schalit]

eleazar ben simeon

ELEAZAR BEN SIMEON, tanna do final do século II EC; filho e aluno de *Simeon b. Yoḥai (Suk. 45b). Ele é mencionado pelo nome muito raramente no Mishnah, embora os amoraim atribuam vários mishnayot anônimos a ele (Bek. 51b, et al.). Ele é citado frequentemente no beraitot, bem como aproximadamente 75 vezes no Tosefta, especialmente os de Zevayim e Menayot. Suas declarações agádicas são poucas (por exemplo, Kid. 40b; Yev. 65b; Gen. R. 20:6). Fontes palestinas posteriores afirmam que após sua morte seus contemporâneos o elogiaram como um erudito bíblico, um estudante da Mishná, um pregador e um poeta (Lev. R. 30:1), esta última observação fazendo com que ele fosse incorretamente identificado com o paytan Eleazar *Kallir (Tos. a Hag. 13a). O Talmude Babilônico incorpora relatos de sua juventude, de acordo com a bem conhecida agadá, ele escapou com seu pai dos romanos escondendo-se em uma caverna por 13 anos (Shab. 33b; BM 85a). Essa história, mencionada na introdução do *Zohar (1:11a), forneceu a estrutura literária para essa pseudo -doepigrafia do século XIII e fez com que sua composição fosse atribuída a eles. De acordo com o Talmud, Eleazar mais tarde se tornou um estudioso notável que se envolveu em controvérsia halakhic com seu colega, Judah ha-Nasi (BM 84b; et al.), bem como em discussões halakhic e agadic com estudiosos mais antigos, como Judah, Yose e Meir (Sot. 49a; et al.). Em contraste com o desafio inflexível de seu pai às autoridades romanas, conta-se que ele aceitou sob compulsão um cargo na administração romana como responsável oficial pela apreensão de ladrões e ladrões - uma posição que seu avô, Yoḥai, teve em um tempo detido (Pes. 112a). Entre outros que supostamente o censuraram por essa atividade estava seu professor, Joshua b. Karḥah, que o repreendeu exclamando: "Vinagre, o filho do vinho! Até quando você continuará entregando o povo de nosso Deus para ser morto?" (BM 83b; et al.). Conta-se que seu filho José cresceu sem vigilância suficiente e estava prestes a se voltar para uma vida de crime. Judah ha-Nasi, no entanto, colocou-o sob os cuidados de R. Simeon ben Issi, seu tio materno, que o dirigiu e ensinou, e ele finalmente se tornou o discípulo de R. Judah ha-Nasi.

Bibliografia: Bacher, Tann, 2 (1890), 400-7; Krauss, em: MGWJ, 38 (1894), 151-6; Weiss, Dor, 2 (1904), 165; Gutmann, em: Zion, 18 (1953), 1-5; Alon, Meḥkarim, 2 (1958), 88-91.

[Shmuel Safrai]

ELEAZAR BEN YOSE I (segunda metade do século II d.C.), tanna. Eleazar era o segundo filho de *Yose b. ḡ alaftha de Séforis (Shab. 118b; TJ, Yev. 1:1, 2b). Ele alcançou distinção como um erudito durante a vida de seu pai, que o cita e elogia suas declarações (Sif. Deut. 148; cf. Pes. 117a; Yoma 67a). Ele cooperou com seu pai em intercalar o ano (Tosef., Sanh. 2:1). O Talmud o conta entre os estudiosos da academia de Jabneh (Shab. 33b) e relata que *Simeon b. Yoḥai o tinha em alta estima (Me'il. 17b). Seus halakhot são encontrados no Tosefta e beraitot, mas ele não é mencionado na Mishná. Apesar disso, muitas declarações

na Mishná que são citados anonimamente podem de fato derivar da Mishná de Eleazar b. Yose (Kelim 11:3; cf. Tosef., Kelim; BM 1:2; Nid. 8:1). Fontes tanaíticas relatam que ele deu decisões em Roma em conexão com a pureza ritual (Tosef., Nid. 7:1; Mik. 4:7), e enquanto lá ele viu os navios saqueados do Templo no momento de sua destruição.

Ele testemunhou que o véu estava salpicado de sangue dos sacrifícios do Dia da Expição (Tosef., Yoma 3 final).

A tradição talmúdica explica que Eleazar viajou para Roma junto com Simeão b. Yoḥai em uma tentativa de persuadir o imperador a revogar os decretos contra as práticas religiosas judaicas que foram reinstituídas no período dos Antos (Me'il. 17a; ver Alon, Toledot, 2 (1962), 61). De acordo com a

agadá, Eleazar e seu pai foram acusados por um pagão de possuírem a filha do imperador e eles conseguiram exorcizá-la. O imperador os levou para sua câmara do tesouro e os convidou a levar o que desejassem. Eles viram o texto do edito e o entregaram às chamas (ibid.). Também nos é dito que enquanto em Roma Eleazar teve discussões com *Mattiah b. Heresh, o principal estudioso da capital (Yoma 84b; Me'il. id), e viu a placa de ouro do sumo sacerdote inscrita com as palavras "santo ao Senhor" (o Tetragrama maton) em uma linha (Suk. 5a; et al.). De acordo com a agadá, Eleazar também viu a inseto que entrou nas narinas de Tito e penetrou em seu cérebro (Gn. R. 10:7, ed. Theodor Albeck, 82, nota 3), bem como fragmentos do trono de Salomão que foram levados por Nabucodonosor e levado de uma nação para outra até chegar ao tesouro de Roma (Est. R. 1:12). Eleazar também foi relatado para ter visitado Alexandria, onde um velho egípcio mostrou-lhe cabelos e ossos supostamente dos filhos escravizados de Israel embutidos em um edifício de antes do êxodo do Egito (Sanh. 111a e Dik. Sof. ibid.). Disputou com samaritanos e sadducees, provando-lhes que suas cópias do rolo da Torá eram forjadas e seus comentários falsos (Sot. 33b; Sanh. 90b). Além de seus poderes haláchicos, ele também era um agadista talentoso. Ele é citado como tendo dito: "Toda a caridade e bondade praticadas por Israel neste mundo trazem paz abundante e servem como poderosos advogados entre Israel e seu Pai no céu" (BB 10a).

Bibliografia: Hyman, Toledot, 177-180; Epstein, Tanna'im, 178f.; Bacher, Tann. sv

[Yitzhak Dov Gilat]

ELEAZAR BEN YOSE II (c. início do século IV), amora palestina. Ele pode ter sido filho da amora Yose que, junto com Jonah, chefiou a academia em Tiberíades. Em qualquer caso, Eleazar discutiu problemas halakhic com Yose, freqüentemente fez perguntas a ele (TJ, Ber. 1:8, 3d; TJ, Ta'an. 2:2, 65c et al.), e expôs diante dele (TJ, Ki. 8:2, 31c; Ned. 4:9, 38d). Eleazar frequentemente cita as declarações de outros amora'im como Avin, Rav, Tanḡum b. Hiyya (TJ, Ma'as. 1:3, 49a; 2:1, 49c; Ber. final do cap. 7, 11d; RH 4:8, 59c et al.). Seus próprios atos e provérbios também são relatados. Por exemplo, ele, Abba b. Mari e Matanias permitiram que um presente (de pão) fosse levado ao

representante do governo (Ursicinus) no sábado (TJ, Be'yah 1:6, 60c). Em Gênesis Rabbah (32:2), R. Mena'yemyah o cita dizendo: "Ninguém ama seus companheiros artesãos – mas Deus ama – como está escrito: 'Porque o Senhor é justo, Ele ama a justiça' [Sl. 11:7]."

Bibliografia: Hyman, Toledot, 177f.; Frankel, Mevo, 113b; Weiss, Dor, 2 (19044), 166.

[Yitzhak Dov Gilat]

ELEAZAR (Eliezer) BEN ZADOK, nome de pelo menos dois tan naim, ambos pertencentes à mesma família, na qual os nomes Zadok e Eleazar se repetem com frequência.

(1) Tanna do primeiro e início do segundo século EC Seu pai era o tanna, *Zadok, que, na tentativa de evitar a destruição do Segundo Templo, se afligiu por 40 anos. Quando ele ficou doente, Johanan b. Zakkai obteve um médico de Vespasiano e, em seguida, acompanhado por Eleazar, foi autorizado a deixar Jerusalém, então sitiada, a fim de se recuperar dos efeitos de seu longo jejum (Git. 56 a-b; Lam.

R. 1:31). O professor de Eleazar foi Johanan b. ha-yoranit (Tosef., Suk. 2:3). Ele era um sacerdote (Bek. 36a; et al.) e transmitiu informações sobre as estruturas, procedimentos e práticas do Templo (Mei. 3:7; Mid. 3:8; Suk. 49a; et al.). Enquanto morava em Jerusalém, ele se engajou no comércio e tal era sua honestidade que dedicou ao uso comunitário trezentos frascos de vinho, que ele havia coletado do resíduo em seus recipientes de medição (Tosef., Be'yah 3:8). Ele foi testemunha ocular do sofrimento sofrido na época da destruição do Segundo Templo e viu a filha de Nakdimon b.

*Guryon, um dos homens mais ricos de Jerusalém, colhendo cevada debaixo de cascos de cavalos em Acre (Tosef., Ket. 5:10), e Miriam, filha de Boethus e esposa do sumo sacerdote Joshua b. Gamla, amarrada pelos cabelos às caudas dos cavalos e obrigada a correr de Jerusalém para Lida (Lam. R. 1:47; cf.

TJ, Ket. 5, fim). Após a destruição do Segundo Templo, ele se juntou aos sábios de *Jabneh, e como visitante frequente na casa de R. Gamaliel, relatou os costumes do sábado e do festival que ele testemunhou lá (Tosef., Be'yah 1:24; 2:13, 14; Pes. 37a; et al.). Eleazar frequentemente cita tradições haláchicas ouvidas na casa de seu pai ou de sábios anteriores, bem como explicações de termos e expressões haláchicas colhidas nas escolas em Jerusalém e Jabneh (Bek. 22a; Nid. 48b). Suas declarações incluem: "Faça boas ações por causa do Criador, por causa deles mesmos, não faça deles uma coroa para se glorificar, nem uma pá para cavar com eles" (Ned. 62a; cf. Avot 4:5). Alguns assumem a existência de um Eliezer anterior b. Zadok cuja vida inteira foi passada em Jerusalém antes da destruição do Segundo Templo.

(2) Tanna da segunda metade do segundo século EC, aparentemente neto de Eleazar b. Zadoque (I). Ele transmitiu halakhot nos nomes de R. Meir (Kil. 7:2) e de R. Simeão b. Gamaliel (Tosef., Kelim; BM 9: fim), envolvido em discussões hal akhic com R. Judah e R. Yose (Kelim 9:26, 2:6), e era próximo de Judah ha-Nasi e sua família (Tosef., Suk. 2:2). Aibu (o pai de Rav, de acordo com Rashi) relata (Suk.

44b) que uma vez ele aprendeu com a ação de Eleazar que a agitação do ramo de salgueiro nos Tabernáculos fora de Jerusalém é um costume introduzido pelos profetas, e que nenhuma bênção deve ser feita sobre ele (veja, no entanto, as leituras em Dik . Sof., Suk. 136-7). Eleazar é o autor da declaração: "Nenhuma restrição pode ser imposta ao público, a menos que a maioria das pessoas possa suportá-la" (Hor. 3b). É difícil decidir a qual Eleazar b. Zadok certas halakhot e declarações devem ser atribuídas.

Bibliografia: A. Zacuto, Yu'yasin ha-Shalem, ed. por Filipowski (1857), 26–27; Frankel, Mishná, 97-99, 178; Hyman, Toledot, 201–205; Bacher, Tann, 1 pt. 1 (Heb., 1903), 36–38; S. Lieberman, Tosefta ki-Feshutah, 4 (1962), 850.

[Yitzhak Dov Gilat]

ELEAZAR (Eliezer) HA'YKAPPAR (final do século II EC), tanna palestino, às vezes referido como Eleazar ha Kappar Beribbi (isto é, descendente de eminentes estudiosos). Às vezes é difícil distinguir entre as declarações de Eleazar e as de *Bar Kappara, que provavelmente era seu filho, e que também se chamava Eleazar ha-Kappar Beribbi. É improvável, como alguns estudiosos acreditam, que os dois fossem idênticos, uma vez que o filho às vezes é especificamente referido como "Eleazar ben Eleazar ha-Kappar Beribbi" (por exemplo, Tosef., Be'yah 1:7). O pai era aparentemente um membro da aposta ha-midrash de *Judá ha-Nasi (Tosef., Oho. 18:18), enquanto o filho era aluno de Judá. Algumas das observações haláchicas e agádicas contidas na Mishná e no beraitot talvez devam ser atribuídas ao pai. Eleazar ha-Kappar (o primeiro) pode ser o autor da máxima "A inveja, a cobiça e o desejo de honra tiram o homem do mundo" (Avot 4:21), e da declaração agádica: "Grande é paz para todas as bênçãos conclua com a palavra shalom [paz]" (Sif. Num. 42), pois é seguida imediatamente por outra tradição trazida em nome de seu filho. Em 1969, uma pedra, que aparentemente era o lintel sobre a entrada principal de um midrash de aposta, foi encontrada na área de Golá, com a inscrição: "Este é o midrash de aposta do rabino Eliezer ha-Kappar". Não está claro se esta inscrição se refere ao pai ou ao filho.

Bibliografia: Frankel, Mishnah, 213; Kahana, em: Ha-Asif (1886), 330-3; Hyman, Toledot, 215–27; Bacher, Tann; Hadashot Arche ologiyot (abril de 1969), 1–2. **Adicionar. Bibliografia:** D. Urman, em: IEJ 22 (1972), 16–23; idem, em: Beer-Sheva, 2 (1985) (hebraico), 7-25.

[Shmuel Safrai]

ELEAZAR YISMA (fl. primeiro terço do segundo século EC), tanna, um dos sábios de Jabneh. Alguns consideram yisma ter sido o nome de seu pai e se referem a ele como Eleazar b. yisma, mas parece ter sido seu apelido, significando "o forte", que se diz ter sido dado a ele por causa da força que ele demonstrou ao superar sua antiga ignorância (Lev. R. 23:4; para outra interpretação, ver Midrash David em Avot (1944), 75). Um aluno de Joshua b. Hananiah e talvez também de Akiva, ele transmitiu halakhot em nome do primeiro e, junto com ele, deu uma interpretação agádica de uma passagem bíblica (Tosef., Zav. 4:4; Mekh., Amalek,

eleazar de modi'in

176). Algumas de suas declarações estão registradas na Mishná, baraita e Midrashim halakhic. Por exemplo, no versículo (Deut. 23:25) que permite que um trabalhador, enquanto colhe uvas, coma a fruta, Eleazar comentou: "Um trabalhador não pode comer mais do que seu salário" (Sif. Deut. 266; BM 7 :5). Ele se opôs à demonstração excessiva na oração, aplicando à pessoa que "pisca com os olhos, gesticula com os lábios ou aponta com os dedos enquanto recita o Shemá", o versículo "não me invocaste, ó Jacó" (Isa 43:22; Yoma 19:6). Embora proficiente em astronomia e matemática, ele não atribuiu muita importância a eles; daí sua afirmação: "(Mesmo) as ordenanças relativas aos sacrifícios de pássaros e à purificação das mulheres constituem a essência da lei, enquanto a astronomia e a geometria são (meramente) auxiliares do conhecimento" (Avot 3:18). Ele permaneceu extremamente pobre, como foi expresso em R. Rome, o do filho de Arão, o sumo sacerdote, eram kohanim (em contraste com Eliezer). Comentário de Josué a Rabban Gamaliel: "Maravilhe-se com dois de seus discípulos em Jabneh, Eleazar b. Yisma e *Johanán b. Nuri (esta é a leitura correta: veja Sif. Deut. 16), que pode calcular quantas gotas o oceano contém, mas não tem pão para comer nem roupas para vestir". Para permitir que ganhassem a vida, Gamaliel desejava nomeá-los supervisores na academia de Jabneh. Quando, em sua modéstia, eles recusaram a oferta, Gamaliel mandou chamá-los pela segunda vez, dizendo: "Vocês imaginam que eu lhes ofereço o governo? É servidão que vos ofereço", onde aceitaram a designação (Hor. 10a-b).

Bibliografia: Bacher, Tann, 1 (19032), 368-70; Weiss, Dor, 2 (19044), 110; Hyman, Toledot, 217–28; Frankel, Mishnah, 142; Alon, Toledot, 1 (19583), 143, 299, 306.

[Yitzhak Dov Gilat]

ELEAZAR DE MODI'IN (ha-Moda'i; final do primeiro e início do segundo século EC), tanna. Ele veio de Modi'in, o lar dos Hasmoneus, e foi principalmente conhecido como um agadista, ganhando o elogio de R. Gamaliel que disse dele: " (Shab. 55b; BB 10b). Definindo a natureza da agadá, Eleazar disse que ela cativa os corações dos homens (Mekh., Va-Yassa, 5). Até mesmo a única halachá citada em seu nome tem um sabor agádico; contestando a visão de que onde quer que "Adonai" seja mencionado no Pentateuco em conexão com Abraão, ele se refere a Deus, exceto em Gênesis 18:3, "Adonai [meu Senhor], se agora achei graça aos Teus olhos", Eleazar é citado como dizendo: "Isso também é sagrado"; isto é, também se refere a Deus (Shevu. 35b). Alguns de seus contemporâneos protestaram contra suas interpretações agádicas exageradas: "Ó homem de Modi'in, por quanto tempo você juntará palavras" (Yoma 76a). Em Avot (3:11) ele é registrado como declarando: "Aquele que profana as coisas sagradas e despreza as festas e envergonha seus semelhantes em público e rejeita a aliança de Abraão nosso pai e dá à Torá um significado contrário ao seu certo, mesmo que seja instruído na Torá e tenha boas ações em seu crédito, não tem participação no mundo vindouro". Sua referência à rejeição da aliança de Abraão – isto é, àqueles que disfarçaram sua circuncisão para esconder seu judaísmo ou origem – é dirigida aos judeus que abandonaram seu povo durante

a revolta de Bar Kokhba (Tosef., Shab., 15:9). A maioria de suas observações agádicas podem ser encontradas no Mekhilta nas partes que tratam do maná e de Amaleque, onde ele é mencionado mais de 40 vezes.

Afirma-se (TJ, Ta'an. 4:68d; Lam. R. 2:2) que Eleazar era o tio de Bar Kokhba e estava em Bethar durante os estágios finais de seu cerco. Suspeitando da lealdade de Eleazar, Bar Kokhba deu-lhe um golpe mortal. "Imediatamente depois disso Bethar foi levado e Ben Koziba foi morto." Assim, é provável que "Eleazar, o sacerdote", cujo nome ocorre em moedas de Bar Kokhba com o de "Simeão, o príncipe de Israel" ou por si só, se refira a Eleazar de Modi'in. Embora não seja declarado nas fontes que ele era um sacerdote, isso pode ser dado como certo, uma vez que a maioria dos estudiosos que levavam esse nome, o do filho de Arão, o sumo sacerdote, eram kohanim (em contraste com Eliezer).

Bibliografia: Frankel, Mishnah (1923), 135; Bacher, Fann, 1; Alon, Toledot, 2 (19612), 37; J. Guttmann, em: MGWJ, 42 (1898), 303-5, 337-45; L. Mildenberg, em: HJ, 11 (1949), 77-108.

[Shmuel Safrai]

ELEK (Fischer), ARTUR (1876-1944), autor húngaro e historiador da arte. Colaborador do Nyugat e de outros periódicos literários, Elek traduziu clássicos franceses e italianos e escreveu contos. Suas principais obras foram Áarcos menet ("Procissão Mascarada", 1913), A renezánsz festýmývészete ("Pintura Renascentista", 1927) e Ujabb magyar költék lírai antholó (1911), uma antologia da poesia húngara moderna. Convertido ao cristianismo, suicidou-se durante a ocupação nazista.

ELEFANTE. Achados arqueológicos de objetos de marfim feitos de presas de elefante foram encontrados em Israel que remontam aos tempos pré-históricos e calcólíticos. Supõe-se que os elefantes selvagens ainda estavam presentes na Síria durante o segundo e o primeiro milênio aC até serem caçados até a extinção. Alternativamente, eles podem ter sido importados da Índia (Elephas maximus) para fins de caça real, mas isso parece menos provável. Tutmés III é registrado como tendo caçado elefantes durante sua campanha na Síria no século 15 aC: "Ele [Thut moses III] caçou 120 elefantes em seu buraco de lama. Então o maior elefante começou a lutar diante de Sua Majestade. Eu [Amen en-heb] fui aquele que decepou sua mão enquanto ele ainda estava vivo, na presença de Sua Majestade, enquanto eu estava na água entre duas rochas. Então meu Senhor me recompensou..." As mandíbulas inferiores de elefantes foram descobertas em depósitos de meados do segundo milênio durante escavações arqueológicas no local de Atchana-Alalakh, na Síria. Embora o elefante em si não seja mencionado na Bíblia, suas presas de marfim (Shenhab bim) foram trazidas de Ofir para Salomão (I Reis 10:22; II Crônicas 9:21). A palavra "shenhab" significa o dente (shen) do elefante (ev em egípcio, daí o nome da ilha Yev (Jab) – *Elephantine). A palavra shen também significa marfim, do qual Salomão fez seu trono, cobrindo-o com

ouro (1 Reis 10:18). A Bíblia também menciona “chifres de marfim”, “casas de marfim”, “camas de marfim” e “palácios de marfim” (Eze. 27:15; Amós 3:15; 6:4; Ps. 45:9). Também é feita referência à “casa de marfim” que Acabe construiu (I Reis 22:39), sendo a referência a uma casa contendo vasos e ornamentos de marfim.

Um exame dos vasos de marfim, ornamentos e imagens descobertos em Megido e em Samaria mostra que eles foram feitos a partir do elefante africano *Loxodonta africana* (= *El ephas africanus*).

Elefantes foram empregados por Dario em sua batalha contra Alexandre, o Grande. Em uma data posterior, elefantes foram introduzidos em Ereç Israel sendo usados para fins militares no exército sírio-grego (I Macc. 8:6; II Macc. 13:15).

Foi sob um desses elefantes que Eleazar, o Hasmonean, foi esmagado até a morte (I Macc. 6:43-46). Uma pintura de um elefante aparece nas paredes de uma tumba sidônia encontrada em Marissa (Maresha). Nos tempos da mishnaica, os elefantes eram mantidos em algumas casas ricas e o baraita lida com tarefas realizadas para seu mestre por um elefante (Er. 31b). Afirma-se que o elefante se alimenta de ramos e raramente é visto (TJ, Shab. 18:1, 16c). Ao ver um elefante, recita-se a bênção: “Bem-aventurado Aquele que faz criaturas estranhas” (Ber. 58b). O período de gestação do elefante era de três anos (Bek. 8a); sabe-se agora, no entanto, que é apenas de 18 a 22 meses.

Bibliografia: HB Tristram, *A História Natural da Bíblia* (1883), 81-83; FS Bodenheimer, *Animal Life in Biblical Lands: From the Stone Age to the Nineteenth Century*, vol. 2 (1956), 375-77; J. Feliks, *Animal World of the Bible* (1962), 48. **Add.**

Bibliografia : FE Zeuner, *A History of Domesticated Animals* (1963), 275-98; A. Houghton Brodrick, *Animals in Archaeology* (1972); RD Bar nett, *Ancient Ivories in the Middle East*, em: Qedem, 14 (1982); S. Borowski, *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel* (1998), 193-95.

[Jehuda Feliks / Shimon Gibson (2ª ed.)]

ELEFANTINA (Aram. ܝܘܢܝܢ, yb; Ex. 'ibw, 'bw; Gr. ieb), “a cidade dos marfins”, situada na margem oriental do extremo sul de uma pequena ilha no Nilo, logo ao norte do Primeiro Cataract e em frente à Cidade do Sol (o Syene de Ezek. 29:10 e em frente ao moderno Aswan). O seu nome está relacionado com a formação rochosa natural ao longo do rio que, mesmo a curta distância, parece uma manada de elefantes. O nome grego Elefantina (Ἐλεφαντῖνα; cf. Jos., *Bellum*, 4:611; Strabo, 16) era uma tradução do nome egípcio, ele próprio preservado no nome aramaico. Elefantina era sagrada para o deus com cabeça de carneiro Khnum, que se acreditava controlar a inundação anual do Nilo da Primeira Catarata.

Durante o Império Antigo, Elefantina era conhecida como “A Porta para o Sul” porque era a cidade mais ao sul do Egito e uma fortaleza de fronteira que defendia o acesso ao Egito da Núbia. Durante os Reinos Médio e Novo, foi o centro da administração egípcia da Núbia. Sob o domínio persa de 525 aC, era o centro do comando militar persa no Egito, e havia um grande campo de mercenários em Elefantina que incluía companhias ou regimentos (degalim, “bandeiras”) de soldados judeus (יְהוּדָיִם יְהוּדָיִם).

Elefantina tornou-se conhecida no mundo moderno no início do século XX com a descoberta dos documentos aramaicos conhecidos como Papiros Elefantina, que foram publicados pela primeira vez por AE Cowley em 1923. Uma segunda coleção, editada por Emil G. Kraeling, foi publicada em 1953.

A colônia militar judaica é bem conhecida pelos Papiros El efantinos. Estes descrevem a vida dos mercenários que viveram em Elefantina nos séculos VI e V aC, bem como suas famílias e outros.

Muito do significado dos papiros está em seus detalhes forenses, como aqueles relacionados a casamento e divórcio ou a questões relacionadas a comércio e herança. Outros lançam luz sobre ocasiões históricas até então desconhecidas ou obscuras.

História da colônia judaica em Elefantina

Não há fontes externas sobre a história da comunidade elefantina. Quando a fronteira sul foi exposta a ataques núbios, soldados judeus foram enviados para defendê-la, talvez já durante o regime assírio. O templo judaico de Elefantina pode ter sido construído na segunda metade do século VII ou no início do VI, mas foi construído, em todo caso, antes da conquista persa do Egito nos dias do governo de Cambises, como mencionado em a carta dos próprios judeus elefantinos (Cowley 1923: 30). Às vezes é dito que há uma conexão entre a construção do templo em Elefantina e a profecia de Isaías (19:19) sobre o “altar ao Senhor no meio da terra do Egito” e a “coluna na sua fronteira.”

Se pensa que os soldados da guarnição construíram o templo. A descrição contida na carta dos judeus elefantinos a Bagoas, o governador de Yahud (Cowley 30:9-12), atesta a grande magnificência do edifício, e aparentemente os mercenários judeus não podiam, por si mesmos, construir um edifício tão esplêndido. estrutura. Como também havia civis judeus morando em Elefantina, o templo provavelmente não foi construído até que os civis, juntamente com os soldados, financiaram o projeto de construção. Portanto, o templo presumivelmente não foi construído nos primeiros dias do assentamento judaico em Elefantina, mas mais tarde, quando a comunidade estava melhor estabelecida e alcançou alguma prosperidade e posição local.

Os papiros indicam que houve um comércio desenvolvido de propriedades, como casas e terras. Outros tipos de comércio também forneciam aos judeus elefantinos seus meios de subsistência, pois não era apenas um posto militar de fronteira, mas também um centro de comércio com a Núbia, negociando especialmente marfim. A seção de elite da sociedade elefantina era provavelmente pequena e sua riqueza limitada. Das contribuições para o templo (Cowley 22) e também dos presentes para Mivta'yah, filha de Mahseiah (Cowley 15), pode-se ver que a prata era incomum e cara.

Em geral, as relações entre os egípcios locais e os mercenários e civis judeus eram tensas, embora houvesse casos de casamento entre judeus e egípcios, caso em que parece que o parceiro egípcio

elefantina

teve que se converter ao judaísmo. Isso é inferido por vários estudiosos do fato de que os filhos do egípcio Asÿor tinham nomes judeus (Yedonyah e Mahseiah (Cowley 20)). No entanto, como Bohak afirmou (2002: 185), não é possível rastrear uma única família judia ao longo de várias gerações para estabelecer com precisão a constância de seu judaísmo em face do casamento misto com os locais.

De qualquer forma, a posição dos judeus declinou com a ascensão do poder egípcio. Enquanto eles eram soldados a serviço do rei persa sua posição era relativamente segura, mas com a expulsão dos persas do Egito no final do século V aC e a ascensão do reino egípcio, a posição dos judeus elefantinas piorou (cf. o fragmentário documento Cowley 37, que se refere a uma disputa entre os judeus elefantinas, que foram injustiçados e "temem o roubo porque são poucos", e os egípcios).

Em 410 aC, o templo dos judeus elefantinas foi destruído pelos sacerdotes do templo adjacente de Khnum (Cowley 1923: 30) depois de ter sido saqueado por ouro e prata. A explicação mais comum para o ato de destruição é que os sacerdotes de Khnum ficaram irritados com o sacrifício pelos judeus de animais sagrados para Khnum, particularmente o sacrifício de ovelhas durante a Páscoa (Cowley 1923: 21). Três anos após a destruição, os judeus elefantinas solicitaram ao governador persa nem de Yehud permissão para reconstruir o templo. A permissão foi dada, mas com a condição de que os sacrifícios de animais não fossem mais feitos lá (Porten 1968: 292). Não se sabe quanto tempo depois disso o templo judaico permaneceu, mas o relato da comunidade nos papiros termina em 399 aC

Mesmo após o fim do domínio persa no Egito, não é certo se a colônia judaica em Elefantina persistiu ou não. Os requisitos militares provavelmente tornaram necessário manter um exército na fronteira mesmo após a expulsão dos persas, e era improvável que mesmo uma nova administração dispensasse os soldados judeus que, por várias gerações, haviam sido treinados e experientes na guarda. a fronteira sul. No final do período ptolomaico, a fronteira oriental do Egito em Pelusium era administrada por um guarda judeu, e os macedônios no início do período grego no Egito provavelmente não dispensaram os serviços dos guardas judeus na fronteira sul. embora tenha havido uma mudança fundamental na organização.

Os papiros legais

Os papiros legais lançam luz sobre a vida cotidiana da colônia militar judaica em Elefantina. Curiosamente, tanto o marido quanto a esposa tinham poder aparentemente igual para dissolver unilateralmente o casamento (Cowley 15; Kraeling 2, 7). Assim, a futura noiva tinha que consentir com o casamento, e o futuro noivo não podia obter o consentimento do pai sem o da moça também: se ela recusasse, seu pai não poderia obrigá-la a se casar com ele. Conforme estabelecido em outro papiro (Cowley 15), um homem pediu ao chefe da família a mão da mulher.

Se ambos concordassem, o homem recitava a fórmula: "Ela é minha esposa

e eu sou seu marido desde este dia para sempre", e também pagou um dote ao pai da noiva.

Os presentes apresentados pelo noivo à noiva Mivtaÿyah, filha de Mahseiah b. Yedonyah, também são estabelecidos em Cowley 15, com uma nota de seu valor, que é explicitamente dada no caso de o casamento ser dissolvido. Isso poderia ser efetuado a pedido do marido ou da esposa por um deles declarando em público que ele ou ela "odiava" o outro. Os resultados diferiram dependendo de quem iniciou o divórcio. De acordo com Cowley, no caso de Mivtaÿyah rejeitar seu marido Asÿor, ela teria que cobrir o custo da dissolução do contrato de casamento, ou seja, sete shekels e meio, mas, mesmo assim, os bens e bens móveis que ela trouxe para o casamento permaneceu dela após a dissolução dessa união.

No entanto, se Asÿor dissolveu o casamento, ele perdeu o dote, mas Mivtaÿyah teve que devolver tudo o que seu marido havia lhe dado durante o casamento. Para proteger uma esposa contra os caprichos de seu marido, um regulamento adicional foi estabelecido no sentido de que se o marido se divorciasse arbitrariamente de sua esposa com o argumento de que ele tinha outra esposa ou outros filhos, ele teria que pagar uma multa pesada (de acordo com Cowley 15, 20 karsah = 200 shekels) e todas as condições do acordo de casamento no que dizia respeito à esposa foram anuladas. Todas essas estipulações se referem a um casamento entre pessoas livres.

Datado de 449 aC, Kraeling 2 é o documento de casamento de Tamut, a serva de Meshullam b. Zacur. Casado com Ananias b. Azariah, ela permaneceu uma serva mesmo depois de seu casamento, mas outro papiro (Kraeling 5) mostra que ela e sua filha Yehoyishma finalmente ganharam sua liberdade depois que Tamut se casou por 18 anos, embora ambos permanecessem intimamente alinhados à família.

O status de uma mulher em Elefantina também pode ser medido pelos presentes que ela recebeu como esposa e filha (Kraeling 5, 9; Cowley 8). As leis de herança também foram reveladas nos papiros de Elefantina. É evidente que os filhos herdaram, mas menos no caso das filhas (onde também havia filhos na família). Parece provável que o direito de uma filha herdar existisse apenas quando não havia filhos. Possivelmente essa foi a origem da instituição das doações feitas às filhas – uma compensação por serem discriminadas em matéria de herança.

Em três papiros, Cowley 15 e Kraeling 2 e 7, há comentários esclarecedores sobre a herança de uma viúva e de um viúvo. Cowley 15 afirma que se Mivtaÿyah morresse sem descendência masculina ou feminina, Asÿor "herdaria seus bens e bens móveis"; mas se Asÿor morreu sem que Mivtaÿyah tivesse dado à luz seus filhos, homens ou mulheres, "ela tinha direito a seus bens e bens". Essa diferença de redação é explicada pelos estudiosos como indicando que, nesse caso, o direito do viúvo de herdar os bens estava estabelecido em lei, mas no caso da viúva tratava-se de algum tipo de acordo ou negociação.

Os papiros de Elefantina também dão exemplos de transações em terras e outras propriedades, cujo local foi fixado de acordo com as terras ou casas adjacentes, um procedimento familiar de muitos papiros do período ptolomaico e dos dias

do domínio romano do Egito. Com a ajuda destes documentos é possível reconstruir com algum grau de certeza a localização do templo judaico em Elefantina (cf. o plano em Kraeling, p. 81).

A religião dos judeus em Elefantina

Os judeus elefantinas trouxeram consigo a religião dos primeiros profetas pouco antes da destruição do Primeiro Templo. Essa religião colocou o Deus de Judá, Yahu (um nome que ocorre em várias variantes nos papiros), no centro da fé e do culto. Isso é revelado pelo fato de que aqueles que ministravam no templo dos judeus elefantinas são referidos nos papiros como kohanim ("sacerdotes"), enquanto os cultos gentios são ditos ter kemarim ("sacerdotes idólatras") – exatamente como no Bíblia.

É interessante notar que os judeus elefantinas não viam nada de errado em ter seu próprio templo, embora existisse um templo para o Deus de Israel em Jerusalém. Eles apelaram ao sumo sacerdote Jehohanan para tomar medidas para reconstruir seu templo, destruído pelos sacerdotes de Khnum, sem pensar que ele poderia considerá-lo um pecado grave. É evidente a partir dos Papiros Elefantinos (Cowley 30), que aqueles que escreveram a carta ao governador persa ficaram surpresos que o sumo sacerdote em Jerusalém não os tivesse respondido. No entanto, talvez os judeus em Elefantina não estivessem cientes da revolta em Jerusalém, da expulsão da hierarquia do templo pelos retornados do exílio babilônico e do estabelecimento do antigo/novo Templo e do culto baseado na Torá.

O templo dos judeus de Elefantina foi originalmente estabelecido para servir como foco de culto para a colônia militar e civil judaica que, distante da terra de Judá, precisava de algum centro religioso. Se o Templo de Zorobabel foi construído mais ou menos de acordo com o plano do Primeiro Templo, a descrição do templo Elefantina dada no papiro Cowley 30 mostra que ele tinha uma forma completamente diferente. Era adornado com pilares de pedra e pedra lavrada e tinha um telhado de cedro e cinco portas com dobradiças de bronze. No templo também havia vários artigos de mobília, bem como tigelas de ouro e prata.

No altar, toda a gama de sacrifícios era oferecida antes da destruição do templo (pelos sacerdotes de Khnum em 410 aC) e após a reconstrução do templo, o sacrifício de animais não era mais permitido. Se a ordem de adoração era como a observada no Templo de Jerusalém não pode ser determinada. No entanto, isso é improvável, mesmo que apenas pela razão de que Yahu não era o único deus alojado no templo Elephantine, uma vez que uma lista dos presentes dos judeus elefantinas ao seu templo (Cowley 22), totalizando 31 karash e 8 shekels, afirma que 12 karash e 8 shekels eram para Yahu (ibid., p. 70:123), 7 karash para Ashmabethel (ibid., loc. cit.: 124), e 12 karash para Anathbethel (ibid., loc. cit.: 125).

Parece claro que duas deusas moravam ao lado de Yahu, e podem ter sido adoradas com Ele no templo Elefantina. O elemento 'Asham' em Ashmabethel deve ser identificado com o Ashmat de Samaria mencionado em Amós (8:14), enquanto Betel como um elemento em um nome próprio composto corrente em

Judá nos dias de Dario I é mencionado em Zacarias 7:2.

O mesmo se aplica a Anathbethel: Anath era bem conhecido em Ereç Israel, como é indicado por nomes de lugares como Anathoth e Beth-Anath.

Esta situação em Elefantina apoia a suposição de que a guarnição judaica ali era antiga, com suas origens (se não antes) nos dias de Manassés. No século V aC, a relação entre os judeus em Elefantina e Jerusalém não era próxima, e nenhum vestígio do Pentateuco foi descoberto em Elefantina, embora a descoberta do "Livro de Ahikar" ali mostre que a comunidade continha amantes da literatura ética e sapiencial. Também pode explicar outro fato mais interessante, a saber, que das festas de Israel apenas a observância da Páscoa é mencionada em Elefantina. A Páscoa foi observada em Jerusalém nos dias de Ezequias (II Crônicas 30:13–27) e Josias (II Reis 23:21–23; II Crônicas 35:1–18). Durante o período do Primeiro Templo nenhuma menção é feita aos Tabernáculos – a primeira menção de sua observância em Jerusalém pertence ao período do Segundo Templo, no tempo de Esdras (cf. Neh. 8:13-18), e sua reintrodução no quinto século ainda não havia se espalhado para além das fronteiras de Judá. Como alguns papiros são anteriores a Esdras e Neemias e outros apenas alguns anos depois, a observância dos Tabernáculos era, portanto, desconhecida para eles. O documento referente à Páscoa (Cowley 21) contém o edito do rei Dario II de 419 AEC (o quinto ano de seu reinado) ao governador Arsames que as forças judaicas (e talvez também os judeus fora de Elefantina) deveriam celebrar a Páscoa.

Instruções religiosas detalhadas foram dadas sobre o que os judeus deveriam fazer para preservar a santidade do festival. O documento é uma cópia do edito original que foi trazido à atenção de Yedoniyah por Hananias, aparentemente um judeu influente junto às autoridades. O conteúdo do documento mostra que as regras de comer pão ázimo e de abster-se de fermento eram conhecidas e devidamente observadas naquela época, de acordo com os mandamentos da Torá.

Organização da Colônia Militar

Com a ajuda dos Papiros Elefantinas, pode-se traçar um quadro extremamente claro da organização da colônia militar judaica tal como existia no final do século V a.C. Os judeus elefantinas constituíam uma unidade militar conhecida como "a força judaica" (יְהוּדָיִם). (Havia também judeus em Elefantina que não faziam parte do estabelecimento militar. Cada soldado judeu pertencia a um degel (companhia ou regimento), e era referido como "um homem do degel" (ba'al degel, יְהוּדָיִם). (o civil judeu como "um homem da cidade" (ba'al kiryah, יְהוּדָיִם יְהוּדָיִם ; Cowley 5:9, 13:10). Os nomes dos degalim não são judeus, mas persas ou babilônicos, e o mesmo se aplica ao comando superior. À frente da força judaica estava um comandante da guarnição (יְהוּדָיִם יְהוּדָיִם, (acima de quem estava o fratarak, correspondendo mais ou menos a um general. Estes eram não-judeus.

Os documentos de Elefantina também mencionam "cem" como uma unidade militar, aparentemente menor que um degel. Apesar da ampla liberdade civil que lhes foi concedida, como atesta o

Elfenbein, Israel

Os papiros elefantinas, os judeus ali, sendo soldados, exigiam a permissão do regime persa para qualquer mudança que interferisse em seus deveres militares. Como soldados sujeitos à disciplina militar, foram julgados pelas autoridades militares em Elephantine ou em Syene. No entanto, gozavam de grande liberdade civil em tudo o que dizia respeito às suas vidas pessoais. Levavam uma vida familiar normal, podiam fazer negócios entre si ou com não-judeus, comprar e vender propriedades e casas, e legá-las aos filhos. Como soldados, no entanto, eles recebiam suas rações do rei (Cowley 24), recebendo uma ração mensal em grãos (geralmente cevada) e legumes (Cowley 2; Kraeling 11:3 e segs.) e pagamento em prata (Cowley 2:16, 11:6). Em Elephantina havia um "armazém real" (Kraeling 3:9, et al.). Contadores (Cowley 26:4ss.) e escribas (Cowley 2:12, 14) supervisionavam o desembolso de bens e fundos. Um documento administrativo (Cowley 24) mostra:

Homens: 30	22	2
Ardab (c. 1 litro): 1½ 2½	1	

O sistema monetário combinou o karash persa (83,3 gramas) com o shekel egípcio (8,76 gramas), um ágio de meio shekel sendo adicionado para fazer 10 shekels iguais a 1 karash.

No entanto, é claro que sua riqueza derivava do comércio. Os documentos mostram que os judeus elefantinas alcançaram um certo grau de riqueza e alguns deles, especialmente os civis, uma medida de opulência. Eles ocupavam uma posição intermediária entre um soldado profissional que vive de sua espada e um civil engajado em um ofício, no comércio ou no cultivo do solo. A mesma situação ocorreu no período helenístico quando, por exemplo, os cleruchies eram soldados e fazendeiros. O status dos judeus elefantinos do século V também pode ser comparado ao da colônia militar judaica babilônica enviada por ordem de Antíoco III à Frígia e à Lídia, onde os colonos se estabeleceram no solo e nas cidades e constituíram uma guarnição leal aos selêucidas, ao mesmo tempo cultivando as terras que lhes foram atribuídas pelo rei.

Uma vida civil ativa em Elephantina é atestada pelos vários oficiais civis mencionados nos papiros, como juizes (Cowley 16:4-5, 9), escribas estaduais (ῥῥῥῥῥ ῥῥῥῥ :Cowley 17:1, 6), e outros. No entanto, é provável que esses funcionários não fossem judeus, mas persas ou outros não-judeus. À frente da comunidade judaica elefantina estava sua personalidade mais proeminente, que a representava tanto interna quanto externamente.

No final do século V aC, o líder da comunidade era Yedonyah b. Gemariah que com seus colegas enviou a famosa carta sobre o templo para Bagoas.

Bibliografia: Z. Ben-ῥayyim em: Eretz Israel, 1 (1951), 135-9; G. Bohak, "Continuidade étnica na diáspora judaica na antiguidade", em: John R. Bartlett (ed.), judeus nas cidades helenísticas e romanas, Routledge (2002); E. Bresciani e M. Kamil, em: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, ser. 8, vol. 12 (1966), 357-428; U. Cassuto, em Qedem, 1 (1942), 47-52; AE Cowley, "Alguns Documentos Aramaicos Egípcios", em: PSBA (1903), 25: 202-208, 259-63; idem, aramaico (1923); GR Driver, Documentos Aramaicos do Século V aC (1954, 1957); AS

berg, em: Ha-Tekufah, 8 (1920), 339-68; W. Kaiser, Elephantine: The Ancient Town, DAI: 1998; EG Kraeling (ed.), Papiros Aramaicos do Brooklyn Museum (1953); EY Kutscher, Qedem, 2 (1945), 66-74; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912); B. Porten, Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony (1968); idem, "A Arca Parou em Elephantina", em: BAR (maio/junho de 1995); idem (2003), "Elephantine and the Bible," em: LH Schiffman (ed.), Papyrology semítico em Contexto (2003), 51-84; SG Rosenberg, "O Templo Judaico em Elephantina," em: NEA, 67:1 (2004); E. Sachau, Aramaeische Papyrus und Ostraka aus einerjuedischen Militaer-Kolonie zu Elephantine, 2 vols. (1911); AH Sayce e AE Cowley (eds.), Papiros Aramaicos Descobertos em Assuan (1906); EL Sukenik e EY Kutscher, Qedem, 1 (1942), 53-56; C. von Pilgrim "The Town Site of the Island of Elephantine", em: Arqueologia Egípcia, 10:16-18; R. Yaron, Introdução à Lei do Papiro Aramaico (1961); idem, Ha-Mishpat shel Mismekhei Yev (1961); idem, em JSS, 2 (1957), 33-61; 3 (1958), 1-39.

[Abraham Schalit / Lidia Matassa (2ª ed.)]

ELFENBEIN, ISRAEL (1890-1964), rabino norte-americano e estudioso talmúdico. Elfenbein nasceu em Buczacz, leste da Galiza. Ele imigrou para os EUA em 1906 e em 1915 foi ordenado no Seminário Teológico Judaico em Nova York. Entre 1915 e 1940 Elfenbein foi rabino de congregações em Nashville, Chicago e Nova York. Em 1938, tornou-se diretor executivo nacional do Mizrahi Education and Expansion Fund. O principal interesse de Elfenbein na pesquisa acadêmica era a literatura rabínica medieval. Ele fez muitas contribuições para periódicos e anuários acadêmicos. Sua principal obra foi uma coleção da responsa de Rashi, Teshuvot Rashi (3 vols. em um, 1943).

Outras obras incluem Maimonides the Man (1946). Alguns de seus escritos mais populares foram reunidos em um volume publicado postumamente, American Synagogue as a Leavening Force in Jewish Life, editado por A. Burstein (1966).

Bibliografia: JL Maimon (ed.), Sefer Yovel... Yisra'el Elfenbein (1962), 9-13.

ELFMAN, DANNY (1953-), compositor-músico norte-americano. Nascido em Amarillo, Texas, filho do professor Milton e do professor/escritor Blossom (nascida Bernstein) Elfman e criado em Los Angeles, Elfman tocou violino na escola pública e mais tarde tocou bateria de conga e violino com a trupe de vanguarda Grand Magic Circus na França e na Bélgica. Depois de passar um ano em turnê pela África Ocidental aos 18 anos, Elfman retornou a Los Angeles em 1971 após um ataque de malária. Seu irmão, Richard, pediu-lhe para se juntar ao seu conjunto de teatro multimídia, as Noites Místicas do Oingo Boingo, e ajudar a marcar seu filme A Zona Proibida (1980), que estreou Elfman como Satanás. Elfman aprendeu sozinho a composição durante esse tempo transcrevendo a música do grande jazz Duke Ellington. Enquanto trabalhava no filme, Elfman e outros membros formaram o grupo new wave Oingo Boingo em 1979. O grupo lançou uma série de álbuns com IRS Records - Oingo Boingo (1980), Only a Lad (1981), Nothing to Fear (1982), e Bom para sua alma (1984). Elfman gravou seu primeiro álbum solo So-Lo em 1984 para a MCA. O grupo marcou um hit Top 40 com o tema do filme Weird Science (1985). Nesse mesmo ano, estreou o longa-metragem Pee-wee's Big Adventure com

Elfman, e marcou a primeira colaboração entre o compositor e diretor Tim Burton. Oingo Boingo seguiu Elfman para MCA, lançando *Dead Man's Party* (1986), *Boi-ngo* (1987), *Boingo Alive* (1988) e *Dark at the End of the Tunnel* (1990), mas não conseguiu sair de sua base de fãs local. As criações com temas góticos de Elfman e Burton continuaram com *Beetle Juice* (1988), *Batman* (1989) e *Edward Mãos de Tesoura* (1990). Ele ganhou um prêmio Grammy de melhor composição instrumental em 1989 por "The Batman Theme" para o filme *Batman*, e foi indicado para melhor trilha sonora. Em 1990, ele recebeu duas indicações ao Emmy por seu tema para a série animada de TV *Os Simpsons* e, em 1991, recebeu outra indicação ao Grammy por sua trilha sonora de Gersh para o filme de 1990 *Dick Tracy*. Ele lançou um álbum de suas trilhas sonoras, *Music for a Darkened Theatre*, Vol. 1: *Film and Television Music* (1990), que foi seguido por *Music for a Darkened Theatre*, Vol. 2: *Música de Cinema e Televisão* (1996). Elfman co-escreveu, marcou e cantou como Jack Skellington em *Nightmare Before Christmas* de Burton (1993). Oingo Boingo encurtou seu nome para Boingo e lançou um álbum auto-intitulado em 1994, mas desistiu um ano depois. Elfman, já consagrado como compositor, fez trilhas para filmes como *Men in Black* (1997), *Good Will Hunting* (1997), *Sleepy Hollow* (1999), *Spy Kids* (2001), *Spider-Man* (2002) e *Chicago* (2002), e o programa de TV *Desperate Housewives* (2004). O segundo casamento de Elfman foi com a atriz Bridget Fonda.

[Adam Wills (2ª ed.)]

ELHANAN (Heb. *עֲלְחָנָן בֶּן־יִשָּׂאֵל* ; "Deus tem misericórdia"), o nome de dois personagens bíblicos: (1) o filho de Dodo de Beth-Lehem e um dos "homens valentes" de Davi, mencionado após *Asael no lista dos 30 guerreiros (II Sam. 23:24; I Crônicas 11:26); (2) o filho de Jaare-Oregim de Belém, um dos "servos de Davi". De acordo com II Samuel 21:19 Elhanan matou *Goliath, enquanto de acordo com I Crônicas 20:5 (onde ele é chamado filho de Jair) ele matou Lahmi, o irmão de Golias. O versículo anterior contradiz a história de *Davi e Golias em I Samuel 17. Entre as várias sugestões apresentadas para resolver esta contradição está a proposta de B. Mazar de que Elhanan, filho de Jaare (*עֲלְחָנָן בֶּן־יִשָּׂאֵל*) (deve ser identificado com Davi, filho de Jessé) (*יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֵטָנִי*). (Elhanan era o verdadeiro nome de Davi antes de ascender ao trono, enquanto Jaare é uma corruptela de Jessé (veja *David). Alguns estudiosos acreditam que as palavras hebraicas *'et Golyat*, ou seja, "Goliath", na fonte II Samuel, foi emendado para *ya'ei Golyat*, ou seja, "o irmão de Golias", em I Crônicas, a fim de encobrir a contradição entre os dois relatos.

A agadá, também, identifica Elhanan com Davi, e explica a palavra oregim em II Samuel 21:19 como "daqueles que tecem (oreg) as cortinas do Templo" (Targum para esta palavra).

Bibliografia: Goldschmid, em: *BJPES*, 14 (1947–49), 122; AM Honeyman, em: *JBL*, 67 (1948), 13-25; W. Pákozdy, em: *ZAW*, 68 (1956), 257-9; J. Stamm, em: suplemento VT, 7 (1959), 165-83. NA AGADAH: Ginzberg, *Legends*, 6 (1946), 260; I. Yāsida, *Ishei ha Tanakh* (1964), 62. **Add. Bibliografia:** S. Japhet, I e II

(1993), 363-69; S. Bar-Efrat, *II Samuel* (1996), 233–34; G. Knoppers, *I Crônicas* 10–29 (2004), 736.

ELHANAN (Paulus Pragensis?; século XVI), apóstata e autor de obras missionárias, favorecido pelo imperador Habsburgo *Rudolf II. Nascido em Praga, Elhanan converteu-se ao cristianismo e foi batizado em Chelm, na Polônia, embora sua esposa e filhos não tenham seguido o exemplo. Ele recebeu estipêndios dos reis poloneses Sigismundo Augusto e Henrique de Valois. Ele conduziu atividades missionárias entre os judeus em Frankfurt em 1579. Em 1580, na Universidade Protestante de Helmstaedt, publicou seu *Mysterium Novum*, prefaciado por um poema em hebraico, no qual tentava provar por métodos cabalísticos que Jesus era o messias. Ele chegou à Viena católica em 1581 e publicou um tratado missionário lá. Tendo submetido suas obras ao imperador, pediu a Rudolf que o apoiasse para publicar sua tradução hebraica do Novo Testamento. Possivelmente Elhanan deve ser identificado com o apóstata Paulus Pragensis, que publicou um panfleto missionário, *Symbolum Apostolicum*, na protestante Wittenberg em 1580 e o *Jona Quadrilinguis* (Helmstedt, 1580) – o Livro de Jonas em quatro línguas: hebraico, grego, latim, e alemão. Diz-se que Pragensis morreu depois de abjurar o cristianismo.

Bibliografia: Diamant, em: *Archiv fuer juedische Familien forschung*, 2:1–3 (1913/14), 17–24.

ELHANAN BEN Y USHIEL (primeira metade do século XI), av bet din em *Kairouan, Tunísia. Elhanan foi para Kairouan da Itália com seu pai no final do século X. Seu nome aparece em versos contidos em uma carta de R. Yushiel para R. *Sh emariah ben Elhanan (publicação de S. Schechter em *JQR*, 11 (1899), 643–50). Estudiosos discordam sobre se Elhanan era irmão de R. *Hananel b. R. Yushiel, o conhecido comentarista do Talmud, se havia dois sábios com o nome de Yushiel ao mesmo tempo em Kairouan, ou se Hananel e Elhanan são a mesma pessoa com nomes diferentes. Apenas duas de suas respostas ainda existem. Em uma delas, o questionador se dirige a ele como: "Nosso professor, o grande rabino, o chefe do bet din, o chefe das escolas", do que se pode concluir que, além de ser o av bet din em Kairouan, ele também era o chefe de uma das yeshivot naquela cidade. Ele também parece ter escrito um comentário aos tratados *Bava Kamma* e *Bava Me'ia*.

Bibliografia: Poznański, em: *Festschrift... A. Harkavy* (1908), 186-7 (heb. pt.); Aptowitzer, em: *Jahresbericht der Israelitisch Theologischen Lehranstalt em Viena* (1929–1932), 37–39 (1933), 3–50; Mann, em: *JQR*, 9 (1918/19), 160; idem, em: *Tarbiz*, 5 (1933/34), 286 e segs.; Assaf, *ibid.*, 9 (1937/38), 22; Abramson, em: *Sinai*, 60 (1967), 149–59.

[Simha Assaf]

ELHANAN BEN ISAAC DE DAMPIERRE (m. 1184), tosafista; filho de *Isaque b. Samuel, o Velho de Dampierre, a quem ele faleceu. Elhanan foi martirizado, mas as circunstâncias são obscuras. Embora ele tenha escrito em tosafot para muitos tratados,

elhanan ben shemariah

apenas aqueles para Avodah Zarah até p. 35a são existentes (Husiatyn, 1901). Seu tosafot para Yoma serviu como fonte do Tosafot Yeshanim para aquele tratado. Seu pai frequentemente o cita, assim como outras autoridades haláchicas anteriores. Tosafot também o cita com frequência. Elhanan também escreveu resposta que nem sempre pode ser identificada como sua, uma vez que geralmente eram escritas junto com seu pai e traziam a assinatura de seu pai. Comentários sobre a Bíblia são citados em seu nome e ele foi o autor de piyyutim.

Bibliografia: Urbach, Tosafot, 211-7, 399; idem, em: Sefer Assaf (1953), 18-32; Davidson, Ojjar, 4 (1933), 361 (índice).

[Israel Moses Ta-Shma]

ELHANAN BEN SHEMARIAH (m. 1026), chefe da academia em Fostat (Cairo Velho), Egito, no início do século XI. Elhanan estudou na academia Pumbedita durante o gaonato de *Sherira com quem mais tarde trocou re sponsa como fez com o filho e sucessor deste último *Hai, e *Samuel b. Hophni, chefe da academia Sura. Várias resposta de Sherira Gaon para Elhanan ainda existem. Elhanan foi homenageado com o título "o sexto" na academia na Palestina. Após a morte de seu pai, ele se tornou o chefe da academia em Fostat. Sua academia recebeu uma bolsa do tesouro real. Quando o califa al-ý ĩkim interrompeu esse apoio, Elhanan pediu assistência às comunidades judaicas, incluindo aquelas fora do Egito. Acredita-se que Elhanan escreveu um comentário tal mudic, e comentários aos tratados Bava Kamma e Avodah Zarah foram atribuídos a ele. Suas obras literárias, encontradas no *Genizah do Cairo, incluem um poema contra os *karaitas seguindo a abordagem de *Saadia Gaon.

De um fragmento de um livro de sermões árabes atribuído a ele, parece que ele também estudou filosofia.

Bibliografia: Poznański, em: Festschrift A. Harkavy (1908), 187-8 (Heb. pt.); Mann, Egito, índice; Mann, Textos, índice: Assaf, em: Tarbiz, 9 (1937/38), 217-8; idem, Teshuvot ha-Ge'onim (1942), 114-6; Abramson, Merkazim, 105-55.

[Simha Assaf]

ELHANAN BEN YAKAR (primeira metade do século XIII), *ýsidei teólogo Ashkenaz. Elhanan, que morava em Londres, parece também ter viajado pelo continente. Em comum com o ýsidei Ashkenaz, seu principal interesse era a teologia esotérica e todos os seus escritos conhecidos pertencem a esta categoria. Sua família era aparentada com a de R. *Simeon b. Isaac ("o Grande"), que também deu origem à escola de *Judá he ý asid na Alemanha. Elhanan recebeu algumas tradições dos tosafistas na França, como prova sua declaração de que estudou o Sefer *Yeýirah com um aluno de R. *Isaac ha-Zaken, um dos mais proeminentes tosafistas. Todas as suas obras são baseadas no Sefer Yeýirah: duas das principais são versões de uma exegese detalhada desta obra, e a terceira, Sod ha-Sodot (chamado em uma fonte posterior, provavelmente por engano, Yesod ha-Ye sodot), é um tratado teológico que usa o Sefer Yeýirah extensivamente. Elhanan conhecia bem as obras teológicas cristãs contemporâneas, tanto em latim como em francês, e

incluiu citações quase literais de tais obras em seus escritos. Nisso ele é único, até onde se sabe, entre os teólogos do movimento ýsidei Ashkenaz. Seus escritos contêm, além de sua própria teologia, também compilações e justaposições de várias ideias tiradas de outras fontes e relacionadas a problemas que ele discutiu. Uma dessas fontes proeminentes foi a baraita atribuída a *Joseph b. Uzziel e os escritos do grupo de pensadores ýsidei Ashkenaz que basearam suas doutrinas nesse texto pseudoepigráfico. Páginas inteiras dos escritos de Elhanan são encontradas no comentário sobre Sefer Yeýirah atribuído a *Saadia Gaon, que foi escrito por um ou vários desse grupo. Elhanan discutiu os principais problemas da teologia de ýsidei Ashkenaz em seus escritos: a criação, a relação entre o Criador e o poder divino revelado aos profetas, o "Querubim Especial" ou "Santo Querubim", etc. elemento de especulação mística do que aqueles encontrados nos escritos do continental ýsidei Ashkenaz.

Bibliografia: Scholem, Mysticism, 85; C. Roth, The Intellectual Activities of Medieval English Jewry (1949), 62; G. Vajda, Etudes orientales à la mémoire de P. Hirschler (1950), 21-27; idem, em: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 28 (1961), 15-34; idem, em: Koveý al Yad, 16 (1966), 147-97; Y. Dan, em: Tarbiz, 35 (1965/66), 361-73.

[Joseph Dan]

ELý ANANI (Elchanowicz), ABA (1918–), arquiteto e urbanista israelense. Nasceu em Varsóvia, estudou no Technion, Haifa, e exerceu consultório particular desde 1947. Alguns de seus principais edifícios são a Philip Murray House e o Workers' Club, Eilat, escolas secundárias em Jerusalém e Tel Aviv, uma sinagoga em Tel Aviv, o Centro Cívico em Kfar Shmuel e a Casa do Presidente, em Jerusalém. Ele preparou grandes projetos comerciais para Tel Aviv com Oscar Niemayer e projetou Israel Trade Fairs em vários países, incluindo os EUA e a URSS

ELýANANI, ARYEH (1898–1985), arquiteto, pintor e designer israelense. Elýanani nasceu na Rússia, onde estudou arte e arquitetura em Kiev entre 1913 e 1917. Emigrou para Ereý Israel em 1922 e começou sua carreira projetando feiras comerciais e, posteriormente, pavilhões para feiras no exterior, projetando inter alia o símbolo das Feiras do Levante, um camelo voador e os logotipos Palmaý e IDF. Em 1934 ele esculpiu The He brew Worker, localizado em Palmer Square, Tel Aviv. Na década de 1940, ele empreendeu o planejamento dos edifícios do Instituto Weizmann de Ciências em Reýovot e, a partir de então, continuou a projetar institutos de ensino superior e outros institutos públicos, como a Universidade Bar-Ilan. Dois de seus projetos mais notáveis são a Tenda Yizkor em Yad Vashem em Jerusalém e a Praça Memorial em Yad Weizmann em Reýovot. Seus projetos refletem o espírito de uma nação renascida. Recebeu o Prêmio Israel em 1973. O Prêmio Elýanani para combinar arte e arquitetura leva seu nome.

Site: www.imj.org.il/artcenter.

ELI (hebr. *עֵלִי* *ēlī*; YHWH é exaltado), um sacerdote no santuário do Senhor em *Siló durante o período dos Juízes (I Sam. 1:9). Pai de *Hofni e Finéias, a ascendência de Eli não está registrada na Bíblia, mas seus dois filhos têm nomes egípcios, um deles idêntico ao nome do neto de Arão *Finéias; além disso, aparece em I Samuel 2:27 e segs. que se acreditava que a casa de Eli havia sido designada pelo Senhor para o sacerdócio enquanto Israel ainda estava no Egito. Uma especulação posterior traça Eli a *Itamar, filho de Arão (Jos., Ant., 5:361; cf. Eu Cro. 24:3; Yal., Juízes 68), e outro o conecta com a casa de *Eleazar (IV Esdras 1:2-3; cf. Ex. 6:23, 25).

O fato de que a *Arca estava em Siló nos dias de Eli prova que, naquela época, Siló era o centro de culto da confederação tribal da qual Eli era o sacerdote principal. De acordo com a narrativa nos primeiros capítulos de I Samuel, *Elcana fazia uma peregrinação anual a Siló. Aqui sua esposa *Hannah fez um voto na presença de Eli e recebeu dele a certeza de que sua oração por um filho seria respondida (I Sam. 1:11ss.). Depois que seu filho *Samuel foi desmamado, Ana o levou a Eli para servir no santuário em cumprimento de seu voto (1:27-28). O que se segue é um relato duplo da ascensão de Samuel e da queda da casa de Eli. Hofni e Finéias provaram ser sacerdotes corruptos (2:12-17, 29; 3:13); daí a profecia a Eli em 1 Samuel 2:27-36, que parece estar relacionada com a de Samuel (3:11-14), sobre a queda da casa de Eli e o surgimento de uma nova casa sacerdotal.

A partir dessas profecias, parece que o próprio Eli também pecou (2:29; 3:13). De qualquer forma, seus dois filhos estavam destinados a morrer no mesmo dia (2:34; 4:11, 17) e Eli também encontrou sua morte quando a notícia da tragédia na batalha de *Apek chegou a ele (4:11-18). Após a morte de Eli e seus filhos e a destruição de Siló, *Nobe tornou-se o centro religioso. De acordo com I Samuel 22:20-23, o único sobrevivente da matança de Saul dos sacerdotes em Nobe foi Abiatar, filho de Aimeleque, filho de Aitube, um descendente de Eli que foi deposto por Salomão (I Sam. 14:3; cf. I Reis 2:27). Claramente, a casa sacerdotal de Eli continuou em importância por muito tempo depois dele.

Deve-se notar que as profecias a Eli não predizem a destruição de Siló; nem refletem o verdadeiro status da casa de Eli em tempos posteriores. Em contraste com a promessa de pobreza perpétua, Abiatar pôde retirar-se para sua propriedade (I Reis 2:26). Isso indica que as profecias derivam substancialmente do tempo de Eli e não foram ajustadas para torná-las conformes com eventos posteriores.

Na Agada

Quando Eli acusou Ana de estar bêbada (I Sam. 1:13), ela rebateu que o fato de ele julgá-la erroneamente provou que ele não tinha inspiração divina (Ber. 31b). De acordo com uma opinião, Eli foi justificado em suas críticas, pois um homem que considera seu próximo pecador é obrigado a reprová-lo. Mas a réplica de Hannah também estava em vigor, pois aquele que é injustamente acusado é obrigado a informar seu acusador do fato (ibid.), pois "um homem deve justificar-se diante de seus semelhantes, assim como deve fazê-lo diante de Deus" (Mishnat R. Eli'ezer, 129). Porque Eli tinha sus

pecou Hannah injustamente, ele a abençoou: "Vá em paz", pois é obrigado a apaziguar e abençoar aquele que ele suspeitou erroneamente (Ber. 31b). A Bíblia classifica os dois filhos de Eli como ímpios (I Sam. 2:12), embora Finéias, de fato, não pecou. A Bíblia o censura por não ter protestado contra o comportamento de Hofni (Shab. 55b).

[Elimelec Epstein Halevy]

Bibliografia: Kaufmann Y., Toledot, 2 (1960), 150ss., 359ss., 370-1; SR Driver, Notes on the Hebrew Text and the Topography of Samuel (19602), 1-50; Ginzberg, Legends, 4 (1913), 61s.; 6 (1928), 217, 220-3, 226-7.

ELIACHAR, MENACHE (1901-?), proeminente empresário de Jerusalém e trabalhador comunitário. Eliachar, um descendente da distinta família de Jerusalém desse nome, nasceu na Cidade Velha de Jerusalém, filho de Isaac Eliachar, e com a morte de seu pai em 1933 o sucedeu como vice-presidente da Câmara de Comércio de Jerusalém, tornando-se presidente em 1946, ocupando o cargo por mais de 30 anos. Eliachar desempenhou um papel proeminente no desenvolvimento industrial e comercial de Jerusalém e representou Israel na Câmara de Comércio Internacional, onde foi bem sucedido em combater o boicote árabe.

Desde cedo participou de atividades comunitárias e foi um dos fundadores do Binyanei ha-Ummah (Centro de Convenções de Jerusalém) e do Clube Econômico de Jerusalém. Ele foi fundamental na recuperação de milhares de dunas de terra em Jerusalém de proprietários árabes que colocou à disposição da comunidade, entre eles a terra em que a Universidade Hebraica e o Museu de Israel estão.

Por ocasião de seu aniversário de 75 anos, o título de Yakir Yerushalayim foi conferido a ele e a escola no bairro de Givat Mordechai foi nomeada em sua homenagem.

ELIAKIM, MARCEL (1921-), médico e educador médico. Eliakim nasceu em Plovdiv, Bulgária. Ele estudou em uma escola secundária americana e se formou em uma escola francesa na Bulgária em 1943. Ele então começou seus estudos na Faculdade de Medicina da Universidade de Sofia (1944-1949). Ele imigrou para Israel em 1949 e se formou na Escola de Medicina da Universidade Hebraica-Ha dassah (primeira turma, 1949-1952) com distinção. Ele serviu no corpo científico das Forças de Defesa de Israel de 1952 a 1954, onde foi designado para conduzir um projeto de pesquisa sobre esquistossomose em Israel.

Eliakim começou a trabalhar no Departamento de Medicina do Hospital Universitário Hadassah sob a orientação do professor M. Rachmilewitz em 1954, e tornou-se professor titular de medicina em 1969. Ele então se tornou chefe do Departamento de Medicina (1969-1989). Após a aposentadoria do Hadassah, Eliakim tornou-se chefe do Departamento de Medicina do Hospital Bikur Holim em Jerusalém (1989-1997).

Durante o período de 1960 a 1961, Eliakim recebeu uma bolsa do exército americano para pesquisa em fisiologia cardiovascular na Faculdade de Medicina da Universidade da Pensilvânia. Ao retornar a Israel, fundou e foi o primeiro diretor

Eliakim Goetz Ben Meir

do Instituto de Treinamento Médico de Pós-Graduação da Universidade Hebraica. Ele também se tornou presidente do Conselho de Medicina da Associação Médica de Israel em 1973. Ele atuou no comitê de ensino superior do Ministério da Educação (1976-1979) e tornou-se reitor da Faculdade de Medicina (1985-1989). Eliakim fundou a Associação de Israel para o Estudo do Fígado em 1973.

Eliakim publicou 221 artigos científicos e escreveu ou editou quatro livros. Sua pesquisa se concentrou no campo da Febre Familiar do Mediterrâneo, doença que afeta principalmente judeus. Eliakim educou uma geração de médicos, muitos dos quais se tornaram líderes na medicina em Israel. Eliakim recebeu muitos prêmios, sendo o mais importante o prêmio 75th Hadassah Anniversary por serviço excepcional em medicina (1987). Recebeu o prêmio Digno de Jerusalém (1988) e o Prêmio Israel de medicina em 2001.

[Rami Eliakim (2ª ed.)]

ELIAKIM GOETZ BEN MEIR (c. 1700), rabino e autor; neto de R. Judah Loeb *Hanneles. Foi rabino em Swarzedz e Hildesheim. Em 1700 ele deixou a Alemanha para viajar para Erey Israel, mas ao passar por Posen, onde seu pai tinha sido rabino, ele foi persuadido a aceitar o rabinato lá, e foi ativo até 1707. Goetz escreveu (1) Rappeduni be-Tap puhim, um comentário sobre os 24 ditos agádicos de Rabba bar bar ĩ ana (BB 73–74), publicado postumamente por seu filho Sam vil, dayyan de Swarzedz (Berlim, 1712); (2) Even ha-Shoham, e Me'irat Einayim, uma coleção de responsa, a primeira parte publicada por seu filho Meir (Dyhernfurth, 1733).

Bibliografia: Michael, Ou, não. 465.

[Jacob Habermann]

ELIANO, GIOVANNI BATTISTA (1530-1589), apóstata e propagandista antijudaico. Neto por parte de mãe de Elijah *Levita, de onde o sobrenome que ele adotou, ele era conhecido como Solomon Romano. Nascido em Roma, viajou muito com seu pai no Oriente Próximo e se converteu ao catolicismo romano em Veneza em 1551. No ano seguinte, foi admitido por Inácio de Loyola na recém-fundada Companhia de Jesus e depois ensinou hebraico e árabe na o Colégio Romano. Juntamente com seu irmão mais velho Joseph, convertido como Vittorio Eliano, ele foi o grande responsável pela condenação e queima do Talmud em Roma em 1553 (ver *Talmud, Burning of). Giovanni Battista posteriormente retornou ao Levante para espalhar a propaganda católica romana entre os coptas e maronitas.

Bibliografia: JC Sola, em: Archivum historicum Societatis Iesu, 4 (1935), 291–321; I. Sonne, Mi-Paolo ha-Rev'i ad Pius ha ĩamishi (1954), 150-5; Enciclopedia Cattolica, 5 (1950), sv, inclui bibliografia.

[Cecil Roth]

ELIAS, ELI (1912–2004), fabricante de roupas dos EUA, líder da comunidade Sephardi. Elias nasceu em Rochester, NY, e estudou desenho e projetos de máquinas enquanto estava em alta

escola. Em 1929, mudou-se para Nova York e tornou-se gerente da fábrica de roupas de seu tio. Foi o início de uma carreira ao longo da vida no ramo de vestuário, tanto como fabricante de roupas esportivas femininas quanto como líder do setor. Em 1931, Elias deixou a empresa de seu tio para se tornar sócio da Maybro Sportswear. Ele abriu seu próprio negócio, Elias Sportswear, em 1931. Em 1946, sua fábrica no Brooklyn empregava 1.200 trabalhadores.

Elias transferiu a propriedade da empresa para seu filho Richard em 1979, depois de ser nomeado presidente e diretor executivo da New York Skirt and Sportswear Association. No seu auge, a Associação tinha quase 300 membros e era um dos maiores grupos de empreiteiros de vestuário da cidade de Nova York. Elias chefiou a Associação até se aposentar aos 86 anos. Naquela época, uma onda de importações reduziu o número de membros para 11, e quando Elias foi questionado sobre o futuro da indústria de vestuário de Nova York diante da crescente concorrência do exterior, ele disse que sentiu vontade de rezar o Kadish, a oração hebraica pelos mortos. Além de liderar a associação, Elias organizou a Federação de Fabricantes de Vestuário e o Conselho de Segurança Econômica do Centro de Vestuário. Por muitos anos, ele foi administrador de muitos fundos de benefícios sindicais. Foi vice-presidente do conselho da Garment Industry Development Corporation e membro do conselho do Council for American Fashion, da Educational Foundation for the Fashion Institute of Technology e da High School of Fashion Industries, na cidade de Nova York. Elias também foi fundador do Templo Sefardita de Cedarhurst, NY, e presidente honorário da União Sefardita do Brooklyn. Ele ajudou a lançar o Lar Sefardita para Idosos em Brooklyn e recebeu o primeiro Prêmio Humanitário do Lar, comemorando mais de 55 anos de serviço.

Bibliografia: New York Times (28 de setembro de 2004); Women's Wear Daily (29 de setembro de 2004).

[Mort Sheinman (2ª ed.)]

ELIAS, JOSEPH (m. 1927), trabalhador comunitário judeu no Iraque. Elias formou-se na faculdade de direito de Istambul, tornou-se chefe dos correios no porto de Fao (Fa'w), depois funcionário do serviço judiciário de Basra e Mosul e, finalmente, advogado em Basra e Bagdá. De 1921 até sua morte, foi presidente da Sociedade Literária Árabe em Bagdá e da organização sionista no Iraque. Em 1924 foi eleito para o Parlamento iraquiano como delegado da comunidade judaica de Bagdá, e no ano seguinte representou os judeus iraquianos na cerimônia de abertura da Universidade Hebraica em Jerusalém.

[Haim J. Cohen]

ELIAS, NEY (1844-1897), explorador britânico. Ney nasceu em Kent, filho de um comerciante judeu que se converteu ao cristianismo quando criança. Em 1892 ele viajou de Pequim (Pequim) através do deserto de Gobi por uma rota até então inexplorada para São Petersburgo – um feito pelo qual recebeu a medalha de ouro da Royal Geographical Society. Ele então viajou para o governo indiano e em 1885 fez uma expedição

pela Ásia Central. Elias definiu os limites (1889-1890) entre o que se tornou a Tailândia e a Birmânia. Seus livros incluem *A Visit to the Valley of Sheuli* (1876) e *The Tarikh-i-Rashidi* (1895), uma história dos mongóis.

Adicionar. Bibliografia: ODNB online; GR Morgan, Ney Elias: *Explorer and Envoy Extraordinary in High Asia* (1971).

ELIAS, NORBERT (1897-1990), sociólogo. Nascido em Breslau, Alemanha (agora Wrocław, Polônia), Elias serviu no exército alemão durante a Primeira Guerra Mundial e depois frequentou a Universidade de Breslau. Ele era um membro ativo da Blau-Weiss, a organização juvenil sionista. Depois de obter seu doutorado em filosofia em Breslau em 1924, mudou-se para Heidelberg para trabalhar com Alfred Weber e depois para Frankfurt como assistente de Karl Mannheim. Elias fugiu da Alemanha nazista em 1933, primeiro para Paris e depois, em 1935, para Londres. Seu pai morreu em Breslau em 1940, e sua mãe morreu em Auschwitz por volta de 1941.

Em 1939, Elias publicou seu trabalho seminal *Ueber den Prozess der Zivilisation* (mais tarde traduzido para o inglês como *The Civilizing Process*, 1978 e 1982). A obra, amplamente ignorada na época, traçou o processo de mudança de padrões de comportamento – inclusive os relativos a atos de violência – ao longo de etapas da história europeia, na medida em que costumes e hábitos foram sendo transformados, na visão de Elias, pela mudança de patamares de repugnância e aumentar as expectativas de autocontrole. Elias vinculou esse processo à formação dos Estados e ao desenvolvimento de uma sociedade interconectada.

Elias recebeu uma bolsa de pesquisa sênior na London School of Economics em 1939, mas foi enterrado durante a guerra como um estrangeiro inimigo. Em 1954 obteve um cargo na Universidade de Leicester, da qual se aposentou em 1962; ele foi professor de sociologia na Universidade de Gana de 1962 a 1964. Foi somente durante sua aposentadoria que Elias foi aclamado como uma figura de destaque em seu campo. *Ueber den Prozess der Zivilisation* foi republicado em 1969, recebendo atenção internacional. A obra, porém, não foi recebida sem controvérsia; alguns o consideraram uma extensão do darwinismo social, excessivamente eurocêntrico, e sugeriram que sua premissa foi refutada pelos eventos da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto.

Elias escreveu extensivamente em seus últimos anos; essas obras incluem *The Established and the Outsiders* (1965), *What Is Sociology?* (1978), *The Loneliness of the Dying* (1985) e *The Quest for Excitement* (1986), com Eric Dunning, sobre a sociologia do esporte. Em 1971 tornou-se professor emérito da Universidade de Frankfurt, e em 1977 a cidade de Frankfurt o nomeou o primeiro a receber o prêmio Theodor W. Adorno. Além de outras distinções, recebeu o alemão *Grosskreuz des Bundesdienstordens* em 1986.

Bibliografia: R. van Krieken, Norbert Elias: *Key Sociologist* (1998).

[Dorothy Bauhoff (2ª ed.)]

ELIASBERG, MORDECAI (1817–1889), rabino, um dos primeiros **yibat Zion* (jovevei Zion) na Rússia. Nascido na Lituânia, Eliasberg estudou com notáveis rabinos na Lituânia, sendo

veio rabino de Shishmory, Lituânia em 1853, e foi rabino de *Bauska, Letônia de 1862 até sua morte. Ativo desde sua juventude na vida pública judaica na Rússia, ele explicou a Max *Lilienthal, que veio para “iluminar” os judeus russos, que a remoção das restrições legais aos judeus era uma condição prévia para a consecução desse objetivo. Mais tarde, ele acreditou que os princípios básicos por trás das demandas judaicas deveriam ser a melhoria da situação econômica dos judeus russos e a conquista de direitos iguais. Ele apoiou o movimento Haskalah, desde que não enfraquecesse a religião, e sugeriu a criação de escolas para treinamento comercial e vocacional. Eliasberg defendeu a primeira sociedade para a colonização de Ereẓ Israel, fundada na Alemanha em 1862, contra os ataques de círculos ultraortodoxos, que temiam que a redenção messiânica fosse adiada se a terra fosse colonizada por esforços seculares, e em 1879 publicou artigos apoiando o assentamento agrícola judaico na Rússia e em Ereẓ Israel. Após os pogroms no sul da Rússia (1881), Eliasberg foi um dos primeiros a apoiar vigorosamente o recém-organizado *jovevei Zion*, oralmente e por escrito, esforçando-se particularmente para alcançar a harmonia entre os círculos religiosos e de “livre pensamento” no movimento. Ele foi eleito um dos líderes de *jovevei Zion* na conferência do movimento em Druzgenik (1887). Durante a controvérsia sobre o ano sabático de 1889 em Ereẓ Israel, Eliasberg se opôs aos rabis ultraortodoxos que exigiam a cessação do trabalho agrícola judaico naquele ano e apelou aos agricultores judeus para não atenderem às suas liminares. Ele também atacou fortemente os métodos *yalukkah* em Jerusalém e seus responsáveis, a maioria dos quais se opôs ao novo assentamento de Ereẓ Israel.

De suas mais de 20 obras, apenas uma, *Terumat Yad* (1875), foi impressa em vida. *Shevil ha-Zahav*, que trata de assuntos atuais e do assentamento de Ereẓ Israel, foi publicado postumamente (1897) por seu filho Jonathan, que acrescentou uma biografia de seu pai. Em 1947, uma seleção dos escritos de Eliasberg foi publicada em Jerusalém.

[Getzel Kressel]

Seu filho JONATHAN (1851–1898) nasceu em Kovno, Lituânia, e serviu como rabino de Pumpian, Mariampol, e de 1886 até sua morte, de Volkovysk, distrito de Grodno. Suas novelas da Torá e escritos éticos foram publicados como um suplemento ao *Terumat Yad* de seu pai e seu *Darkhei Hora'ah* foi publicado independentemente (1884). Em comum com seu pai, ele foi um dos primeiros rabinos a se juntar ao movimento *jovevei Zion*. Eliasberg se esforçou para manter a harmonia entre os ortodoxos e os grupos progressistas dentro do movimento nacional, apelando a ambos os lados “para serem tolerantes e pacientes com visões conflitantes”. Em 1893 ele se aproximou de *Ajad Ha-Am em conexão com seu ensaio “*Torah she-ba-Lev*”, que despertou a ira dos ortodoxos. (O autor respondeu às acusações em seu ensaio “*Divrei Shalom*.”) Seus artigos sionistas foram publicados em *Shivat yiyyon* (ed. por AJ Slutski, 1900). Após o primeiro Congresso Sionista, ele se juntou à Organização Sionista.

[Yehuda Slutsky]

eliashib

Bibliografia: N. Sokolow, Hibbath Zion (Eng., 1935), índice; AM Genachowski, Ha-Rav Mordechai Eliasberg (1937); I. Klausner, Be-Hitorer Am (1962), índice; idem, Mi-Kattovi'ý ad Basel, 2 vols. (1965), índices; EZD, 1 (1958), 111-21; M. Einhorn (ed.), Volkovisker Yizkor Buch (1949), 71f.; Rabiner, em: Ba-Mishor, 4 (1942/43), nos. 136-7; Nissenbaum, Ha-Dat ve-ha-Te'iyah ha-Le'ummit (1920), 81-91.

atestado **ELIASHIB** (הַיְיָשִׁיב) ~~em~~ ~~o~~ ~~seu~~ ~~início~~ do século VI aC A Bíblia mostra a popularidade do nome nos tempos pós-exílicos, suportado por três indivíduos casados com mulheres estrangeiras (Esdras 10:24, 27, 36), descendente da dinastia davídica (I Crônicas 3:24) e do sumo sacerdote que era filho de Joiaquim (Ne 12:10) A mais conhecida dessas personalidades foi o sumo sacerdote contemporâneo de Neemias, cuja casa estava localizada ao longo da porção central do muro oriental de Jerusalém e é mencionada no relato da reconstrução do muro (Ne 3:20-21). Ele e seus colegas foram responsáveis pela reconstrução do trecho de muro que guardava a aproximação noroeste do Monte do Templo – a Torre de Hananel, a Torre dos Cem e o Portão das Ovelhas (Ne 3:1). sacerdote” estava encarregado dos depósitos do Templo e designou uma dessas câmaras para o oponente de Neemias, Tobias. como “relacionado” a Tobias (Neh. 13:4ss.), e muitos estudiosos o identificam com o sumo sacerdote; o título menor, no entanto, torna isso improvável. É igualmente improvável que Eliasibe, pai de Joanã, em cuja câmara do Templo Esdras se retirou (Esdras 10:6), seja idêntico ao sumo sacerdote. Um neto do sumo sacerdote, porém, casou-se com uma filha de Sambalate, outro oponente de Neemias (Ne 13:28). Durante o segundo mandato de seu governo, Neemias expulsou Tobias de sua câmara no Templo e expulsou o sumo sacerdote de sua presença.

Bibliografia: JM Myers, Ezra and Nehemiah (AB; 1965), 113ss., 197ss., 214ss. **Adicionar. Bibliografia:** A. Rainey, em: BAR, 13:2 (1987), 36-39; K. Koch, em: M. Fishbane e E. Tov (eds.), Sha'arei Tal mon (1992), 105-10; A. Demsky, em: HUCA, 65 (1994), 1-19; M. Goul der, em: JSOT, 75 (1997), 43-58.

[Bezalel Porten]

ELIASHOV, SOLOMON BEN YAYIM (1841–1926), kab balist. Eliashov, que nasceu em Zagara, Lituânia, estudou na yeshivá em Telz, mas passou a maior parte de sua vida como cidadão particular em Shavli, na Samogícia, Lituânia, e nunca assumiu uma posição rabínica. Em 1915 foi expulso com o resto da sua comunidade para a Rússia e em 1922 (ou 1924) estabeleceu-se em Jerusalém. Eliashov foi considerado um dos maiores cabalistas da Rússia no final do século XIX. Seu método foi influenciado pela tradição de *Elijah b. Salomão, o Gaon de Vilna e seus discípulos, e ele geralmente se opunha àqueles que interpretavam a Cabala de uma maneira idealista, particularmente os comentários cabalísticos de Moisés y ayyim *Luzzatto e o Chabad y asidim. Todas as suas obras sobre Cabalá, que ele reescreveu em várias versões, foram compiladas no final do século XIX sob o título geral Sefer Leshem Shevo ve-Aylamah (Ex.

28:19). Eles incluem os seguintes trabalhos publicados: Sefer Hak

damot u-She'arim (Piotrkow, 1908); Sefer ha-De'ah (uma abreviação para Derushei Olam ha-Tohu) em dois volumes (Piotrkow, 1911); Sefer ha-Kelalim, sobre os princípios de egressus e di gressus no processo de emanação, dois volumes (Jerusalém, 1924-1926, mas de fato concluído apenas em 1930); Sefer y elkei ha-Ber'urim, um comentário sobre y ayyim *Eý y ayyim de Vital em dois volumes (Jerusalém, 1935–49). Suas glosas e adições a Eý y ayyim também foram publicadas na edição de Varsóvia de 1890 desse trabalho. As obras de Eliashov contêm uma descrição sistemática altamente detalhada da Cabala Luriânica sobre a doutrina de ayilut (“emanação”). Foi dito que Eliashov realizou para as obras de Isaac *Luria o que Moisés *Cor dovero havia feito para o *Zohar.

Bibliografia: A. Levin, Toledot ha-Ga'on ha-Kadosh, Me'yabber Sifrei Leshem Shevo ve-Aylamah (1935).

[Gerhom Scholem]

ELIAS LE EVESKE (Elijah ben Berechiah ha-Kohen; antes de 1200–depois de 1259), arquipresbítero dos judeus ingleses (1243–57). Nascido em Londres antes de 1200, Elias Le Eveske (ou l'Eveske, como era conhecido) era uma figura proeminente na comunidade judaica de Londres em 1230. Seu período de governo coincidiu com a mais ultrajante das exações reais de Henrique III. Em 1253, ele compareceu perante o conde Ricardo da Cornualha e o Conselho Real e fez um apelo patético para que os judeus deixassem o país. Ele foi deposto do cargo em 1257 e dois anos depois se converteu ao cristianismo, junto com seus dois filhos. Sua vida posterior é desconhecida.

Bibliografia: HP Stokes, Studies in Anglo-Jewish History (1913), 12-17, 30-33; Rigg-Jenkinson, Tesouro, passim; Roth, Inglaterra, índice; JHSEM, 2 (1935), índice. **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online; J. Hillaby, “Londres: O Judaísmo do Século XIII Revisitado”, em: JHSET, 32 (1990-92), 89-158.

[Cecil Roth]

ELIASSOF, HERMAN (1849-1918), rabino reformista dos EUA. Eli assóf nasceu na Rússia, foi ordenado na Alemanha e imigrou para os Estados Unidos em 1871. Depois de servir por um ano como rabino da Congregação Rodef Shalom em Ogdensburg, NY, tornou-se o primeiro rabino do Templo Beth-El em Chicago, onde também foi editor do The Occident, um semanário religioso local, bem como o correspondente regional do *American Israelite, o semanário anglo-judaico publicado em Cincinnati.

Por muitos anos ele serviu como diretor da Escola Sabatina de Kehillath Anshe Maarab e foi professor na escola religiosa da Congregação de São. No início da década de 1890, Eliassof era o chefe da Sociedade de Ajuda aos Refugiados Russos, que ajudava os muitos judeus que vieram para Chicago após a aplicação das Leis de Maio da Rússia. Eliassof foi o primeiro estudioso a escrever uma história dos judeus de Illinois, que foi publicada em uma edição especial do The Reform Advocate. Ele também escrevia poesia hebraica e era um colaborador frequente sobre assuntos judaicos em periódicos ingleses, alemães e hebraicos.

Bibliografia: A Enciclopédia Judaica Universal (1969).

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

ELIAV, ARIE LOVA (1921–), planejador israelense, educador, sociólogo, político e ativista da paz, membro do Sexto ao Nono e Décimo Segundo Knessets. Eliav nasceu em Moscou e foi trazido por seus pais para a Palestina em 1924. Ele estudou no Ginásio Herzlia em Tel Aviv e história geral e sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Ele se juntou à Haganah em 1936 e nos anos 1941-45 lutou no exército britânico no Oriente Médio e na Europa. Em 1946-48 ele foi ativo na organização da imigração "ilegal" para a Palestina. Após a criação do estado, ingressou nas FDI e participou da Guerra da Independência, chegando ao posto de tenente-coronel. Em 1949-53, serviu como assistente do diretor do Departamento de Liquidação da Agência Judaica e estudou economia agrícola em Londres em 1953. Em 1955-57, Eliav dirigiu o projeto para o desenvolvimento da região de Laquis, no sul de Israel, onde muitos novos imigrantes foram liquidados; ele participou do planejamento e estabelecimento da cidade de Arad. Durante a Campanha do Sinai, em 1956, foi responsável pelo projeto de salvação dos judeus de Port Said.

Em 1958-1960, Eliav serviu como primeiro secretário na Embaixada de Israel em Moscou. Em 1960-64, chefiou a missão de ajuda e reabilitação que Israel enviou a Qazvin, no noroeste do Irã, depois de ter sido severamente atingida por um terremoto. Eliav foi eleito pela primeira vez para o Sexto Knesset em 1965 na lista de Alinhamento.

Em 1966-67 foi vice-ministro da indústria e comércio responsável pela industrialização nas áreas de desenvolvimento e, nos dois anos seguintes, foi vice-ministro da absorção da imigração sob Yigal Allon. Em 1969-1971, Eliav serviu como secretário-geral do Partido Trabalhista de Israel. Nesse período passou a adotar posições dovish em relação às concessões que Israel poderia fazer em troca da paz com seus vizinhos. Depois de assinar o cargo de secretário-geral do Partido Trabalhista, ele passou o ano seguinte escrevendo um trabalho ideológico intitulado Ereẓ ha-yevi

(um dos nomes bíblicos para a Terra de Israel) em que um capítulo inteiro foi dedicado a uma discussão das relações de Israel com os árabes e palestinos. Ele apareceu em inglês em 1974 como Land of the Hart.

Após o terremoto ocorrido em Manágua, na Nicarágua, pouco antes do Natal de 1972, Eliav liderou uma missão de ajuda israelense para ajudar a construir moradias temporárias lá. Em dezembro de 1973 ele concorreu nas eleições para o Oitavo Knesset na lista do Alinhamento, mas em abril de 1975 deixou o Alinhamento e se juntou ao Movimento dos Direitos Civis, formando um grupo parlamentar com o nome de Ya'ad. Em 1975, ele também foi um dos fundadores do Conselho Israelense para a Paz Israelense-Palestina.

Em janeiro de 1976, ele e o MK Marsha Freedman deixaram Ya'ad, devido a uma disputa sobre a política em relação à OLP e formaram a facção parlamentar social-democrata. Em 1976-77, Eliav participou de conversações com representantes da OLP.

Eliav foi um dos fundadores do partido radical Ma'ya neh Sheli, e em 1977 foi eleito para o Nono Knesset em sua lista. Em 1979, ele cedeu seu assento a Uri Avneri e se engajou no ensino de novos imigrantes e prisioneiros. Em 1982-85, ele participou, em nome do primeiro-ministro Menachem Begin, em contatos com a OLP e outras organizações palestinas em

uma tentativa de libertar quatro prisioneiros israelenses detidos por eles em troca de mais de 1.000 prisioneiros palestinos.

Em 1982, Eliav ingressou no Centro Internacional para a Paz no Oriente Médio. Nas eleições para o Décimo Segundo Knesset em 1988, ele retornou ao Knesset na lista de Alinhamento. Em 1993, ele concorreu sem sucesso contra Ezer Weizman pela indicação do Partido Trabalhista para a presidência de Israel.

[Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

ELIAV (Lubotzky), BINYAMIN (1909-1974), figura pública israelense e editor. Nascido em Riga, Letônia, concluiu o segundo grau em Haifa. Retornando à Europa para seus estudos superiores, logo se tornou uma das figuras de destaque do movimento Betar, liderado por Vladimir Jabotinsky, cuja personalidade o influenciou profundamente. De 1932 a 1935, viveu em Paris, onde foi secretário-geral de Betar. Em 1935 ele retornou à Palestina, onde suas atividades políticas contra as políticas do governo mandatário britânico lhe renderam repetidas penas de prisão, principalmente na Prisão do Acre.

Nesse meio tempo, ele editou os jornais do movimento Hamash kif e Hayarden.

Em 1938 foi liberado do Acre por problemas de saúde, com a condição de deixar o país até o fim da lei marcial, e ficou em Riga até 1940. Após seu retorno, defendeu a causa da conciliação entre o movimento revisionista e a Organização Sionista. Um acordo provisório que deveria ser a base da reconciliação foi vetado por Ben-Gurion.

Eliav deixou Betar e formou seu próprio partido político, Ten uat Ha'am, e editou seu jornal diário, Mivrak. Este pequeno partido atraiu uma grande variedade de apoiantes. Em junho de 1947, Eliav foi novamente preso e colocado em um campo de detenção em Latrun junto com outras figuras importantes do yishuv.

Após o estabelecimento do Estado de Israel sofreu uma certa metamorfose. Dissolveu seu partido e nunca mais desempenhou um papel político ativo. Ele trabalhou como jornalista, editor e tradutor (editando o diário da tarde do Partido Trabalhista Ha-Dor e traduzindo a biografia de Stalin de Isaac Deutscher). A partir de 1953 esteve no Ministério das Relações Exteriores de Israel, servindo na América do Sul e mais tarde como cônsul-geral em Nova York.

Gradualmente, ele se dedicou exclusivamente à causa do judaísmo soviético, que em meados da década de 1950, era uma tabula rasa. Para Eliav, o destino desta última grande comunidade judaica de sobreviver na Europa era crucial para o futuro do povo judeu. Ao mesmo tempo, ele a via como um problema humano universal de direitos das minorias.

Nos 12 anos seguintes, ele viajou por todo o mundo e estabeleceu uma verdadeira rede de conexões influentes. Ganhou o apoio de personalidades destacadas como Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Aya de la Torre do Peru e o senador Terracina da Itália.

Depois de se aposentar do Ministério das Relações Exteriores, ele serviu por um tempo como conselheiro do primeiro-ministro Eshkol em informações e como presidente interino da Broadcasting Corporation. A partir de

Eliel, Ernest Ludwig

1969 Eliav trabalhou na Encyclopaedia Judaica, da qual foi editor associado com responsabilidade particular pela seção que tratava de Israel, sionismo e história judaica contemporânea. Sifriat Keter, uma série de monografias originais em hebraico sobre vários aspectos da cultura e história judaicas, foi lançada por ele, e ele editou seus primeiros volumes.

[Aryeh Eliav (2ª ed.)]

ELIEL, ERNEST LUDWIG (1921–), químico orgânico norte-americano. Eliel nasceu na Alemanha e recebeu seu Ph.D. da Universidade de Illinois em 1948. Ele estava na Universidade de Notre Dame em 1948-1972 (professor de 1960) e WR Kenan, Jr. Professor da Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill em 1972-1993. Foi membro da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos e da Academia Americana de Artes e Ciências. Ele escreveu Stereochemistry of Carbon Compounds (1962) e foi co-autor de Conformational Analysis (1965), Elements of Stereochemistry (1969), Stereochemistry of Organic Compounds (1994) e Estereoquímica Orgânica Básica (2001). Ele publicou mais de 300 publicações originais e revisões em estereoquímica, análise conformacional, metodologia sintética, química orgânica física e RMN. Ele recebeu a Medalha Priestley (Am. Chem. Soc.) em 1996 e muitos outros prêmios e foi presidente da American Chemical Society em 1992.

[Bracha Rager (2ª ed.)]

ELIEZER (Heb. *עֵיזֵר* *ēyīzēr*; "Deus é socorro"), o mordomo da casa de *Abraão (Gn 15:2).

Na Bíblia

O nome de Eliezer aparece no texto imediatamente após a palavra "Dammesek". Enquanto o inglês "Tokyo Rose" é sintaticamente inquestionável, "Damascus Eliezer" é estranho ao hebraico. Ginsberg (na bibliografia) sugere, portanto, que dammeseq eliezer é um fantasma resultante da corrupção dos escribas. Alternativamente, "Dammesek Eliezer" é simplesmente o nome do mordomo, composto por duas palavras. Segundo a história, Abraão reclamou com Deus que a recompensa material seria de pouca utilidade para ele, pois, por não ter descendência, seu servo Elíezer seria seu herdeiro. Deus respondeu com a promessa de um herdeiro natural (Gn 15:4ss.). Este episódio fica claro à luz dos arquivos de Nuzi, que frequentemente mencionam a adoção filial de um estranho, às vezes escravo, por um casal sem filhos para cuidar deles na velhice e realizar seus ritos funerários em troca de ser seu herdeiro. Às vezes, podem surgir complicações quando um filho natural nasceria após a adoção, como no caso de Eliezer. Os contratos Nuzi, no entanto, definem cuidadosamente os direitos e obrigações de ambas as partes em tais eventualidades.

Na Agada

Embora em nenhum lugar mencionado especificamente na narrativa, Eliezer é identificado pelos rabinos com o servo anônimo enviado por Abraão para encontrar uma esposa para Isaque (Gn 24). Ele se torna assim o protótipo do servo leal e altruísta, cumpre

atendendo ao desejo de seu mestre, mesmo para sua própria desvantagem. Ele tinha uma filha com quem esperava que Isaque se casasse, e o fracasso de sua missão teria tornado isso possível (Gn. R. 59:9). Ele é creditado por ter adquirido todas as virtudes e aprendizado de seu mestre. Seu nome, "Eliezer de Damasco" é interpretado como significando que ele extraiu e forneceu a outros os ensinamentos de seu mestre (Dammesek = doleh u-mashkeh; Yoma 28b). Ele até se parecia com Abraão em sua aparência física, e Labão o confundiu com seu mestre (Gn. R. 60:7).

Criado na corte de Nimrod, Eliezer foi apresentado a Abraão após sua libertação milagrosa da fomalha ardente (Sefer ha-Ya shar, Noé 42). Eliezer sozinho foi com Abraão para resgatar Lot, a gematria de seu nome sendo 318, o número de servos de Abraão dado na Bíblia como constituindo seu exército (Gn 14:14; Tanh. B., Gen. 73). Mais tarde, Eliezer visitou Sodom onde foi vítima das injustiças praticadas naquela cidade (Sanh. 109b; veja também *Sodom na Aggadah). Apesar de suas qualidades admiráveis, Eliezer ainda era membro da amaldiçoada nação cananéia. Ele é identificado como um dos dois rapazes que acompanharam Abraão e Isaque à *akedah (Lev.

R. 26:7), e que permaneceram ao pé do Monte Moriá porque não puderam ver a visão que foi concedida a Abraão e Isaque (Gn. R. 56:2). Eliezer foi erroneamente suspeito de ter profanado Rebeca durante sua viagem de Harã (PdRE 16).

Como recompensa pelo cumprimento bem-sucedido de sua missão, ele foi emancipado por Abraão e recebeu o reino de Basã, sobre o qual reinou sob o nome de Ogue (PdRE 16). A maldição que repousava sobre Eliezer, como sobre todos os descendentes de Canaã, foi transformada em bênção por causa de seu leal serviço a Abraão (Gn. R. 60:7). Sua maior recompensa foi que Deus o considerou digno de entrar vivo no Paraíso, uma distinção concedida a muito poucos (DEZ 1).

Existem outros nove personagens bíblicos com o mesmo nome: (1) o filho mais novo de Moisés (Ex. 18:4; I Crônicas 23:15, 17; 26:25); (2)–(9) ver I Crônicas. 7:8; 15:24; 27:16; II Cron. 20; 37; Esdras 8:16; 10:18, 23, 31.

Bibliografia: NA BÍBLIA: WF Albright, Yahweh and the Gods of Canaan (1970), 57–58 e nota 30; L. Feigin, em: JBL, 50 (1931), 186-200; EM Cassin (ed.), L'Adoption a Nuzi (1938); MD Cassuto, em: EM, 2 (1954), 675-6; O. Eissfeldt, em: JSS, 5 (1960), 48-9; WF Al brilhante, em: BASOR, 163 (1961), 47 e n. 54; EA Speiser, Genesis (1954), 111-2; NM Sarna, Gênesis (1989), 382-83. NA AGADAH: Ginzberg, Legends, índice; LI Rabinowitz, em: JQR, 58 (1967/68), 143-61. **Adicionar. Bibliografia:** HL Ginsberg, em: BASOR, 200 (Albright Anniversary; 1970), 31-2.

ELIEZER BEN HYRCANUS (final do primeiro e início do segundo século EC), tanna. Ele às vezes é chamado de Eliezer, o Grande (Sot. 9:15; Tosef., Or., fim) e é o Eliezer mencionado sem patronímico. R. Eliezer foi um dos pilares da tradição talmúdica inicial, e através de seu aluno R. Akiva (e o círculo de discípulos de Akiva) teve uma influência decisiva na evolução da halachá durante o período tanaitico e além. Aos olhos da tradição talmúdica posterior, o período

dos tannaim foi uma época heróica, e mesmo o menor fragmento de informação sobre o menor dos tannaim pode se desenvolver na agadá posterior em um conto de proporções épicas. No caso de personalidades verdadeiramente heróicas e significativas, como R. Eliezer – que já foi tema de muitas histórias pitorescas na própria literatura tanaítica – esse processo de expansão e elaboração literária é inevitável. R. Eliezer até se tornou o tema de um romance midráshico medieval precoce (*Pirkei de-Rabbi Eliezer), enquanto a história talmúdica de sua morte foi recontada no Zohar (1:98a), fornecendo o protótipo literário para a obra-prima do Zohar, o Idra Zuta. R. Eliezer permaneceu objeto de admiração e sujeito de uma tradição narrativa contínua e em desenvolvimento por mais de 1.000 anos. Como resultado, nem sempre é fácil distinguir entre as formas anteriores e mais fundamentais das tradições relacionadas a essa figura histórica e aquelas que refletem uma forma posterior mais romantizada e “ficcionalizada” dessas tradições. Na verdade, seria justo dizer que até a década de 1970 os estudiosos raramente fizeram qualquer tentativa de distinguir entre esses diferentes níveis literários e históricos. Somente após os estudos revolucionários de Jacob Neusner sobre a vida e a lenda de Rabban Joýanan ben Zakkai, os estudiosos começaram a prestar atenção séria, não apenas à lenda, mas também à história da lenda. A seguir, faremos um primeiro esboço da “lenda” de R. Eliezer, sintetizada por um dos maiores eruditos da última geração, e depois faremos alguns breves comentários sobre a “história da lenda”.

Educação

A juventude de Eliezer está envolta em lendas. Conta-se que até os 22 anos (ou 28) trabalhou nas propriedades de seu pai rico, mas ao decidir estudar saiu de casa, indo para a escola de *Johanan b. Zakkai em Jerusalém. Lá ele estudou diligentemente na pobreza e na miséria até se tornar um dos alunos mais destacados da academia. Algum tempo depois, seu pai veio a Jerusalém para fazer um voto de privá-lo de sua herança. Quando ele entrou no midrash da aposta, no entanto, e encontrou seu filho sentado à frente, com todos os grandes estudiosos de Jerusalém de frente para ele, expondo a Torá e “transcendendo o que foi dito a Moisés no Sinai, seu semblante tão luminoso quanto a luz do sol e raios que emanam dele como os raios de Moisés”, Hircano mudou de ideia e, em vez disso, quis legar toda a sua fortuna a Eliézer, que, no entanto, recusou-se a aceitar mais do que seus irmãos (ARN1 6, 31; ARN2 13, 32; PdRE 1; 2 e paralelos). De acordo com outra tradição, ele já se destacou em sua juventude. Percebeu -se que ele estava destinado a realizar grandes coisas, e o versículo (Pv 20:11), “Até a criança é conhecida por suas obras”, foi aplicado a ele (Gn R. 1:11, e paralelos). Joana B. Zakkai tinha uma opinião muito elevada de seu aluno e disse dele: “Se todos os sábios de Israel estivessem em uma escala da balança e Eliezer b. Hircano no outro, ele superaria todos eles” (Avot 2:8). Ele também elogiou sua memória fenomenal, chamando-o de “cisterna cimentada que não perde uma gota” e “vasilha inclinada que preserva seu vinho” (ARN1 14, 58), uma referência também ao seu intenso conservadorismo. Eliezer seguiu o exemplo de

seu professor tanto em seu método de estudo quanto em seu comportamento. Ele nunca andou quatro côvados sem estudar e sem tefilin; ninguém jamais o encontrou sentado em silêncio, mas apenas sentado e aprendendo; ele nunca disse nada que não tivesse ouvido de seu professor (Suk. 28a). Durante a Guerra Romana, Eliezer estava intimamente ligado ao seu professor. Ele e seu colega, *Joshua b. Hana niah, deu à luz Joanã em um caixão fora dos muros de Jerusalém durante o cerco para seu encontro com Vespasiano (Git. 56a).

Após a destruição do Templo, ele foi contado entre os importantes estudiosos do grande bet din de *Jabneh (Sanh. 17b). Ele também desempenhou um papel importante em feiras nacionais. Ele era membro de uma delegação a Roma chefiada pelos nasi para obter concessões para os judeus (TJ, Sanh. 7:16, 25d, et al.); e viajou para Antioquia em nome dos estudiosos (ibid., Hor. 3:7, 48a). Ele se casou na família do nasi; sua esposa, *Imma Shalom, era irmã de Rabban *Gamaliel. Sua residência permanente foi em Lydda, onde estabeleceu uma academia.

Entre seus alunos destacados estavam *Akiva, *Ilai, *Yose b. Dor maskos, Abba Hanan e *Aquila, o prosélito. Sua aposta mi drash era bem conhecida, e o verso “Justiça, justiça seguirás” (Dt 16:20) foi aplicado a ela: “Siga um eminente bet din, siga o bet din de Joanã b. Zakkai e o bet din de Eliezer [em Lydda]” (Sif. Deut. 144; cf. Sanh. 32b).

Método Halakhic e Relação com seus Colegas

Em seu método haláchico, Eliezer se distingue por seu grande apego às antigas tradições e antigos halakhot. Esse vínculo com a halachá inicial o colocou em conflito com as tendências que operavam no conselho de Jabneh para ajustar a halachá à luz das mudanças que ocorreram com a destruição do Templo e cristalizar a tradição religiosa em um sistema fixo e uniforme. . Em suas disputas com *Josué e seus associados, diferentes atitudes em relação à halachá encontraram expressão. Assim Eliezer esforçou-se para limitar o uso de regras herme nêuticas como base para derivar novas halakhot, em relação à tradição e doutrina que havia sido proferida como fundamento e essência da halachá (Neg. 9:3; Tosef., TY 1: 8 e 10; et ai.). Ele considerava o ato como o determinante das obrigações e punições de uma pessoa, em contraste com seus associados que consideravam intenção e propósito como o fator decisivo (Ker. 4:3; Tosef., TY 2:13ss.; et al.). Mesmo a tendência ao rigor que ele revela em um número considerável de seus halakhot foi fundamentada na halakhah inicial, que foi baseada na doutrina de *Bet Shammai, como resultado do qual ele foi chamado de “Shammuti” (“seguidor de Shammai” ; Shab. 130b; TJ, Beýah 1:4, 60c; et al.). Ele era muito determinado e imprevisível (Ta’an. 25b). A luta prolongada entre ele e os nasi e estudiosos do Sinédrio terminou tragicamente. O Talmud relata que durante uma discussão sobre a pureza ritual do “forno de Akhnai” (um forno feito por Akhnai) na faculdade, Eliezer trouxe todos os argumentos concebíveis a favor de sua visão, mas eles foram rejeitados por seus colegas. “Ele disse a eles: ‘Se a halachá concorda comigo, deixe esta alfarrobeira provar isso’, então a alfarrobeira foi arrancada cem côvados de seu lugar ... Ele então lhes disse: ‘Se a halachá concorda com

mim, que seja provado do céu', ao que um *bat kol gritou: 'Por que você discute com Eliezer, visto que em todos os assuntos a halachá concorda com ele?' R. Joshua levantou-se e disse: 'Isso [isto é, decisão halakhic] não está no céu' [Deut. 30:12], não prestamos atenção a um bat kol, pois está escrito na Torá no Monte Sinai: Deve-se seguir a maioria' [Ex. 23:2]" (BM 59b). A agadá continua que naquele dia todos os objetos que Eliezer havia declarado ritualmente puros foram trazidos e queimados. Uma votação foi então realizada e eles o excomungaram.

Este passo severo afetou o status de Eliezer e minou sua influência na halachá. Ele foi removido do conselho, seus associados e alunos mantidos à distância dele, e até mesmo se absteve de citar seu halakhot na assembléia dos estudiosos (Nid. 7b; Sif. Deut. 188). De sua reação violenta é relatado: "Grande foi a ira naquele dia, pois tudo para o qual ele lançava seus olhos estava queimado. Rabban Gamaliel também estava viajando em um navio quando uma enorme onda surgiu para afogá-lo. 'Parece-me', ele refletiu, 'que isso se deve a ninguém menos que Eliezer b. Hircano. Ele se levantou e disse: 'Senhor do Universo! Tu sabes muito bem que não agi nem pela minha honra nem pela honra da casa de meu pai, mas pela tua, para que as contendas não se multipliquem em Israel'" (BM 59b).

Rabban Gamaliel desculpou sua ação alegando que a ex comunicação foi projetada para estabelecer a unidade na esfera da halachá e estabelecer a autoridade do conselho como uma instituição determinante e decisiva em um período fatídico na vida da nação.

Atitudes em relação aos mundos judaico e pagão

O amor de Eliezer por Israel e seu país e seu ódio aos pagãos não conheciam limites. Durante a Guerra Romana, ele estava próximo em espírito dos *Zelotes. Ele considerava as armas um adorno, permitindo que fossem usadas no sábado em público (Shab. 6:4). Ele proibiu que o capítulo 16 de Ezequiel fosse lido como haf tarah, e censurou severamente qualquer um que transgredisse isso, porque incluía assuntos que ofendiam a honra e a ancestralidade dos judeus (Meg. 4:10, 25b). Sua opinião adversa dos pagãos é expressa em seu ditado: "Toda a caridade e bondade feitas pelos pagãos lhes são contados como pecado, porque eles só fazem isso para se engrandecer" (BB 10b). Essa atitude adversa serviu de base para vários de seus halakhot, como sua desqualificação do sacrifício dos pagãos (Par. 2:1; Av.

Zar. 23a), e ele se esforçou tanto quanto possível para diminuir o contato social entre eles e os judeus (Hul. 2:7; Git. 45b). Esta, também, é a causa de suas reservas sobre a aceitação de prosélitos (Yev. 48b; BM 59b).

O Tosefta relata que Eliezer já foi preso pelo governo por proferir opiniões heréticas. Embora tenha sido libertado e isento de punição, ficou muito aflito por ter sido suspeitado erroneamente. Akiva, em uma tentativa de consolá-lo, disse-lhe: "Talvez você tenha ouvido uma opinião retórica e ela tenha apelado para você." Eliezer lembrou que em Séforis ele ouviu uma halachá de Jacó de Kefar Sekhania em nome de Jesus b. Pandira, que havia apelado para ele, transgredindo assim (Pv 5:8), "Afasta o teu caminho de

ela", ou seja, de heresia. Isso pode ser refletido em sua declaração: "Afasto-me não apenas de ações feias, mas do que parece ser" (Tosef., Yul. 2:24; Av. Zar. 16b). Sua amarga experiência se reflete em seu dizer: "Que a honra de teu amigo te seja tão cara quanto a tua; e não seja facilmente provocado à ira; e arrepende-te um dia antes da tua morte; e aqueça-se diante do fogo dos sábios, mas tome cuidado com suas brasas ardentes, para que você não seja chamuscado, pois sua mordida é a mordida de uma raposa, e seu aguilhão é o aguilhão de um escorpião, e seu silvo é o silvo de um serpente, e todas as suas palavras são como brasas de fogo" (Avot 2:10).

Atitude para com seus colegas em seus últimos dias

Quando Josué, Eleazar b. Azariah, e Akiva veio visitá-lo em sua última doença, ele expressou sua severa acusação aos estudiosos por sua retirada dele: "Ficarei surpreso se esses [os estudiosos da geração] morrerem de morte natural", exclamou amargamente; e em explicação ele disse: "Porque eles não vieram estudar comigo". Eliezer levantou então os dois braços, colocou-os sobre o peito e disse: "Ai dos meus dois braços, que são como dois rolos da Lei e que estão prestes a partir do mundo. Pois se todos os mares fossem tinta, e todos os juncos penas, e todo o povo escribas, eles não seriam suficientes para escrever todas as Escrituras e Mishná que aprendi, e toda a prática que aprendi na yeshivá... e meus alunos não tomaram mais do que o pincel tira da paleta"

(ARN1 25, 80f.; Sanh. 68a).

Atitude em relação a Eliezer após sua morte

A atitude dos estudiosos em relação a Eliezer mudou somente após sua morte. "Quando sua alma partiu em pureza, Josué se levantou e disse: 'O voto está anulado! O voto é anulado!' e ele se agarrou a ele e o beijou e chorou, dizendo: 'Rabi! Rabino!'" (ibid.; TJ, Shab. 2:6, 5b). "Akiva rasgou suas roupas e rasgou seu cabelo até que o sangue escorreu e ele caiu no chão e gritou: 'Ai de mim por ti, rabino! Ai de mim para ti, Rabi!

Pois tu deixaste toda a geração órfã. Meu pai!

Meu pai! os carros de Israel e seus cavaleiros [II Reis 2:12]. Tenho muitas moedas para trocar, mas ninguém para aceitar" (ibid.). Todos perceberam: "Com a morte de Eliezer, o rolo da Lei foi escondido" (Sot. 49b). Seus halakhot foram restaurados ao midrash da aposta, muitos sendo citados em seu nome na Mishná e no beraitot. Quando os estudiosos quiseram refutar suas palavras, Josué disse: "Você não deve tentar refutar o leão depois que ele está morto" (Git. 83a). A halachá também foi decidida de acordo com seus pontos de vista em vários casos (por exemplo, Nid. 7b).

Eliezer deixou um filho Hircano que, segundo a tradição, não queria se ocupar com o estudo, onde Eliezer consagrou sua propriedade ao céu para obrigá-lo a se ocupar com a Torá. Os estudiosos mais tarde o absolveram de seu voto (She'iltot, Ex. 40; cf. Shab. 127b).

O Pirkei de-Rabi Eliezer, bem como vários outros Mi drashim menores, são atribuídos à sua autoria.

[Yitzhak Dov Gilat]

Em direção a uma história da lenda

Ao abordar a história das lendas em torno de uma figura como R. Eliezer, é praticamente impossível fornecer uma

visão simples e sintética de sua vida, como a apresentada acima. Cada tradição tem uma história própria, muitas vezes começando com algum elemento tradicional antigo relacionado em fontes tanaíticas, e às vezes sem qualquer fundamento literário inicial. Por exemplo, ao descrever o início da vida de R. Eliezer, é natural começar com as versões mais detalhadas e coloridas da história – ARN1 6, 31; ARN2 13, 32; PdRE 1; 2. Mas todas essas fontes são pós-talmúdicas e refletem uma versão altamente romantizada dos eventos. Da mesma forma, no caso da história do “forno de Akhnai”, é tentador começar com a versão “completa” dos eventos – incluindo uma descrição completa da excomunhão de R. Eliezer – conforme estabelecido no Talmude Babilônico BM 59b, e deixar de lado os fragmentos de informação encontrados em fontes tanaíticas, ou a descrição meramente “parcial” encontrada no antigo Talmude de Jerusalém. No entanto, o que as primeiras fontes têm a nos dizer? Mishnah Kelim 5:10 relata uma disputa simples e nada excepcional entre R. Eliezer e os Sábios, sobre um certo tipo de forno, chamado “forno de Akhnai”, que R. Eliezer considerava puro (ou seja, não suscetível à impureza ritual), enquanto os Sábios sustentavam que era impuro (isto é, suscetível à impureza ritual). Na Mishná Eduyyot 7:7, no entanto, esta tradição é transmitida de uma forma um pouco diferente: “Eles testemunharam que um forno [deste tipo] era impuro, visto que R. Eliezer sustentava que era puro.” A partir desta fonte, parece que a opinião de R. Eliezer sobre este forno foi objeto de um debate especial, no qual sua opinião foi descartada como inválida. O Tosefta de Eduyyot (2:1) reafirma a formulação mais neutra de Mishnah Kelim, mas acrescenta no final: “e era chamado de forno de Akhnai, sobre o qual havia muitas disputas em Israel”. A partir disso, pode parecer que a disputa sobre o forno de Akhnai não terminou com a tentativa dos Sábios de suprimir a posição de R. Eliezer, mas resultou em mais e mais sérias disputas e confrontos. O próximo estágio no desenvolvimento desta tradição é encontrado no Talmude de Jerusalém (Mc 3:1, 81d). Após citar Mishnah Kelim, transmite a seguinte descrição em nome de R. Jeremiah – uma amora palestina de quarta geração: “Uma grande tribulação ocorreu naquele dia. Para onde quer que R. Eliezer olhasse, ficava ferido. Não só isso, mas até mesmo um único talo de trigo estava meio ferido e meio saudável, e as paredes da sala de reuniões começaram a enfraquecer. R. Joshua disse a eles: ‘Se amigos estão tendo uma briga, qual é a sua preocupação?’ Então uma voz celestial declarou: ‘A halakhah está de acordo com R. Eliezer, meu filho.’ R. Joshua respondeu: ‘Não está no céu.’” A descrição de R. Jeremiah não contém nada sobre qualquer excomunhão, e de fato esta tradição palestina contém pouco mais do que uma elaboração colorida do que poderia ser colhido das próprias fontes tanaíticas. Por outro lado, imediatamente antes desta discussão de Mishnah Kelim, o Talmude de Jerusalém (MK 81c) traz duas tradições anônimas começando com as palavras “Eles tentaram excomungar R. Meir” e “Eles tentaram excomungar R.

Eliézer.” No primeiro caso, R. Meir se opôs, e parece que a excomunhão não foi efetivada. Também no segundo caso, depois que R. Akiva foi informar R. Eliezer que seus “amigos” o haviam excomungado, R. Eliezer se opôs, como

o Talmude de Jerusalém relata: “Ele o pegou e saiu, e disse 'Alfarroba, Alfarroba! Se a halachá é como dizem, desarraiga-te!' Mas não se desarraizou. 'Se a halachá é como eu digo, desarraiga-se!' e se desarraizou. 'Se a halachá é como eles dizem, volte!' Mas não voltou. 'Se a halachá é como eu digo, volte!' e voltou”. Aqui também não há sinal de que a excomunhão proposta foi posta em prática.

Mas quando todas essas tradições amoraicas palestinas anônimas e atribuídas são trazidas no Talmud Babilônico BM 59b, elas são apresentadas entrelaçadas em uma única narrativa coerente e contínua, aparecendo como uma única baraita tanaítica. (cujo conteúdo foi resumido no esquema acima). O Talmude Babilônico preserva aqui uma tradição tanaítica primitiva, que contém a versão completa e autêntica dos eventos históricos como eles ocorreram, ou a versão do Talmude Babilônico representa, antes, o estágio final – para usar a frase de Neusner – no “desenvolvimento? de uma lenda”? Cada caso individual obviamente precisava ser analisado e avaliado em seu próprio direito. Questões semelhantes precisam ser levantadas e análises semelhantes fornecidas em relação às posições haláchicas atribuídas a R. Eliezer tanto em fontes tanaíticas como amoraicas. Devido à natureza altamente técnica dessas discussões, no entanto, vamos passar por cima delas aqui.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

Bibliografia: BZ Bokser, Judaísmo farisaico em transição (1935), biografia; Schuerer, *Gesch*, índice; Klausner, *Bayit Sheni*, em dex; Bacher, *Tann*, SV; Epstein, *Tanna'im*, 65-70; Halevy, *Dorot*, 1, pt. 5 (1923), 281 e segs.; H. Oppenheim, em: *Beit Talmud*, 4 (1885), 311-6, 332-8, 360-6; D. Luria, *Kuntres ha-Hakdamot ve-ha-Mavo le-Sefer Pirkei R. Eliezer ha-Gadol* (1884); G. Bader, *Jewish Spiritual Heroes*, 1 (1940), 212–225; Guttman, em: *Memorial Volume...* I. Godziher, 2 (1958), 100–10 (seção em inglês); YD Gilat, *Mishnato shel R. Eliezer ben Hyrcanus u-Mekomah be-Toledot ha-Halakhah* (1968). **Adicionar.** **Bibliografia:** YD Gilat, *R. Eliezer ben Hyrcanus, A Scholar Outcast* (1984); J. Neusner, *Eliezer b. Hyrcanos: As Tradições e o Homem* (1973).

ELIEZER BEN ISAAC (Ashkenazi; século XVI), tcheco impressor de cerveja. Eliezer nasceu em Praga. Em parceria com outros, ele imprimiu livros hebraicos em Lublín de 1557 a 1573. Por um curto período, uma epidemia o obrigou a se mudar para Kanska Wola, perto de Lublín, e alguns dos produtos de sua imprensa levam o nome dessa pequena cidade. Entre as obras impressas por ele em Lublín estão alguns tratados do Talmud, publicados com a aprovação e recomendação dos *Conselhos das Terras. Em 1574 partiu para Constantinopla, levando seu equipamento tipográfico, e montou uma prensa em parceria com David b. Eli jah Kashti. Eles imprimiram um volume de responsa geônica (1575) e iniciaram um *Maẓzor Romania* (livro de orações do festival de acordo com o rito romaniot), no qual Kashti, como membro da antiga comunidade pré-turca, estava particularmente interessado. A parceria se desfez antes que o *maẓzor* terminasse. Então Eliezer sozinho emitiu o comentário de Baruch ibn Ya'ish sobre o Cântico dos Cânticos sob o título *Mekor Barukh* (1576). No mesmo ano Eliezer foi para Safed, onde fez parceria com Abraham b. Isaac (Ashkenazi), que

eliezer ben isaac dos vermes

financiou a imprensa. Assim, eles estabeleceram a primeira prensa em Ereẓ Israel. Eles produziram três obras nos anos 1577-1579. Mais tarde, Eliezer retornou a Constantinopla, onde imprimiu, mais uma vez em parceria com Kashti, Lev ẓ akham de Samuel Aripol (1586). Em 1587, novamente em Safed, Eliezer imprimiu mais três livros. Eliezer aparentemente morreu logo depois.

Bibliografia: AM Habermann, Toledot ha-Defus bi-ẓefat (1962), 7-15; A. Yaari, Ha-Defus ha-lvri be-Kushta (1967), 30-32; idem, Ha-Defus ha-lvri be-Arẓot ha-Mizraẓ, 1 (1937), 9-11, 17-20.

ELIEZER BEN ISAAC DOS VERMES (também chamado “**Eliezer ha-Gadol**”; século XI), estudioso talmúdico alemão. Eliezer foi aluno de seu parente Simeon ha-Gadol, em *Mainz, e mais tarde de *Gershom Me’or ha-Golah, e *Judah ha-Kohen, autor de Sefer ha-Dinim. Ele era amigo de *Jacob b. Jacar (Rokeaẓ, Ha-Tefillah 21; Joseph Solomon Delmedigo, Maẓref le-ẓ okmah 14:2). Após a morte de R. Gershom, ele e Jacob b. Yakar chefiou a yeshivá de Mainz, que contava entre seus alunos Isaac ha-Levi e *Isaac b. Judah, o professor de Rashi, que menciona Eliezer várias vezes em seus comentários à Bíblia (por exemplo, Sal. 76:11) e ao Talmud (Pes. 76b) chamando-o de “ha-Gadol” ou “ha-Ga’on.” Várias decisões e instruções de Eliezer foram preservadas em obras da escola de Rashi, incluindo o Sefer ha Pardes. Menaém b. Judah di Lonano atribui a Eliezer a conhecida obra Orẓot ẓ ayyim ou ẓavva’at R. Eli’ezer ha-Gadol, que anteriormente havia sido atribuída a *Eliezer b.

Hircano. A sugestão de que Eliezer era o pai de Tobias b. Eliezer, autor do Lekaẓ Tov, não tem fundamento firme. A selihah “Elohái Basser” recitada no Yom Kippur Katan serviço, que leva o nome de Eliezer em forma acróstica, foi atribuído a ele.

Bibliografia: Guedemann, Gesch Erz, 1 (1880), 120-6; UMA. Epstein e J. Freimann (eds.), Sefer Ma’aseh ha-Ge’onim (1909), xv; I. Abrahams, Hebrew Ethical Wills, 1 (1926), 31-49; Germ Jud, 1 (1934), 192, n. 13; V. Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 310f.

ELIEZER BEN JACOB, nome de dois tannaim.

(1) Tanna que viveu durante o período da destruição do Segundo Templo. Ele estava intimamente familiarizado com o Templo e descreve sua estrutura, arranjos e costumes (Mid. 1:9; 2:6; Ar. 2:6; etc.). Uma tradição afirma que ele foi o autor da Mishná *Middot sobre a estrutura e as dimensões do Templo (Yoma 16a; TJ, Yoma, 2:3, 39d). Relata-se que *Ben Azzai encontrou em Jerusalém um pergaminho genealógico no qual estava escrito que as opiniões citadas em nome de Eliezer são poucas “mas bem peneiradas” (ou seja, irrefutáveis) e que suas declarações em toda parte representam a halachá aceita. (Yev. 49b). Desde que havia outro tanna de mesmo nome (veja abaixo), às vezes é difícil distinguir qual dos dois foi o autor de certo hala khot. É, no entanto, sem dúvida este Eliezer que é citado em conexão com as leis que tratam do Templo e em discussões com R. *Eliezer b. Hyrcanus, R. *Ismael b. Eliseu e R. *Ilai (Kil. 6:2; Kelim 7:3; Pes. 39a). Um de seus agádicos

contribuições é sua interpretação da frase: “servi- o de todo o coração e de toda a alma” (Dt 11:13), que ele interpretou como uma advertência aos sacerdotes que oficiam no Templo para não permitir que pensamentos estranhos entrem em suas mentes . (Sif. Deut., Ekev. 41).

(2) Tanna do segundo século. Aluno de R. *Akiva (Gen. R. 61:3; TJ, ẓ ag. 3:1, 78d), ele estava entre os sábios que participaram do sínodo em Usha após as perseguições de Adriano (Song Rabbah 2: 5). Fontes talmúdicas citam halakhot em que ele diferia de seus colegas R. *Meir, R. *Judá, R. *Yosef, R. *Simeon b. Yoẓai, e R. *Eleazar b. Shamu’a (Neg. 10:4; Tosef., Yev. 10:5; Tosef., BK 5:7). Ele é relatado como tendo dito: “Quem oferece alojamento em sua casa para um erudito e compartilha com ele sua riqueza tem o mérito de quem oferece um sacrifício diário” (Ber. 10b). Sua bondade é ilustrada em uma história que conta que certa vez, quando um cego chegou à sua cidade, Eliezer deu-lhe um lugar de honra acima do seu. Quando o povo viu isso, eles mantiveram o cego em honra. Este último, ao saber do motivo de sua boa sorte, fez uma oração em favor de Eliezer dizendo: “Você tratou bem com quem é visto, mas não vê. Que Aquele que vê, mas não é visto, aceite suas orações e trate graciosamente com você” (TJ, Pe’ah 8:9, 21b).

Bibliografia: Frankel, Mishná, 76-78; Hyman, Toledot, 181-184; Halevy, Dorot, 1 (1923), 84-86, 181-5; Bacher, Tann, 1 (19032), 62-67; 2 (1890), 23 n. 3, 39f. n. 5, 76 n. 2, 151 n. 1, 191 n. 4.

[Yitzhak Dov Gilat]

ELIEZER BEN JACOB HAẓLEVI (Horovitz) DE TARẓ

NOGROD (m. 1806), rabino e autor ẓasidic. Descendente de uma famosa família rabínica, foi discípulo de Elimelech de Lyzhansk, Jacob Isaac de Lublin e Israel de Kozienice.

Ele escreveu No’am Megadim (Lemberg, 1807) e Amarot Te horot (Varsóvia, 1838). De acordo com um de seus ditos, mesmo o maior santo tem que esconder sua própria luz para evitar o pecado do orgulho.

[Adin Steinsaltz]

ELIEZER BEN JOEL HAẓLEVI DE BONN (acrônimo hebr. ẓ“ẓẓẓẓ ,

Ravyah; 1140-1225), estudioso rabínico na Alemanha. Seu avô materno era Eliezer b. Nathan. Eliezer estudou com seu pai *Joel ha-Levi de Bonn, bem como sob Judá ele-ẓ asid, e Judá b. Kalonymus de Mainz. Seu irmão Uri morreu como mártir em 1216; o luto de Eliezer por ele foi tão grande que sua visão foi prejudicada e ele foi obrigado a ditar suas novelas para seus alunos, entre eles *Isaac b.

Moisés ou Zaru’a. Ao longo de sua longa vida, Eliezer vagou de um lugar para outro: Bonn, Worms, Wuerzburg, Mainz, Metz, Colônia, Regensburg e, aparentemente, pela França e Lombardia. Ele se recusou a aceitar o cargo rabínico para “não ser glorificado nem se beneficiar da Torá” (Rav yah, nº 396) até que sua fortuna foi roubada. A pedido de seu pai, ele aceitou o rabinato de Colônia em 1200. O status que ele então alcançou como líder espiritual e especialista halakhic confirmou a profecia de Eliezer de Metz: “A honra perseguirá

você, e você merecerá um lugar elevado no alto” (ibid.). Em 1220 ele participou do sínodo comunal em Mainz e estava entre os signatários das leis aprovadas lá. Nada mais se sabe dele após esta data.

Sua principal obra, Ravyah, também chamada de Avi ha-Ezri (“Meu Pai é minha ajuda”), é um compêndio de artigos que se desenvolveram em um livro. Ele contém halakhot e decisões legais de acordo com a ordem dos tratados no Talmud, bem como pesquisas sobre assuntos halakhic que ele chama de “responso”. Entre essas “responso” estão algumas respostas genuínas escritas por ele e seu pai para estudiosos contemporâneos. Eles são escritos em linguagem simples e lúcida, e geralmente são prefaciados por introduções rimadas. Em 1885 y .N. Dembitzer publicou o tratado *‘Arah* de Jerusalém”, trata principalmente da reverência e temor de Deus. A esta última seção o autor acrescentou, na conclusão da obra, uma coletânea de homilias sobre diversos temas éticos, denominada “Pirkei de-Rabbi Eliezer”. Bem versado em Cabalá, Eliezer frequentemente cita tanto o Zohar quanto a literatura cabalística ética, além das fontes rabínicas usuais.

Sua principal obra, Ravyah, também chamada de Avi ha-Ezri (“Meu Pai é minha ajuda”), é um compêndio de artigos que se desenvolveram em um livro. Ele contém halakhot e decisões legais de acordo com a ordem dos tratados no Talmud, bem como pesquisas sobre assuntos halakhic que ele chama de “responso”. Entre essas “responso” estão algumas respostas genuínas escritas por ele e seu pai para estudiosos contemporâneos. Eles são escritos em linguagem simples e lúcida, e geralmente são prefaciados por introduções rimadas. Em 1885 y .N. Dembitzer publicou o tratado *‘Arah* de Jerusalém”, trata principalmente da reverência e temor de Deus. A esta última seção o autor acrescentou, na conclusão da obra, uma coletânea de homilias sobre diversos temas éticos, denominada “Pirkei de-Rabbi Eliezer”. Bem versado em Cabalá, Eliezer frequentemente cita tanto o Zohar quanto a literatura cabalística ética, além das fontes rabínicas usuais.

Eliezer também escreveu Mishpetei Ketubbah, do qual Seder Binyan Bayit Sheni (“A Ordem da Construção do Segundo Templo”) é um apêndice. Yom Tov Lipmann Heller o cita 15 vezes em seu comentário sobre o tratado Middot. As primeiras autoridades mencionam seu Avi’asaf, um comentário sobre as ordens de Nashim e Nezikin, além de outro material não incluído no Ravyah, que foi visto por y .JD Azulai. Ele aparentemente também compôs tosafot em vários tratados; likkutim, que consiste em explicações de passagens do Pentateuco; e seis piyyutim. Embora seu objetivo principal fosse a determinação do hala khah, a abordagem de Eliezer ao esclarecimento textual e às fontes básicas (Talmuds Babilônico e de Jerusalém; rishonim) é uma reminiscência da abordagem dos tosafistas. Suas obras foram consideradas básicas na literatura haláchica até a publicação do Shul’yan Arukh. Os grandes codificadores confiaram muito nele e R. Eliezer de Metz o chamou de “o pilar da decisão e o fundamento da halachá”. Ele também era famoso por sua piedade e por seu ensino ético, seus contemporâneos se referem a ele como “aquele que por suas exortações trouxe arrependimento” (Ravyah, n. 922 na Ms.).

Bibliografia: Zunz, Lit Poesie, 326f.; Bruto, em: MGWJ, 34 (1885), 303–20, 367–75, 505–24, 555–72; 35 (1886), 24-32, 74-81; Weiss, Dor, 5 (1904), 72-73; Davidson, O’yar, 4 (1933), 365; Germ Jud, 1 (1963), 75-78; V. Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938); H. Tcher nowitz, Toledot ha-Posekim, 2 (1947), 50-54; Urbach, Tosafot, 315-21; Monumenta Judaica, Handbuch (1963), 95, 103, 121, 122f.; SY Cohen e E. Prisman (eds.), Sefer Ravyah, 4 (1965), 11-38.

[Yehoshua Horowitz]

ELIEZER BEN MANASSEH BEN BARUCH (meados do século XVIII), pregador na Rússia ocidental e autor de uma obra ética. Em sua juventude, Eliezer passou algum tempo estudando em Berlim. Não se sabe quem eram seus professores ou o que ele estudou lá. Após alguns anos de viagem, ele emigrou para

bet din em Rozwadow, onde provavelmente passou a maior parte de sua vida. Mais tarde, na época da impressão de seu livro, ele era um pregador na cidade de Tarnigrad. Seu Ir Dammesek Eliezer (Zolkiew, 1764) é, em sua maior parte, uma análise homilética e haláchica detalhada das porções semanais da Torá. Cada homilia é dividida em duas partes: “yü’yot Dammesek” e “Penei Dammesek”. Muitas vezes, Eliezer traz longos ditados e regras de rabinos contemporâneos do Leste Europeu; seu trabalho é, portanto, uma fonte importante para seus ensinamentos. A segunda parte deste livro, um pequeno trabalho ético intitulado “Sha’arei Dammesek”, contém quatro seções chamadas she’arim (“portões”). A primeira trata da Torá, a segunda da oração e a terceira do arrependimento; a quarta, *‘Arah* de Jerusalém”, trata principalmente da reverência e temor de Deus. A esta última seção o autor acrescentou, na conclusão da obra, uma coletânea de homilias sobre diversos temas éticos, denominada “Pirkei de-Rabbi Eliezer”. Bem versado em Cabalá, Eliezer frequentemente cita tanto o Zohar quanto a literatura cabalística ética, além das fontes rabínicas usuais.

Bibliografia: Benjacob, O’yar, 440.

[Joseph Dan]

ELIEZER BEN MEIR HAÿLEVI DE PINSK (segunda metade do século XVIII), rabino e darshan. Descendente de Samuel *Edels (Maharsha), Eliezer foi rosh yeshivá em Pinsk nas décadas de 1760 e 1770 e, no início da década de 1780, rabino e av bet din em Chomsk (Khomsk). Retornando a Pinsk no final da década de 1780, atuou como rabino daquela cidade e de seu kloyz (um tipo de bet ha-midrash). Neste último período, ele se envolveu em uma disputa em conexão com um líder yásidic, Aaron ha-Gadol. O Maguid *Dov Ber de *Mezhirech enviou uma carta a Eliezer na qual ele pedia que eles se unissem em um grupo junto com Aaron. A natureza exata dessa disputa não é conhecida; alguns pensam que Eliezer era simpático aos y asidim.

Eliezer escreveu duas obras homiléticas, Si’ay ha-Sadeh (Shk lov, 1787) e Re’ay ha-Sadeh (ibid., 1795), a primeira contendo um sermão para cada porção semanal da Torá, e a segunda, dois para cada porção semanal da Torá. Os sermões, principalmente em tom ético e moralista, estão preocupados com o arrependimento no reino das mitsvot entre o homem e Deus. Eliezer de dez usa símbolos cabalísticos.

Bibliografia: Nadav, em: Zion, 34 (1969), 101-4; WZ Rabino nowitsch, yásidism lituano (1970), índice.

ELIEZER BEN NATHAN DE MAINZ (conhecido como **RaBaN** = Rabino Eliezer Ben Nathan; c. 1090-c. 1170), um dos “anciãos de Mainz” e uma importante autoridade rabínica na Alemanha no século XII. Eliezer aparentemente nasceu na Alemanha e em sua juventude parece ter estudado com rabinos de Mainz. Mais tarde, ele viveu por um tempo nos países eslavos e, possivelmente, na Rússia. Ele então retornou a Mainz, onde se casou com a filha de Eliakim b. Joseph, de cuja corte rabínica ele era membro. Entre seus quatro genros estavam *Samuel b. Natronai e *Joel b. Isaac ha-Levi. Ele também era parente de Eliezer b. Jacob de Bonn e Jacob b. Isaac ha-Levi. Isso é

eliezer ben nathan de mainz

duvidoso se *Asher b. Jeiel era um descendente dele.

Quando este último se refere a zekeni ha-Rabban, as citações são principalmente do Ravyah de *Eliezer b. Joel ha Levi. Os contemporâneos de Ra ban na França e na Alemanha reconheceram sua autoridade e se dirigiram a ele em termos de grande respeito. De fato, Raban estava em contato com todas as principais comunidades judaicas de seu tempo. Em 1150, juntamente com Jacob b. Meir *Tam e *Samuel b. Meir, ele elaborou o famoso Takkanot Troyes (os decretos de Troyes).

Sua grande obra (Sefer ha-Raban) que ele chamou de Even ha Ezer ("Pedra da Ajuda") é o primeiro livro completo que sobreviveu emanado dos judeus alemães. Ele contém resposta e vários extratos e decisões haláchicas seguindo a ordem dos tratados talmúdicos. O livro parece ter saído exatamente como Eliezer o escreveu (mas cf. Sefer ha-Raban, p. 106a), embora não haja continuidade lógica de uma seção para outra e haja várias omissões. Os números das seções são do próprio Eliezer, que os utilizou para fins de referência interna, mas nas edições impressas eles são suprimidos a partir do §385. O livro contém exposições de tópicos talmúdicos e comentários sobre costumes, passagens litúrgicas, incluindo o Kadish, bem como interpretações de vários Midrashim e do capítulo 31 de Provérbios, juntamente com correspondência com mais de 20 autoridades rabínicas da época.

O livro contribuiu muito para o conhecimento do modo de vida dos judeus da França e da Alemanha no século XII e é uma mina de informações sobre o estado da erudição e da prática religiosa na França, Alemanha e Babilônia. O livro funcionava como uma ponte entre o mundo do Talmud e a vida cotidiana do judeu. Mesmo ha-Ezer foi um canal para a disseminação ocidental de literatura e ideias geônicas. É também uma importante fonte dos primeiros costumes alemães. Menção especial deve ser feita ao uso considerável de Eliezer do comentário talmúdico de *Hananel b. yshí'el ("Rabbenu Hananel"; muitas vezes sem menção da fonte) apenas cerca de 50 anos depois que apareceu. Muito provavelmente os comentários de Hananel vieram do Arukh de *Nathan b. Jeiel de Roma, a quem ele também cita. As citações de Hananel são apresentadas com mais precisão por Eliezer do que por outras autoridades anteriores. Eliezer também é o primeiro a citar o anônimo Sefer ha-Mikýo'ot. O manuscrito Wolfenbuttel de Even ha-Ezer contém uma polêmica anticristã de palavras ásperas que se baseia no capítulo 30 de Provérbios. Esta é a primeira polêmica conhecida a emergir da Alemanha medieval.

Há alguma confusão em relação ao livro yafnat Pa'ne'aý ("Revelador de Segredos"), que as primeiras autoridades citam com frequência e que atribuem a Eliezer. O fato de muitas das citações aparecerem no Even ha-Ezer indica que ele pode ter sido conhecido por dois nomes. Outra opinião é que a referência é a uma edição mais curta do livro, enquanto ainda outra opinião é que havia um livro totalmente diferente, do qual os copistas acrescentaram ao Sefer ha Raban que foi preservado. Outro livro atribuído a Eliezer, Even ha-Roshah, que está em manuscrito, é meramente um

compilação de "Hilkhot Dinin" no Sefer ha-Raban (pp. 92ss.), correspondendo em todos os aspectos a uma compilação semelhante impressa no *Kol Bo. O Sefer ha-Raban foi publicado pela primeira vez em Praga (1610) e posteriormente (só até o Trate Niddah) por S. Albeck, que acrescentou uma longa introdução em Varsóvia (1905). Parte dela foi publicada em Jerusalém (1915) por Leib Raskes, e a obra inteira foi publicada por Solomon S. Ehrenreich (Simleul-Silvaniei, 1927), que escreveu um extenso comentário sobre ela.

Eliezer foi o primeiro comentarista de piyyut na Alemanha. Parte de seus comentários são preservados em manuscritos, dos quais apenas fragmentos foram impressos, muitas vezes intercalados com seleções de comentários de outras primeiras autoridades em maýzorim publicados em Ostrog (1810, 1817 et al.) e Slawita (Maýzor Korban Aharon, 1826), e outros. Um manuscrito antigo, entregue aos editores por Ephraim Zalman Margalio, serviu de base para esta impressão. Outro manuscrito incompleto estava na posse de Solomon Zalman *Halbers tam (Kehillat Shelomo, Viena, 1890). O comentário de Eliezer abrangeu todo o maýzor, o sidur completo para banhos sab e dias da semana, a Hagadá e Pirkei Avot ("Ética dos Pais"). Ele foi erroneamente creditado com a autoria do anônimo Ma'amar Haskel (Cremona, 1557), um comentário sobre seu próprio piyyut El Elohím ha-Shem Dibber. O comentário foi realmente escrito mais de 100 anos depois de seu tempo. Também é duvidoso que ele seja o autor do comentário sobre o kinah de Kallir, Eikhah Yashevah y avayýelet ha-Sharon, publicado por JH Schorr (ver bibl.). Dos piyyutim de Eliezer, alguns foram impressos e outros existem apenas em manuscrito. Os horrores da Primeira Cruzada formam o tema de alguns de seus piyyutim. Ele também dedicou um livreto especial a este assunto, Kuntres Gezerot "Tatnu" ("Folheto sobre o Massacres de 1096", publ. Leipzig, 1854; publ. em tradução inglesa por Eidelberg, 1986). Seu comentário sobre Avot (também incluído no manuscrito acima mencionado de propriedade de Margalio), estava na posse de Jehiel Michael Moravchik, que fez uso dele "do manuscrito do RaBaN escrito em 1145" em seu próprio comentário sobre Avot (Minyah y adashah, Cracóvia, 1576). Um poema didático de Eliezer sobre as leis da she'yitah foi publicado em Sefer ha-Yovel le-Rav Shimon Skop (Vilna, 1936).

No Sefer ha-Roke'aý (§319) ele é creditado por ter escrito um livro sobre costumes.

Bibliografia: S. Albeck (ed.), Sefer Raban (1904), 3-27 (introd.); Davidson, Oýar, 4 (1933), 364-5; V. Aptowitz, Mavo le Sefer Ravyah (1938), 49-57; Urbach, Tosafot, 148-158; idem (ed.), Sefer Arugat ha-Bosem, 4 (1963), 24-39; AM Habermann, Gezerot Ashkenaz ve-yarefat (1945), 72-82; Levine, em: Tarbiz, 29 (1959/60), 162-75; Barão, 4 (1957), 287-8; K. Schilling (ed.), Monumenta Judaica Handbuch (1963), 674, 676. **Ad. Bibliografia:** D. Ackerman, em: WCJS, 11, C1 (1994), 57-64; idem, em: Proceedings of the Rabbinical Assembly, 55 (1994), 94-104; A. Shapiro, "Jewish Life in Germany of the 12th century: A Study of Eben ha-Ezer of Rabi Eliezer bar Na than of Mayence as a Source for the History of the Period", dissertação, Dropsie College (1968); S. Eidelberg, Os Judeus e os Crusaders (1996).

[Israel Moses Ta-Shma]

ELIEZER BEN SAMSON (fl. século 12^o), paytan e rabino em Colônia; um aluno de R. Isaac b. Asher ha-Levi em Speyer. Trocou resposta com R. *Abraham b. Nathan, que se referia a ele com admiração. Muitas de suas decisões foram usadas como precedentes pelas primeiras autoridades (Mordecai Ket. 219, Kid. 515, Shev. 761; e R. Isaac b. Moses ou Zaru'a). Ele compôs uma série de poemas litúrgicos, incluindo um reshut em aramaico para a haftará de Sucot, que descrevia a era entre a criação do mundo e a revelação no Monte Sinai.

Bibliografia: Landshuth, Ammudei, 23ss.; Fuenn, Keneset, 133; Germ Jud, 74; Kohn, em: MGWJ, 27 (1878), 44ss.; Zunz, Lit Poesie, 176; Davidson, O'yar, 4 (1933), 365.

ELIEZER BEN SAMUEL HA'LEVI (m. 1357), judeu alemão, filho de Samuel b. Yakar, o *yazan* de Mayence (também conhecido como Tov Elem). Eliezer, que não era rabino, mas era intitulado **yaver*, é conhecido por sua vontade ética, que é preservada em vários manuscritos e publicada pela primeira vez em 1870 em uma tradução alemã (ed. por A. Berliner em Juedische Presse, 1 (1870), 90f., 92f.). O original hebraico foi posteriormente publicado por M. Guedemann (Guedemann, Quellenschr, 295-8) e novamente, junto com uma tradução para o inglês por I. Abrahams (Hebrew Ethical Wills, 2 (1926), 1207-18). Neste tocante documento, Eliezer pede que seus filhos andem nos caminhos de Deus, que cumpram rigorosamente todas as mitsvot, que não sejam mercenários e, se possível, vivam entre os judeus.

ELIEZER BEN SAMUEL DE METZ (c. 1115–c. 1198), autoridade tosafista e haláchica. Eliezer foi aluno de Jacob *Tam (ver Sefer ha-Yashar, ed. de F. Rosenthal (1898), 128 n. 57), bem como de *Samuel b. Meir e *y ayim* Cohen de Paris. Entre seus discípulos estavam alguns dos maiores rabinos alemães, como *Eliezer b. Joel *ha-Levi e *Eleazar b. Judá de Worms, autor do Roke'a'y. Serviu assim de intermediário entre os centros de estudo da França e os da Alemanha.

Eliezer obtinha seu sustento por empréstimo de dinheiro e era responsável pela distribuição de caridade. Suas filhas morreram durante sua vida. Pouco mais se sabe dele. A obra mais importante de Eliezer é seu Sefer Yere'im, escrito entre 1171 e 1179, uma obra sobre os 613 preceitos segundo a enumeração do *Halakhot Gedolot. Foi abreviado por Benjamin b. Abraham *Anav, que o dividiu em 12 "Pílares", de que forma foi publicado em Veneza em 1566 e em muitas edições posteriores. O livro completo (464 parágrafos) foi publicado a partir de um manuscrito de Paris em Vilna (1892-1902) por Abraham Abba Schiff, que acrescentou um comentário intitulado To'afot Re'em.

Outros comentários também foram escritos. Embora essencialmente uma obra haláchica, Sefer Yere'im inclui máximas éticas e homilias sobre o verdadeiro serviço a Deus. As discussões haláchicas às vezes são precedidas por introduções rimadas. As decisões do Sefer Yere'im, bem como as dos comentários de Eliezer sobre o Talmud, foram aceitas como autorizadas pelos rishonim. Eliezer também é autor de tosafot e novellae. Menção é feita de seu comentário a Berakhot, Shabat, Zeva'im e Nedarim. *y ayim* Joseph David *Azulai estava na posse de

um manuscrito por ele em *yullin*. Muito poucas de suas respostas foram preservadas.

Bibliografia: Gross, em: MGWJ, 34 (1885), 506f.; V. Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 246f., 312-5; H. Tchernowitz, Toledot ha-Posekim, 2 (1947), 78-87; M. Reich, em: Sinai Sefer Yovel (1958), 356-72; Urbach, Tosafot, 132-40.

[Israel Moses Ta-Shma]

ELIEZER BEN SAMUEL DE VERONA (início do século XIII), tosafista italiano. Eliezer foi aluno de Isaac b. Samuel de Dampi erre (Roke'a'y 377) e professor de *Avigdor b. Elijah Kohen *yedek* de Viena. Foi colega de *Eleazar b. Judá de Worms e de Abraão b. Moisés de Regensburg. Ele escreveu para safot ao Talmud, e aqueles para Bava Batra (de 144b ss.) em particular são atribuídos a ele. Uma de suas decisões deu origem a uma considerável controvérsia. Ele permitiu que a viúva de um certo Salomão b. Jacob para se casar novamente, sete anos depois de ter desaparecido quando o navio em que navegava afundou perto de Pesaro em 921. Ele enviou sua decisão para "as comunidades do Reno e de Colônia", mas Baruch b. Samuel de Mainz proibiu a *agunah* de se casar novamente. Após a morte de Baruch, Abraham b. Moisés de Mainz enviou a decisão de Eliezer para Eliezer b. Joel ha-Levi, mas ele confirmou a proibição (Sefer Ravyah, 4 (1965), 133-43). A resposta de Eliezer a *Isaac b. Moisés de Viena (Ou Zaru'a) são citados em Zedequias b. Shiblei ha-Leket de Abraão (ed. por S. Buber (1886), n. 13, 237 e 247) e no Sefer Issur ve-Het ter (nº 9) do mesmo autor (publicado em Ha-Segullah, 1, 1934). Há também menção de sua exegese bíblica (Zunz, in HB, 7 (1864), 20ss.). Isaac Or Zaru'a chama Eliezer e *Isaiah di Trani, o Velho, de "os dois reis de Israel". *Hillel de Verona era seu neto.

Bibliografia: Zunz, Schr, 3 (1876), 250f.; S. Buber (ed.), Shiblei ha-Leket ha-Shalem (1886), introd., 9; V. Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 195, 311f., 429-32; Urbach, Tosafot, 357-9, 504f.

[Yehoshua Horowitz]

ELIEZER (Eleazar) BEN YOSE HA'GELILI ("da Galiléia"; fl. segundo século EC), tanna. Eliezer é mencionado apenas uma vez na Mishná, mas mais de dez vezes no Tosefta, e ainda mais frequentemente no Midrashim tanaitico. Quase todos os seus dicta em ambos os Talmuds, em *beraitot* e em Midrashim são agádicos. De acordo com o Talmud, R. Eleazar b. Simeon disse dele: "Sempre que você encontrar as palavras de Eliezer b. Yose na agadá, dobre seu ouvido atentamente" (*yul.* 89a). O Baraita das Trinta e Duas Regras, que define as regras hermenêuticas para a exposição agádica das escrituras, é atribuído a ele, embora em sua forma atual isso seja altamente improvável (ver: *Baraita das Trinta e Duas Regras). Entre suas declarações estão: "Uma pessoa em aflição está proibida de orar" (TJ, Ber. 5:1, 8d); "Mesmo que novecentos e noventa e nove argumentem contra um homem [na Causa Celestial], enquanto alguém argumenta em seu favor, ele é absolvido" (Shab. 32a). Ele aplicou o conhecido ditado de R. Eleazar b. Azarias, no sentido de que o louvor completo de uma pessoa não deve ser proferido em sua presença, para ensinar que "um

pronuncia apenas uma parte do louvor d'Aquele por cuja palavra o mundo veio a existir" (Gn. R. 32:3).

Bibliografia: Weiss, Dor, 2 (1904), 149; Hyman, Toledot, 180–1; Zunz-Albeck, Derashot, 143; Bacher, Tann, SV

[Alter Hilewitz]

ELIEZER FISCHEL BEN ISAAC DE STRZYZOW (final do século XVIII), cabalista galego. Eliezer, que nasceu e viveu em Strzyzow perto de Tarnopol, era próximo do círculo dos cabalistas do Klaus de Brody, e dedicou quatro livros à exposição do ensino cabalístico em que os princípios da doutrina lurianica foram apresentados de forma mais lúcida do que em trabalhos anteriores. Suas obras incluem:

(1) *Sefer Olam ha-Gadol*, também chamado *Midrash la-Peruhim* (Zolkiew, 1800); (2) *Sefer Olam E'ad*, sobre a unidade de Deus de acordo com o ensino cabalístico (ibid., 1802); (3) *Sefer Olam Barur*, sobre a doutrina da elevação das centelhas (ni'yo'ot) e purificação das almas (ibid., 1800?); e (4) *Sefer Olam Hafukh*, homilias sobre moralidade na Cabalá (ibid., 1800?).

Além de seus trabalhos sobre a Cabala, ele também publicou *Olam Va'ed* (1849), sobre o cálculo das estações e luas novas (primeiros dias dos meses). Eliezer foi, no entanto, considerado um dos principais oponentes do y'assidismo e vários de seus livros contêm críticas explícitas e implícitas às práticas do y'assidismo.

[Gerhom Scholem]

ELIEZER DE BELEZA (fl. 12^o século), comentarista bíblico do norte da França. Nutt era da opinião de que Eliezer era aluno de *Samuel b. Meir, mas não há evidências claras que apoiem essa visão. Poucos detalhes biográficos são conhecidos dele. Ele conhecia o latim e frequentemente citava a Vulgata em seus comentários. Três de seus comentários foram preservados: sobre Isaías (publicado por Nutt, 1879), sobre Ezequiel e sobre os profetas menores (ambos publicados por S. Poznański, 1907-13). A partir de referências nessas obras e nas de outros exegetas, no entanto, parece que Eliezer também escreveu comentários sobre o Pentateuco, Jeremias, Salmos, Eclesiastes e Daniel. É possível que ele tenha coberto todos os livros da Bíblia. De um modo geral Eliezer seguiu o método literal de interpretação da Bíblia adotado por seus predecessores franceses Rashi, Samuel b. Meir e Joseph Kara.

Embora ele não citasse esses comentaristas com frequência, é bastante claro que ele confiava neles. Eliezer tinha Rashi em grande estima e o chamava simplesmente de "nosso professor" ou "nosso ilustre professor".

Em suas tentativas de dar uma exegese literal da Bíblia, Eliezer ignorou a exegese rabínica em um grau ainda maior do que seus colegas franceses. Ele ocasionalmente se referiu aos *Midrashim*, mas acrescenta que não os utilizaria, pois não estavam de acordo com o sentido claro do versículo (cf. seus comentários sobre Zc 7:3; Ez 43:17). Seus comentários sobre certos versículos entraram em conflito com a *halachá* (por exemplo, Isa. 9:6). No entanto, ele às vezes concordava com a interpretação homilética. Eliezer tentou identificar os eventos históricos

aludido pelos profetas e seu significado, às vezes interpretando os eventos para aplicar aos próprios tempos dos profetas; em outras ocasiões, ele as aplicou ao futuro. Em suas identificações, ele foi muito influenciado pelo *Sefer *Josippon*. Ele também colocou maior ênfase do que seus predecessores franceses nos problemas de datar as profecias e na edição dos livros (cf. sua introdução a Isaías). Como seu contemporâneo, Joseph *Bekhor Shor, Eliezer tentou dar uma explicação racional dos milagres sobrenaturais (por exemplo, Isa. 30:26; Zac.

4:3). Por outro lado, ele acreditava que as constelações influenciavam o destino do homem. Órion e as Plêiades controlavam os movimentos dos planetas e, sob seu comando, o mundo estava destinado ao bem ou ao mal, guerra ou paz, fome ou fartura, tudo a seu tempo (Amós 5:8 e com mais detalhes em Isa.

38:1). Seus comentários eram geralmente breves e diretos, mas seus comentários sobre a construção do Templo em Ezequiel constituem uma exceção que ele justificou por causa das interpretações rebuscadas dadas por outros exegetas.

Em sua simplicidade e clareza, o estilo de Eliezer era semelhante ao de seus colegas franceses. Sua linguagem estava repleta de frases e expressões bíblicas e talmúdic, mas ele também cunhou novos termos e expressões. Eliezer prestou pouca atenção às questões de gramática. Como Rashi, ele seguiu o sistema de *Menahem b. Saruq e *Dunash ibn Labrat. Em sua exegese, ele geralmente era guiado pelos sinais de cantilação (por exemplo, Isa. 6:3), embora ocasionalmente os ignorasse. Ocasionalmente ele se baseava no Targum, mas aqui também não hesitou em discordar quando sentiu que sua interpretação era contrária ao significado literal. A fim de determinar o texto bíblico exato, Eliezer examinou vários manuscritos que estavam disponíveis para ele na França. Houve casos em que a ortografia em seu texto diferia do presente texto massorético (por exemplo, Ez. 8:16; Miquéias 6:7). Muitas das palavras francesas (**la'azim*) que ele usa são derivadas do comentário de Rashi. Eliezer recorreu à Vulgata, que ele atacou junto com interpretações cristológicas publicadas por S. Às vezes, suas observações refletem as condições de seu próprio tempo. Por exemplo, em seu comentário sobre Ezequiel 37:12, "Eu os levarei à terra de Israel", ele declarou: "Este versículo é um grande conforto para todos aqueles que morrem como mártires e até mesmo para aqueles que não fazem o sacrifício supremo, pois sofrem constantemente vergonha, desgraça e abuso físico quando se recusam a reconhecer falsos deuses".

Bibliografia: S. Poznański (ed.), *Perush al Ye'ezekel u-Terei Asar le-Rabi Eli'ezer mi-Belganz* (1913), introdução.

[Avraham Grossman]

ELIEZER DE TOUL (m. antes de 1234), tosafist francês. Eliezer veio de Toul, perto da fronteira alemã. Ele estudou com *Isaac b. Samuel, o Velho de Dampierre. Por algum tempo morou em Boppard, na Alemanha, onde serviu como tutor na casa de um dos líderes locais da comunidade. Quando este reteve sua remuneração, o caso foi encaminhado aos rabinos. As discussões talmúdic de Eliezer aparecem nas obras posteriores de *posekim, os discípulos de *Meir b. Baruch

de Rotemburgo. Zedequias b. Abraham *Anav de Roma menciona que ele consultou seu tosafot para tratar Beÿah, mas estes não sobreviveram.

Bibliografia: Urbach, Tosafot, 277f., 285.

[Israel Moses Ta-Shma]

ELIEZER DE TOUQUES (m. antes de 1291), um dos últimos a safistas e editores de literatura tosafista. Apenas alguns detalhes de sua biografia são conhecidos. Ele era sobrinho de *Ezequias de Magdeburgo e parece ser idêntico ao Eliezer b. Sol omon que assinou um conhecido responsum sobre a questão de saber se o *ÿerem ha-Yishuv se aplicava à comunidade de *Goslar. Ele estudou com *Isaac b. Moisés (Ou Zaru'a) e foi o professor de ÿ ayyim *Paltiel. Os contemporâneos de Eliezer tinham a maior consideração por ele, considerando-o igual a *Meir b. Baruch de Rotemburgo. Isaac Josué b. Immanuel de *Lattes o considerava “chefe da yeshivá da França”, cargo posteriormente atribuído a *Perez b. Elias de Corbeil. O *tosafote de Eliezer de Touques são principalmente uma adaptação dos de *Samson b. Abraham de Sens, com a adição posterior de no vellae. Ele às vezes adaptava o tosafot de outros estudiosos, entre eles *Judá b. Isaac Sir Leon. Os discípulos de Meir b. Baruch de Rothenburg usou extensivamente o tosafot de Eliezer, e foi através deles que eles se tornaram os tosafot aceitos da França e da Alemanha. Conseqüentemente, os editores do Talmud também fizeram um esforço para incluí-los, a fim de aumentar o valor de sua publicação. O tosafot dos tratados Shabat, Pesajim, Ketubbot, Gittin, Bava Kamma, Bava Meÿia, Bava Batra, Shevu'ot e ÿullin nas edições impressas do Talmud, e possivelmente também de alguns outros tratados, foram editados por Eliezer.

Bibliografia: Urbach, Tosafot, índice.

[Israel Moses Ta-Shma]

ELIÚ (hebr. עִלְיָהּ עִלְיָהּ , uma vez עִלְיָהּ עִלְיָהּ עִלְיָהּ : Deus é aquele [que deve ser ÿ agradecido, ou adorado]), filho de Barachel, o Buzita, da família de Ram, um personagem – introduzido pela primeira vez, e bastante inesperadamente, em Jó 32:2 – que se dirige a Jó e seus três amigos de 32:6 até o capítulo 37. (Para o problema literário que isso cria e uma análise da contribuição de Eliú para a discussão, veja *Jó, Livro de.) Os nomes atribuídos a Eliú e a seu pai (Barachel, “Deus [ou “é”] abençoado”) pode sugerir que o autor desses capítulos aprova o ponto de vista que Eliú representa. A tribo e a família a ele designadas, porém (“o buzita, da família de Carneiro”), são obviamente escolhidas, como por exemplo, o nome e a tribo de *Elifaz, o temanita, a fim de conformar-se ao cenário do estrato mais antigo do Livro de Jó (“a terra de *Uz”, Jó 1:1; “os *quedemitas”, 1:3b); pois de acordo com Gênesis 22:21, Buz era um irmão mais novo de Uz e um tio de Aram, com quem a Septuaginta e Sym machus, provavelmente com razão, identificam este Ram. Uma possibilidade menos provável é a conexão da ascendência de Eliú com Ram, neto de Judá nas fontes tardias (Rute 4:19; I Cr 2:9) que são seguidas pelo Novo Testamento (Mt 1:2).

[Harold Louis Ginsberg]

Na Agada

A agadá elogia tanto a sabedoria quanto a modéstia de Eliú. Ele foi chamado de “buzi” (lit. “humilde”; Jó 32:2), apenas porque se considerava de pouca importância na presença daqueles maiores do que ele (Zohar, 2:166a), e mostrou sua sabedoria em nunca falar até ouvir o que Jó tinha a dizer (ARN1 37, 111–112). Sua sabedoria é refletida em sua declaração: “Tocando o Todo-Poderoso, nunca podemos encontrá-lo” (Jó 37:23). Ele teria merecido ser mencionado nas Escrituras se não tivesse feito mais do que descrever a ação da chuva cair (cf. Jó 36:27 e 37:3; Gen. R. 36:7). Eliú era um profeta (Sot. 15b) e descendente de Naor, irmão de Abraão (SER 28, 141–2).

Bibliografia: Ginzberg, Legends, índice; Y. ÿasida, Ishei ha-Tanakh (1964), 65-66.

, עִלְיָהּ עִלְיָהּ עִלְיָהּ עִלְיָהּ . Heb (**ELIAS**), עִלְיָהּ עִלְיָהּ עִלְיָהּ עִלְיָהּ também no profeta ativo Israelita Israel nos reinados de *Acabe e Acazias (século IX AEC). Na opinião de alguns estudiosos, a designação “o tsebta dos habitantes de Gileade” (I Reis 17:1) apóia a hipótese de que Elias não viveu em um lugar específico em Gileade, mas era membro dos *quenitas ou dos *Re chabites, seitas que levavam uma existência nômade. Esses estudiosos detectam até mesmo em sua guerra resolvida contra *Baal e em seu zelo por Yahweh uma linha de conduta que eles acreditam ser característica dos queneus e recabitas, mas não da nação em geral. (Para o papel de Jonadabe filho de Recabe no expurgo de Baal de Jeú, veja II Reis 10:15-17.) Mas os relatos das peregrinações de Eli Jah (I Reis 17) descrevem sua retirada da sociedade como uma questão não de princípio, mas de necessidade (perseguição, fome). Além disso, a leitura “dos habitantes de Gileade” é suspeita. É impossível decidir se “Elias” era um cognome simbolizando a missão do profeta: Eli-Jahu (“YHWH é Deus”), ou se ele recebeu esse nome por pais zelosos de Yahweh. Elias trouxe o assunto à tona ao enfatizar a ideia de zelo por YHWH, que incondicionalmente se opunha à tolerância de qualquer culto (especialmente qualquer culto oficial) que não fosse o de YHWH em Israel. Essa posição extremista, resumida na frase “Sou movido pelo zelo pelo Senhor, o Deus dos Exércitos” (I Reis 19:10, 14), era uma opinião minoritária entre os israelitas, que evidentemente podiam servir confortavelmente a Javé e Baal (I Reis 18:21), muito menos intrinsecamente diferente da perspectiva politeísta, que nunca se opôs em princípio à mistura de diferentes cultos religiosos, ou sua existência separada lado a lado. Mesmo *Jezabel, que lutou contra zelotes como Elias e é acusado de matar os profetas de Yahweh (I Reis 18:13), provavelmente não se opunha à adoração de Yahweh em si, mas à exigência de que ele fosse adorado exclusivamente às custas de Baal. Acabe, de fato, deu a seus filhos os nomes Acaz-iah e Jeho-ram, que são compostos com o nome do deus nacional YHWH.

Para os fanáticos “somente Yahweh”, era insuficiente adorar Yahweh como o deus nacional enquanto tolerava os outros. A atitude de Elias e daqueles que pensavam afins era suscetível de prejudicar as relações entre Israel e seus vizinhos. Por causa disso, Elias

elias

atividade encontrou oposição da corte real, cuja política era cultivar laços econômicos com os vizinhos de Israel e especificamente com Tiro. Acabe não viu mais mal em mostrar tolerância para com a religião do povo de Tiro e estabelecer um local de culto em Samaria do que Salomão, que agiu de forma semelhante em favor de suas esposas estrangeiras (I Reis 11:7-8). Mas Elias, cuja atitude para com os próprios sidônios não era hostil (cf. o incidente em Sarepta, que pertencia a Sidon, I Reis 17:8-16), acreditava que era obrigação de seu povo preservar dentro de suas próprias fronteiras um “puro” culto religioso que não reconhecia outros deuses além de Yahweh. Daí sua veemente oposição aos cultos de Baal e *Asherah de Sidon, apoiados pela corte real.

O ponto mais dramático da atividade de Elias foi o confronto no Monte Carmelo. Em resposta às exigências de Elias, Acabe reuniu “todo o Israel no Monte Carmelo” junto com 850 profetas de Baal e Asherah (I Reis 18:19). Na presença deles e do rei, Elias voltou-se para o povo: “Até quando vocês vão continuar mancando entre os dois galhos? [Assim Joseph Caspi] Se Yahweh é Deus, siga-o; e se Baal, segue-o” (18:21). Enquanto os sacerdotes de Baal ofereciam seus sacrifícios e clamavam “Ó Baal, ouça-nos”, cortando-se com facas e lanças até que o sangue jorrasse, Eli jah sugeriu zombeteiramente que eles chorassem mais alto, já que seu deus poderia estar dormindo ou seu atenção de outra forma engajada. Somente depois que seus apelos e clamores prolongados se mostraram inúteis, Elias deu um passo à frente para consertar o altar de Yahweh demolido, fez todos os preparativos necessários para o sacrifício e fez uma breve oração. De acordo com a narrativa bíblica, fogo desceu imediatamente do céu, consumindo o holocausto, e todo o povo de Israel presente caiu de cara no chão cantando: “Yahweh, Ele é o Deus; Javé, Ele é o Deus”.

Por ordem de Elias, os presentes atacaram e mataram os profetas de Baal. O rei não mostrou nenhum sinal de oposição às ações de Elias. Esta história está entrelaçada com outra ocorrência, que tem fundamento histórico, ligada à seca, cujo início e fim foram profetizados por Elias. Pouco tempo depois dos acontecimentos no Monte Carmelo, o céu escureceu com nuvens e começou a chover forte (I Reis 18:45). Isso foi visto por Elias e seus seguidores como um sinal de que Deus havia perdoado o povo arrependido de seu pecado de adoração a Baal, que havia sido a causa da seca (cf. I Reis 17:1).

A crônica tírio de Menandro, que geralmente é confiável (Ant., 8:323-4), confirma que ocorreu uma seca naquela época, embora atribua as chuvas às orações de Etbaal (Itobal) de Tiro, pai de Acabe. -lei.

Elias triunfou sobre os adversários de Yahweh na fronteira de Tiro e Israel, e o altar no Monte Carmelo permaneceu em existência por algum tempo (II Reis 2:25; 4:25). No entanto, Jezabel ficou furiosa com o massacre dos profetas de Baal e lançou uma guerra sangrenta contra Elias e seus seguidores. Segundo I Reis 19, Elias foi forçado a fugir para o deserto ao sul de Berseba, onde, cansado e desanimado, ele ansiava por morrer. No entanto, enquanto ele estava deitado em estado de desespero sob um arbusto de vassoura, um anjo apareceu, fortalecido

Elias com comida e bebida, e instou-o a continuar sua jornada. Elias viajou 40 dias até chegar ao Monte Horebe.

Ali, no lugar onde o Senhor Se revelou a Moisés, Ele apareceu a Elias. A descrição da revelação a Elias difere de revelações semelhantes que a Bíblia relata como tendo ocorrido no Monte Sinai. Fenômenos terríveis como tempestades, fogo e uma cacofonia geral acompanharam a revelação ali também, mas a Bíblia enfatiza especificamente que essas forças poderosas apareceram antes da revelação do Senhor; que o Senhor não se revelou neles, mas sim em uma voz mansa e delicada.

É tarefa do profeta ouvir a voz de Deus e transmitir sua mensagem ao povo. Visto que Elias havia cumprido sua tarefa profética e o povo não o apoiava em sua guerra contra Jezabel, a retribuição era apenas uma questão de tempo. Os instrumentos da retribuição de Deus seriam *Hazeel, que assumiria o poder na Síria; *Jeú, o futuro rei de Israel; e *Eliseu, sucessor de Elias. Elias foi ordenado a ungir todos os três (I Reis 19:15-16), mas a narrativa deixa claro que ele apenas nomeou Eliseu como profeta e passou a ele a tarefa de ungir Hazeel e Jeú. Eliseu, por sua vez, ungiu apenas Hazeel, e Jeú foi ungido por um dos “filhos dos profetas” a mando de Eliseu. Todas essas ações, porém, foram realizadas no espírito dos ideais de Elias, com o objetivo de desarraigar o culto a Baal em Israel. Apesar do forte conflito entre Elias e o palácio real sobre a adoração de Baal, não há evidência conclusiva de que por causa disso Elias profetizou a destruição da casa de Acabe; de fato, a acusação de adoração a Baal foi dirigida igualmente contra as massas e a casa real. O que finalmente fez com que Elias profetizasse a destruição completa da Casa de Acabe foi o crime cometido contra *Nabote.

A última ação de Elias nos dias de Acázias, filho de Acabe, também reflete seu zelo pelo Senhor. Quando Acázias adoeceu e mandou perguntar a Baal-Zebube, o deus de Ecrom, se ele se recuperaria ou não, seus mensageiros foram interceptados por Elias, que perguntou: “É porque não há Deus em Israel que você vai perguntar? de Baal-Zebube, deus de Ecrom? Agora, pois, assim diz o Senhor, não descerás da cama que montaste, mas certamente morrerás” (II Reis 1:3-4). Em contraste com suas relações com Acabe, nesta ocasião Elias não teve relações com o rei; ele passou seu julgamento para o rei e depois de um curto período de tempo suas palavras foram cumpridas. Parece que a diferença estava na natureza da culpa do rei – consulta aberta de um deus estrangeiro, um pecado que Acabe nunca cometeu. O relato em II Reis 1–2 torna difícil estabelecer se a atividade de Elias cessou durante o reinado de Acázias ou no de seu irmão e sucessor Jeorão. De acordo com II Crônicas 21:12, Elias enviou uma carta a Jeorão, filho de *Jeosafá, rei de Judá. É provável, no entanto, que a carta tenha sido enviada enquanto Jeorão atuava como regente de Josafá (de acordo com Thiele, 853-848 aC), e, portanto, é possível que o evento tenha ocorrido durante a vida de Acabe. Quando Jeorão de Judá era rei por direito próprio, Eliseu sucedeu a Elias. A posição de Elias era

sustentado por contos maravilhosos. Ele foi alimentado com pão e carne por corvos (I Reis 17:6) por ordem divina. Como um ish-elohim ("Homem de Deus", isto é, mensageiro divino, ele milagrosamente fez com que uma jarra de farinha e uma botija de azeite continuassem a produzir para o benefício de uma pobre mulher cujo filho ele posteriormente ressuscitou dos mortos (I Reis 17:7). -24). Acreditava-se que um vento divino poderia levá-lo de um lugar para outro (I Reis 18:11). Ele poderia trazer chuva e então, agarrado pela mão de YHWH, sair correndo o carro real do Monte Carmelo para Jezreel (I Reis 18:46) Sendo esse o caso, não devemos nos surpreender que Elias não morreu, mas foi levado para o céu em uma carruagem e cavalos de fogo (II Reis 2:1-11). Os enviados de Acazias o descreveram como vestindo "uma túnica de cilício, com um cinto de couro nos lombos" (II Reis 1:8). Poderes miraculosos foram atribuídos à capa de Elias. céu, sua capa caiu no chão e com sua ajuda Eliseu também realizou milagres (ibid. 2:8, 13) II Cr. 21:12-15 expande a atividade de Elias por atribuição entregando ao profeta uma carta ao rei Jeorão de Judá profetizando uma terrível punição por adorar deuses estrangeiros e por fratricídio. A profecia no final de Malaquias (3:23) de que o profeta Elias seria enviado ao povo antes da vinda do "grande e terrível dia de YHWH" veio dentro do judaísmo para significar que Elias anunciaria a vinda do *Messias . Alguns cristãos primitivos, portanto, identificaram *João Batista com Elias (Mt 11:14; 17:10-13).

[Joshua Gutmann / S. David Sperling (2ª ed.)]

Na Agada

A profunda impressão deixada pelo ministério revolucionário de Elias e sua milagrosa translação para o céu em uma "carruagem de fogo" puxada por "cavalos de fogo" (II Reis 2:11) já havia feito de Eli Jah uma figura lendária nos tempos bíblicos. A profecia final de Malaquias de que Elias seria enviado por Deus "antes da vinda do grande e terrível dia do Senhor", para que ele pudesse "converter o coração dos pais aos filhos, e o coração dos filhos a seus pais". (Mal. 3:23ss.), tornou-se o ponto de partida para a associação subsequente de Elias com a era messiânica.

Ben Sira (c. 200 AEC), em seu elogio a Elias, atribuiu a ele a futura restauração das "tribos de Jacó" (Ec 48:10). No primeiro século EC, era dado como certo que Elias seria o precursor e arauto do Messias.

A princípio, acreditava-se que o próprio Jesus era Elias, mas quando revelou sua própria afirmação messiânica, proclamou que João Batista era o Elias reencarnado (Mt 11:10ss.; 17:10ss.; Mc 9:11ss.).

Foi talvez contra essa tendência cristã e sectária de associar Elias a movimentos religiosamente duvidosos e politicamente perigosos que as tentativas foram feitas para contrariar a veneração excessiva concedida a Elias entre os círculos apocalíptico-sectários e cristãos. Foi, portanto, negado que Elias tivesse subido ao céu (Suc. 5a), apesar da evidência bíblica em contrário. O hábito de Elias de revelar segredos divinos a mortais piedosos (cf. BM 59b)

uma vez lhe rendeu uma punição severa de 60 chicotadas de fogo (BM 85b). A denúncia de Elias a Israel por ter abandonado a aliança divina (cf. I Reis 19:10, 14) irritou tanto Deus que Ele dispensou Elias de Seu serviço e nomeou Eliseu em seu lugar (Cântico R. 1:6, nº 1 ; cf. I Reis 19:16). Acima de tudo, o escopo das tarefas futuras de Elias estava limitado à solução de certos problemas haláchicos (Eduy. 8:7; Tosef., Eduy. 3:4).

Posteriormente, também, acreditava-se que "quando Elias vier, ele nos dirá" (Ber. 35b; cf. Men. 45a; Bek. 24a). De fato, ele deveria ter seu próprio tribunal (Av. Zar. 36a), e os problemas legais que desafiavam a solução deveriam ser encaminhados a ele (Shek. 2:5; BM 1:8; 2:8; 3:4- 5; Men. 63a). No entanto, a visão tanaítica predominante era que Elias não deveria apenas resolver disputas haláchicas, mas também ser o grande pacificador do mundo (Eduy. 8:7).

Rabinos e homens piedosos dotados de um estado de espírito místico estabeleceram uma comunhão espiritual com Elias e tinham a fama de terem sido guiados por ele em seus estudos (cf. Tanna de-Vei Eliyahu, ed. M. Friedmann, 27ss.; Ginzberg, Legends , 4 (1913), 217-23). Nove beraitot agádicos no Talmud são introduzidos pelas palavras "Foi ensinado na escola de Elias" (cf. Friedmann op. cit. 44ss. para uma lista completa). Embora estes beraitot possam ter se originado de uma compilação por um tanna chamados Elias (Ginzberg, Legends, 6 (1928), 330, n. 70) ou de uma escola chamada Elias (Friedmann, op. cit., 60-61), logo foram atribuídos ao profeta. Nos tempos pós-talmúdicos, também se acreditava que o Midrash Tanna de-Vei Eliyahu ("Foi ensinado na escola de Elias ") emanou da própria "escola" do profeta.

Apesar de tais regras relativamente restritas atribuídas a Elias pelos rabinos, sua tarefa principal de anunciar a redenção de Israel nunca foi esquecida (cf. também a terceira bênção após a leitura da haftará), e na era pós-talmúdica assumiu importância primordial na escatologia judaica (cf. PR 35:161). Mesmo antes, Elias aparece quase invariavelmente no papel de alguém que está profundamente preocupado com o sofrimento e o exílio de Israel, e que faz o que pode para acelerar o dia da libertação. Em uma bela agadá tanaítica, R. Yose relata como Elias certa vez lhe disse que "sempre que os israelitas entram nas sinagogas e casas de estudo... o Santo, Bendito seja Ele, por assim dizer, balança a cabeça e diz: Feliz é o rei que é assim elogiado em sua casa! Ai do pai que exilou seus filhos, e ai dos filhos que são banidos da mesa do pai" (Ber. 3a).

R. Simeão b. Yoçai, um implacável oponente do domínio romano que teve que fugir da perseguição romana, foi libertado de seu esconderijo em uma caverna pelo anúncio de Elias de que o imperador havia morrido (Shab. 33b). Como portador de boas novas para Israel (cf. a Graça após as refeições, na qual Elias recebe a função de trazer boas novas ao povo judeu), Eli jah inevitavelmente se tornou a antítese de Roma e tudo o que ela representava. Assim, ele repreendeu fortemente R. Ismael b. Yose que havia realizado trabalho policial em nome dos romanos: "Até quando você entregará o povo de nosso Deus para execução?" (BM 83b-84a). Da mesma forma, quando o piedoso R. Joshua b. Levi, que era

elias

disse ter estado em constante comunicação com Elias (cf. Sanh. 98a; Mak. 11a; Gen. R. 35:2), persuadiu um judeu procurado pelas autoridades romanas a se entregar, salvando assim toda a comunidade judaica de Lida da destruição, Elias evitou R. Joshua por cerca de 30 dias. Mais tarde explicou que não poderia ser “companheiro de informantes”: e embora R.

Josué agiu de acordo com a lei mishnaica, Elias sustentou que “isto deveria ter sido feito por outros, não por você” (TJ, Ter. 8:10, 46b; Gen. R. 94:9, final).

Em outra ocasião, Elijah disse a R. Joshua b. Levi que o Messias seria encontrado entre os mendigos de Roma prontos e dispostos a redimir Israel, embora, como ele explicou posteriormente, somente se eles se arrependessem e obedecessem a Deus (San. 98a). Um Midrash tardio, no entanto, sustentou que Israel se arrependeria somente quando Elias fizesse sua aparição pública (PdRE 43, fim).

A associação de Elias com o Messias tornou-se mais pronunciada nas eras talmúdicas tardias e pós-talmúdicas. Cada vez mais, Elias torna-se não apenas um precursor, mas um parceiro ativo do Messias. Tanto Elias quanto o Messias estão ocupados registrando as boas ações dos justos, sem dúvida com o objetivo de apressar o dia da redenção de Israel (Lev. R. 34:8; Rute R. 5:6). Em última análise, Elias e o Messias devem estar entre os quatro conquistadores do mundo (Cântico R. 2:13, nº 4); embora, de acordo com um Midrash, o próprio Elias está destinado a derrubar os fundamentos dos pagãos (Gn. R. 71:9). Elias é, de fato, concedido o privilégio exclusivo de trazer a ressurreição dos mortos (St. 9:15 final; cf. Cântico R. 1:1, nº 9) – sem dúvida por causa de sua realização em reviver o filho de a viúva de Sarepta (I Reis 17:17ss.).

A solicitude de Elias pela segurança de Israel também foi demonstrada no passado. Assim, quando Hamã ameaçou exterminar os judeus, diz-se que Elias interveio com os patriarcas e com Moisés para assegurar sua intercessão junto ao Todo-Poderoso. No momento decisivo ele apareceu disfarçado de Harbonah para denunciar Hamã (Est. R. 7:13; 10:9). Da mesma forma, na época do cerco de Jerusalém pelos babilônios, Elias estava procurando entre aqueles que definhavam de fome na esperança de salvar aqueles que poderiam renunciar à idolatria (San. 63b).

De igual preocupação para Elias eram os judeus piedosos que por acaso estavam em apuros. Entre aqueles cujas vidas foram salvas ou cuja saúde foi restaurada pela aparição oportuna de Elias em várias formas estavam Naum de Gimzo (Ta'an. 21a; Sanh. 109a), R. Meir (Av. Zar. 18b), R. Eleazar b. Perata (Av. Zar. 17b), Judah ha-Nasi (TJ, Kil. 9:4, 32b; Gen. R. 33:3; 96:5), R. Shila (Ber. 58a), R. Kahana (Kid. 40a), e muitos outros (cf. também Mt 27:47ss., e ver Mc 15:35-36 para expectativas semelhantes em relação à crucificação de Jesus). Inúmeras lendas e histórias ainda são contadas sobre os pobres e sem esperança sendo ajudados por Elias.

Foi por causa do grande amor de Elias por Israel que ele assumiu ousadamente uma atitude de insolência para com Deus, a quem ele culpou por desviar seus corações dEle (cf. I Reis 18:37). Deus, no entanto, acabou concordando com ele

(Ber. 31b-32a). O zelo furioso demonstrado por Elias naquela ocasião (cf. I Reis 18:40; 19:10, 14) foi muito semelhante ao demonstrado pelo neto de Arão, Finéias (cf. Num. 25:7ss.; Sal. 106:30) que na literatura rabínica os dois são frequentemente identificados, expressamente ou por implicação (PdRE 47; cf. BM 114a-b; Kid. 70a; Num. R. 21:3; Targ. Yer., Num. 25:12), e ambos são, portanto, considerados imortais (BB 121b; Gen. R. 21:5; 25:1; Num. R. 21:3).

Elias é frequentemente associado a Moisés na literatura rabínica e cristã – primeiro porque Elias deveria inaugurar a futura redenção de Israel, assim como Moisés havia libertado os israelitas da escravidão egípcia; segundo, porque sua carreira se assemelha à de Moisés, na medida em que ambos receberam revelações no Monte Sinai em circunstâncias semelhantes (Ex. 3:2; 19:16ss.; 20:18; Deut. 4:11ss., 33ss.; I Reis 19:11–12); e visto que, além disso, a admoestação de Malaquias para “lembrar-se da lei de Moisés” e sua previsão da futura missão de Elias estão em estreita justaposição (Mal. 3:22-24). Elias aparece como discípulo e seguidor de Moisés e também como um profeta companheiro ativo na mesma causa de libertar Israel, na qual ambos devem participar no advento da era messiânica (Tosef., Sot. 4:7; Tossef., Eduy. 3:4; Sot. 13a; TJ, San. 10:1, 28a; Ex. R. 44:1; Número R. 18:12; Lam. R. 1:2, não. 23; Matt. 17:3 e segs.; Marcos 9:4ss.; Lucas 9:30ss. et ai. Para uma comparação detalhada das carreiras de Moisés e Elias, veja PR 4:13).

[Moisés Aberbach]

No misticismo

De acordo com *Moisés b. Shem Tov de Leon, Elias pertence aos anjos que defenderam a criação do homem (Cordova, Pardes Rimmonim, 24:14); conseqüentemente, Elias é um anjo que habitou apenas temporariamente na terra como um ser humano, antes de ascender novamente ao céu. Moisés *Cordova compara a vida de Eli jah com o destino de Enoque (ibid., 24:13), pois os dois são os únicos personagens bíblicos que foram levados da vida terrena de maneira extraordinária. O futuro destino de Elias e Enoque no céu é descrito com imaginação pelos místicos judeus. Enquanto o corpo de Enoque é consumido pelo fogo e ele mesmo é transformado em *Metatron, o anjo mais elevado, Elias permanece após sua ascensão na posse de sua forma terrena, razão pela qual ele pode manter sua associação com o mundo humano e, quando necessário, reaparecer na terra. Embora seu corpo não seja feito de pó como o dos seres humanos, mas veio da árvore da vida, ele o capacita a realizar os mandamentos e milagres de Deus (ibid.; Zohar, 1:29a; 2:197a; Yalk. R. 27).). Portanto, ao contrário de Enoque, que é conhecido apenas como o arcanjo Metatron, Elias mantém seu nome sob o qual intervém no destino do povo judeu. O *Zohar, como o Talmud, fala de homens devotos a quem Elias supostamente se revelou. Na literatura mística posterior, os comentários de Elias sobre os segredos da Torá são extremamente frequentes. Elias profetizou os nascimentos de Isaac *Luria e *Israel b. Eliezer Baal Shem Tov para seus pais. Ele apareceu frequentemente para Israel Baal Shem Tov, e também desempenhou um papel importante nas lendas do yiddikim.

[Samuel Abba Horodezky]

No folclore judaico

Muitas das lendas e histórias na literatura folclórica judaica escrita e oral giram em torno de figuras bíblicas e pós-bíblicas (históricas) e personagens lendários. Entre esses, Elias é um herói favorito e ofusca outros protagonistas do folclore popular: por exemplo, Moisés, Rei Davi, Rei Salomão, Maimonides e sábios locais como R. Shalom *Shabbazi do Iêmen, R. Y. Ayyim b. Moisés *Attar de Marrocos, R. Israel b. Eliezer Baal Shem Tov da lenda yásidic, e outros. O motivo redentor associado a Elias na literatura rabínica como arauto da futura redenção de Israel e da era messiânica não é enfatizado no folclore; ele é retratado como o emissário celestial enviado à terra para combater a injustiça social. Ele recompensa os pobres que são hospitaleiros e pune os ricos gananciosos.

Em suas tentativas de corrigir os erros, ele procura preencher a lacuna da desigualdade social e não hesita em punir os injustos, independentemente de seu status, mesmo que sejam rabinos ou líderes comunitários respeitados. Na coleção de contos populares de Joseph Shabbethai Far'yi, Oseh Pele (vol. 2 (1954), 114), Elias estrangula o rabino local enquanto este descansa após o *seder. O profeta adverte o rabino: "Você recolheu todo o dinheiro como caridade, mas o distribuiu de acordo com sua própria vontade. Os clamores [dos necessitados] alcançaram o céu e vieram diante de Deus, o Todo-Poderoso..." Muitas das histórias sobre Elias são clamores dos miseráveis e desafortunados contra os elementos orgulhosos e opressores da comunidade judaica e foram usados pelos autores como um veículo de protesto social. Ao mesmo tempo, essas lendas são uma espécie de conforto e consolo para os pobres. Elias aparece especialmente na véspera da *Páscoa, quando castiga os avarentos e fornece aos pobres desesperados o necessário para preparar o *seder. Suas atividades continuam até tarde no

noite; a Taça de Elias é colocada no centro da mesa festiva e espera-se que o profeta anuncie o redentor.

Elias também alivia o fardo das comunidades judaicas que sofrem perseguição religiosa e nacional, e expõe os *libelos de sangue – que ocorrem principalmente na Páscoa – como calúnias absurdas e pérfidas.

Os atos benignos de Elias e os milagres que ele realiza se estendem além da esfera especificamente judaica e têm seu paralelo em outro folclore. Um tema recorrente nas lendas de Elias é a habilidade do profeta de afastar o *Anjo da Morte do jovem destinado a morrer (um motivo enraizado na história bíblica do avivamento); isso ele geralmente faz aconselhando-os a estudar a Torá. Um agente de cura, ele também abençoa os estéreis com fertilidade e é capaz de interpretar eventos e visões ocultas descritos em passagens enigmáticas na Torá e no Talmud. Outro motivo predominante de Elias é a tarefa do profeta de agir como provedor, com base em seu dom bíblico de fazer chover. Ele confere um barril de petróleo inesgotável a Mayer Amschel Rothschild, distribui caixas mágicas para ganhar dinheiro aos pobres, mas os priva desse presente celestial quando eles se tornam pouco caridosos e param de dar esmolas. Na canção iídiche "Deus de Abraão", cantada por mulheres judias do Leste Europeu no final do sábado, Elias é anunciado como o redentor de Israel, mas como a canção é cantada no início da nova semana, também

destaca seu papel de provedor. Como Elias não morreu, e acredita-se que vagueia pela terra, geralmente disfarçado de pobre, mendigo ou camponês gentio, há aqueles que estão ansiosos para conhecê-lo, ou pelo menos vê-lo em sonho (Gillui Eliyahu, "revelação de Elias"). A Cabala prática e as crenças populares judaicas descrevem maneiras de fazer isso acontecer. Seu nome está, portanto, também inscrito em muitos amuletos, especialmente nas áreas influenciadas pela cultura islâmica.

As histórias e crenças que giravam em torno de Elias eram o assunto de muitos *chapbooks compostos em iídiche, ladino e dialetos judaico-árabes. Todas essas lendas atestam não apenas a popularidade do profeta entre todas as comunidades judaicas, mas também revelam a estreita afinidade no folclore judaico entre literatura e costumes escritos e orais (ver *Elijah, Chair of; *Elijah, Cup of). Muitos dos costumes associados a Elias podem ser explicados por histórias etiológicas. Seu cenário é geralmente uma caverna ou santuário de Elias encontrado no Monte Sinai, em Haifa, Alexandria, Cairo, Damasco, Aleppo, etc. Os milagres nesses contos, que são principalmente de natureza curativa, geralmente dão o nome e descrevem a origem da caverna. O papel de Elias na cerimônia de circuncisão não está apenas associado à "Cadeira de Eli Jah", mas ele cura e é o anjo da guarda da criança judia recém-nascida durante o período de "nascimento crítico" (durando pelo menos 30 dias a partir da data de nascimento). Muitas canções e danças folclóricas religiosas e seculares atestam este fato. Muitos ditos e aforismos proverbiais cresceram em torno do nome de Elias. O mais popular entre eles "até que Elias chegue", usado quando se refere a um assunto duvidoso e não resolvido, é semelhante à explicação popular da palavra יֵטִי (teiku), קִטְיָה וְעַד עֵינֵי הָרֵפֶסֶד de como um *notarikon consistindo das letras iniciais de Tishbi yetarey kushyot u-ve'ayot "a mordida de Tish (Elijah) resolverá dificuldades e problemas". Embora a corrente principal do folclore de Elias esteja associada a seus papéis religiosos e religiosos, o profeta – como é comum entre os heróis populares – também é protagonista de contos espirituosos, piadas folclóricas e histórias humorísticas. Nestes, Elias é identificado ou é o anjo da guarda do judeu simplório que no final da história é vitorioso; um fator que atesta um tipo de pensamento ilusório na raiz do folclore judaico.

[Dov Noy]

No Islã

De acordo com o Alcorão (Sura 37:123-130), Ilyas (Elias) foi um dos apóstolos enviados ao seu povo para admoestá-los a temer a Deus e não adorar Baal. Eles, no entanto, o consideravam um mentiroso. Na Sura 6:85 ele é mencionado entre os justos, junto com figuras do Novo Testamento que incluíam Y'sy (Jesus). Os comentaristas do Alcorão e os autores das lendas muçulmanas ampliam essa informação limitada e explicam que Ilyas viveu durante os dias de Acabe e Jezabel. Eles também acrescentam que ele era a quarta geração (!) depois de Arão, o Sacerdote. À luz da Bíblia e dos Midrashim, eles moldaram a figura do profeta que guerreia contra os adoradores de Baal e seus sacerdotes, ainda que ocasionalmente mudem os nomes dos personagens: Acabe torna-se

elias

Lýjab, Jezebel torna-se Arbil (esta diferença se deve à omissão do sinal diacrítico na letra R).

[Haim Z'ew Hirschberg]

Nas artes

Elijah inspirou uma riqueza de material literário, principalmente na forma de drama e verso. No entanto, além de uma aparição precoce nos Concursos Stonyhurst ingleses medievais do século XVII, ele só começou a receber atenção séria no final do século XVIII, quando a Condessa de Genlis incluiu La Veuve de Sarepta em suas peças sagradas e TS Dupuis escreveu seu poema dramático inglês Elijah (1789). Estes foram seguidos no século 19 pelo escritor americano R. Davidson's Elijah, um drama sagrado... (1860), e por dois poemas hebraicos: Tiferet ha-Tishbi (1839) por Max E. Stern (1811–1873) e Ru'ay' Eliyahu ha-Tishbi (1879) por Samuel Loeb Silbermann. O assunto adquiriu maior popularidade no século XX, quando os escritores deram a Elias um novo significado social ou político. O pioneiro dramaturgo iídiche Peretz *Hirschbein contribuiu com Eliyohu der Novi (1916), uma comédia que retrata a chegada repentina de Elias à casa de um judeu pobre; e Ben Jair (Moritz Golde) escreveu um poema dramático em três partes intitulado Elijahu (1914). Entre as guerras mundiais, a autora inglesa Clemence Dane escreveu sua peça Naboth's Vineyard (1925) e John Kinmont Hart um poema intitulado Prophet of a Nameless God (1927). Durante o período da Segunda Guerra Mundial e imediatamente após, surgiram outras obras, como The Vineyard (1943), drama sobre Elias, Ahab e Jezebel do conde de Longford; a peça em verso de Norman Nicholson, O Velho das Montanhas (1946); e o drama alemão de Helmut Huber, Elias (1947). A peça de Nicholson ambientou o conflito Elijah-Ahab no norte da Inglaterra, o profeta aqui aparecendo como o campeão das classes trabalhadoras. Os tratamentos do assunto em meados do século XX incluem Flame in the Sky... (1954), de Jean Bothwell; Die Erfuellung de Heinrich Bela Zador (1958; Ouça a Palavra!, 1962), um romance sobre Elias e Eliseu; e um trabalho tardio de Martin *Buber, Elija; ein Mysterium (1963).

O profeta Elias também é uma figura proeminente na arte cristã tanto do Oriente como do Ocidente. Da Grécia, onde o nome foi assimilado a Hélio (deus do sol), seu culto se espalhou para Bizâncio e Rússia. No Ocidente, o culto foi propagado até certo ponto pela fundação da Ordem Carmelita, assim chamada porque Elias, seu patrono e "fundador", é associado ao Monte Carmelo. Através deste patrocínio, Elias adquiriu o atributo de um manto branco, a vestimenta da Ordem.

Na tipologia cristã, Elias figura como o precursor de João Batista; como ele, ele é um asceta, vivendo no deserto, e como ele é mostrado emaciado e vestindo uma túnica de cabelo.

Elias, no entanto, também prefigura Jesus: seu desespero no deserto é paralelo à Agonia no Jardim; a ressurreição do filho da viúva de Sarepta (I Reis 17:8-24) é vista como uma prefiguração da ressurreição de Lázaro; e sua ascensão em uma carruagem de fogo é equiparada à Ascensão de Jesus. Mesmo o fogo do céu que acende sua oferta de sacrifício é comparado à descida do Espírito Santo no Pentecostes. Os ciclos de Elias existem em vários ambientes carmelitas. Exemplos incluem um 12ty-

capital centenário do claustro carmelita de Trie (agora em Tarbes); pinturas da escola de Jörg Ratgeb no refeitório do convento carmelita em Hirschhorn am Neckar (1507); janelas do século XVII na igreja carmelita de An twerp; e pinturas do século XVIII de Jean-Baptiste Despax na capela dos Carmelitas em Toulouse. A bela igreja russa dedicada a Elias em Yaroslavl no Volga (século XVII) é pintada com cenas de sua vida.

As cenas importantes da vida de Elias são Elias alimentado por corvos, Elias alimentado pela viúva de Sarepta (Sarepta), a ressurreição do filho da viúva, Elias consolado por um anjo no deserto, os sacrifícios no Monte Carmelo, o massacre dos profetas de Baal, a vinha de Nabote, a destruição do Jordão e a ascensão em um carro de fogo. Estes receberam ênfase variada no tratamento iconográfico, sendo os mais favorecidos os corvos, a viúva, o anjo e a ascensão. A alimentação dos corvos aparece em um afresco do século XIV em um mosteiro no Monte Athos; em um afresco do século XV em uma igreja em Lublin, Polônia; em uma pintura de propriedade privada de Guercino (1620); e em uma obra de Washington Allston (1779-1843). A viúva de Sarepta e suas varas e a ressurreição de seu filho aparecem na sinagoga de *Dura Europos; a viúva é também representada numa janela de Chartres (século XII) e outra em Bourges (século XIII); na tapeçaria do século XVI de La Chaise-Dieu; e em uma pintura de Jean Massys (1565). A ressurreição do filho da viúva também ocorre em Bourges; em um ícone de Pskov (Galeria Tretiakovskaya, Moscou; século XVI); e em uma curiosa aquarela do final do século XIX de Ford Madox Brown (Tate Gallery, Londres). O anjo no deserto aparece em um afresco na Catedral de Orvieto (século XIV); em pinturas do século XVI de Luini (Brera, Milão) e Tintoretto (Scuola di San Rocco, Veneza); e em um teto de Tiepolo no palácio do arcebispo de Udine e uma caricatura de tapeçaria de Ru bens (século XVII). O holocausto no Monte Carmelo está representado em Athos e em um afresco do século XVI na Catedral de Siena por Beccafumi. A ascensão de Elias em um carro de fogo (século XVI), iconograficamente, na forte tradição clássica, incluindo Hélio, Apolo e Plutão. Alguns exemplos iniciais são pinturas de catacumbas dos séculos III e IV e sarcófagos cristãos.

A Capela do Gólgota na Igreja do Santo Sepulcro, Jerusalém, teve uma representação em mosaico da cena e o assunto também aparece nas portas de madeira do século VI de Santa Sabina, Roma; em uma miniatura do século IX do manuscrito Kosmas Indikopleustes (Santa Catarina, Sinai); na porta de bronze de Santa Sofia, Novgorod (1155); em Athos e Praga (século XIV); no Weltchronik do século XIV manuscrito de Rudolf von Ems; e em pinturas de Tintoretto (Scuola di San Rocco), Rubens e Simon Vouet.

Uma seleção rica e variada de canções de Elias faz parte do repertório folclórico e paralitúrgico de quase todas as comunidades judaicas. Na música cristã, a "História de Elias e Acabe" ocorre entre as canções bíblicas protestantes húngaras do século XVI (manuscrito de Hofgreff). Compositores de oratórios, a partir do século XVII, faziam uso do tema quando o clima político era favorável, embora não houvesse oratórios ou cantatas.

sobre Elias foram compostas para a corte francesa. Alguns exemplos iniciais são Il Zelante Difeso de M. Cazzati (Bolonha, 1665), sobre Elias e os sacerdotes de Baal; e os oratórios escritos para a corte vienense por compositores como Georg Reutter (1728) e Antonio Caldara (1729; libreto de Zenão). Uma ópera cômica depois de Kotzebue de Conradin Kreutzer, Die Schläfmue tze des Propheten Elias (1814), foi por capricho do censor renomeada Die Nachtmuetze..., variando o termo para bebida.

O oratório Elijah de Felix *Mendelssohn, apresentado pela primeira vez no Festival de Birmingham em 1846, permaneceu como a interpretação musical notável do caráter e dos feitos do profeta; é também praticamente o único oratório do século XIX que sobrevive no repertório e é mais frequentemente executado na Inglaterra, Alemanha (exceto durante a era nazista) e Israel. A ópera Elijah de Abraham Zvi *Idelsohn ainda não foi publicada.

[Bathja Bayer]

Bibliografia: NA BÍBLIA: H. Gunkel, Elias Jahwe und Baal (1906); R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 2 (1917), 312ss.; COMO Peake, em: BJRL, 11 (1927), 296-321; R. de Vaux, em: Bulletin du Musée de Beyrouth, 5 (1941), 7-20; J. Morgenstern, Amos-Studies, 1 (1941), 291 e segs.; Alt, K1 Schr, 2 (1953), 135-41; H. Galling, em: Alt-Festschrift (1953), 105-25; G. Fohrer, Elia (1957); RS Wallace, Elias e Eliseu (1957); Kaufmann Y., Toledot, índice; DR ap-Thomas, em: PEQ, 92 (1960), 146-55; HH Rowley, Homens de Deus (1963), 37-65. **Adicionar.** Bibliografia : R. Halleve, em: JNES, 17 (1958), 237-44; K. Roberts, em: CBQ, 62 (2000), 632-44; S. Otto, em: JSOT, 27 (2003), 487-508; M. Smith, partidos palestinos e política que moldou o Antigo Testamento (1971); MA Cohen, em: Erlsr, 12 (FS Glueck; 1975), 87-94; M. Cogan, I Reis (AB; 2000), 424-86. NA AGADAH: Ginzberg, extremidades das pernas, índice; Tanna de-Vei Eliyahu, ed. por M. Friedmann (Ish-Shalom) (1904), 1-62; V. Aptowitz, Parteipolitik der Hasmonaerzeit... (1927), 95-104; MW Levinsohn, Der Prophet Elia nach den Talmu dim-und Midraschimquellen (1929); D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism (1956), 20-26; E. Margoliot, Eliyahu ha-Navi be-Sifrut Yisrael... (1960). EM FOLCLORE: D. Noy, em: Ma'ayanayim, 44 (1960), 110-6; B. Silverman Weinreich, em: Field of Yiddish, 2 (1965), 202-31; Yeda Am, 25 (1961); H. Schwarzbaum, Studies in Jewish and World Folklore (1968), 522 (índice); Sartori, em: Handwoerterbuch des deutschen Aberglaubens, 2 (1929/30), 781-5; S. Thompson, Motif Index of Folk-Literature, 5 (1957), V 200-V 299; CG Loomis, Magia Branca (1948), índice; J. Bergmann, Die Legenden der Juden (1919), 73-83. NO ISLÃO: Kis'y'y, em: Weisnick, H. Kramer (eds.), Handwoerterbuch des Islam (1941), SV Ily's; HAR Gibb e JH Kramers (eds.), Enciclopédia mais curta do Islã (1953), SV Ily's; Tha'ylab'y, Qi'y ay (1356 AH), 212-9; H. Speyer, Die bib lischen Erzaehlungen im Qoran (1961), 406. **Add. Bibliografia:** "Ily's," em: EIS2, 3:1156 (incl. bibl.). NA ARTE: E. Werner, Mendelssohn, A New Image of the Composer and his Age (1963), 457-73, inclui bibliografia; A. Schering, Geschichte des Oratoriums (1911), 440ss.; JY Rivlin, Shirat Yehudei ha-Targum (1959), 272-4; Yeda Am, 7 (1960); L. Réau, em: Etudes Carmélitaines (1956).

ELIJAH, APOCALIPSE DE, obra apócrifa. Na hometria Stie de Nicéforo, uma lista cristã de livros bíblicos e apócrifos geralmente datados de meados do século VI, há o item "Do Profeta Elias, 316 stichoí". Referências semelhantes são encontradas em outras listas cristãs primitivas e a Lista de 60 Livros dá o título de O Apocalipse de Elias. A existência

A validade de tal obra é confirmada pelo comentário de Orígenes de que o versículo em I Coríntios 2:9 (Comentário a Mateus 27:9) é do Apocalipse de Elias, o Profeta. Uma afirmação semelhante é feita por outros Padres da Igreja, mas Jerônimo, um grande oponente de todos os livros apócrifos, nega vigorosamente (Epistula LVII [ad Pammachium], 9). Este mesmo versículo é citado na Ascensão de Isaías 11:34, definitivamente de I Coríntios e talvez de forma independente em Pseudo-Philo (Antiquitatum biblicarum liber 26:13), Clemente de Alexandria (Protrepticus 10:94), e em outros lugares. Da mesma forma, algumas fontes antigas atribuem uma citação em Efésios 5:14 à mesma fonte (cf. Schuerer, Gesch, vol. 3, 361ss.).

Foram descobertos dois documentos latinos contendo citações do Apocalipse de Elias, um de particular interesse (de Bruyne, in Revue Benedictine (1908), 146ss.), apresentando uma descrição dos tormentos no Inferno. Uma revelação semelhante é mostrada por Elias a R. Joshua b. Levi nas Crônicas de Jera'yemeel (ed. por M. Gaster (1899), 34ss.). De Bruyne publicou materiais latinos adicionais relevantes para o Apocalipse de Elias na Revue Benedictine em 1925. Há também dois Apocalipse de Elias posteriores. Um, em copta, publicado pela primeira vez por G.

Steindorff em 1899 (há uma edição de 1981: The Apocalypse of Elijah, baseado em Pap. Chester Beatty 2018: Copta text, ed. e trad. por A. Pietersma e S. Turner Comstock, com HW Attridge), provavelmente preserva um corpo considerável de material apocalíptico judaico mais antigo, incluindo descrições do Anticristo. Descrições semelhantes também podem ser encontradas no hebraico Sefer Eliyahu, uma obra editada com uma explicação em alemão por M. Buttenwieser (1897), que discerniu nele um apocalipse escrito por volta de 260 EC com materiais suplementares posteriores. Uma descrição do Anticristo também é encontrada em citações atribuídas ao Apocalipse de Elias nos fragmentos publicados por F. Nau no Journal Asiatique em 1917 (Ilesérie, tomo 9, p. 453ss.).

Bibliografia: Além do citado acima, ver MR

James, Lost Apocrypha of the Old Testament (1920), 53-61; e DBI, Suplemento 1 (1928), 456-8, ambos com bibliografias.

[Michael E. Stone]

יְיָ יְיָ יְיָ .heb (DE CADEIRA, ELIAS) (Eliyahu shel kisse, יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ uma cadeira especial colocada à direita do sandak (padrinho) na cerimônia de circuncisão e deixada desocupada. A cadeira é simbolicamente destinada ao profeta Elias, chamado "O Anjo da Aliança" (Mal . 3:1; aliança = berit = circuncisão. Geralmente é ricamente esculpida e ornamentada com bordados. O Shul'yan Arukh (YD 265:11) prescreve a reserva de uma cadeira ou assento especial para Elias, e o mohel (circuncisor) refere -se a ela na oração de abertura que precede a circuncisão: "Esta é a cadeira de Elias, bendita seja sua memória." A cadeira também é mencionada no piyyut especial para a circuncisão quando o rito é realizado em um sábado. A reclamação de Elias a Deus de que "os filhos de Israel abandonaram a Tua aliança" (I Reis 19:10, 14) . Deus é sai d ter respondido: "Por causa do ex

elias, copo de

zelo incessante por Mim acusa Israel de terem abandonado a Minha aliança; portanto você terá que estar presente em cada cerimônia de circuncisão" (PdRE 29; Zohar, Gen. 93a). Visto que "o mensageiro [anjo] da Aliança", mencionado em Malaquias 3:1, foi identificado com o profeta Eli Jah, era apropriado que o Anjo da Aliança estivesse presente sempre que uma criança judia entrasse na Aliança de Abraão . (ou seja, circuncisão). Estudiosos sugeriram que o costume está enraizado na crença em anjos da guarda para os recém-nascidos; Elias é identificado como o anjo da guarda da criança judia. Muito provavelmente, a história bíblica (I Reis 17:17-24) na qual Elias reviveu o filho da viúva foi fundamental na criação desse conceito. Elijah também é o protetor infantil na inscrição em *amuletos contra *Lilith. Estes foram colocados acima da cama da mãe e do filho recém-nascido.

Bibliografia: H. Schauss, *The Lifetime of a Jew* (1950), 34-37; Eisenstein, *Dinim*, 182.

יָיִי יָיִי יָיִי .Heb (**DE COPO, ELIAS**) יְיָיָיִי (Eliyyahu shel koso, יָיִי יָיִי יָיִי) é termo que designa o copo de vinho que é colocado na mesa do cerimonial da *Páscoa (seder), mas que não é bebido. Houve controvérsia entre os rabinos se o ritual do seder exigia quatro ou cinco taças. Como, de acordo com a crença tradicional, todos os casos duvidosos da tradição serão resolvidos "quando Elias vier", o costume decretou que a quinta taça deve ser enchida, mas não compartilhada (cf. Pes. 118a; Maim., *Yad*, יָאמֵי u-Ma'yāh 8:10). Mais tarde, esse costume tornou-se associado à crença de que Elias não havia morrido, mas ascendeu ao céu em uma carruagem de fogo (II Reis 2:11), e que ele retornaria como o precursor do Messias (Mal. 3:23). O festival da redenção da escravidão egípcia estava naturalmente associado ao precursor do Messias, que era esperado nesta "temporada de redenção" para anunciar a libertação vindoura (cf. RH 11b). Daí surgiu a noção popular de que o "copo de Elias" estava preparado para receber o profeta que visitava todos os lares judeus na noite da Páscoa.

Bibliografia: H. Schauss, *Jewish Festivals* (1938), 80-82; JL Avida, *Koso shel Eliyahu ha-Navi...* (1958); Hoffer, em: *H'y*, 11 (1927), 211-3.

ELIJAH BEN AARON BEN MOSES (também referido como **Ibn-'Abd-al-Wjly** ou ha-dayyan, "o juiz"), autor caraita em Jerusalém; segundo A. *Firkovich, viveu no século XV, e segundo PF Fraenkel (ver bibliografia) no século XVI. Ele escreveu as seguintes obras em árabe: *Shur'y al Dhabayyt*, sobre as leis do abate ritual; uma chave (fihrist) para o Eshkol ha-Kofer de Judá *Hadassi; *collectanea* (manuscrito no Jewish Theological Seminary, NY, presumivelmente o mesmo que *Sefer le-Eliyahu ha-Dayyan*, referido em S. Pinsker, *Lik kutei Kadmoniyot* (1860), 192 no. 14); e um comentário sobre a porção semanal Ha'azinu. Ele também compôs *Sheva'y fy al- y*

Torá, uma oração ao abrir a Arca.

Bibliografia: Fraenkel, em: *MGWJ*, 32 (1883), 400-15; Mano, *Textos*, índice, SV *Elijah Haddayan*.

[Jakob Naftali Hertz Simchoni]

ELIJAH BEN ABRAHAM (primeira metade do século 12), estudioso Kara ite que pode ter vivido em Ereẓ Israel. Ele escreveu um tratado polêmico *yilluk ha-Kara'im ve-ha-Rabbanim* ("A controvérsia entre os caraitas e os rabanitas"). Neste Elias lista 14 seitas judaicas das quais restavam em seu tempo apenas quatro: os *Rabanitas, os *Karaítas, os Tiflisitas e os seguidores da fé (isto é, seita) de *Meshwi al-Ukbari. Seguindo * Kirkisyn'y e outros escritores caraitas, Elias considera que a brecha entre o caraimismo e o judaísmo rabanita é rastreável já na época de *Jeroboão I. Elias foi o primeiro autor caraita a relatar a questionável tradição caraita segundo a qual *Anan b. Davi e outros caraitas foram os primeiros Aveli Zion ("Chorantes de Sião") em Jerusalém. A lista de sábios caraitas na obra de Elias inclui autores desconhecidos de outras fontes e também estudiosos rabanitas como *Judá b. Eli de Tiberíades e Judá ibn Quraysh. O autor afirma em conclusão que "embora os Rabbanim se desviem na maioria das mitsvot, eles são nossos irmãos e nossos correligionários. E nossa alma sofre por seus erros."

Bibliografia: S. Pinsker, *Likkutei Kadmoniyot* (1860), 19, 225 (primeira paginação); S. Poznański, *Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon* (1908), 72-74; Mann, *Texts*, 2 (1935), índice; L. Nemoy, *Karaite Anthology* (1952), 4-8; Z. Ankori, *caraitas em Bizâncio* (1959), índice.

[Simha Katz]

ELIJAH BEN BARUCH (ben Solomon ben Abraham) O ANCIÃO (falecido antes de 1712), autor caraita. Elias viveu inicialmente em Constantinopla, mas é incluído por Sim'yah Isaac *Lu'yki entre os escritores caraitas da Crimeia. Elias posteriormente visitou Ereẓ Israel e, portanto, é referido como "Yerushalmi". Enquanto em Jerusalém ele copiou a polêmica de Salmon b. Jeroham contra *Saadiah Gaon, bem como o polêmico tratado de Sahl b. Ma'yliay. Elias inseriu seus próprios comentários, fortemente críticos dos *Rabanitas em geral e Saadiah Gaon em particular. Os escritos de Elias, principalmente polêmicos, incluem (1) *Asarah Ma'amarot*, sua obra principal, sobre as diferenças entre os rabanitas e os caraitas; (2) *Iggeret ha-Vikku'a'y*, em quatro partes, não existente (mencionado no *Ora'y yaddikim de Lu'yki*); (3) *Yalkut*, uma coleção de 61 ensaios de estudiosos caraitas e rabanitas, com comentários; (4) *Sippurei Massa'ot*, uma descrição de sua jornada da Crimeia a Ereẓ Israel; (5) *yeror ha-Mor*, um comentário sobre *Min'yat Yehudah* de Judah Gibbor.

Nenhuma de suas obras foi publicada.

Bibliografia: A. Geiger, em: *O'yar Ne'yamad*, 4 (1863), 18; AB Gottlober, *Bikkoret le-Toledot ha-Kara'im* (1865), 159; S. Pinsker, em: *Likkutei Kadmoniyot* (1860), 25, 27, 43; S. Poznański, *Karaite Literary Opponents of Sa'adiah Gaon* (1908), 86, no. 45; Mann, *Texts*, 2 (1935), 1426-1427.

ELIJAH BEN BENJAMIN HA'LEVI (falecido depois de 1540), rabino e paytan de Constantinopla. Ele pertencia a uma família de judeus turcos indígenas. Ele estudou com Moisés *Capsali, em cuja ajuda ele veio em sua disputa com Joseph *Colon, e depois com Elias *Mizra'i, a quem ele sucedeu como rabino-chefe de Constantinopla em 1525. Elias escreveu um livro de releitura.

sponsa chamado Tanna de-Vei Eliyahu, compreendendo 451 resposta (em manuscrito), 221 dos quais foram editados por Benjamin b. Abraham *Motal e publicado por Aaron Galimidi, um de seus descendentes, sob o título Zekan Aharon (Constantino ple, 1734). Algumas de suas resposta foram publicadas nas obras de seus contemporâneos, na resposta Oholei Tam (em Tum mat Yesharim) de *Tam ibn Ya'ya, e no Avkat Rokhel de Joseph *Caro. Benjamin Motal publicou o artigo de Elijah "Kol De'i," sobre as leis de *asmakhta, em sua coleção Tummat Yesharim. Elias editou e publicou o Ma'zror Romania, a liturgia em uso na Grécia e nos países vizinhos, acrescentando-lhe bakkashot, te'ynot e outros piyyutim. Benja min Motal afirma que Elijah escreveu milhares de poemas, e os seguintes livros de poesia são conhecidos por ele: Beit ha-Levi, Tokhe'ah Megullah, Shevet ha-Musar e Mei Zahav.

O livro Zekan Aharon menciona seu Livyat y en, que trata da conduta ética. Está dividido em três partes: Ma'yaneh Leviyyah (das quais um capítulo foi publicado como nº 148 de Zekan Aharon), Ma'yaneh Yisrael e Ma'yaneh Shekhinah. Ele também preparou para publicação Jacob b. Arba'ah Turim de Asher (Constantinopla, 1494 ou 1504) e o código de Alfasi (Constantinopla, 1509).

Bibliografia: Motal, em: Elijah b. Binyamin ha-Levi, Zekan Aharon (Constantinopla, 1734), introdução; Zunz, Poesie, 388-90; A. Berliner, Aus meiner Bibliothek (1898), 3-5; S. Wiener, Kohelet Moshe, 4 (1902), 441, n. 3665; Rosanes, Togarmah, 1 (19302), 206-9; 2 (19382), 8f.; Davidson, O'yar, 4 (1933), 363, SV Eliyahu ha-Levi; Goldschmidt, em: Sefunot, 8 (1964), 205-36.

[Abraão Davi]

ELIJAH BEN ELIEZER PHILOSOPH HA'YERUSHALMI

(fl. século XV), erudito e poeta hebreu que viveu em Creta. Elijah escreveu um livro sobre lógica, Sefer Higgayon al Derekh She'elot u-Teshuvot (manuscritos em Leiden, Paris e Parma), que é inteiramente baseado na lógica aristotélica, omitindo as categorias. Ele também escreveu Perush Pirkei ha-Merkavah, um comentário sobre a interpretação de Maimônides da visão de Ezequiel em seu Guia (manuscrito em Paris). Nesta obra, Elias cita seu comentário sobre o livro de *Bahir. Ele também é o autor de vários poemas escritos em hebraico e aramaico e de orações em prosa (Mss. Parma 997; Paris 707).

Bibliografia: GB De Rossi, Manuscripti Codices Hebraici, 2 (1803), 163, no. 772, 3; M. Steinschneider, Catalog Ley den (1858), 239 e segs.; Steinschneider, Uebersetzungen, 499, 523; idem, em: HB, 19 (1879), 63; 21 (1881), 27; Zunz, Lit Poesie, 518, 711; Zunz, em: ZHB, 19 (1916), 61, n. 3, 63, não. 18; S. Munk, Manuscripts hébreux de l'Oratoire (1911), 54-56; Davidson, O'yar, 4 (1933), 364. **Add. Bibliografia:** C. Sirat, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages (1985), 344; Sh. Rosenberg, em: Daat, 1 (1978), 63-71; 2-3 (1979), 127-38; 7 (1981), 73-92.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

ELIJAH BEN Y'AYYIM (1530?-1610?), rabino e halakhist, conhecido como **Maharana'y** ou Morenu **ha-Rav** ibn y'ayyim. Eli jah nasceu em Adrianópolis e por volta de 1575 foi nomeado rabino-chefe de Constantinopla. Seus escritos – incluindo nenhum

vellae, discussões sobre a maioria dos tratados do Talmud e resposta – foram roubados, mas alguns foram recuperados e publicados. Eles compreendem Teshuvot ha-Rana'y (Constantino ple, 18102), resposta, com um apêndice consistindo de novelas no tratado Ketubbot publicado por seu discípulo, Isaac di Leon; Mayim Amukim (Veneza, 1647), resposta, junto com outros de Elijah *Mizra'y; Ha-Noten Imrei Shefer (Veneza, 1630), homilias no Pentateuco (a primeira edição intitulada Mikhtav me-Eliyahu (Constantinopla, 1624) provavelmente estava incompleta). Ele foi altamente considerado por rabinos posteriores, entre eles Akiva *Eger, que elogiou seu Teshuvot ha-Rana'y, que ele usou como fonte para suas decisões.

Bibliografia: Conforte, Kore, 42a-b, 48b; Cerveja, em: Liter aturblatt des Orients, 9 (1848), 805f.; Rosanes, Togarmah, 3 (1938), 32f.; Habermann, em: Sefer Assaf (1953), 217-22.

[Jacob Habermann]

ELIJAH BEN JUDÁ DE PARIS (primeira metade do século XII), talmudista, comentarista e halakhista francês. Elias é citado no tosafot e nas obras de *Eliezer b. Nathan de Mainz, *Eliezer b. Joel ha-Levi de Bonn, *Moisés de Coucy, *Mordecai b. Hillel, *Meir b. Baruch de Rothenburg, e outros. Ele foi considerado um dos principais estudiosos de seu tempo, juntamente com R. *Tam e *Meshullam b. Nathan de Melun, que o tinha em grande estima. Eliezer b. Nathan de Mainz dirigiu sua pergunta sobre y ezkat ha-y allonot a esses três estudiosos (Raban, 153:3); e perguntas também foram dirigidas a Elias por Isaac b. Samuel ha-Zaken (Tos. a Ket. 54b). *Moisés B. Abraham de Pontoise, em um responsum a R. Tam (Sefer ha Yashar, Resp. 51), refere-se a Elias como "nosso mestre e nossa luz".

Os judeus de Paris seguiram seus costumes, mesmo em oposição às opiniões de R. Tam. Sua decisão (Tos. a Eruv. 97a) de que o nó de tefilin deve ser amarrado todos os dias é bem conhecida. Zunz em tributos a Elias uma série de poemas litúrgicos.

Bibliografia: Zunz, Gesch, 458; Gross, Gal Jud, 515f., nº. 9; Miguel, Ou, não. 381; V. Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 310-1; Urbach, Tosafot, índice.

ELIJAH BEN KALONYMUS DE LUBLIN (segunda metade do século XVII), pregador e rabino. Pouco se sabe sobre Elias, cuja única obra existente, Adderet Eliyahu (Frankfurt no Oder, 1696), contém sermões comentando cada porção semanal da Torá. Assemelham-se a fábulas curtas, cada uma das quais pode ser independente, enquanto juntas formam um todo intrincado. Nestes derashot, escritos em um estilo agradável, Elijah emprega muita terminologia cabalística, citando obras como o Zohar, Zohar y adash e Sefer ha-Peli'ah, e faz uso da literatura talmúdica-midrásica, bem como Rashi.

No final do livro é anexada uma oração de Ere'y Israel, cuja recitação poderia garantir o perdão dos pecados relacionados com a destruição do Templo e a diáspora resultante.

ELIJAH BEN LOEB DE FULDA (c. 1650/60–c. 1720), rabino e autor haláchico. Elias nasceu em Wiznica (Polônia),

elias ben raphael salomon ha-levi

onde passou a maior parte de sua vida e onde morreu. No final de sua vida, mudou-se para Fulda (sudoeste da Alemanha), embora não haja evidências de que ele tenha se tornado rabino lá, como afirmaram alguns. Elias fez um estudo especial do Talmude de Jerusalém, sua fama repousando principalmente em seus comentários a Shekalim (Frankfurt, 1689), a ordem de Zera'im (Amsterdã, 1710), Bava Kamma e Bava Me'ia (Offenbach, 1725) e Bava Batra (Frankfurt, 1742). Usando manuscritos nos quais ele também confiou para suas correções à edição princeps do Talmude de Jerusalém, os comentários de Elias lidam com cada tópico em halakhah e agadá. Seu estilo é geralmente sucinto; discussões mais longas são inseridas em uma rubrica separada. O comentário de Elias foi publicado aproximadamente 50 anos após o de Josué *Benveniste, cuja existência era desconhecida para ele, e seu comentário, publicado junto com o texto, exerceu grande influência sobre seus contemporâneos e iniciou o estudo sistemático do Talmude de Jerusalém no século XVIII. Polônia do século 18.

Bibliografia: L. Ginzberg, *Perushim ve-yiddushin ba-Ye rishalmi*, 1 (1941).

[Jacob Habermann]

ELIJAH BEN RAPHAEL SOLOMON HA'LEVI (final do século XVIII e início do XIX), rabino italiano, autor, kabalista e poeta litúrgico. Elias foi aluno e colega de Isaac *Lampronti, com quem estudou com Judá *Briel em Mântua. Ele foi primeiro rabino de Finale e depois trabalhou em Alessandria. Ele compôs uma série de poemas de casamento e outros poemas ocasionais, bem como uma grande obra, *Seder de-Eliyahu* (Mântua, 1786). Os nomes de todos os seus livros estão ligados ao nome Elias, como *Sava Eli yahu* e *Eliyahu be-Arba*. Sua resposta pode ser encontrada no *Shemesh yedakah* de Samson Morpurgo, no *Pa'ad Yiz'yak*

de Isaac Lampronti, e no *Givat Pin'as* (inédito) de Phinehas Anau. Uma série de obras talmúdicas e cabalísticas, resposta e homilias de Elias permaneceram inéditas. Isaac Raphael Finzi compôs uma elegia em sua morte.

Bibliografia: Fuenn, *Keneset*, 117; Ghironde-Neppi, 13f.

[Samuel Abba Horodezky]

ELIJAH BEN SHABBETAI BE'ER (séculos 14-15; também conhecido como **Elia di Sabato de Fermo** e na Inglaterra como **Elias Sabot**), médico papal. Ele participou dos papas Inocêncio VII (1404-06), Martinho V (1417-31) e Eugênio IV (1431-47), bem como do duque de Milão e do marquês de Ferrara. Em 1410 ele foi convocado para a Inglaterra para tratar o rei Henrique IV e foi autorizado a trazer consigo um séquito de dez pessoas. Professor de medicina na Universidade de Pavia, foi o primeiro judeu registrado na faculdade de uma universidade europeia. Em reconhecimento aos seus serviços, ele recebeu a dignidade de cavaleiro e, em 1405, recebeu a cidadania romana.

Uma medalha enigmática foi cunhada em 1497 (ou 1503) em homenagem a seu filho Benjamin.

Bibliografia: Gauthier, em: *REJ*, 49 (1904), 259; Wiener, em: *JQR*, 18 (1905/06), 142 e segs.; Simonsen, *ibid.*, 360; Milão, Itália, 155, 483,

629; Muenster, em: *Scritti...* Sally Mayer (1956), 224-58, inclui bibliografia; C. Roth, *Judeus no Renascimento* (1959), 39, 210, 215-6, 355.

[Ariel Toaf]

ELIJAH BEN SHEMAIAH (fl. século XI), poeta litúrgico de Bari, sul da Itália. Ele foi um dos poetas mais prolíficos da escola italiana. Compôs cerca de 40 seliyot, a maioria estróficos, que permaneceram em manuscritos e edições antigas; alguns foram incluídos no ritual germano-polonês.

Y. David, que preparou uma edição crítica do piyyutim de Elijah (1977), comentaram também suas fontes, significados e características. O assunto é principalmente uma variação do mesmo tema: tristeza pela atual miséria de Israel no exílio e confiança na ajuda de Deus. Alguns de seus poemas aludem a perseguições cruéis em seu tempo, e ele se refere aos inimigos de Israel com muitos nomes alegóricos. Estilisticamente, os poemas se assemelham ao seliyot de seu contemporâneo *Solomon ha-Bavli, que provavelmente foi seu mestre, mas a linguagem é mais estereotipada. Zunz fez um estudo especial de sua linguagem e estilo. A assinatura de Elias está, entre outras, preservada em um responsum de Samuel b. Na trona. No passado, os estudiosos sublinharam a falta de profundidade e originalidade desse tipo de piyyutim e a obscuridade da linguagem. Mais recentemente, os estudiosos passaram a ter uma opinião muito mais elevada sobre a qualidade do seliyot de Ben Shemaiah, considerando-o um excelente porta-voz da comunidade judaica de Bari em sua situação histórica e um bom representante das tendências literárias da época com sua própria individualidade.

Bibliografia: Zunz, *Vortraege*, 406; Zunz, *Lit. Poesie*, 139, 244 e segs.; 616ss.; Landshuth, *Ammudei*, 17; Miguel, *Ou*, não. 412; *Elbo gen*, *Gottesdienst*, 333; H. Brody e M. Wiener, *Miv'yar ha-Shirah ha-Ivrit* (1922), 233ss.; Schirmann, *Itália*, 41-47; AM Habermann, *Be-Ron Ya'ad* (1945), 105-7; A. Mirsky, *Yalkut ha-Piyyutim* (1958), 264 e segs.; Davidson, *O'yar*, 4 (1933), 362; Roth, *Idade das Trevas*, 180, 258-9.

Adicionar. Bibliografia: Y. David (ed.), *Piyyu'ei Eliyah Bar-Shemaiah* (1977); B. Bar-Tikva, em: *Sinai*, 83, 1-2 (1978), 92-94.

[Jefim (Hayyim) Schirmann / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

ELIJAH BEN SOLOMON ABRAHAM HA'KOHEN DE SMYRNA (falecido em 1729), um dos mais destacados pregadores de seu tempo. Nascido em Esmirna, Elias passou a maior parte de sua vida lá como pregador, dayyan e rabino. Elias veio de uma família de rabinos e escritores; seu avô, R. Michael ha-Kohen, escreveu obras exegéticas sobre a Torá, e seu tio, R. Isaac ha-Kohen, também foi escritor. Seu pai, Abraham Solomon ha-Kohen, um dos rabinos de Esmirna, é conhecido por seu envolvimento no resgate de judeus que foram capturados. Parece que ele também era um estudioso, como Elias frequentemente o cita.

Elias foi um escritor prolífico; cerca de 30 de suas obras existem, algumas impressas, outras manuscritas; suas obras perdidas são conhecidas apenas a partir de referências a elas em seus próprios escritos. A seguir estão entre suas obras existentes:

(1) *Shevet Musar* (Constantinopla, 1712, e muitas edições posteriores), uma das obras hebraicas mais populares nos campos da ética e da homilética, também traduzida para o prato Yid. Esta obra é composta por 52 sermões, correspondentes ao

porções semanais da Torá e ao valor numérico de seu nome hebreu, "Eliyah".

(2) Me'il yedakah (Smyrna, 1731), uma obra ética que trata da questão da caridade.

(3) Midrash ha-Ittamari (Constantinopla, 1695; Salônica, 1725), uma obra homilética que consiste em sermões sobre vários assuntos, muitos deles éticos (por exemplo, caridade e arrependimento). Por causa desse trabalho, Elias ficou conhecido na literatura hebraica como Elias ha-Kohen ha-Ittamari.

(4) Midrash Talpiyyot, novelas sobre vários assuntos, coletadas, segundo o autor, dos 300 livros listados no prefácio. Apenas a primeira metade desta obra, organizada em ordem alfabética, foi impressa (Smyrna, 1736).

(5) Min'yat Eliyahu (Salonika, 1824), 33 sermões ou capítulos sobre assuntos éticos.

O resto de suas obras inclui várias outras coleções ético-homiléticas, comentários sobre Salmos, sobre outras partes da Bíblia, sobre Pirkei Avot, os 613 mandamentos, orações, ditos rabínicos relacionados às várias porções da Torá e sobre o aggadot de o Talmude de Jerusalém. Além disso, Elias escreveu várias respostas, algumas para perguntas enviadas de longe. É possível que ele também se interessasse por magia; muitas lendas, que podem ser encontradas nos contos folclóricos ladinos, foram relatadas sobre ele.

O ensino do comportamento ético, no entanto, era o principal objetivo de Elias. Ele fez uso extensivo da vasta literatura ética da Idade Média, tanto precoce quanto tardia – do Sefer y asidim ao Shenei Lu'yot ha-Berit, de Isaiah ha-Levi Horowitz. Nos sermões, escritos éticos e trabalhos exegéticos, ele também usou a literatura cabalística, na qual era bem versado. Escritores posteriores de homilética e ética, o autor do famoso y emdat Yamim, por exemplo, fez uso de suas obras.

Os problemas sociais são uma preocupação básica em seu pensamento. A diferença social e econômica entre ricos e pobres o perturbou, e alguns de seus sermões são dedicados à questão da teodiceia: Elias se debruça longamente sobre as recompensas celestiais dos pobres e dos justos após a morte enquanto descreve vividamente o horrível castigo que aguarda os ímpios. Sua pregação exibe uma atitude fortemente negativa em relação aos benefícios derivados deste mundo, e seus ouvintes são convidados a renunciar a todas as suas alegrias, mesmo propositalmente para assumir o sofrimento e as dificuldades.

Uma parte considerável dos sermões de Elias trata de assuntos messiânicos. G. Scholem – com a ajuda de documentos históricos e análises teológicas de algumas das obras de Elias – provou que de fato ele era um Shabbatean, embora não um dos extremistas. Ele provavelmente aderiu à sua teologia exposta por Abraão *Cardoso. É possível que no final de sua vida Elias tenha se separado desse movimento, mas ele não excluiu as porções do Shabat de seus trabalhos anteriores.

Bibliografia: Steinschneider, Cat Bod, 932; Michael, Ou, 188-90; M. Wunderbar, em: Literaturblatt des Orients, 37 (1847), 579; A. Jellinek (ed.), Beit ha-Midrash, 1 (19382), 16; Rosanes, Togarmah, 6 (1945), 291; Zinberg, Sifrut, 5 (1960), 196-200; S. Werses, em: Yavneh, 2 (1940), 156-73; G. Scholem, em: Sefer ha-Yovel Alexander Marx (1950), 451-70.

ELIJAH BEN SOLOMON HA'YKOHEN, gaon palestino de 1062 a 1083. Seu pai Salomão foi gaon de cerca de 1020 a 1025 e foi sucedido por *Salomon b. Judá, que ocupou esse cargo até 1051. Elias e seu irmão mais velho José, que eram muito jovens quando seu pai morreu, ocuparam cargos importantes durante Salomão b. A incumbência de Judá, Elias sendo o "shelishi" ("terceiro") e seu irmão o *av bet din.

De acordo com o costume predominante, Joseph deveria ter sido nomeado gaon, e Elijah como av bet din após a morte de Solomon b. Judá, mas foram impedidos à força por *Dan iel b. Azarias que pertencia à família dos geonim babilônicos. Daniel assumiu o gaonato, ocupando o cargo de 1051 a 1062, e os dois irmãos foram obrigados a aceitar sua autoridade. Somente após a morte de Daniel Elias foi nomeado gaon. Após a conquista de Jerusalém pelos seljúcidas em 1071, Elias mudou-se para Tiro junto com sua yeshivá. Cerca de dois anos antes de sua morte, ele designou seu filho *Abiatar para sucedê-lo após sua morte, e seu segundo filho, Salomão, como av bet din. Algumas de suas respostas sobreviveram, nas quais ele e Abiathar respondem a perguntas de *Meshullam b. Moisés de Mainz.

Bibliografia: S. Schechter, Saadyana (1903), 80-104; Bornstein, em: Sefer ha-Yovel... N. Sokolow (1904), 125ss.; Marmorstein, em: REJ, 73 (1921), 84 e segs.; Mann, Egito, 2 (1922), índice; Mann, Texts, 2 (1935), índice; Dinur, Golah, 1, pt. 4 (19622), índice; Scheiber, em: Tar biz, 32 (1962/63), 273-6.

[Simha Assaf]

ELIJAH BEN SOLOMON ZALMAN (o "Viina Gaon" ou "Elijah Gaon"; sigla **Ha-GRA** = **Ha-Gaon** Rabi Eli yahu; 1720–1797), um dos maiores líderes espirituais e intelectuais do judaísmo nos tempos modernos. Homem de vontade de ferro, Elijah combinou a vida pessoal de um eremita intelectual com uma liderança ativa e polêmica na sociedade judaica por meio de sua influência esmagadora em um círculo escolhido de discípulos. Nascido em Selets, província de Grodno, ele veio de uma conhecida família rabínica e erudita, cujos membros incluíam Moses Rivkes. Desde a infância, Elias mostrou dons incomuns. Aos seis anos e meio, fez uma homilia na sinagoga de Vilna e respondeu com grande percepção às perguntas do rabino sobre ela. Quando ele tinha sete anos, Abraham Katzenellenbogen, rabino de Brest-Litovsk, levou-o a Moses Margalioth de Keidany (Kedainiai), com quem Elijah estudou por um tempo. No entanto, ele estudou principalmente por conta própria e, portanto, permaneceu livre dos métodos convencionais de educação talmúdica de sua época. Além da Torá e da Lei Oral, Elias também estudou Cabala, e antes dos 13 anos tentou cultivar Cabala "prática" e criar um golem. Elias afirmou, no entanto, que "enquanto eu estava fazendo isso, uma imagem apareceu acima de mim, e eu deixei de fazê-lo, pois eu disse, sem dúvida Deus está me impedindo" (y' ayyim de Volozhin, em Sifra de yeni'uta (com um comentário do Vilna Gaon), introd.). Elijah também se familiarizou com astronomia, geometria, álgebra e geografia para entender certas leis e discussões talmúdicas. Assim, sua principal preocupação com a astronomia era

Elias Ben Salomão Zalman

compreender as regras do calendário judaico. Por razões semelhantes, ele prestou grande atenção à gramática hebraica (veja abaixo). Após seu casamento, por volta dos 18 anos, ele se isolava em uma pequena casa fora da cidade e se concentrava em aprender dia e noite.

Depois de ficar brevemente com seu sogro em Keidany, Elijah viajou por toda a Polônia e Alemanha e visitou comunidades importantes, incluindo as de Zolkiew (Zholkva), Lissa (Leszno) e Berlim. Posteriormente instalou-se em Vilna, onde permaneceu até à sua morte. Ele recebeu apoio financeiro do legado de Moses Rivkes (que deixou uma fundação para estudiosos em sua família) e foi adicionalmente assistido por uma quantia que lhe foi atribuída pelo conselho comunitário, que também lhe forneceu um apartamento alugado. Por volta de 1785, seu subsídio semanal foi aumentado pela comunidade para 28 zlotys, que era mais alto do que o salário do av bet din, do rabino ou do shtadlan. Como havia muitos eruditos de destaque em Vilna na época, a ajuda financeira dada a Elias, embora ele não ocupasse um cargo comunal, atesta a alta estima que ele tinha, apesar de sua extrema modéstia pessoal.

Em Vilna, sua excepcional diligência no estudo tornou-se ainda mais pronunciada. Para evitar distrações, Elijah fechava as janelas de seu quarto durante o dia e estudava à luz de velas. No inverno, ele estudou em uma sala sem aquecimento, colocando os pés em água fria para evitar adormecer (Israel de Shklov, *Sefer Pe'at ha-Shul'yan* (Safed, 1836), introd.). De acordo com os filhos de Elias, ele não dormia mais de duas horas por dia, e nunca mais de meia hora de cada vez. Ele anotou seus comentários e observações na margem da página que estava estudando.

Elias fez um estudo especial do Talmude de Jerusalém, "abrindo novos horizontes e esclarecendo passagens incompreensíveis" (seu filho Abraão em seu elogio Sa'arat Eliyahu). Aos 40 anos, Elijah evidenciou uma mudança revolucionária em sua vida. De acordo com seus alunos, ele deixou de estudar exclusivamente por conta própria e passou a lecionar, dando palestras para um grupo de estudiosos de destaque. Em 1768, um parente rico, Elijah Peseles, comprou um terreno perto da casa de Elijah onde o edifício que ele construiu foi dedicado à oração e estudo. A "sala de oração" do mestre foi posteriormente ampliada e tornou-se a aposta ha-midrash (Klaus) do Gaon. Vários dos discípulos de Elias, incluindo yayyim de Volo zhin e os irmãos Menahem Mendel e Sim'yah Bunem de Shklov, registraram suas observações e explicações e, portanto, através deles e dos filhos de Elias, seus ensinamentos foram disseminados. Elias nessa época geralmente se abstinha de contato com pessoas que não eram próximas a ele. Uma exceção foi o "Magid of Dubno", Jacob b. Ze'ev *Krantz, cuja amizade ele buscou, e a quem ele escreveu uma vez: "Venha, meu amigo, para minha casa e não demore para me reviver e entreter".

Embora suas opiniões tenham sido solicitadas anteriormente, somente nessa época o Gaon também começou a expressar opiniões sobre questões públicas. Quando em 1756 foi solicitado pelo partido de Jonathan *Eybeschuetz a expressar sua opinião sobre a controvérsia com Jacob *Emden, Elijah recusou-se modestamente a arbitrar, dizendo: "Quem sou eu, um homem de uma terra distante, um homem jovem em anos, de ré

disposição cansativa, para que me ouçam". No entanto, sua influência intelectual e espiritual continuou a crescer, e de acordo com o testemunho de seus contemporâneos, "sem seu conhecimento nenhuma atividade importante pode ser realizada" (I. Klausner, *Vilna bi-Tekufat ha-Ga'on* (1942), 237).

Elijah encorajou a tradução de obras sobre ciências naturais para o hebraico, mas se opôs à filosofia e à Haska lah, vendo-as como uma ameaça à fé e à tradição. Ele se opôs violentamente ao movimento yásidic. Embora dedicasse considerável atenção à Cabala, olhava com preocupação para qualquer sugestão de dar precedência à Cabala sobre os estudos haláchicos, e também se opunha a mudanças nos ritos de oração e novos costumes que estavam sendo introduzidos por y asidim. Ele estava apreensivo com a possibilidade da criação de um novo grupo que levaria a uma divisão na comunidade. Quando os primeiros grupos de y asidim foram organizados na Bielorrússia e na Lituânia, os líderes da comunidade Shklov perguntaram a Elias que política deveriam adotar em relação à nova seita; Elias respondeu que deveria ser combatido. Etkes demonstra que Elias foi quem iniciou a rejeição dos y asidim. A comunidade de Vilna decidiu fechar as salas de oração dos y asidim, queimar suas obras e excomungá-las. Em 1772, seus líderes enviaram cartas a várias outras comunidades instando-as a combater o novo movimento.

Assim, sob a liderança de Elias, Vilna tornou-se o centro de oposição ao yásidismo. Em 1772 e 1777 Menahem Mendel de Vitebsk e Shneur Zalman de Lyady, os chefes do movimento yásidic na Bielorrússia, tentaram encontrar Elias para demonstrar que o novo movimento não conflitava com o judaísmo tradicional, mas o Gaon se recusou a vê-los. Após a publicação de Jacob Joseph de Toledot Ya'akov-Yosef (1781), de Polonnoye, a luta de Elias contra o y asidismo se intensificou.

Por sua influência, a proibição foi novamente pronunciada sobre os y asidim, e emissários foram enviados para incitar as comunidades contra o movimento. Por volta de 1794, o Gaon deu instruções para que o yavva'at ha-Ribash ("Testamento de R. Israel Ba'al Shem Tov") deveria ser queimado publicamente em Vilna. Em 1796, tendo os y asidim espalhado o boato de que Elias lamentava sua posição contra o movimento, o Gaon respondeu em uma carta enviada por emissários especiais às comunidades da Lituânia e da Bielorrússia: "Continuarei em guarda, e é o dever de todo judeu crente repudiar e persegui-los [os y asidim] com todo tipo de aflições e subjugar-los, porque eles têm pecado em seus corações e são como uma chaga no corpo de Israel". Quando vários y asidim em Minsk lançaram dúvidas sobre a autenticidade da assinatura de Elijah na carta, os líderes da comunidade enviaram dois emissários a Vilna para esclarecer o assunto e Elijah respondeu com uma condenação ainda mais severa do y asidismo. Por causa da difamação do Gaon em círculos yásidic, os líderes da comunidade de Minsk ameaçaram ex-comunicação a qualquer um que impugnasse a honra de Elijah. Na disputa que eclodiu em Vilna entre os chefes da comunidade e Samuel, o av bet din, Elijah se opôs a Samuel, embora fossem parentes. A intervenção de Elias resultou em um julgamento pelos rabinos determinando que Samuel havia quebrado uma

juramento e foi culpado de outros casos de má conduta. Os partidários de Sam uel tentaram então persuadir o tribunal estadual a impedir o pagamento da mesada semanal da comunidade a Elijah, já que ele não ocupava cargo formal nas instituições comunais. Os líderes comunitários, no entanto, condenaram vigorosamente essa ação e prenderam o preceptor Joel por difamar Elias. Naquela época, um filho de um dos líderes da comunidade fugiu para um mosteiro e se converteu ao cristianismo. Quando o jovem foi sequestrado do mosteiro para induzi-lo a retornar ao judaísmo, as autoridades eclesiásticas e estaduais prenderam vários suspeitos e os acusaram do sequestro. Elijah também foi interrogado e preso por um mês em fevereiro de 1788; em setembro de 1789 ele foi novamente preso por 12 semanas, mas o termo foi comutado. Após sua morte, a oposição ao movimento *Yásidic* diminuiu um pouco, mas não desapareceu completamente.

Elias havia decidido, antes de 1783, imigrar para Ereÿ Israel. Ele partiu sozinho com a intenção de mandar buscar sua família mais tarde, e no caminho enviou-lhes uma carta – uma espécie de testamento espiritual. A missiva reflete seus sentimentos delicados para com seus filhos, sua esposa e sua mãe. Ele pediu à esposa que não economizasse na mensalidade de seus filhos e cuidasse de sua saúde e dieta. Ele também deu instruções para a educação de suas filhas e as aconselhou a se abster de jurar, xingar, enganar ou brigar. Ele considerava que a conversa vã era um dos maiores pecados e, portanto, aconselhava fazer poucas visitas, mesmo à sinagoga, e rezar em casa, sozinho, para evitar ao máximo a conversa fiada e o ciúme. Ele os advertiu a não cobiçar riqueza e honra, porque “é sabido que todo Este Mundo é vaidade” (em seu *Alim li-Terufah*, 1836). Por razões desconhecidas, Elias não chegou a Ereÿ Israel e retornou a Vilna.

Com o tempo, Elijah ficou conhecido como Gaon e *Yásid*. A primeira denominação é baseada em sua enorme erudição que abrangeu toda a literatura rabínica, incluindo o vasto mundo do Midrash e da literatura cabalística. Além disso, a profundidade de seu conhecimento e compreensão é evidente em seus escritos. A combinação do ascetismo de Elias com a devoção quase obsessiva ao estudo da Torá e a observância religiosa lhe rendeu o título de *Yásid*. Através de seus ensinamentos e ações, Elijah fez muito para formar as características do “Litvak” *Mitnaggedim* peculiar à cultura judaica lituana, cujas realizações atingiram seu auge de expressão no século XIX nas muitas *yeshivot* celebradas da Lituânia, como as de Volozhin e Mir. A figura semi-lendária de santo e gigante intelectual se elevou sobre os judeus lituanos e influenciou sua vida cultural nos séculos XIX e XX.

[Israel Klausner]

Ensinamentos

A importância da atividade espiritual do Vilna Gaon decorreu principalmente da vasta gama de assuntos com os quais ele lidava. Não há assunto relevante para o judaísmo sobre o qual ele não tenha escrito um livro ou notas e glosas que às vezes equivalem a um livro completo. A Bíblia, o Talmude, incluindo o

tratados menores, o Midrashim tannáico, o Zohar e o *Tikkunei ha-Zohar*, o *Shulján Arukh*, a gramática hebraica e uma longa lista de ciências gerais, como geometria, medidas, astronomia e medicina – todos eles ocupavam o Gaon de Vilna, a tal ponto que se pode dizer dele que nenhum tópico judaico ou geral que tivesse relação com o judaísmo lhe era estranho. Mesmo na ordem das orações e no *piyyutim* ele formulou novas leituras que foram aceitas (por exemplo, no hino para o término do sábado, em vez de “nossa semente e riqueza ele se multiplicará como a areia”, ele leu, “nossa semente e paz”).

A base fundamental de sua visão era o conceito da eternidade da Torá, com todos os seus detalhes e minúcias, na prática real. Ele considerava o menor ataque a qualquer detalhe da *halachá*, ou o enfraquecimento de um único preceito da Torá, como um golpe nos fundamentos da Torá como um todo. Sua visão sobre a eternidade absoluta da Torá ele expressou de forma impressionante em seu comentário ao *Sifra de-Yeni'uta* (Cap. 5): “Tudo o que foi, é e será, está incluído na Torá. E não apenas os princípios, mas até os detalhes de cada espécie, os mínimos detalhes de cada ser humano, bem como de cada criatura, planta e mineral – todos estão incluídos no Pentateuco.” Essa crença também abrangia a Lei Oral, daí sua meticulosidade sobre cada mínimo detalhe da *halachá* que estabelecia o conteúdo e o modo de observância dos preceitos da Torá. Em consequência dessa perspectiva, o Vilna Gaon veio a reviver muitos costumes e proibições anteriores não mais mencionados nem mesmo no *Shulján Arukh*, mas mencionados nas fontes talmúdicas, ou para as quais ele encontrou apoio nessas fontes.

O Vilna Gaon se interessou pelas ciências seculares na medida em que via nelas uma ajuda para a compreensão da Torá. Era sua opinião que “todo o conhecimento é necessário para nossa sagrada Torá e está incluído nela”. “Na medida em que um homem carece de conhecimento e ciências seculares, faltará cem vezes mais a sabedoria da Torá” (introdução de *Euclides de Baruch de Shklov, Haia*, 1780). Por esta razão, ele influenciou o médico Baruch de Shklov a traduzir para o hebraico as obras das ciências seculares que considerasse necessárias para esse fim. Ele também desejava ver as obras de Josefo traduzidas para o hebraico, “uma vez que ajudam na compreensão de muitas passagens do Talmud e Midrash que tratam de tópicos relacionados com a Terra Santa nos tempos antigos”. De acordo com uma declaração datada de 1778, ele considerava o desinteresse pelas ciências seculares, difundido nos círculos dos estudiosos talmúdicos, como uma profanação do nome de Israel entre as nações, “que como o rugido de muitas águas levantarão sua voz contra nós, dizendo, onde está a sua sabedoria? E o nome do Céu será profanado” (*ibid.*).

Depois de estudar profundamente muitos ramos da ciência, ele tentou escrever trabalhos sobre matemática (*Ayil Meshullash*, 1833), sobre geografia (*Yurat ha-Areÿ*, Shklov, 1822), sobre astronomia e sobre o cálculo das estações e planetas. moções (em Mss.). Ele também valorizava muito a música e disse que “a maior parte do canto da Torá, os segredos do le

Elias Ben Salomão Zalman

canções viticas, e os segredos do Tikkunei ha-Zohar, não podem ser entendidos sem ele" (Israel de Shklov, introdução ao Pe'at ha-Shul'yan de Elijah, 1836). Da mesma forma, ele se interessou muito pela medicina. No entanto, ele não tinha conhecimento de línguas estrangeiras e derivou todo o seu conhecimento secular de fontes hebraicas, a maioria das quais havia sido compilada durante a Idade Média. Como resultado, ele não tinha idéia da teoria de Newton ou da teoria de Lavoisier e todo o seu pensamento científico estava ligado à teoria dos quatro elementos. Apesar disso, Elias estava muito distante do *Haskalah, que se difundiu em seu tempo nos círculos do judaísmo alemão. Ele impôs uma punição severa ao pregador Abba de Glusck que se identificou com o maskilim quando em Berlim, e em uma conversa com Elias expressou-se no sentido de que "Rashi não conseguiu interpretar a Torá de acordo com o significado claro do Escritura, e os autores do Midrash, como é bem conhecido, não são mestres do significado literal correto".

(JH Lewin, Aliyyot Eliyahu (1856), n. 34). Ele não entrou em batalha com o movimento Haskalah porque naquela época os maskilim ainda estavam dentro dos limites do judaísmo tradicional.

Eles não viam nenhuma contradição entre a atitude de Elijah em relação às ciências seculares e as atividades de Moses Mendelssohn e alguns deles tinham conexões com ambas simultaneamente.

A força principal de Elias estava na halachá. O fato de que muitos halakhot e dicta no Talmud são citados de forma fragmentária ou defeituosa em um lugar, mas na íntegra ou em uma versão mais correta em outro lugar, despertou nele a determinação de estabelecer a leitura correta de muitos halakhot comparando as diferentes fontes. Emendas do texto não baseadas na investigação das fontes, mas resultado de mera conjectura que ele considerava "um crime absoluto... pelo qual a excomunhão é merecida" (Be'ur ha-Gra para Sh. Ar., YD 279:2).

Freqüentemente ele conseguia explicar problemas difíceis no Talmud estabelecendo as leituras corretas. Sua abstenção da casuística mesquinha, da qual ele disse que "por meio dela a transgressão aumenta, a iniquidade cresce, a linguagem agradável se perde e a verdade é expulsa da congregação do Senhor" (introduzido por seus filhos Judah Leib e Abraham to Be' você para Sh. Ar., Oý), também estava ligado a esse desejo de esclarecer as leituras do halakhot. Por isso, exigia também do aluno "que se aprofundasse no assunto com integridade, detestasse acumular dificuldades, admitisse a verdade mesmo que dita por crianças em idade escolar, e todos os seus desejos intelectuais fossem anulados em relação à verdade" (ibid.). Ele considerou o comentário de Rashi como ideal para o estudo do Talmud, uma vez que seus comentários "são muito diretos para o discernimento" (ibid.). No mesmo espírito desta abordagem ao estudo do Talmud, ele também estabeleceu regras para o estudo da Mishná. Os rabinos do Talmud estavam acostumados em sua opinião a explicar as palavras da Mishná como explicavam as palavras da Torá, ou seja, de acordo com o significado claro e exegeticamente.

As exposições da Mishná com base na suposição "há uma lacuna e isso é o que foi ensinado" são exegéticas. De acordo com o Gaon, na verdade, a Mishná não carece de nada, mas Judá I ocasionalmente cita uma Mishná que expressa

a visão de um dos estudiosos halakhic, e como o amoraim inclinados a uma visão diferente, eles entendiam a Mishná como se fosse defeituosa por omissões, a fim de que se conformasse com a visão deles. Esta visão da relação entre a Mishná e a Gemara é expressa com completa consistência em seu comentário sobre a Mishná. Às vezes ele se desvia das conclusões da Gemara em conexão com certas mishnayot e as explica de acordo com o significado literal da passagem (veja, por exemplo, seu comentário a Ber. 4:1 e 7:2).

O Vilna Gaon incluía na Torá o Zohar, o Tikkunei ha-Zohar e outros livros cabalísticos primitivos como o Sefer ha-Bahir, dos quais ele tinha um conhecimento profundo e extenso. Aqui, também, ele prestou atenção especial ao estabelecimento das leituras corretas. Seu principal objetivo, no entanto, era explicar as fontes da Cabala de forma a abolir quaisquer contradições entre elas e as fontes talmúdicas. Onde quer que ele encontrasse tais contradições, ele as atribuiu a erros na compreensão das fontes da Cabala ou das palavras do Talmud. Ele aplicou a mesma meticulosidade às obras cabalísticas de Isaac *Luria, nas quais mergulhou profundamente, e "tirou-as das trevas causadas pelos erros dos copistas"

(ý ayyim de Volozhin na introdução ao comentário ao Sifra de-ýeni'uta). Seu método de exposição na literatura Cabalá também foi direcionado para a compreensão das palavras em seu sentido simples, embora os alunos dissessem que em toda interpretação literal que ele dava havia latente o significado esotérico da passagem. Por causa de seu apego à Cabalá, ele tomou uma atitude negativa em relação à filosofia, que ele chamou de "o maldito". Em particular, sua crítica foi dirigida contra Mai monides, que rejeitava a eficácia do uso de Nomes Divinos, encantos e amuletos, negando assim a possibilidade da Cabala prática, que Elias havia seguido desde sua juventude (Be'ur ha-Gra a Sh. Ar., YD 179:6). Em suas observações críticas contra a filosofia, ele não se absteve de atacar nitidamente até mesmo Moisés *Isserles. Quando o Gaon dá a visão de Isserles que, seguindo Maimônides, interpreta pardes como sabedoria, ele comenta: "Nem ele nem Maimônides viram os pardes" (ibid. para YD 246:4). Apesar de todo o seu vasto conhecimento e compreensão da Cabalá, Elias se opôs a dar preferência ao seu estudo sobre o da halachá, pois se opôs a mudanças no texto da liturgia e novos costumes, nos quais via ecos do Shabbateanismo. Na ênfase de ýasidism sobre o fundamental do amor de Deus e o serviço de Deus com alegria, que considerava estar em um nível mais alto do que o estudo da Torá, ele viu desprezo pela importância da Torá. O caminho espiritual de Elias começa com a observância do ritual e o estudo da Torá. Somente depois de ter aperfeiçoado esses dois aspectos da vida religiosa pode-se entrar no reino da experiência mística. O misticismo é alcançado pela perfeição do eu, não pelo entusiasmo.

O currículo que ele estabeleceu está de acordo com as exigências da Mishná (Avot 5:21). Ele exigia que as meninas também tivessem um certo conhecimento da Bíblia e deu particular importância a que adquirissem conhecimento do Livro de Provérbios e se conduzissem de acordo com seus princípios.

Escritos

Mais de 70 obras e comentários são atribuídos a Elias. Mais de 50 foram publicados, enquanto vários de seus manuscritos foram completamente perdidos. Até os 40 anos escrevia apenas para uso próprio. Posteriormente, ele ensinaria suas novelas a seus alunos, que poderiam anotar apenas parte de seus ensinamentos, pois não parava para dar tempo para isso. Nenhuma de suas obras foi publicada durante sua vida. Seu comentário ao Shulḥan Arukh (Oy, Shklov, 1803; YD, Grodno, 1806; EH, Vilna e Grodno, 1819; yM, Koenigsberg, 1855), Ayil Meshul lash, fragmentos de um comentário sobre as Escrituras e partes de um comentário em vários aggadot que existem foram escritos por sua própria mão. De seus outros ensinamentos restaram anotações escritas às pressas nas margens dos livros e depois copiadas – às vezes com erros que distorcem o sentido – por seus filhos ou alunos. Dessas notas, Hayyim *Volozhiner disse (introdução de Be'ur ha-Gra para Sh. Ar., Oy) que elas são “como as estrelas que parecem pequenas, mas sob as quais o mundo inteiro está”. Nos círculos eruditos de Vilna e além, também eram conhecidas várias novelas da Torá que foram transmitidas em seu nome e, para garantir que tudo o que lhe era atribuído realmente emanava dele, uma proclamação foi emitida pelo Vilna bet din em 19 de Kislev, 1798 proibindo qualquer coisa de ser publicada em nome de Elias até que fosse absolutamente certo que estava em sua caligrafia real (Shenot Eliyahu para mishnayot de Seder Zera'im, Lemberg, 1799). A forma externa insatisfatória do testamento espiritual do Gaon resultou no fato de que seu grande trabalho em estabelecer as leituras corretas não foi totalmente explorado.

O Gaon escreveu comentários a praticamente todos os livros das Escrituras e a vários livros da Mishná. Entre suas exposições da Mishná, seu comentário sobre o de Arugah (Kil. 3:1) tornou-se especialmente conhecido nos círculos acadêmicos (Be'ur al ha-Arugah, em: Zerahiah Gerondi, Sefer ha-yara (Shklov, 1803). O conhecimento da geometria é necessário para sua compreensão, razão pela qual os comentaristas anteriores da Mishná tiveram dificuldade em explicá-la. Israel b. Samuel de Shklov, o aluno do Gaon, que, durante os anos em que morou Ereẓ Israel se interessou especialmente pelas novelas do Gaon para Zera'im (do ponto de vista de seu valor para o trabalho agrícola em Israel), testemunha: “Ele trabalhou no tema de Arugah por tanto tempo quanto teria levado para completa metade da lama do Tal babilônico, rejeitando todas as explicações dos primeiros comentaristas e expondo-a por um novo e verdadeiro sistema” (introdução a Pe'at ha-Shulḥan, 1836). Ele também escreveu comentários e glosas sobre o tannaitico Midrashim – Mekhilta (1844), Sifra (1911), Sifrei (1866) – em várias partes do Tosefta, no Talmud de Jerusalém, em todo o Talmud Babilônico e no aggadot do Talmud. Entre seus comentários sobre as fontes da Cabala estão um comentário ao Sefer Yeḥirah (Grodno, 1806), o Sifra de-yeni'uta (Vilna e Grodno, 1820), o Zohar (Vilna, 1810), o Tikkunei ha Zohar (1867), o Ra'aya Meheimna (1858) e o Sefer ha Bahir (1883). Muitas tentativas foram feitas para reunir suas

ensinamentos e provérbios. A coleção mais confiável é Ma'aseh Rav (Zolkiew, 1808 e muitas outras edições) de Is sachar Ber de Vilna.

Um aspecto singular dos escritos do Gaon era sua constante correção do texto. Elias fez emendas textuais em toda a literatura rabínica e cabalística. Ele combinou dois métodos de emenda: (a) assumindo que toda literatura rabínica é um todo sem costura, Elias harmonizou fontes paralelas, e (b) ele corrigiu textos mesmo quando não tinha fontes textuais. Em vez disso, seu incrível domínio de toda a literatura permitiu-lhe especular sobre a leitura correta do texto. Ele até baseou algumas de suas decisões legais nessas emendas. Historiadores posteriores afirmam que, ao emendar o texto, Elias foi um precursor da erudição filológica científica moderna. No entanto, o que o Gaon fez e como ele fez é muito diferente da erudição moderna. No entanto, ele foi um pioneiro em pensar que muitas, senão todas as edições impressas disponíveis, estavam cheias de erros.

A escrita cabalística do Gaon teve grande influência sobre os pensadores religiosos dos séculos XIX e XX, começando com seu aluno y ayyim Volozhiner, continuando através de gigantes yassídicos como Abraão de *Sochaczew e *yadok ha-Kohen de Lublin, até Abraão Isaac ha-Kohen *Kook. Suas idéias cabalísticas foram explicadas e expandidas por Isaac y aver e Solomon Eliashiv, autor do Leshem Shevo ve Aylamah.

[Samuel Kalman Mirsky / David Derovan (2ª ed.)]

Como Gramático

O estudo de Elijah do hebraico, Dikduk Eliyahu (“Gramática de Elias”), foi publicado pela primeira vez por yevi, o gramático (1833), e mais tarde em uma edição de AL Gordon (Mishnat ha-Gra, 1874). Empregando a metodologia dos gramáticos medievais, o estudo se preocupa com detalhes do campo da fonologia. Inclui capítulos sobre consoantes, vogais, sheva, dagesh e regras de acentuação na Bíblia. Em uma lista adicional, Elijah resume os princípios gerais da vocalização por meio de símbolos e números mnemotécnicos. Na segunda parte da obra, aparentemente autêntica, há resumos das categorias de palavras em hebraico (substantivo, verbo, partícula) e uma breve descrição de sua estrutura morfológica (conjugações e declinações). Aqui também a descrição é concisa; às vezes é resumido por símbolos numéricos.

Muitas observações gramaticais também são encontradas no comentário de Eli jah sobre o Pentateuco (por exemplo, Gn 1:1-7) e sobre os Profetas e Hagiógrafos. Toda a sua exegese dos primeiros versos da Torá é uma análise morfológica, um resumo das regras de vocalização. Seu purismo na definição dos significados das palavras, especialmente na distinção entre sinônimos, é evidente ao longo de seus comentários. Às vezes ele distingue entre sinônimos usando a etimologia das palavras (por exemplo, dal, “pobre”, vem de dal minneh – “tornou-se menos para ele”, ou seja, “sua riqueza foi tirada dele”). Da mesma forma, observações linguísticas e literárias, acompanhadas de exemplos,

elijah chelebi ha-kohen da anatólia

podem ser encontrados em seu comentário sobre os "trinta e dois princípios de exegese do rabino Yose ha-Galili".

[Menahem Zevi Kaddari]

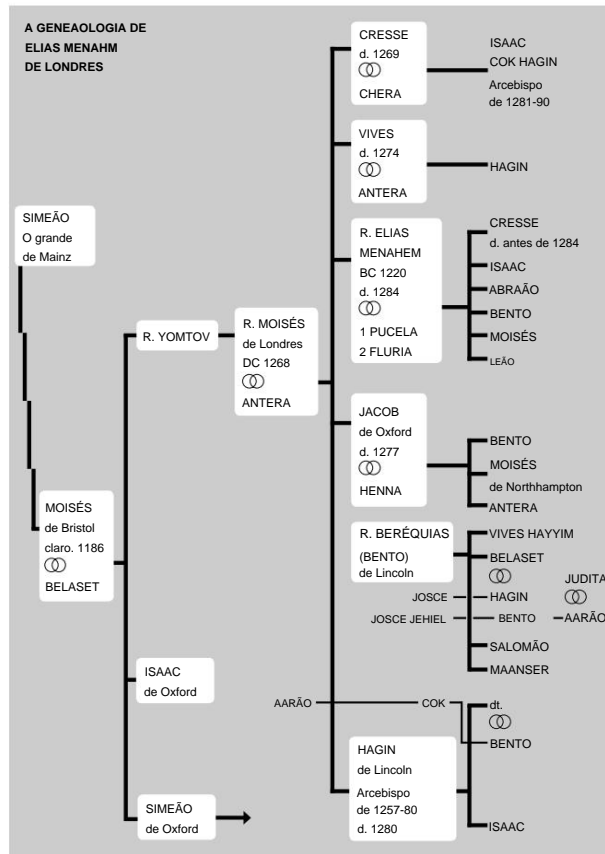
Bibliografia: SJ Fuenn, *Kiryah Ne'emanah* (1860, 19152), 144–70; SJ Jazkan, *Rabbenu Eliyahu mi-Vilna* (1900), incl. bib.; M. Silber, *O Gaon de Vilna* (1905); M. Teitelboim, *Ha-Rav mi-Ladi u Miflegat yabad* (1913); L. Ginzberg, *The Gaon, Rabi Elijah* (1920); Dubnow, *yasidut*, índice; I. Klausner, *Vilna bi-Tekufat ha-Ga'on* (1942); idem, *Ha-Gaon Rabi Eliyahu mi-Vilna* (1969); I. Unna, *Rabbenu Eliyahu mi-Vilna u-Tekufato* (1946); MG Barg, *Ha-GRA mi-Vilnah* (1948); JI Dienstag, *Rabbenu Eliyahu mi-Vilna, Reshimah Bibliografit* (1949; repr. de Talpiot, vol. 4, 1949); MM Yoshor, em: L. Jung (ed.), *Líderes Judeus* (1953), 25-50; B. Katz, *Rabbanut, yasadut, Haskalah*, 2 vols. (1956-58); B. Landau, *Ha-Ga'on he-yasid mi-Vilna* (1965); HH Ben-Sasson, em: Zion, 31 (1966), 39-86, 197-216; M. Wilensky, *yasidim u-Mitnaggedim*, 2 vols. (1970); MS Samet, em: Me'ykarim le-Zekher yevi Avneri (1970), 233–57. **Adicionar. Bibliografia:** A. Feldman, *The Juggler and the King: An Elaboration of the Vilna Gaon's Insights into the Hidden Wisdom of the Sages* (1990); YI Herczeg (ed.), *Vilna Gaon Hagadá* (1993); EJ Schochet, *O Movimento Hassídico e o Gaon de Vilna* (1994); J. Levisohn, em: Le'ela, 44 (1997), 9-19; I. Lempertas (ed.), *O Gaon de Vilnius e os Anais da Cultura Judaica* (1998); R. Schnold, *O Gaon de Vilna: O Homem e Seu Legado* (1998); E. Etkes, *The Gaon of Vilna: The Man and His Image* (Heb., 1998; Eng., 2002); Y. Vinograd, *Thesaurus of the Books of the Vilna Gaon: Bibliografia detalhada e anotada de livros por e sobre o Gaon Hasid R. Eliahu* (2003); M. Hallamish, Y. Rivlin e R. Schuchat (eds.), *The Vilna Gaon and His Disciples* (2003). **COMO GRAMÁTICO** : Elijah b. Solomon Zalman, *Berak ha-Shay'ar* (1863), referências ao comentário de Elias sobre sinônimos por Samuel b. Abraão de Slutsk; YL Maimon (ed.), *Sefer ha-GRA*, 1 (1954), 201–41; JH Greenstone, em: JBA, 6 (1947/48), 76-83.

ELIJAH CHELEBI HA'YKOHEN DA ANATÓLIA (provavelmente do século XV), poeta litúrgico. Cinco poemas religiosos de sua autoria estão impressos no Ma'zoz Romênia e na coleção de poemas devocionais Shirim u-Zemirov ve-Tishba'ot (Constantinopla, 1545). Menahem Tamar na introdução de seu próprio *Azha rot* (Ms. Leyden 34) afirma ter visto uma coleção de poemas de Elijah. Ele também é mencionado na coleção de poemas de Joshua Benveniste (escrito em 1635).

Bibliografia: Dukes, *Poesie*, 141 (leia Chelebi para Bilibi); Zunz, *Lit Poesie*, 519; Fuenn, em: *Ha-Karmel*, 1 (1871/72), 507; Margo liouth, *Cat*, 3 (1965), 251, n. 930 viii; Markon, em: *Devir*, 1 (1923), 249; Davidson, *O'yar*, 4 (1933), 363.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

ELIJAH MENAHEM BEN MOSES (c. 1220–1284), rabino inglês, médico e financista. Elijah Menahem era filho de R. *Moses de Londres. Desde 1253, quando é mencionado pela primeira vez nos registros, foi um dos mais ativos financistas ingleses. Muitos nobres e até membros da família real estavam entre seus clientes. Pesquisas recentes revelaram que ele foi um dos maiores e mais proeminentes rabinos pré-exílicos da Inglaterra. Além de várias respostas, ele escreveu um comentário sobre a Mishná (pelo menos na ordem Zera'im) que foi frequentemente utilizada por Yom Tov Lipmann *Heller (em seu *Tosafot Yom Tov*) e também um comentário sobre a Páscoa



Hagadá. Elijah também alcançou certa reputação como médico, em uma ocasião sendo chamado para atender o conde de Flandres. Um de seus irmãos era Hagin (y ayyim) de Lincoln, arquiépiscopo dos judeus da Inglaterra de 1257 a 1280; outro foi o erudito Berequias de Lincoln.

Bibliografia: MYL Sacks, *Peirushei Rabbenu Eliyahu mi Londres u-Fesakav* (1956), 10–42 (introdução); idem, em: KS, 20 (1943/44), 229f.; Roth, em: JHSET, 15 (1946), 29-62; Urbach, *Tosafot*, 401-4; idem, em: *Essays... I*. Brodie, 2 (1966), 1-12 (heb.); Epstein, em: *Madda'ei ha Yahadut*, 1 (1926), 51-71; Wilhelm, em: *Tarbiz*, 22 (1951), 45-52.

[Cecil Roth]

ELIAS DE LA MASSA (século XV), rabino italiano e autor. Elijah era o chefe da yeshivá de Pádua na década de 1520. Ele fez uma peregrinação à Palestina via Egito depois de 1433. Pouco tempo depois de sua chegada a Jerusalém em 1437 ele foi nomeado dayyan; também lhe foram dirigidas perguntas haláchicas de países vizinhos, como a Síria e o Egito. Ele escreveu várias cartas de Jerusalém para seus filhos através de seu irmão em Fer rara. Um deles, escrito depois de ter vivido mais de um ano em Jerusalém, é o único documento conhecido sobre a comunidade judaica palestina da primeira metade do século XV. Nesta carta ele descreve suas aventuras e infortúnios no caminho para a Palestina; relata os detalhes da praga que atingiu a Palestina e a Síria, responsável pela morte de 90 pessoas em Jerusalém; fala de sua nomeação como dayyan

em Jerusalém; e menciona as ocupações dos judeus locais. Na última parte de sua carta ele fala dos rumores que circulam em Jerusalém sobre as guerras de Beta Israel na Etiópia, e também do que ele ouviu sobre as Dez Tribos na Índia de um judeu que emigrou do Iraque. Esses rumores já eram correntes na Itália, e Elijah foi convidado a obter mais detalhes sobre eles. Não se sabe se ele ficou em Jerusalém ou voltou para a Itália. Uma tradução inglesa foi publicada por EN Adler em seu *Jewish Travelers* (19662), 151-55.

Bibliografia: E. Ashkenazi, *Divrei y akhamim* (1849), 61–63; AM Luncz (ed.), *Ha-Me'ammer*, 3 (1920), 77-80; A. Yaari, *Ig gerot Ereẓ Yisrael* (1943), 86-89, 541. **Add. Bibliografia:** E. Car moly, *Itinéraires de la Terre Sainte*, Bruxelas, 1847, 323-360; Y. Haker, *Zion*, 50 (1985), 241-63.

[Avraham Yaari / Moti Benmelech (2ª ed.)]

ELIAS DE PESARO (século XVI), erudito e viajante italiano. Depois de viver por algum tempo em Veneza, Elias partiu para a Terra Santa em 1563, mas foi obrigado a interromper sua jornada em Chipre, pois havia um surto de cólera em Ereẓ Israel.

De Famagusta, ele escreveu uma carta aos parentes na Itália descrevendo a viagem, aconselhando os viajantes e incluindo um relato de Chipre, que continua sendo uma fonte primária para a história social e econômica da ilha. Elias também escreveu homilias filosóficas e comentários sobre o Cântico dos Cânticos, Jonas e Jó (Paris, Bibliothèque Nationale Ms. hebr. 276).

Bibliografia: A. Yaari, *Masot Ereẓ Yisrael* (1946), 165–96.

[Ariel Toaf]

ELIAS DE PRAGA, rabino e chefe da yeshivá em Praga no século 15. Elias era rigoroso na aplicação de sua autoridade rabínica, frequentemente colocando seus oponentes sob o *yerem* (proibição), e até invocando a assistência das autoridades seculares, ato pelo qual foi censurado por Israel *Isser lein. Sua decisão de que em um caso de difamação de sangue todas as comunidades do reino deveriam ser consideradas “uma cidade” e obrigadas a compartilhar as despesas de defesa foi aceita sob protesto porque ele não havia consultado as comunidades envolvidas.

Ele se envolveu em assuntos financeiros “não de acordo com sua honra” e foi convocado antes de uma aposta por Isser lein. Perto do fim da vida de Elias, Eliezer de Passau se estabeleceu em Praga e invadiu a esfera de competência de Elias, abrindo uma yeshivá rival, entre outras atividades. Israel *Bruna e Perez conseguiram deter o conflito entre eles que afetou toda a comunidade de Praga.

Bibliografia: Horowitz, em: *Zeitschrift fuer die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei*, 1 (1930/31), 231-4; Suler, em: *JGGJy*, 9 (1938), 109-11, 135-44, 167; Miguel, *Ou*, 159-60; M. Frank, *Kehillot Ashkenaz u-Vattei Dineihem* (1937), 24.

ELIJAH PHINEHAS BEN MEIR (c. 1742–1821), erudito, cabalista e maskil. Elijah nasceu em Vilna, mas em sua juventude, após a morte de seu pai, viajou muito entre as comunidades judaicas da Europa. Em cada cidade que ele vis

ele aprofundou seu aprendizado judaico, em particular seu conhecimento da Cabala, bem como seus estudos seculares. Elijah ficou conhecido através de sua obra *Sefer ha-Berit*, cuja primeira edição apareceu anonimamente em Brno em 1797. Esta obra teve uma circulação relativamente ampla e foi particularmente bem recebida nos círculos de *Haskalah* na Galiza e em Berlim, onde, de acordo com Elijah próprio testemunho, era considerado uma espécie de enciclopédia das ciências naturais, astronomia e ologia. Quando a obra foi atribuída a *Elijah ben Solomon Zalman, o Gaon de Vilna, e a Moses *Mendelssohn, Eli jah teve a segunda edição publicada em seu próprio nome (Zolkiew, 1807, com acréscimos e emendas; terceira edição, Vilna, 1818). O trabalho está dividido em duas partes. O primeiro, composto por 21 tratados, trata da ciência e da filosofia; o segundo, composto por 14 tratados, trata da ética e da Cabalá. A seção sobre ciência já estava desatualizada na época de sua composição, pois, embora contenha novos dados empíricos, incorpora uma concepção do universo que se baseia na filosofia aristotélica medieval e na Cabala de Isaac *Luria. Elijah ignora os princípios de Galileu e Newton na física, e de Lavoisier na química, sustentando, por exemplo, que a Terra é estacionária. A seção sobre ética e Cabalá, que Elias pretendia ser a parte principal do trabalho, é modelada a partir do *Sha'arei Kedushah* de y ayyim *Vital. Nesta seção, Elias aceita a visão de *Judá Halevi de que o povo judeu está no quinto nível na escala ascendente da criação – mineral, vegetal, animal, racional e Israel, e ele faz uso do conceito cabalístico das cinco almas inerente aos seres racionais – nefesh, ru'ay, neshamah, yayyah, ye'edah, e da doutrina das Sefirot. Voltando a assuntos mais práticos, Elias discute os meios pelos quais alguém pode se preparar para a comunhão com o espírito santo (ru'ay ha-kodesh).

Como o principal requisito é “o cumprimento dos mandamentos por si mesmos”, ele orienta para a observância dos mandamentos, de acordo com os ensinamentos de Isaac Luria. O amor ao próximo, sustenta Elias, é um dos fundamentos do serviço de Deus. No entanto, mais alto que o amor dos seres humanos é o amor de Deus, que ele discute na seção final da obra, intitulada “Amor e Alegria”, e que ele define como o apego da alma a Deus. Além do *Sefer ha-Berit*, Elias escreveu um comentário sobre o *Mishnat y asidim* de Immanuel y ai *Ricchi's (publicado em 1889); *Mitzvot Tovim*, tratando das razões dos mandamentos (Ta'amei ha Mitzvot); *Matmonei Mistarim*, sobre as combinações de letras; e *Beit Yo'yer*, um comentário sobre *Sefer Ye'yirah*. Estas três últimas obras existem apenas em manuscrito.

Bibliografia: Ha-Me'assef (1809), 68-75; Letteris, em: *Bik kurim* (1864/65), 51; SJ Fuenn, *Kiryah Ne'emanah* (19152), 206; UMA, Walden, *Shem ha-Gedolim he-yadash* (1864), SV Phineyas Elias de Vilna; HD Friedberg, *Luhot Zikkaron* (1904), 93.

[Meir Hillel Ben-Shammai]

ELIMELEQUE (hebr. y yy yy yy yy yy ;Deus [ou meu Deus] é rei”), marido de *Noemi e pai de Malom e *Chillion, de Belém de Judá. Devido à fome em Israel durante o

tempo dos juizes, Elimeleque passou para Moabe, onde ele e seus dois filhos morreram. Após a morte deles, sua esposa Noemi retornou a Beth-Lehem junto com sua nora Rute (Rute 1:1–3; 2:1, 3; 4:3, 9). Ali Rute casou-se com Boaz, um dos parentes de Elimeleque. O próprio nome é atestado nas letras El-Amarna do século XIV aC como Ili-Milku, uma variante do nome Milk-ilu, governante de Gezer. Em documentos ugaríticos do século XIII, o nome é escrito 'lmlk e pronuncia-se Ili-Milku ou Ili-Malku.

Adicionar. Bibliografia: W. Moran, *The Amarna Letters* (1992), 326; W. Watson e N. Wyatt (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies* (1999), índice, 841.

ELIMELEQUE DE LYZHANSK (1717–1787), popular *ḡaddik* da terceira geração de *ḡ* asidim e um dos fundadores do *ḡ* assidismo na Galiza. Elimeleque foi discípulo de Dov Baer, o Maguid de Mezheritsch, e é considerado o teórico e criador do “*ḡ*addikismo prático”. Elimeleque e seu irmão Zusya de Hanipol viajavam de aldeia em aldeia, segundo o princípio da *nedudei galut* (“peregrinações do exílio”), ou seja, suas viagens, expressando simbolicamente sua identificação com as andanças da *shekhinah* (Presença Divina). De acordo com uma interpretação posterior, o propósito de suas andanças era a promoção do arrependimento. Após a morte de Dov Baer (1772), Elimelech estabeleceu-se em Lyzhansk, Galiza, que se tornou um importante centro *ḡ*asidic. Ele chefou um tribunal financiado por *pidyonot* (lit. resgates), ou seja, um sistema de impostos internos pagos aos *ḡ*addik geralmente acompanhados por *kvitlakh* (lit. “recibo”), tiras nas quais os *ḡ* asidim escreviam seus problemas espirituais e materiais para o *ḡ*addik para resolver. Cartas publicadas em seu nome mostram sua atitude em relação às brigas entre os *ḡ* asidim e os *Mitnaggedim*. Elimelech também é mencionado nas acusações contra os *ḡ* asidim em *Sefer ha-Vikku'aḡ* e em *Zemir Ariḡim*. Em suas cartas, ele se defende contra as objeções dos *Mitnaggedim* a *ḡ* asidim rezando de acordo com o ritual sefardita (seguindo o rito de Isaac Luria). Elimelech citou como prova Joseph Caro e até Moisés Isserles, que segundo ele estabeleceram o ritual Ashkenazi para a comunidade em geral, mas não para os piedosos que alcançaram um plano superior de fé. Elimeleque era asceta, mas não considerava o ascetismo o modo de vida para todos. Segundo ele, o ascetismo corresponde à “quebra dos vasos” na Cabala Luriana, cuja finalidade é *tikkun* (“restituição do mundo”). No entanto, não é o único caminho para *tikkun*; pois “um *ḡ*addik alcança *tikkun* através da alimentação e outro, através do ascetismo” (No'am Elimelech, “*Va-Yikra*”).

A Doutrina do *ḡ*addik

Elimelech formulou os costumes da sociedade *ḡ*asidic na doutrina do *ḡ*addik. Em contraste com a visão de que o *ḡ*addik era apenas um líder espiritual, Elimelech sustentou que o *ḡ*addik possuía a tarefa de liderança em todas as esferas da vida. Os *ḡ*addik tinham que viver na tensão dialética entre a vida espiritual de *devekut* (devoção) e as exigências pragmáticas e materiais da sociedade. Aparentemente, o próprio Elimeleque

não podia suportar a pressão da vida de um *ḡ*addik, e no final de sua vida concentrou-se na auto-realização. Ele se afastou de seus discípulos e até mesmo negligenciou a liderança espiritual de sua comunidade. De acordo com Elimelech, o *ḡ*addik possui um status espiritual mais elevado do que os *serafins* e é a fundação do mundo. Ele tem poder para influenciar as esferas superiores, ou seja, “os decretos *ḡ*addik e Deus cumpre” (Shab. 59b, cf. No'am Elimelech, “*Shelāḡ*”). A autoridade de um líder *ḡ*asidic vem de suas conexões diretas com poderes superiores, cuja assistência ele recebe por suas preocupações com o indivíduo e a comunidade. “Cada pronúncia do *ḡ*addik cria um anjo e influencia as esferas superiores” (ibid.). Por meio da reflexão e contemplação, o *ḡ*addik trava uma guerra cujo objetivo final é o desenvolvimento e a ascensão ao absoluto. Ele “vive abaixo” (isto é, na terra) “mas na realidade ele mora em mundos superiores” (ibid., “*Va-Yera*”). O *ḡ*addik enfrenta o perigo de morte por excesso de entusiasmo. Portanto, Deus o acalma no auge de seu *devekut* para que ele não morra do êxtase da experiência mística. A condição de *devekut* não é estática, mas varia em sua intensidade, tendo subidas e descidas.

Nefilat ha-*ḡ*addik (“A Queda do *ḡ*addik”)

Elimelech reconhece dois tipos de quedas (hebr., *nefillot*) no status do *ḡ*addik: descida para fins de *tikun* e descida por causa de Satanás. Descida com o propósito de *tikkun* é concebido como um processo voluntário. O *ḡ*addik sabe que é obrigado a melhorar sua comunidade e, portanto, desce ao seu nível para elevá-la. Elimelech considerava a sublimação nesta doutrina da descendência como a identificação interior e comparação consciente do *ḡ*addik com o indivíduo comum. Como resultado, ocorre o processo de elevação ou sublimação dos maus pensamentos (*ha'ala'at maḡashavot zarot*), a abolição do pecado e a transformação do profano em sagrado. *Tikkun* pela elevação de *niḡoḡot* (“faíscas”) na Cabala Luriana é transferido para a esfera da alma nos ensinamentos de Elimelech e é interpretado como a elevação dos maus pensamentos, levando à redenção pessoal. A “queda” do *ḡ*addik é essencial, e sua capacidade de pecar é uma condição de sua missão carismática. A aplicação prática desta doutrina, que aparentemente se originou da idéia shabatiana do pecado como fonte para o cumprimento de uma *mitsvá*, contém um sério perigo religioso. A incapacidade do *ḡ*addik de “cair”, no entanto, interfere na elevação espiritual da comunidade. A subida do *ḡ*addik que segue a “queda” é mais alta do que o nível que ele alcançou em suas subidas anteriores. Deste ponto de vista, o mal fortalece a santidade. A solução de Elimelech para o problema do mal é a santificação das coisas materiais e a superação da tentação. O *ḡ*addik deve abolir o dualismo do bem e do mal coexistentes, transformando o mal em bem, um processo que trará o advento do messias quando todos retornarem à sua unidade original. As inovações desta doutrina são a renovação espiritual do homem e a revelação dos aspectos internos da Torá não revelados no Monte Sinai.

Essas idéias aparecem em No'am Elimelech (Lvov, 1787) organizado

na forma de sermões sobre as leituras semanais da Torá, principalmente descrevendo como o *yaddik* adora a Deus. Inclui suas cartas, seu testamento religioso sobre questões de liderança e um tratado, *Likkutei Shoshanim*. Os discípulos de Elimelech eram Abraham Joshua Heshel de **Apta*, Jacob Isaac **Horowitz*, o Vidente (*"Ha-ÿ ozeh"*) de Lublin, Kalonymus Kalman **Epstein* de Cracóvia (autor de *Ma'or va-Shemesh*), *Menaÿem Mendel* de **Rymanow*, e **Moses Leib* de Sasov.

Bibliografia: Schatz, em: *Molad*, 18 (1960), 365-78; M. Bu ber, *Tales of the yásidim*, 1 (19684), 253–64; Dubnow, *yásidut*, 178–88; Horodezky, *yásidut*, 2 (19534), 149–273; AHSB Michaelson, *Ohel Elimelekh* (1914); B. Landau, R. Elimelekh *mi-Lyzhansk* (1963); Y. Berger, *Eser yahÿayot* (1900), 17–41.

[Esther (Zweig) Liebes]

ELION, GERTRUDE BELL (1918–1999), farmacologista norte-americano e ganhador do Prêmio Nobel. Elion nasceu em Nova York. Ela estudou química no Hunter College e na NYU, onde obteve seu mestrado em ciências em 1941. Após uma série de compromissos intelectualmente menos desafiadores, ela se juntou a *Burroughs Wellcome* na Carolina do Norte como bioquímica em 1944, tornando-se chefe do Departamento de Experimentação Terapia em 1967 e cientista emérito após sua aposentadoria em 1983. Sua colaboração com George Hitchings levou ao seu interesse vitalício na síntese de DNA e RNA a partir de precursores de purinas e pirimidinas e no projeto de drogas que inibem seletivamente essas vias. Isso levou ao desenvolvimento da 6-mercaptopurina, uma droga de referência que inibe a proliferação celular e, portanto, tem propriedades anticancerígenas, e seu derivado, a droga anti-leucêmica 6-tioguanina. Mais tarde veio o medicamento imunossupressor *Imuran* (*Azatioprina*), usado para combater a rejeição de enxertos e tratar doenças imunológicas; o *aciclovir*, que inibe seus vírus do herpes e foi o primeiro medicamento antiviral; e *alo purinol*, que inibe a síntese de ácido úrico e é a base do tratamento da gota.

Em 1988, ela recebeu o Prêmio Nobel de Medicina (junto com George Hitchings e James Black). Outras honrarias incluem a Medalha Garvan (1968), a Medalha de Honra da Sociedade Americana do Câncer (1990), a eleição para a Academia Nacional de Ciências (1990) com subsequente adesão ao Conselho e a Medalha Nacional para a Ciência (1991).

[Michael Denman (2ª ed.)]

ELIONAEUS, FILHO DE CANTHERAS (ou *Cithaerus*), sumo sacerdote 43–44 EC Elionaeus foi nomeado por **Agripa I*. Não está claro se ele deve ser identificado com o *"Cantheras"* que foi deposto por Herodes de Chalcis e foi sucedido por José, filho de *Camei* (*Kimÿit*; *Jos.*, *Ant.*, 20:16). A *Mishná* se refere a ele como *Elioneiai b. ha-Kof* (*Par.* 3:5), um dos poucos sumos sacerdotes que prepararam as cinzas da ** novilha vermelha*.

Bibliografia: *Jos.*, *Ant.*, 19:342; Schuerer, *Gesch.*, 2 (19074), 271, n. 19; Klausner, *Bayit Sheni*, 4 (19502), 300ss.

[Edna Elazary]

***ELIOT, GEORGE**, pseudônimo de **Mary Ann Evans** (1819–1880), romancista inglês. Cristão, George Eliot era amigo do estudioso talmúdico Emanuel **Deutsch*, e começou a estudar hebraico e a mostrar interesse em assuntos judaicos desde cedo. Daniel Deronda (1874-1876), seu célebre romance "sionista", foi, no entanto, sua última grande obra de ficção. Possivelmente sugerida pela carreira do Coronel AEW **Goldsmid*, o herói deste romance, após descobrir sua identidade judaica apenas aos 20 anos, acaba partindo para a Palestina para ajudar a "reviver o centro orgânico" da existência de seu povo. Daniel Deronda influenciou o antigo pensador sionista Eliezer **Ben-Yehuda*, e escritores hebreus como IL **Peretz* e P. **Smolenskin*. Os críticos literários criticaram severamente este romance, reclamando que a parte sionista é inflada, retórica e não baseada em observação genuína. Mas foi alegado que o autor estava escrevendo um tipo especial de romance, lidando com os destinos das nações ao invés de indivíduos. George Eliot discutiu a questão judaica novamente em *"The Modern Hep-Hep"*, um forte ataque ao preconceito antijudaico publicado em uma coleção de es diz intitulada *Theophrastus Such* (1878).

Bibliografia: G. Eliot, Daniel Deronda, ed. por B. Hardy (1967), com introdução; D. Kaufmann, *George Eliot e Judaísmo* (1877); N. Sokolow, *História do Sionismo 1600–1918*, 1 (1919), 209–13; idem, *Hibbath Zion* (Eng., 1934), 105–127; A. Moeller, *George Eliots Beschaeftigung mit dem Judentum und ihre Stellung zur Judenfrage* (1934); MF Modder, *The Jew in the Literature of England* (1939), índice; FR Leavis, *A Grande Tradição* (1948); E. Rosenberg, *From Shylock to Svengali* (1961); Fisch, em: *Ficção do Século XIX* (março de 1965); GS Haight, *George Eliot, uma biografia* (1968); Leavis, em: *Comentário*, 30 (1960), 317-25. **Adio**
Bibliografia: M. Laski, *George Eliot and Her World* (1973); G. Levine (ed.), *The Cambridge Companion to George Eliot* (2001); S. Nurbhai, *George Eliot, Judaism, and the Novels: Jewish Myth and Mysticism* (2002); W. Baker, *George Eliot e Judaísmo* (1975).

[Harold Harel Fisch]

.Ar"; vitorioso é Deus: "talvez; *yÿ yÿ yÿÿ yÿ .yÿ yÿ yÿÿ yÿ*. Heb (**ELIFAZ** fzw), o nome de dois personagens bíblicos. O primeiro é o filho mais velho de **Esaú* e sua esposa *Ada*, e antepassado de vários clãs edomitas, sendo o mais importante *Temã*, pois seu nome é empregado na poesia como sinônimo de "Edom" (*Jer.* 49:7; *Obad.* 9) e "Amalek" (*Gn* 36:2, 10-12, 15-16). O segundo, Elifaz, o *Temanita*, é o mais velho dos três amigos com quem o estrato posterior no livro de "Jó, o Paciente" (ver **Jó*) fornece seu herói. Na escolha de um nome e nacionalidade para esse amigo, o autor do estrato posterior pode ter se guiado pelas seguintes considerações: o estrato mais antigo situa o próprio *Jó* na terra de **Uz* e no ambiente geral dos **Kedemitas* (*Jó* 1:1, 3b). A terra de *Uz* é identificada em *Lamentações* 4:21 com *Edom*, que, em qualquer caso, incluía um grupo conhecido pelo nome de *Uz* (*Gn* 36:28), e certamente era uma importante nação *quedemita* (*Is* 11:14).). A partir dos dados acima sobre o primeiro Elifaz, não é difícil ver por que dentro de *Edom* o autor foi atraído pelo nome tribal de *Teman* e dentro de *Temã* pelo nome pessoal de *Elifaz*.

[Harold Louis Ginsberg]

Eliseu

Na Agada

Elifaz, o consolador de Jó, é identificado com Elifaz, filho de Esaú (Gn 36:4; Targ. Yer., Gn 36:12). Ele teve, no entanto, poucas relações com Esaú (Yal. 897), e tornou-se um homem justo em virtude do fato de que ele cresceu sob os cuidados de Isaac (Tanḥ. Va-Yera, 38). Quando seu pai o enviou para matar Jacó, após a fuga deste de Harã, e Jacó lhe suplicou que poupasse sua vida, ele concordou em fazê-lo, mas, para tecnicamente não desobedecer completamente a seu pai, levou todos os bens mundanos de Jacó, pois “aquele que perdeu seus bens é considerado morto” (Meados de Ag., Gn 28:20). Elifaz até tentou evitar uma tragédia posterior aconselhando seu filho Amaleque (Dez 36.12) a ajudar Israel, porque eles herdariam tanto este mundo como o mundo vindouro. No futuro, Elifaz testemunhará que Israel observou toda a Torá (Av. Zar. 3a).

Bibliografia: Ginzberg, Legends, 1 (1961), 421-3, 345-7; 5 (1955), 322; I. Yašida, Ishei ha-Tanakh (1964), 68-69.

israelita **ELISHA** (עִלְיָשָׁא) Deus da salvação) (אֱלֹהֵי הַצְּלוּת) nos dias de *Je horam filho de *Acabe, *Jeú, *Jeoacaz e *Joás. De acordo com I Reis 19:16, Deus ordenou *Elias no Monte Horebe para ungir Eliseu como profeta em seu lugar (II Reis 19:15 é a única referência bíblica à unção como um elemento de vestimenta profética.) Quando Elias passou pelos campos do pai de Eliseu e encontrou Eliseu ocupado arando, “lançou sobre ele o seu manto”.

O simples toque do manto de Elias transformou Eliseu. O fato de ele estar arando com 12 juntas de bois que ele abateu como festa de despedida antes de deixar sua família para o serviço de Elias mostra que ele era rico. Ele se tornou servo devotado de Elias e discípulo notável. Eliseu veio de *Abel-Me holá (19:16). Com base na opinião de que Abel-Meolá estava em Gileade (ver Glueck na Bíblia), alguns estudiosos postularam que a proximidade geográfica era uma das causas da afinidade pessoal entre Elias e Eliseu. Eliseu recebeu a tarefa de continuar a missão profética geral de Elias. Ele também realizou certos atos que haviam sido impostos a Eli Jah, mas que este não realizou em sua vida, por exemplo, a unção de *Hazeel como rei da Síria e Jeú como rei de Israel. A transferência da missão profética de Elias para Eliseu também é descrita na história da ascensão de Elias. Eliseu, que viu Elias ascendendo e “tomou o manto de Elias que havia caído sobre ele”, recebeu dois terços do espírito profético de Elias, e os filhos dos profetas disseram: “O espírito de Elias repousa sobre Eliseu” (II Reis 2:1-18). Em contraste com Elias, que aparece como um profeta eremita realizando seus atos sozinho, Eliseu na realização de seus atos vale-se dos filhos dos profetas (9:1-12). Ele também precisa de um músico, para que a mão de Deus repouse sobre ele (3:15). A primeira aparição de Eliseu como profeta por direito próprio ocorreu durante a expedição contra Moabe realizada por *Jeorão, rei de Israel, e *Jeoasafá, rei de Judá (cerca de 850 AEC).

Jeorão pediu a Eliseu que lhe revelasse a “palavra do Senhor” sobre o resultado da batalha. Eliseu não hesitou em falar com Jeorão nos termos mais ríspidos, e a princípio até retrucou.

fundiu-se a profetizar. Somente quando o rei o pressionou, insinuando que não apenas ele estava em perigo, mas também seus aliados – os reis de Judá e Edom – Eliseu concordou em profetizar por causa das virtudes de Josafá (II Reis 3:11-19). As relações entre Eliseu e os reis de Israel eram geralmente, mas nem sempre, harmoniosas (II Reis 6:31-3). Jeorão é descrito como uma melhoria sobre seus pais Acabe e Jezabel porque “ tirou a coluna de Baal que seu pai havia feito” (3:2). A Bíblia preservou um relato de como o rei pede a *Geazi, o jovem servo de Eliseu, que descreva alguns dos feitos de seu senhor (8:4-6). O rei ouviu com interesse a narração de Geazi, evidência não apenas de admiração pelo profeta, mas também de completa crença nele e em seus poderes proféticos. No entanto, isso não impediu Eliseu de apreender os fracassos do regime de Jeorão: a rebelião moabita contra Israel, as derrotas nas guerras contra os arameus, a invasão arameu e o cerco de Samaria e os muitos anos de fome, que Eliseu viu como uma indicação que os pecados da casa de Acabe exigiam expiação. Em Jeú e Hazeel, ele viu a vara da ira de Deus nos eventos terríveis e aterrorizantes que se abateram sobre Israel como punição pelos pecados da casa de Acabe.

Especialmente notável é a profecia de Eliseu para o arameu Hazeel (II Reis 8:7-15), na qual o profeta disse a Hazeel que ele sucederia ao trono de seu enfermo mestre *Ben-Hadade. Eliseu instruiu Ben-Hadade a dizer a Hazeel que ele se recuperaria, apesar do conhecimento profético de Eliseu de que Ben-Hadade morreria. Encorajado pela profecia de Eliseu, Hazeel apressou a morte de Ben-Hadade. Também é digno de nota na mesma história como Eliseu chorou quando disse a Hazeel que sua grandeza viria às custas do povo israelita. Eliseu também é descrito como desempenhando um papel na revolução de Jeú no reino de Israel. Foi Eliseu quem enviou um dos discípulos dos profetas (heb.: benei ha-nevi'im) para ungir o comandante do exército Jeú e instruí-lo: “ Derrubarás a casa de Acabe, teu senhor, para que eu me vingue de Jezabel o sangue dos meus servos, os profetas, e o sangue de todos os servos do Senhor” (9:1-7). Curiosamente, os escritores bíblicos não mencionam nenhum envolvimento direto de Eliseu com Jeú na destruição da casa de Acabe, ou no sangrento expurgo dos adoradores de Baal por Jeú. Nem temos um relato da intervenção de Eliseu nos eventos subsequentes do reinado de Jeú. Somente nos dias do neto de Jeú, Joás, mais de 40 anos após o derramamento de sangue, Eliseu mais uma vez aparece para profetizar futuras vitórias para o reino de Israel sobre os arameus (II Reis 13:14-19). Ele morreu durante o reinado de Joás, filho de Jeoacaz.

Eliseu foi lembrado como um poderoso fazedor de maravilhas tanto para o bem quanto para o mal. Um de seus milagres resgata o filho da viúva de um dos discípulos dos profetas da escravidão (II Reis 4). Em outro conto, ele traz fertilidade a uma mulher estéril e depois traz o menino de volta à vida (ibid.). Em outro conto, ele cura o general arameu Naamã de uma terrível doença de pele (II Reis 5). Em outro caso, ele responde a jovens que o provocaram por causa de sua calvície, amaldiçoando-os em nome de Yahweh, com o resultado de que 42 deles são mutilados.

por ursos. Eliseu era um profeta de profissão e às vezes recebia pagamentos ou presentes por serviços prestados, mas se recusava a recebê-los do agradecido Naamã (II Reis 5:16). De fato, quando seu servo Geazi astutamente recebeu o presente de Naamã, Eliseu o amaldiçoou com veemência (II Reis 5:20-27). Parece que as histórias das maravilhas realizadas por Eliseu e seu mestre Elias influenciaram os escritores do Novo Testamento em seus retratos de Jesus como milagreiro.

[Yehoshua M. Grintz / S. David Sperling (2ª ed.)]

Na Agada

Eliseu foi o único dos discípulos de Elias cujos poderes proféticos não só não foram diminuídos após a censura de seu mestre, mas foram aumentados, como recompensa por sua lealdade inabalável ao seu mestre. Quando o anjo desceu para levar Eli Jah ao céu, ele encontrou os dois tão imersos em uma discussão erudita que ele teve que voltar sem cumprir sua missão (SER 5:90-91; cf. Ta'an. 10b). A promessa de Elias de dar uma porção dobrada ao seu discípulo foi realizada em que Elisha realizou 16 milagres em comparação com os oito realizados por seu mestre (David Kimy'i a II Reis 2:14). Enquanto Elias restaurou uma pessoa à vida, Eliseu reviveu duas – o filho da mulher sunamita e Naamã, já que um leproso era considerado morto (Yul. 7b). Sua lavagem das mãos de Elias é exaltada, pois servir a um professor é mais meritório do que ser seu discípulo (Ber. 7b).

A sunamita construiu uma câmara privada para ele minimizar seu contato com outras pessoas, pois qualquer mulher que olhasse diretamente para Eliseu morreria (PdRE 33). Ela discerniu a santidade do profeta, pois nunca viu uma mosca em sua mesa e porque uma fragrância agradável o cercava (Ber. 10b; Zohar, 2:44a). Eliseu não recusou sua hospitalidade porque um sábio pode se beneficiar da generosidade de seus seguidores, embora Samuel se recusasse a fazê-lo (Ber. 10b). Eliseu santificou o nome de Deus quando se recusou a aceitar qualquer recompensa de Naa homem (Núm. R. 7:5). As crianças devoradas pelos ursos sob o comando de Eliseu eram na realidade carregadores de água descontentes, cujo sustento foi afetado pela cura milagrosa das águas de Jericó. Eles, seus ancestrais e sua posteridade eram completamente desprovidos de virtude. No entanto, Eliseu foi punido e afligido com uma doença grave porque cedeu à raiva e amaldiçoou seus antagonistas. Ele também foi visitado com uma doença por afastar completamente Geazi em vez de manter algum relacionamento com ele (Sot. 46b-47a).

Quando Eliseu repreendeu o rei Jeorão com raiva, o espírito de profecia se afastou dele e ele teve que recorrer a meios artificiais para despertá-lo novamente (Pes. 66b). Eliseu se recuperou de suas duas doenças e foi a primeira pessoa na história a sobreviver a uma doença grave. Antes dele, todas as doenças resultaram em morte (BM 87a). Mesmo depois de sua morte ocorreu um grande milagre quando um homem morto foi ressuscitado tocando seu caixão (PdRE 33; Sanh. 47a).

No Islã

Al-Yasa' ou Alyasa' deve ser identificado com Eliseu, o discípulo de Elias. Ele é mencionado no Alcorão duas vezes (Sura 6:86;

38:48), uma vez junto com Ismael, Jonas e Lot (Sura 6:86) e a segunda vez com Ismael e Dhÿ al-Kifl, uma figura que não é fácil de identificar (ver *Ezequiel). É, no entanto, evidente que Muhammad não sabia onde colocá-lo. De acordo com os comentaristas do Alcorão, ele viveu antes do rei Saul.

[Haim Z'ew Hirschberg]

Bibliografia: H. Gunkel, *Das Maerchen im Alten Testament* (1917), índice; WW Feredy, *Eliseu, o Profeta* (1924); L. Bieler, em: *ARW*, 32 (1935), 228-45; J. Morgenstern, *Amos Studies*, 1 (1941), 349 e segs.; F. James, *Personalidades do Velho Testamento* (1943), pp. 187-195; N. Glueck, em: *BASOR*, 90 (1943), 2-23; Y. Kaufmann, *Toledot*, 2 (1960), índice. *NA AGADAH: Ginzberg, Legends*, 4 (1913), 239-46; 6 (1928), 343-8. *NO ISLÃ: A. Geiger, foi hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833), 192; *Els2, SV*; H. Speyer, *Biblische Erzählungen...* (1961), 406; *Thaylabÿ, Qiyyäy* (1356 H), 218-9. **Adicionar.** **Bibliografia:** M. Cogan, *I Reis* (2000), 455; M. Cogan e H. Tadmor, *II Reis* (1988), 30-96, 147-52; Y. Zakovitch, *Every High Official* (Heb., 1986), 142-45.

ELISHA BA'AL KENAFAYIM (Heb. *ÿÿ ÿÿ ÿÿ ÿÿÿ ÿ ÿÿ ÿÿÿ ÿ ÿ ÿÿÿ* "ÿÿ ÿÿ"; disse refletir sua fuga milagrosa da morte durante as perseguições romanas.

A história talmúdica diz o seguinte: "... o estado perverso (isto é, Roma) uma vez proclamou um decreto contra Israel que qualquer um que colocasse filactérios deveria ter seus cérebros perfurados; contudo Eliseu os vestiu e saiu para as ruas. Um questor o viu; e quando Eliseu fugiu dele, este o perseguiu. Ao alcançá-lo, Eliseu tirou os filactérios de sua cabeça e os segurou na mão. — O que é isso na sua mão? ele perguntou, ao que Eliseu respondeu 'As asas de uma pomba.' Ele abriu a mão e as asas de uma pomba foram encontradas nela.

Por isso ele é chamado de 'Eliseu, o homem das asas'" (Shab. 49a, 130a). O Talmude de Jerusalém afirma: "Quem não é como Eli sha, o homem das asas, não deve colocar filactérios" (Ber. 2:3, 4c; veja Penei Moshe, *ibid.*). Parece, no entanto, que o epíteto "homem das asas" é de fato um eufemismo para "alguém com as mãos limpas", ou seja, que ele era escrupuloso em relação ao ritual de lavagem das mãos (ver *Arukh ha-Shalem*, ed. UMA. Kohut, 4 (1926), SV Kanaf e S. Lieberman, *Tosefta ki-Fes hutah*, 1 (1955), 215).

[Jacques K. Miklitzanski]

ELISHA BEN ABRAÃO (m. 1749), rabino e autor. Eli sha nasceu em Leczyca, Polônia. Ele também viveu em Frankfurt e Altona na Alemanha e em Grodno na Lituânia. Em sua juventude foi aluno de Joseph Samuel de Cracóvia, o rabino de Frankfurt, em cuja casa foi criado. Em 1697 ele publicou em Amsterdam *Kav ve-Naki*, um breve comentário à Mishná, que foi publicado junto com o texto em um volume compacto e tem sido frequentemente republicado. Ele foi nomeado chefe do Bet din de Grodno, mas em sua velhice retornou à Alemanha, permanecendo por algum tempo na casa de Joseph Oppenheimer (filho de David *Oppenheim). Oppenheimer colocou à disposição de Eliseu um manuscrito de *Asher b. Je

comentário de hiel à Mishná sobre a ordem Zera'im, que ele publicou junto com suas próprias notas e glosas sob o título Pi Shenayim (Altona, 1735). O trabalho recebeu várias aprovações, incluindo a de Moses Hagiz e seu oponente Jacob *Emden, que raramente dava aprovações. O manuscrito de Asher b. O comentário de Jehiel está agora na Bodleian Library, Oxford, e uma edição de Pi Shenayim (1966) comparada novamente com o manuscrito foi publicada em 1966.

Bibliografia: J. Emden; Meguilat Sefer, ed. por D. Kahana (1896), 120; SA Friedenstein, Ir Gibborim (1880), 58; SZ Horowitz, Re'ivot Ir (1891), 30–32; Miguel, Ou, não. 472.

[Shlomoh Zalman Havlin]

ELISHA BEN AVUYAH, tanna, citado uma vez na Mishná como dizendo: “Aprender na juventude é como escrever com tinta em papel limpo, mas aprender na velhice é como escrever com tinta em papel mata-borrão” (Avot 4:20). Da posição deste ditado até o final do quarto capítulo (ver: *Avot, Estrutura) – depois de R. Jacob e R. Shimon ben Eleazar e antes de R. Eleazar Hakapar – parece provável que ele foi um dos o último dos tannaim. Na tradição talmúdica (TJ, y ag. 2:1, 77b) ele foi identificado com “A'yer” (“o Outro”), o terceiro dos quatro companheiros que “entrou nas pardes”. Na forma mais antiga deste baraita (Tosef., y ag. 2:3, cód. Viena), este terceiro companheiro foi nomeado explicitamente como “Eliseu”. Eliseu é um nome relativamente raro entre os tannaim, e isso provavelmente contribuiu para a identificação dessas duas figuras. A partir da história em Tosefta y agigah, parece claro que o Eliseu mencionado havia um contemporâneo de R. Akiva. Além do que é dito em Avot e em Tosefta y agigah, as fontes tanaiticas não fornecem informações adicionais sobre nenhuma dessas duas figuras. O capítulo 24 em Avot de-Rabbi Natan versão A atribui várias declarações a Elisha ben Avuyah. No entanto, Avot de Rabi Natan nas formas em que o possuímos é um trabalho pós-talmúdico, e essas tradições específicas são atribuídas a outros sábios em outras fontes. Eles não podem, portanto, ser vistos como evidência confiável de tradições primitivas referentes a Eliseu.

Tosefta y agigah nos diz que Eliseu “olhou e destruiu as plantas”. “Destruição de plantas” é uma frase padrão em fontes tanaiticas para destruição arbitrária. Pode referir-se a danos causados a si mesmo ou a danos causados a outros (BK 8:6). Em fontes posteriores, é usado por extensão para se referir às consequências destrutivas do pecado (Gen. R. 19), e especificamente para aquele que aprende a Torá, mas não cumpre seus preceitos (Deut. R., ed. Lieberman, 109). Na tradição palestina, são sugeridas duas interpretações relacionadas à “destruição das plantas” de Eliseu. De acordo com uma interpretação (TJ, y ag. 2:1, 77b–c; Ruth R. 6; Eccl. R. 7), o próprio Eliseu parou de aprender a Torá e desistiu de observar o sábado. Nesta tradição, Eliseu é visto como uma figura trágica, que se desviou dos caminhos da Torá e está convencido de que não há caminho de volta. Em resposta às repetidas tentativas de R. Meir de convencê-lo a se arrepender, Eliseu afirma: “Uma vez eu estava passando pelo Santo dos Santos montado em meu cavalo no Dia da Expição que

caiu no sábado, e ouvi uma voz celestial vinda do Santo dos Santos, que disse: 'Voltem, ó filhos' – exceto Elisha ben Avuyah.” Esse intercâmbio, que fornece o arcabouço temático para toda essa tradição narrativa, reflete uma inversão literária da própria posição de R. Meir em Tosefta Demai

2:9, onde R. Meir afirma que um sábio que abandonou os caminhos do yavurah “nunca pode ser aceito de volta” ao rebanho, enquanto R. Shimon e R. Joshua ben Kor'yah afirmam que ele sempre pode ser aceito de volta, como está escrito (Jr 3:14): “Voltem, ó filhos arrependidos”. Este tema do “sábio pecaminoso” (Rubenstein, 64-104; Goshen-Gottstein, 21-229), como desenvolvido no Talmud de Jerusalém e no paralelo Midreshei aggadah, não tem nenhuma conexão óbvia com a história dos “quatro que entraram os pardos.” Em resposta à pergunta sobre o que levou à apostasia de Eliseu, essa tradição fornece várias respostas. Dois deles se relacionam com a natureza impura da concepção e nascimento de Eliseu, e dois com a crise de fé de Eliseu em relação ao sofrimento dos justos (por exemplo, ver a língua de R. Judah ha Na'ytom na boca de um cachorro, sobre o qual ele comentou: “Esta é a Torá e esta é sua recompensa?” (TJ, y ag. ibid.), cf. a descrição paralela da língua de yuypit, o Meturgeman, sendo arrastada por um porco no Talmude Babilônico (Kid. 39c), sobre que Eliseu exclamou: “A boca que proferiu pérolas lambe o pó”, e veja abaixo). Uma vez que nenhuma dessas razões parece ter qualquer conexão com o que Eliseu pode ter “visto” quando ele entrou nas pardes (no entanto, isso é entendido), a tradição palestina posterior (Canção R. 1) omitiu a palavra “olhado” do original. texto da baraita, lendo em vez disso: “Eliseu destruiu as plantas”. De acordo com essa tradição, sua experiência nas pardes não foi a causa de sua apostasia. Em vez disso, as causas subjacentes tanto de sua apostasia quanto de sua experiência negativa nas pardes foram as falhas em seu caráter e a fraqueza de sua fé.

Outra interpretação palestina antiga da “destruição das plantas” de Eliseu também é encontrada na lama de Jerusalém Tal (TJ, y ag. 2:1, 77b) e ecoou na Canção R. 1. De acordo com esse entendimento, Eliseu não apenas trazer danos a si mesmo por deixar de aprender a Torá e observar o sábado. Ele também infligiu danos a outros, forçando-os a profanar o sábado, ou impedindo as crianças de aprender a Torá, ou mesmo – de acordo com uma versão extrema dessa tradição – matando crianças que aprenderam a Torá. Claramente esta tradição não retrata Eliseu como uma figura trágica, mas sim como um arquívilão, não merecendo nenhuma simpatia, mas apenas desprezo e ódio. Portanto, é significativo notar que somente nesta tradição o Talmude de Jerusalém usa o termo “A'yer” para se referir a Eliseu, evitando assim se referir a ele pelo nome. R. Meir também não aparece nesta tradição, nem há qualquer discussão sobre seu arrependimento ou seu retorno ao redil (cf. Tosef., Yoma 4:11).

No Talmude Babilônico (y ag. 15a–b), essas duas tradições agádicas primitivas muito diferentes foram combinadas em uma única narrativa composta, mas bastante contínua. Eliseu peca contra si mesmo e comete crimes contra os outros. Ele é ao mesmo tempo uma figura simpática e trágica, acompanhada

por seu ainda devotado discípulo R. Meir, e considerado por sábios como R. Joýanan, mas ao mesmo tempo um arqui-vilão, nunca referido por seu próprio nome, mas apenas como “Aýer” – “o Outro” – e claramente desprezado por R. Judah ha-Nasi. Como tal, sua figura complexa e contraditória (ou se preferir: paradoxal) oferece um profundo desafio para a crítica literária.

Mas a mudança mais importante na tradição babilônica é de fato um retorno, em parte, às primeiras formas da tradição de Eliseu, ou seja, a conexão entre sua apostasia e a experiência dos pardes. Sem dúvida, baseando-se na tradição original de Tosefta \dot{y} agigah, o Talmude Babilônico assume que a “destruição das plantas” de Eliseu foi um resultado direto do que ele viu quando entrou nas pardes (“Eliseu olhou e destruiu as plantas”). Além disso, o Talmude Babilônico supõe (provavelmente corretamente) que a história original da entrada nas pardes, conforme descrito no Tosefta, reflete uma jornada mística, envolvendo uma ascensão (física ou espiritual) aos céus e uma visão de algum aspecto da vida. divindade. O esclarecimento da natureza precisa da compreensão tanaítica da ascensão mística ao divino e dos perigos inerentes a essa ascensão são, portanto, cruciais para qualquer apreciação das raízes e desenvolvimento das tradições de Eliseu. Em sua forma atual, a versão do Talmude Babilônico dessas tradições reflete um estágio relativamente tardio na evolução das tradições de Metatron e mostra algum grau de interdependência com os estratos posteriores da literatura heikhalot. Para um estudo poderoso e profundo desses aspectos das tradições de Eliseu, veja Liebes, *The Sin of Elisha*.

Dado o caráter composto das tradições de Eliseu, é bastante claro que qualquer tentativa de escrever uma única “biografia” consistente e coerente desse personagem acabará por fracassar em contradição. Um exemplo extremo desse fenômeno é refletido na disposição de estudiosos anteriores em aceitar pelo valor de face a identificação do tanna R. Jacob b.

Korshai como neto de Eliseu. A base textual dessa pseudo identificação fornece um bom caso de texto tanto do método talmúdico de “historiografia criativa” quanto do uso acrítico de fontes talmúdicas por alguns estudiosos. Como mencionado acima, uma das razões dadas para a apostasia de Eliseu foi sua perda de fé na recompensa e punição divinas. O Talmude de Jerusalém (\dot{y} ag. 2:1, 77b) conta que Eliseu certa vez viu um homem subir ao topo de uma tamareira, pegar os filhotes sem mandar a mãe e descer em segurança, apesar de ter transgredido a lei da Torá (cf. Dt 22:7). No dia seguinte, Eliseu viu outro homem subir ao topo de uma tamareira, despedir a mãe e depois levar os filhotes, cumprindo assim a lei da Torá. Quando ele desceu, foi picado por uma cobra venenosa e morreu. Eliseu ficou angustiado porque a Torá promete explicitamente que aquele que cumprir este mandamento receberá “bondade e duração de dias”, e assim ele perdeu sua fé. A isso, o Talmude de Jerusalém acrescenta que Eliseu perdeu sua fé apenas porque não tinha conhecimento da interpretação de R. Jacob do versículo: “recebereis bondade” – no mundo vindouro, que é tudo de bom; ‘você receberá comprimento de dias’ - no mundo futuro, que é ‘longo’ [isto é, interminável].”

Este dito é trazido em nome de R. Jacob (b. Korshai) em Tosefta \dot{y} ullin 10:16, um texto que também inclui uma história sobre um homem que subiu em uma árvore, etc. Dada a semelhança entre a história contada por R. Jacob no Tosefta e a história contada pelo Talmud de Jerusalém em nome de Eliseu, dificilmente pode haver qualquer dúvida de que toda a passagem no Talmud de Jerusalém é uma livre reformulação e elaboração da história original de R. Jacob no Tosefta, a fim de sugerir uma razão adicional para a apostasia de Eliseu. No contexto da discussão do Talmude Babilônico sobre a posição de R. Jacob (Kid. 39b; \dot{y} ul. 142a), ele traz um ditado de Rav Joseph, que afirma: “Se Aýer tivesse interpretado este versículo apenas como R. Jacob, o filho de seu filho, ele não teria pecado”. Esta é a única evidência de qualquer ligação familiar entre Eliseu e R. Jacob. Tentativas como essa de fornecer conexões familiares detalhadas entre personagens em narrativas agádicas são muito comuns no Talmude Babilônico. Por exemplo, tanto Abba Hilkiyah quanto \dot{y} anan ha-Neyba são descritos em Ta’an. 23a–b como netos de \dot{y} oni Hameagel – o primeiro como o “filho de seu filho” e o último como o “filho de sua filha”. Na verdade, a única conexão substancial entre eles é que eram todos fazedores de chuva milagrosos. Até mesmo a frase precisa “Jacó, filho de sua filha” ocorre em outras partes do Talmude Babilônico (Sot. 49a) em relação a Rav Aha bar Jacob. “Evidências” como essa são inerentemente fracas. No entanto, no nosso caso, a própria noção de que Eliseu era o avô de R. Jacob é totalmente implausível. R. Jacob b. Korshai foi um dos professores de R. Judah ha-Nasi. Em TB \dot{y} ag. 15b quando a filha de Eliseu apareceu diante de R. Judah ha-Nasi para pedir caridade, ele perguntou a ela: “De quem é a filha?” Ela respondeu: “Sou filha de Aýer.” A isso ele exclamou: “Ele ainda tem descendência no mundo?” Se seu próprio professor era filho da filha de Aýer, como ele poderia não saber que Aýer teve filhos? Além disso, como poderia R. Jacob b. Korshai ser filho da filha de Aýer, e ainda ter idade suficiente para ter sido professor de R. Judah ha-Nasi? Esse é o tipo de problema que alguém está fadado a encontrar quando toma o que é, na verdade, um embelezamento literário menor (“o filho de sua filha”) como uma afirmação de “fato” histórico.

As várias lendas de Eliseu, que abandonou o judaísmo para buscar novos caminhos, influenciaram os escritores judeus do período Haskalah, muitos dos quais passaram por uma crise semelhante. Ele é o personagem central de vários romances e poemas históricos desse período, e é objeto de vários estudos, incluindo os de MJ Berdyczewski, Y. Liebes, J. Rubenstein e A. Goshen-Gottstein. A adaptação hebraica de M. *Letteris da primeira parte do Fausto de Goethe chama-se Ben Avuyah. Eliseu B. Avuyah também é o tema do romance de Milton *Steinberg, *As a Driven Leaf* (1940).

Bibliografia: H. Graetz, *Gnosticismus und Judenthum* (1846), 62-71; MD Hoffmann, *Toledot Elisha b. Avuyah* (1880); S. De volta, *Elisha ben Abuya-Acher* (Ger., 1891); Bacher, *Tann*, 1 (19032), 430-4; Weiss, *Dor*, 2 (19044), 113, 126 e segs.; Hyman, *Toledot*, 155–17; Bin Gorion, em: *Ha-Goren*, 8 (1912), 76-83; Buechler, em: *MGWJ*, 76 (1932), 412-56; Yalon, *ibid.*, 79 (1935), 238-40; *idem*, em: *Leshonenu*, 29 (1965), 213-7; G. Scholem, *Gnosticismo Judaico* (19652), 14-19; Y. Liebes, *O Pecado*

Eliseu

de Eliseu (hebraico; 1990); J. Rubenstein, *Histórias Talmúdicas* (1999); UMA. Goshen-Gottstein, *O Pecador e o Amnésico* (2000).

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

ELISHAH (Heb. יְלִישָׁה בֶּן יַעֲקֹב *Yelyshah ben Ya'akov*) é um nome da ilha de onde os tírios obtiveram azul e corantes púrpura (Ezeq. 27:7). Elishah é geralmente identificado com o nome Alašiya (= *Chipre, ou uma parte da ilha) que ocorre em forma de documento em Alalakh, Tell el-Amarna, Ugarit, e em Hittite O cobre de Alašiya já era bem conhecido em *Mari no período da Antiga Babilônia. Outras formas de Elishah são o ugarítico, Aliyy (“de Aliy”), e o egípcio yá-la-sá.

Bibliografia: GF Hill, *A History of Cyprus*, 1 (1940), 42–50; CF Schaeffer, *Enkomi-Alasia* (1952); EM, 1 (1955), 52-3 (incl. bibl.); J. Simons, *The Geographical and Topographic Texts of the Old Testament* (1959), 28-29; HW Catling, em: CAH2, vol. 1, cap. 9 (1966), 58-62; Ugarítica, 5 (1968), índice.

ELISHA YAYYIM BEN JACOB ASHKENAZI (m. 1673), pai de *Nathan de Gaza e emissário da comunidade Ashkenazi de Jerusalém. Em 1650 Ashkenazi e o cabalista Solomon Navarro foram enviados como emissários ao norte da África por sua comunidade. Em seu retorno, eles ficaram por um tempo em Veneza, onde Isaac *Bing de Jerusalém publicou Maguid Meisharim de Joseph *Caro (1654), a partir de um manuscrito que Ashkenazi trouxera de Jerusalém. Bing publicou a primeira parte do trabalho em Lublin em 1646. Ashkenazi também trouxe para a Itália para publicação o Zoherei y ammah de Abraham *Galante, um comentário sobre o *Zohar (Veneza, 1655). Durante sua estada na Itália, Solomon Navarro converteu-se ao cristianismo.

O dinheiro que eles haviam coletado em sua missão foi, portanto, perdido, e Ashkenazi foi obrigado a começar de novo, partindo para a Alemanha e a Polônia. Ele voltou para a Itália em 1665, e em Leghorn ouviu falar das profecias de seu filho em Gaza. Ashkenazi seguiu para Ereẓ Israel via Egito, onde foi recebido pelo rico Rafael José com honra e presentes, por causa de seu filho, o profeta. Em 1666 partiu novamente para a Alemanha e Polônia em missão para a comunidade Ashkenazi de Jerusalém, passando por Constantinopla, Balcãs, Budapeste e Viena. Perto do fim de sua vida, Ashkenazi foi para o Marrocos em missão e morreu lá na cidade de Meknès. É possível que ele tenha trazido os escritos cabalísticos de seu filho nesta missão, pois eles circularam amplamente por todo o Marrocos naquela época. Certamente o fato de o pai de Nathan ser bem conhecido e respeitado nas comunidades do norte da África facilitou a disseminação do Shabatismo por lá. Não há dúvida de que Ashkenazi acreditava nas profecias de seu filho, que se correspondia com ele notificando -o de suas atividades, e no messianismo de *Shabbetai yevi, mesmo após a conversão deste ao Islã. O outro filho de Ashkenazi, AZARIAH YAYYIM ASHKENAZI, também foi enviado ao Marrocos como emissário da comunidade Ashkenazi de Jerusalém. Suas novelas sobre a Torá apareceram em Mareh Einayim

(em Ms.) escrito por Eliezer Bahalul em 1710.

Bibliografia: Yaari, Sheluḡei (1951), 281–2, 331; Scholem, *Shabbetai Zevi*, 162-3, 188, 544, 602, 770-1.

[Avraham Yaari]

esposa de **ELISHEVA** יְלִישֶׁבַּת בִּנְיָמִן *Yelyshevbat ben-Yimḡin*, irmã de **AIMON** אִימֹן *Aimon*, e irmã de *Nah -som. Ela deu a Arão quatro filhos, *Nadabe, *Abiú, *Eleazar e *Itamar (Êxodo 6:23).

Bibliografia: Noth, *Personennamen*, 146; Rowley, em: JNES, 3 (1944), 75-76; Koehler, em: ZAW, 55 (1937), 165-6.

***ELISHEVA** (pseudônimo de **Elisheva Bikhowsky** née **Eliza veta Zhirkova**; 1888–1949), poeta hebreu não-judeu. Nascida na Rússia, ela começou a escrever poesia em russo em 1907, entrou em contato com círculos judaicos e foi profundamente atraída pelo movimento pelo renascimento nacional judaico. Sua admiração pelo povo judeu e suas esperanças de redenção encontraram expressão em poemas cheios de anseio pelas belas e nobres qualidades do judaísmo. Seus poemas russos foram publicados em dois volumes em 1919: *Minuty* (“Minutes”) e *Tainye Pesni* (“Canções Ocultas”). Ela estudou hebraico, que ela considerou como a “língua do coração de luzes e sombras”, e traduzida para obras russas por Judah Steinberg, Brenner, JD Berkowitz, G. Schoffmann e UN Gnessin.

Seus primeiros poemas hebraicos foram publicados em *Ha-Tekufah* (1921) no. 13. Além de contos e poemas, seus escritos hebraicos incluem artigos de crítica literária sobre hebraico e literatura europeia geral, particularmente russa. Em 1925, ela se estabeleceu na Palestina com o marido Simeon Bikhowsky, com quem se casou em 1920. Chamada de “Ruth das margens do Volga”, suas histórias e poemas são permeados por um profundo amor por tudo o que é judeu. Seus poemas muitas vezes têm a inocência de uma canção folclórica, enquanto suas histórias refletem o desejo de enfatizar os elementos nobres da vida e descrever tudo o que é bom e exaltado no homem. Seus livros hebraicos são *Kos Ketannah* (“A Small Cup”, poemas, 1926); *Sipurim* (“Histórias”, 1928); “*Mikre Tafel*” (“Incidente sem importância”, uma história, 1929); *Simtaot* (“Becos”, romance, 1929; 1977); *Meshorer ve-Adam* (“Poeta e Homem”, sobre a poesia de Aleksandr Blok, 1929); *Shirim* (“Poemas”, 1946). Uma coleção de poemas, *Yalkut Shirim*, apareceu em 1970.

Bibliografia: V. Weiner, *Pirkei yayyim ve-Sifrut* (1960), 74–96; *Genazim*, 1 (1961), 151-67. **Adicionar. Bibliografia:** Kovey Ma'amarim odot ha-Meshoreret Elisheva (1927); H. Barzel, “Ensaio”, em: *Simta'ot* (1977); G. Shaked, em: *Maariv* (7 de setembro de 1983); idem, *Ha Sipporet ha-Ivrit*, 3 (1988), 87-93; O. Rav-Hon, em: *Moznayim*, 67:10 (1993), 7-11; S. Kagan, Elisheva: “The Forgotten Poetess”, em: *Jewish Affairs*, 52:3 (1997), 115–18; S. Kornhandler, *Ikkaron ha-Hitrayavut ha-Zhaneristit bi-Yeyiratah shel Elisheva* (1999); D. Miron, “She'atah shel Elisheva”, em: *Iyyunim bi-Tekumat Yisrael*, 12 (2002), 521–566; 13, 345-92.

[Gedalia Elkoshi]

ELISOFON, ELIOT (1911–1973), fotógrafo norte-americano. Nascido em Nova York, a primeira geração de sua família judia letã na América, Elisofon cresceu na pobreza e mais tarde desenvolveu uma imensa simpatia pelas vítimas dos cataclismos que

testemunhado e fotografado em viagens de três milhões de milhas por seis continentes. Tornou-se fotógrafo profissional em 1935, depois de se formar na Fordham University. Ele dependia do trabalho comercial até 1939, quando o Museu de Arte Moderna o contratou como seu primeiro fotógrafo pessoal. No ano seguinte, ele se transformou em um fotógrafo, artista, ativista, professor, conferencista e escritor enérgico e comprometido. Seu trabalho ainda variou de reportagem de guerra e fotojornalismo social a fotografia de comida e glamour. Ele se concentrava frequentemente na arte e na arquitetura de culturas antigas e adorava a África como assunto. Ele cobriu a blitz de London e, como fotógrafo da revista Life, acompanhou as tropas dos Estados Unidos ao norte da África. Como consultor de cores de Hollywood, ele criou os tons indutores de humor do filme Moulin Rouge. Exposições de suas pinturas, muitas vezes com suas fotografias, foram realizadas nos principais museus e galerias de todo o mundo. Ele contribuiu para muitos livros, incluindo *The Art of Indian Asia: Its Mythologies* and *Transformations* (1955), *The Sculpture of Africa* (1958) e *The Nile*

(1964), um trabalho que envolveu anos de pesquisa.

[[Stewart Kampel (2ª ed.)]]

ELITZUR, organização desportiva do movimento dos trabalhadores religiosos, *Ha-Po'el ha-Mizrachi. Foi fundada em 1938 por iniciativa de R. Meir *Bar-Ilan. Seus primeiros anos em Ereẓ Israel foram dedicados a atividades militares e esportivas mistas no âmbito da Haganah e Palmaẓ e também em ajudar os imigrantes "ilegais" a chegarem em segurança à terra. As atividades esportivas intensivas só se desenvolveram após a Segunda Guerra Mundial. Seu objetivo era incentivar o esporte entre os jovens religiosos em um quadro que não interferisse na observância, com todas as atividades ocorrendo nos dias de semana. A adesão de Elitzur atingiu 25.000 em 130 filiais em todo Israel na década de 1990. Suas equipes jogaram nas ligas nacionais de basquete, vôlei, tênis de mesa, tênis, judô, natação, xadrez, atletismo, badminton, squash e handebol, mas não no futebol, onde os jogos são disputados aos sábados. Destaque tem sido o incentivo ao esporte entre as crianças e jovens imigrantes etíopes, produzindo vários campeões israelenses no atletismo leve e vencedores da maratona de Israel.

A partir de 1983, os jogos da Elitzuria foram realizados a cada 4-5 anos com a participação de jovens religiosos judeus da diáspora e de Israel, atraindo até 2.000 atletas de 20 países, incluindo Europa Oriental e a ex-URSS World Elitzur tem filiais em América do Norte e do Sul, Europa, África do Sul e Austrália.

Bibliografia: M. Michelson (ed.), *Yoveret Eliyur* (1968).

[[Zeev Braverman]]

ELIYAHU, MORDECHAI (1929–), líder religioso israelense, cabalista e ex-rabino-chefe sefardita de Israel. Nascido em uma família de poucos recursos de Jerusalém, Eliyahu tinha 11 anos quando seu pai e professor, ẓ akham Salman Eliyahu, faleceu. Eliyahu continuou seus estudos na Yeshivat Porat Yosef com o rabino Ezra Attiah. Por vários anos

ele estudou com o rabino Abraham Yeshaya *Karelitz, o ẓ azon Ish. Graduou-se no Instituto de Rabinos e Juizes Religiosos dirigido pelo rabino Isaac *Nissim, o antigo rabino-chefe de Israel. Após a formatura, ele se tornou o dayyan mais jovem (juiz do tribunal religioso) nomeado para um tribunal religioso em Israel.

Ele serviu na corte rabínica em Berseba por quatro anos e depois foi transferido para a corte em Jerusalém. Eventualmente, ele foi eleito para o Supremo Tribunal Rabínico, onde continuou a servir. Em 1983 ele foi eleito rabino chefe sefardita de Israel e serviu um mandato até 1993. Durante seu mandato como rabino chefe e depois também, Eliyahu, junto com seu colega, Rabino Chefe Abraham *Shapira, tornou-se um dos líderes espirituais do campo religioso sionista em Israel. Por mais de 20 anos, ele falou sobre questões políticas e sociais de interesse do sionismo religioso. Durante os eventos que levaram à retirada do governo israelense de Gaza em 2005, ele foi um oponente vocal da remoção dos judeus de suas casas e do desenraizamento das comunidades judaicas em Gaza.

Eliyahu é autor de várias obras populares sobre hala khah, incluindo Darkhei Taharah, sobre as leis da pureza familiar (publicadas em cinco idiomas); uma edição comentada e atualizada do Kiyẓur Shulẓan Arukh; um sidur de rito sefardita; e vários panfletos sobre a lei judaica. Toda segunda-feira Rav Eliyahu ensinava uma shi'ur (lição) que podia ser ouvida no rádio pela Internet e por satélite em 250 localidades em todo Israel. Ele também tinha seu próprio site: <http://www.harav.org>.

O segundo filho de Eliyahu, SAMUEL, foi rabino-chefe de Safed. Eliyahu foi reconhecido como um posek (decisor halakhic) e cabalista, com muitos vindo a ele com suas perguntas halakhic e para conselhos pessoais.

[[David Derovan (2ª ed.)]]

ELIYIA, JOSEPH (1901-1931), poeta grego, erudito, hebraico cista e tradutor. Eliyia nasceu em Janina (Ioannina), foi um ardente sionista em 1917-18 e ensinou francês na escola Alliance Israélite Universelle em Janina. Ele era um radical na defesa dos trabalhadores. Seu poema "Militarismo" (1920) criticando o papel da Grécia na Guerra da Ásia Menor irritou as autoridades gregas. Publicou versos demóticos em vários periódicos atenienses (Noumas, Vigla e Nea Estia) e no Epiri tikon Aghon de Janina. Seus poemas notáveis eram canções de amor dedicadas a Rebeca, seu ideal de feminilidade. As principais traduções de Eliyia incluem versões gregas de Isaías e Jó, o Cântico dos Cânticos, Rute e Jonas, os poemas de Judah Halevi e Ibn Gabirol e as obras de escritores hebreus modernos como Bi alik, Frishman, Shneur, Peretz e Tchernichovsky. Ele também escreveu artigos sobre Cabalá e escatologia. Ele foi um dos primeiros judeus a defender ideias liberais em Ioannina. Em 1924, como antimilitarista e esquerdista, foi preso. Ele também desenvolveu uma ideologia socialista. Para evitar problemas com as autoridades, estabeleceu-se em Atenas em 1925, escrevendo em Filiki Etairia e na Grande Enciclopédia Grega. Em Atenas, graduou-se na Ecole Française d'Athènes em 1930. Uma nomeação de professor exigiu a mudança de Eliyia em 1930 para Kilkis, uma cidade remota no norte da Grécia, onde ele era o único judeu em um ambiente hostil.

eli yiyon ve-areha

ambiente. Na época de sua morte prematura de febre tifóide aos 29 anos, Eliyia havia escrito 257 poemas e contribuído com mais de 200 artigos sobre temas judaicos para a Grande Enciclopédia Grega. Um estudo biográfico de Eliyia (junto com 90 de seus poemas em tradução inglesa) e uma edição grega de sua poesia (patrocinada pela B'nai B'rith) apareceram como tributos póstumos ao escritor.

Bibliografia: J. Eliyia Poems, ed. por R. Dalven (1944); G. Zographaki, In Memoriam... J. Eliyia (1934); Dymaras, em: Proia (ago. 1, 1931); Daphnis, em: Nea Estia, 10 (1931), 828. **Add. Bibliografia:** R. Dalven, Os Judeus de Ioannina (1990), 167–172; E. Kourmantzi-Pan ayotakou, “Josef Eliya e Sabbethai Kabili: Problemas Ideológicos na Comunidade Judaica do Pré-Guerra de Ioannina”, em: IK Hassiotis (ed.), As Comunidades Judaicas do Sudeste da Europa, do Século XV ao Fim do Segunda Guerra Mundial, Thessaloniki: Institute for Balkan Studies (1997), 263-80.

[Rachel Dalven / Yitzchak Kerem (2ª ed.)]

Sião, Lamento; “ȳȳ ȳȳ ȳȳȳ ȳȳȳȳ .Heb (VEYAREHA IYYOYZ ELI e suas cidades)”, as palavras iniciais de uma elegia acróstica para o dia de jejum do Nono de *Av. Esta endecha, escrita na Idade Média, mas de autoria anônima, é composta por 12 estrofes, cada uma encerrando com o refrão : chora pelo marido da sua mocidade”. A endecha enumera, em detalhes, as crueldades sofridas pela Judéia e seus habitantes durante a destruição do Segundo Templo. Eli yiyon

é cantado pela congregação em pé. O refrão é cantado lentamente (e em algumas tradições duas vezes) no início, e então repetido mais rápido após cada estrofe. A melodia é de caráter elegiaco e tornou-se, para todas as comunidades Ashkenazi, um símbolo da comemoração anual da Destruição. Portanto, veio a ser usado também para algum outro kinot, como a última estrofe de Az be-yata'einu (“Então, por nossos pecados”) e para Tera'em yiyon ka-asher amarta (“Tem misericórdia de Sião como Tu prometeste”); e também para “Leklah Dodi durante as “Três Semanas” (17ty de Tamuz a 9ty de Av).

Às vezes é considerado um dos *Mi-Sinai Niggunim. A origem da melodia foi discutida por Emmanuel Kirschner e Abraham Zvi Idelsohn. Kirschner a relacionou com uma balada da corte alemã do século XVy, Die Frau zur Weissen Burg, e com canções católicas dos séculos XIVy e XVII. Idelsohn relacionou-o a uma canção folclórica espanhola do século XVII e a uma canção tcheca do mesmo período, ambas pertencentes a um tipo melódico que ele também encontrou entre os sefarditas balcânicos. Uma vez que todas essas comparações são baseadas em semelhanças de motivos isolados ou frases melódicas, e um protótipo direto ainda não foi identificado, parece mais provável que ela represente uma instância particular de uma melodia ou padrão melódico “migrante” europeu difundido. A mais antiga evidência notada da melodia encontrada até agora está no manual manuscrito de Judah Elias de Hanover (1743), para Leklah Dodi (em uma forma ligeiramente variada), e em vários dos manuais de yazzanim do século XVIII. publicado em Idelsohn, Melodien, vol. 6 (1932) (Isaac Glogau, Moshe Pan, IL Wolf). Sua primeira aparição impressa é

na paráfrase muito livre de Isaac Nathan da melodia, para sua configuração de “Oh, chore por aqueles que choraram na corrente de Babel” nas Melodias Hebraicas de Byron (1815). Uma versão interessante é dada por Moses Margoliouth, que afirma que a ouviu cantada por imigrantes poloneses no Muro das Lamentações em 9 de Av, 1848 (A Pilgrimage to the Land of my Fathers, 2 (1850), 356-9).

A melodia pode ser encontrada nas seguintes publicações: S. Sulzer, Schir Zion (1838), 188, no. 148; M. Kohn, Vollstaendiger Jahrgang von Terzett-und Chorgesangenen, 3 (1839), 130, no. 89; S. Naumbourg, Zemiroth Yisrael, 3 (1864), 23, no. 25; UMA. Baer, Baal T'filah (1883), 90; AS Ersler, T'filah w'Zimrah, 1 (1907), 48, n. 49; L. Kornitzer, em: Israelitisches Familienblatt (28 de julho de 1927), suplemento; Idelsohn, Melodien, 6 (1932), 213, n. 35; 7 (1933), 105, n. 302 a e b; 148, nº. 101. Foi publicado em Israel em Y. Sharett (ed.), Anot, 5 (1938), em M. Ayali, yaggim u-Zemannim, 1 (1953), 527, e em Sefer ha-Mo'adim, 7 (1957), 16-18 (seção de música).

No século XX, vários compositores fizeram arranjos da melodia, incluindo L. Zeitlin e Joseph *Achron. Sua estrutura poética e melódica foi a inspiração para A. A elegia de Luboshitzky sobre a morte de Theodor Herzl Eli yiyon ve-Nodedeha (“Luiva, Sião e seus dispersos”; Mivyar Shirei Amenu (1921), 59–60). Um kinah moderno, JL Bialer's Eli, Eli Nafshi, Bekhi (lamente, lamente minha alma, chore), em comemoração ao Holocausto, foi aprovado pela União de Synagogues em Israel para uso no Nono de Av, e é cantado com a melodia de Eli yiyon.

Bibliografia: Davidson, Oyar, 1 (1924), 229; E. Kirschner, Ueber mittelalterliche hebraeische Poesien und ihre Singweisen (1914); A. Nadel, em: Gemeindeblatt (Berlim 1924), no. 9; Idelsohn, Música, 168, 171.

[Haim Bar-Dayan]

ELKABBACH, JEANPIERRE (1937–), jornalista de rádio francês. Elkabbach nasceu em Oran, Argélia. Ele foi uma figura de destaque do jornalismo de rádio e televisão na França. De 1970 a 1972 foi locutor do primeiro canal. Em 1975, foi editor-chefe da rede estatal de rádio France Inter e tornou-se diretor da divisão de notícias em 1976. Durante os anos de 1977 a 1981 foi chefe do departamento de notícias do segundo canal da televisão francesa. Como o cargo na época era baseado em uma nomeação política, ele foi substituído quando o governo socialista chegou ao poder em 1981. Tornou-se editor e locutor do principal noticiário diário da estação de rádio Europa No. 1. Em 1993, ele atingiu o auge de sua carreira quando foi nomeado presidente da France Television, a emissora pública francesa. Seus métodos de lidar com a forte concorrência das redes privadas foram um tanto controversos, e ele foi forçado a renunciar em 1996. Ele escreveu sobre suas experiências e o papel da radiodifusão pública na França em 29 mois et quelques jours (1997).

A partir de dezembro de 1999, Elkabbach, um repórter dinâmico conhecido por seu estilo agressivo de transmissão, foi presidente

do Public Senat, o canal parlamentar do Senado francês.

[Gideon Kouts / Dror Franck Sullaper (2ª ed.)]

ELKAN, BENNO (1877-1960), escultor e artista gráfico.

Elkan nasceu em Dortmund e estudou arte em Munique e Karlsruhe.

Tornou-se um artista muito versátil e não conseguia decidir se trabalhava como pintor ou escultor. Mas depois de terminar *The Walking* (1904, Ostfriedhof Dortmund) decidiu especializar-se em escultura. Em 1905 foi para Paris onde aprendeu sozinho a escultura. Lá ele conheceu Paul Albert Bartholomé, cujo sepulcro monumental no cemitério Père-Lachaise influenciou muito Elkan. Um ano depois de seu casamento com Hedwig Einstein em 1907, o casal foi para Roma por três anos, onde mergulhou na arte do Renascimento. Em 1911 regressou à Alemanha onde executou um grande número de lápides de pedra decoradas com estátuas de bronze, e várias grandes esculturas em pedra colorida.

Entre os bustos que esculpiu está uma máscara de bronze de Jules Pascin (1906, Hamburger Kunsthalle) e bustos de Truebner (1911, Ursula Hammil, Beverly Hills, EUA), Alfred Flechtheim (1912, Stadtmuseum Düsseldorf) e Rathenau (1925, Museu sou Ostwall Dortmund).

As medalhas de retrato em baixo-relevo de Elkan capturam elementos de claro-escuro. Na Primeira Guerra Mundial, Elkan se alistou, mas foi libertado após um ataque de cólera. Elkan se estabeleceu em Frankfurt por 15 anos e teve um impacto profundo na vida cultural local.

Ele publicou suas experiências de guerra (Polnische Nachtstuecke) como litografias em 1918. As medalhas e bustos criados por Elkan podem ser encontrados em todos os museus importantes da Europa. Suas obras mais marcantes na Alemanha foram o monumento da liberdade em Mainz (Erwachende, 1930, granito, cerca de 17 pés, 4,5 metros de altura) que foi destruído durante a Segunda Guerra Mundial, e o memorial às vítimas da guerra, erguido em Frankfurt, que os nazistas removeram em 1933, mas que foi restaurado em 1946.

Em 1933, Elkan se estabeleceu em Londres, passando os anos de guerra em Oxford. Ele modelou retratos de Lord Keynes, Winston Churchill, Lord Samuel, James de Rothschild, Claude Mon tefiore, Chaim Weizmann (em seu aniversário de 75 anos) e Rabino Chefe JH Hertz. Ele criou grandes candelabros de bronze gravados com figuras bíblicas para o King's College (1934), Cambridge, New College, Oxford (Verkündigung, 1938) e várias igrejas. Seus candelabros gêmeos (Antigo Testamento, 1931; Novo Testamento, 1942, 2 x 2 metros) na Abadia de Westminster retratam 24 grupos de figuras da Bíblia. O monumental candelabro de bronze de sete ramos de Elkan (1956) decorado com cenas bíblicas foi apresentado por membros do Parlamento Britânico ao Knesset de Israel.

Bibliografia: F. Hofmann e Peter Schmieder, Benno El kan. Ein juedischer Kuenstler aus Dortmund (1997); H. Menzel-Severing, Benno Elkan (1980); idem, "Benno Elkan – ein künstlerischer Kosmopolit aus dem Ruhrgebiet," in: J.-P. Barbian, M. Brocke, L. Heid (eds.), Juden im Ruhrgebiet. Vom Zeitalter der Aufklärung bis in die Gegenwart. (1999), 133-53.

[Sonja Beyer (2ª ed.)]

ELKAN, SOPHIE (1853-1921), romancista sueco. Ela publicou alguns dos primeiros trabalhos sob o pseudônimo de Rust Roest, mas seus romances mais conhecidos, baseados principalmente em temas históricos, apareceram em seu próprio nome. Estes incluem John Hall (1899) e dois romances que tratam do rei sueco, Gustavus Adolphus IV – Konungen ("O Rei", 1904) e Konungen i landsflykt ("O Rei no Exílio", 1906). Seus personagens centrais são personalidades pervertidas, que ela analisa com sutileza psicológica. Após uma viagem ao Egito e à Palestina que ela empreendeu com Selma Lagerlöf (1858-1940), ela escreveu um livro interessante intitulado Drömmen om Österlandet ("O Sonho da Terra Oriental", 1904).

Bibliografia: Svenskt Litteraturlerikon (1964), 120.

[Hugo Mauritz Valentin]

ELKANAH (Heb. יְיָ יִי יִי יִי יִי ;'Deus criou'), pai de *Sam uel. I Samuel 1:1 cita quatro gerações dos ancestrais de Elcana, sugerindo assim sua importante linhagem. Ele morava em Ramataim-Zofim (ibid.), que aparentemente era Ramá, na terra de Zufe, no extremo sul do monte Efraim. As listas genealógicas em I Crônicas 6:7-12, 17-23, traçam a linhagem de Elcana até *Coate, filho de Levi, ou seja, os levitas que habitavam no monte Efraim. Mas o texto em I Samuel 1:1 o chama de efraimita, e há alguns que acreditam que isso sugere que ele era descendente de Efrate, a concubina de Calebe, cuja linhagem está associada a Beth-Lehem em Judá.

Possivelmente, a alegação de sua descendência de Coate foi acrescentada por fontes posteriores, que concluíram do serviço sacerdotal de Samuel que ele era um levita. Elcana tem sido muitas vezes elogiado pela nobreza de caráter ao tentar confortar sua estéril esposa Ana (I Sam. 1:8), mas na verdade ele nega a legitimidade de seus sentimentos, e ela não é consolada como os versos seguintes deixam claro. Nas listas genealógicas de I Crônicas, vários ancestrais de Samuel são mencionados pelo nome de Elcana.

[Samuel Ephraim Loewenstamm]

Na Agada

As boas ações de Elcana são comparadas com as de Abraão (Agg. Ber. 50). Ele era o único homem piedoso de sua geração e conseguiu superar o problema de ter duas esposas que se odiavam (ibid.). Ele não se casou com Peni nah até que estivesse casado com Hannah por dez anos sem descendência (PR 43, 181a). Ele costumava encorajar seus companheiros a acompanhá-lo em peregrinações a Siló, e ele mesmo sempre fazia quatro peregrinações anuais em vez das três obrigatórias. Como sempre viajava com seus parentes e familiares, sua caravana invariavelmente despertava o interesse dos habitantes das cidades por onde passava. Elcana informou-os do propósito de sua viagem e os encorajou a se juntarem a ele. Ao tomar uma rota diferente para Siló a cada ano, ele acabou sendo responsável por todo o Israel em peregrinação (SER 8).

Bibliografia: Noth, Personennamen, 172; Levi Della Vida, em: JBL, 63 (1944), 8; W. Rudolph, Chronikbuecher (1955), 56. **Add. Bibliografia:** S. Bar-Efrat, I Samuel (1996), 52.

Elkann, Jean Paul

ELKANN, JEAN-PAUL (1921–), engenheiro francês, empresário e líder da comunidade judaica. Elkann nasceu em Paris; ele recebeu seu diploma de engenharia da Universidade de Colônia. Além de seus empreendimentos de engenharia, foi nomeado diretor de importantes casas de moda francesas e diretor de empresas governamentais. Ele foi o diretor de Christian Dior de 1983 e antes de Parfums Givenchy (1980-1983). Elkann foi proprietário e diretor da Vanadium Steel Italiana desde 1948 e da Vanadium Alloys Steel Company Canada desde 1950, e vice-presidente da Vanadium Alloys Steel (EUA) desde 1953. Entre suas atividades na comunidade judaica, foi presidente da Associação de la cooperación económica França-Israel e vice-presidente da Câmara de Comércio França Israel. Em 1982 tornou-se presidente do *Consistoire Centrale Israélite de France, ocupando este cargo por uma década. Além disso, Elkann foi membro do Comitê Central da Alliance Israélite Universelle e do Conselho de Governadores do Technion.

Ele foi premiado com as mais altas honras da França: Comandante da Legião de Honra e Grande Oficial da Ordem Nacional do Mérito.

[Gideon Kouts / Dror Franck Sullaper (2ª ed.)]

ELKERBOUT, BEN (1940–1987), produtor de documentários judaico-holandês. Elkerbout ingressou na Dutch Labor Broadcasting Company VARA quando jovem, primeiro em um cargo administrativo, mas depois trabalhando como produtor de documentários de televisão. Nessa função, ele fez muitos relatórios do exterior – do Vietnã, Biafra e particularmente Israel, onde se sentiu mais próximo do Partido Trabalhista de Israel. Sua entrevista com Golda Meir em 1976 ganhou um prêmio especial do júri da imprensa internacional no First Jewish Film and Television Festival em Jerusalém.

Em 1979, junto com seu colega mais jovem Ludi Boeken, fundou a empresa independente Belbo Film Productions Company, especializada em documentários sobre assuntos inusitados. Os temas incluíam a descoberta dos recursos financeiros dos neonazistas em todo o mundo, o despejo de medicamentos não licenciados no Terceiro Mundo, prisões na Argentina e uma reconstrução das revoltas estudantis na Europa no final dos anos 1960.

Em 1986 passou a produzir longas-metragens, sendo o primeiro Dreamers, sobre os pioneiros da Terceira Aliá na Palestina.

[Henriette Boas]

ELKES, ELHANAN (1879-1944), presidente do Kovno (Kaunas) Aeltestenrat (Conselho dos Anciãos sob os nazistas). Elkes nasceu em Kalvarija (Lituânia). Ele recebeu uma educação judaica tradicional e uma educação secular privada. Elkes estudou medicina em Königsberg, Alemanha, foi médico de uma aldeia na Bielorrússia e depois serviu como médico no exército russo durante a Primeira Guerra Mundial antes de vir para Kovno, onde foi diretor de medicina interna em Bikkur Holim. Médico respeitado, ele tratou proeminentes não-judeus, bem como

judeus e, portanto, tinha excelentes contatos, que ele usou quando a União Soviética ocupou Kovno para ajudar na emigração de judeus poloneses presos na Lituânia. Embora um sionista ardente desde a juventude, ele não foi ativo na vida pública judaica até a ocupação alemã (junho de 1941), quando foi eleito por unanimidade presidente do Kaunas Aeltestenrat, cargo que aceitou com grande relutância. Assim, ele derivou a legitimidade de sua administração da comunidade judaica e não dos alemães, que rotineiramente nomeavam a liderança judaica. Apesar de sua saúde debilitada, Elkes orientou o conselho por mais de três anos, durante os quais ele tomou sobre si decisões fáticas envolvendo o futuro da comunidade enquanto ativamente promoveu o movimento de resistência local. Ele era um homem de integridade inquestionável, que conduzia os negócios do Judenrat com equidade e justiça, em contraste marcante com outros guetos onde a corrupção e as seduções do poder – por mais limitadas e derivadas do mestre alemão – eram desenfreadas. Também em contraste com outras cadeiras Judenrat, Elkes cooperou com a resistência. Em Kovno, a polícia judaica ajudou diretamente os guerrilheiros. Em 1942, a notícia do destino dos judeus poloneses chegou a Kovno por meio de Irena Adamowicz, uma mensageira não judia do submundo. A partir de então, os membros do Conselho Judaico entenderam que liderariam a batalha pela sobrevivência mesmo sem saber se seus esforços poderiam adiar ou impedir o dia da destruição. Apesar dos melhores esforços do Judenrat, apenas 2.000 judeus – 8% da população original do gueto – sobreviveram, uma taxa um pouco diferente da de outros guetos cuja governança interna era mais corrupta e menos benigna.

Por sua personalidade e dignidade de porte, Elkes representa um exemplo notável na história do “autogoverno” judaico imposto. Ele escreveu sobre seu destino em uma carta para seus filhos, que estavam seguros na Inglaterra (escrita em 19 de outubro de 1943).

Estou escrevendo estas linhas, meus queridos filhos, no vale de lágrimas de Vilijampole, Kovno Ghetto, onde estamos há mais de dois anos. Ouvimos agora que em poucos dias nosso destino será selado. O Gueto será esmagado e dilacerado. Se

todos nós perecermos, ou se alguns de nós sobrevivermos, está nas mãos de Deus. Tememos que apenas aqueles capazes de trabalho escravo viverão; os demais, provavelmente, são condenados à morte.

Restam-nos, alguns entre muitos. Dos 35.000 judeus de Kovno, restam aproximadamente 17.000; de um quarto de milhão de judeus na Lituânia ... apenas 25.000 vivem ... O resto foi morto de maneiras terríveis pelos seguidores do maior Hamã de todos os tempos e gerações ...

Estamos tentando guiar nosso navio maltratado em mares furiosos, quando ondas de decretos e decisões ameaçam afogá-lo ev

todos os dias. Por meio de minha influência, às vezes consegui aliviar o veredicto e dispersar algumas das nuvens escuras que pairavam sobre nossas cabeças. Encarei meus deveres com a cabeça erguida e o semblante reto. Nunca pedi piedade; nunca duvidei de nossos direitos. Defendi nosso caso com total confiança na justiça de nossas demandas.

Os alemães nos mataram, massacraram e assassinaram em completa equanimidade. Eu estava lá com eles. Eu os vi quando enviaram milhares de pessoas – homens, mulheres, crianças, bebês – para a morte, enquanto desfrutavam de seu café da manhã e zombavam

nossos mártires. Eu os vi voltando de suas missões assassinas – sujos, manchados da cabeça aos pés com o sangue de nossos queridos. Lá eles se sentaram em sua mesa – comendo e bebendo, ouvindo música leve. São carrascos profissionais.

Estou escrevendo isso em uma hora em que muitas almas desesperadas – viúvas e órfãos, esfarrapados e famintos – estão acampados na minha porta, implorando por ajuda. Há um deserto dentro de mim. Minha alma está queimada. Estou nu e vazio. Não há palavras na minha boca.

Após a liquidação do gueto, ele foi deportado para Lansberg, onde atuou como médico antes de sucumbir à doença em 17 de outubro de 1944.

Bibliografia: L. Garfunkel, Kovnah ha-Yehudit be yurbanah (1959); A. Turai, em: Heikhal she-Shaka, ed. por I. Yablo kowski (1962), 235-49; História Oculta do Gueto de Kovno, Um Projeto do Conselho Memorial do Holocausto dos Estados Unidos (1997); WW Mishell, Kaddish de Kovno: Vida e Morte em um gueto lituano 1941–1945 (1988); A. Tory, Sobrevivendo ao Holocausto: O Diário do Gueto de Kovno (1990); J. Elkes, Valores, Crenças e Sobrevivência, Dr. Elchanan Elkes e o Gueto de Kovno: A Memoir (1997).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

ELKIN, ADOLPHUS PETER (1891-1979), antropólogo australiano . Nascido em Maitland, Nova Gales do Sul, Elkin começou seu trabalho de campo em meados da década de 1920 entre os aborígenes australianos e foi um dos fundadores da antropologia na Austrália. Em 1934 ingressou no corpo docente da Universidade de Sydney e tornou-se presidente do seu departamento de antropologia, permanecendo até 1956. Durante este tempo fez trabalho de campo em todas as partes da Austrália, bem como na Nova Guiné e outras áreas da Oceania, e escreveu sobre o rápido desaparecimento dos aborígenes dessas áreas. Seus livros incluem *The Aborigines of Australia* (1954) e *Casamento e Família na Austrália* (1957). Tornou-se editor da revista de antropologia Oceania em 1933.

Elkin fez grandes esforços para melhorar a condição dos povos originários da Austrália e da Nova Guiné e para melhorar as relações entre eles e as populações brancas dessas áreas. De 1933 a 1962 foi presidente da Associação para a Proteção das Raças Nativas. Embora o pai de Elkin, Reu ben Israel Elkin, fosse judeu, sua mãe era cristã e, deve-se notar, Elkin aparentemente se considerava anglicano. Ele se casou como anglicano e por alguns anos depois de 1919 foi vice-diretor do St. Johns Theological College, Armadale, New South Wales, uma instituição anglicana.

Bibliografia: RM Berndt e CH Berndt (eds.), *Aborigen Man in Australia* (1965), 453–70 (incl. bibl.). **Adicionar. Bibliografia:** Dicionário Australiano de Biografia.

[Ephraim Fischhoff / William D. Rubinstein (2ª ed.)]

ELKIN, STANLEY (1930–1995), romancista e contista norte-americano. De 1955 a 1957, ele serviu no Exército dos EUA. A partir de 1960, ele ensinou e escreveu na Universidade de Washington em St. Louis, Missouri, onde foi nomeado professor de inglês em 1968.

Elkin foi descrito como um humorista negro. Sua ficção, que dramatiza os conflitos e a vulgaridade da

cultura popular nos EUA, tornou-se cada vez mais popular desde a década de 1960. Seu primeiro romance *Boswell: uma comédia moderna* (1964) narra a era pós-Segunda Guerra Mundial vista pelos olhos de um observador externo cínico. Seu romance de 1976, *O Franqueador*, descreve a vida de Ben Flesh, que coleciona franquias, vive de seu Cadillac, come fast food e dorme em motéis. Apenas uma doença grave obriga Ben a enfrentar a esterilidade de sua vida.

A ficção de Elkin é povoada por personagens fantasticamente cômicos . Em seu terceiro romance, *The Dick Gibson Show* (1971), Elkin utiliza um formato de talk show de rádio para recriar um conjunto de personalidades cômicas excêntricas. Sua novela *The Living End* (1979) traça a vida de vítimas de assalto em Minneapolis-St. Paulo, o elenco de personagens, incluindo Jesus, Maria e José e outros vivos e mortos.

Elkin muitas vezes usa o judeu e seu exílio como analogia para a luta do homem pela liberdade. Em sua primeira coleção de contos, *Criers and Kibitzers, Kibitzers and Criers* (1966), Elkin evoca a atmosfera de crescer judeu no final dos anos 1930.

Outros trabalhos de Elkin incluíram o romance *A Bad Man* (1967) e o volume de contos *Buscas e Apreensão* (1973), George Mills (1982), pelo qual ganhou o National Book Critics Circle Award de 1983, e *Magic Kingdom* (1985).

Bibliografia: D. Dougherty, Stanley Elkin (1990); T. Pughe, *Comic Sense* (1994).

[Susan Strul]

ELKIND, ARKADI DANILOVICH (1869–?), médico e antropometrista russo. Elkind nasceu em Mogilev. Depois de se formar em medicina, tornou-se cada vez mais envolvido no estudo científico da antropometria. Como resultado, ele foi encarregado pela Sociedade Imperial dos Amigos da Ciência Natural, Antropologia e Etnografia com o estudo da antropologia física da Polônia russa. Suas extensas investigações resultaram em duas importantes monografias para o jornal da sociedade, uma um esboço antropológico e craniano dos polos do Vístula, a outra *Yevrei*, um estudo baseado principalmente em suas observações de judeus poloneses. Este último, que apareceu em 1903, foi descrito por M. *Fishberg como o trabalho mais abrangente já publicado sobre a antropologia de uma determinada comunidade judaica. Elkind mais tarde prosseguiu com sua pesquisa demográfica e antropométrica na Alemanha e na Itália.

Ele chegou à conclusão de que havia um tipo distinto de judeu, especialmente entre os judeus da Polônia russa, que se cristalizou em sua maior parte no período pré-cristão.

Ele publicou suas descobertas em *Zeitschrift fuer Demographie und Statistik der Juden* (nos. 4-5, 1906; no. 12, 1908).

[Ellen Friedman]

ELKUS, ABRAM ISAAC (1867–1947), advogado e funcionário público norte-americano. Elkus, que nasceu na cidade de Nova York, exerceu a advocacia lá. Ele foi nomeado procurador especial dos Estados Unidos para processar a falência em 1908 e, em 1911, advogado da Comissão de Investigação de Fábricas do Estado de Nova York. Sob a administração do presidente Woodrow Wilson, foi embaixador

Ellenbogen, Wilhelm

dor para a Turquia (1916-19). Após seu retorno aos Estados Unidos, ele serviu brevemente no Tribunal de Apelações do Estado de Nova York e como comissário da Liga das Nações antes de retomar sua prática de direito privado. Foi ativo em várias organizações judaicas, especialmente a Sinagoga Livre de Nova York, de quem foi presidente de 1919 a 1927, e a Sociedade de Publicação Judaica da América, da qual foi vice-presidente honorário até sua morte.

[Hillel Halkin]

ELLENBOGEN, WILHELM (1863-1951), político austríaco. Nascido em Breclav (Lundenburg, Moravia), foi levado para Viena por sua família em 1870 e se formou médico em 1886. Foi um dos primeiros membros do recém-constituído Partido Social Democrata e atuou em seu Conselho Executivo desde 1891. Ele foi eleito para o Reichsrat em 1901 e permaneceu no parlamento austríaco também depois de 1918, até sua dissolução em 1934. Em 1907, Ellenbogen desempenhou um papel importante na garantia da aprovação da Lei de Franquia Universitária. No final da Primeira Guerra Mundial, ele negociou com o governo húngaro remessas de alimentos para salvar Viena da fome. Em 1919 tornou-se subsecretário de comércio e, em 1921, sucedeu a Otto *Bauer como secretário de socialização, com o posto de membro do gabinete. Mais tarde, chefiou o escritório de eletrificação das ferrovias estaduais (até 1929). Após o Anschluss em 1938, Ellenbogen fugiu para a França e em 1940 para Nova York. Suas publicações incluem *Was will die Sozialdemokratie?* (1910), *Sozialisierung in Oesterreich* (1922) e *Anschluss und Energiewirtschaft* (1928).

Adicionar. Bibliografia: A. Barkai, "Os social-democratas austríacos e os judeus", em: *Wiener Library Bulletin*, 24 (1970); A. Rabin bach, *A Crise do Socialismo Austríaco: da Viena Vermelha à Guerra Civil, 1927-1934* (1983); RS Wistrich, *Socialismo e os Judeus: Os Dilemas da Assimilação na Alemanha e Áustria-Hungria* (1982).

[Josef J. Lador-Lederer]

ELLENSON, DAVID HARRY (1947–), rabino reformista norte-americano e estudioso do pensamento judaico moderno; presidente do Hebrew Union College. Nascida em Brookline, Massachusetts, Ellenson foi criada em uma casa de observação em Newport News, Virgínia. Ele recebeu seu diploma de graduação do College of William and Mary em 1969, um mestrado da Universidade de Virgínia em 1971, e seu Ph.D. da Columbia em 1981. Ele foi ordenado no Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion (HUC) em 1977, e de 1979 a 2001 foi professor no campus do HUC em Los Angeles. Em 2001, Ellenson foi nomeada presidente do Hebrew Union College.

Ao longo de sua vida, Ellenson pertenceu a comunidades ortodoxas, conservadoras e reformistas. Consequentemente, alguns observadores saudaram sua nomeação como presidente do HUC como reflexo de uma nova tendência pós-denominacional na vida judaica americana. As amplas experiências de vida de Ellenson, amplos interesses acadêmicos e afabilidade bem conhecida permitiram que ele estabelecesse conexões com acadêmicos e líderes religiosos de diferentes perspectivas nos Estados Unidos e Israel.

Ao mesmo tempo, sua visão de um judaísmo liberal equilibrado por obrigação ética e autonomia pessoal, bem como um forte compromisso com o sionismo e o Estado de Israel, infundiu uma nova energia considerável no Hebrew Union College e no movimento American Reform. Desde que se tornou presidente do HUC, Ellenson tem sido um porta-voz vocal em questões judaicas contemporâneas na América do Norte e no Estado de Israel.

A pesquisa de Ellenson tem sido dedicada aos múltiplos esforços dos judeus para mediar entre tradição e modernidade em uma era pós-Iluminismo, como indicado pelos títulos de três volumes de seus artigos coletados: *Tradição em Transição* (1989), *Tradição e Cultura* (1994), e *Depois da Emancipação* (2004). Ao longo desses livros, Ellenson analisa extensivamente dois tipos de fontes judaicas: liturgia e resposta haláchica. No primeiro caso, Ellenson seguiu seus colegas eruditos reformistas Jakob J. *Petuchowski e Lawrence *Hoffman ao utilizar a inovação litúrgica e a tradução como um prisma através do qual entender as maneiras pelas quais os judeus modernos adaptam antigas fórmulas rituais aos costumes contemporâneos. Típico de seu alcance intelectual, o estudo da liturgia de Ellenson abrangeu o espectro denominacional e envolveu meios alemães, americanos e israelenses.

O outro grande gênero de literatura que ocupou a atenção acadêmica de Ellenson é o *responsum halakhic*. Em uma longa série de estudos de artigos, ele procurou não apenas entender a tomada de decisão haláchica de dentro da tradição jurídica judaica, mas também examinar a função cambiante do *responsum* em contextos modernos que são bastante distintos do bem guardado limites da *kehillah* pré-moderna. Sua abordagem deve muito ao método sociológico histórico de Jacob *Katz, com quem Ellenson estudou. Para Ellenson, as respostas são barômetros importantes da luta dos judeus praticantes para permanecerem fiéis às normas legais tradicionais enquanto enfrentam os desafios da modernidade.

David Ellenson dedicou a maior parte de sua pesquisa ao judaísmo ortodoxo. Seu principal estudo monográfico, baseado em sua dissertação de doutorado em Columbia, é *Rabi Esriel Hildesheimer e a Criação de uma Ortodoxia Judaica Moderna* (1990) que traça o caminho intelectual do fundador em 1873 do seminário rabínico ortodoxo de Berlim de novo estilo. Ellenson traz seu método sociológico histórico para lidar com um sujeito que, para ele, personifica a questão central da existência judaica moderna: "como viver em dois mundos culturais diferentes".

Embora seus caminhos sejam diferentes, Ellenson afirma: "Passei a ver muito do problema dele como meu".

[David N. Myers (2ª ed.)]

ELLENSTEIN, MEYER C. (1886-1967), político norte-americano. El lenstein nasceu em Nova York e foi criado em Patterson, Nova Jersey. Ele se formou na faculdade de odontologia da Universidade de Columbia (1912) e abriu um consultório em Newark, enquanto estudava direito na New Jersey Law School. Formado em direito em 1925, Ellenstein abandonou a odontologia e ingressou na política. Em 1933, foi eleito pela chapa democrata para a Comissão Unida de Newark, composta por cinco membros, que o escolheu

prefeito e o devolveu mais uma vez ao escritório em 1937. Durante sua administração, Ellenstein desenvolveu o aeroporto e o porto de Newark, mas seu segundo mandato foi marcado por acusações de conspiração para fraudar a cidade em uma fraude imobiliária. Após uma investigação de três anos, Ellenstein foi finalmente absolvido em 1940, mas falhou em sua tentativa de reeleição em 1941. Em 1945, ele foi novamente eleito para a Comissão da Cidade, onde serviu por mais oito anos. Depois de outra candidatura a prefeito sem sucesso em 1958, ele se aposentou definitivamente da política.

ELLINGER, MORITZ (1830–1907), funcionário público norte-americano, líder comunitário e jornalista. Ellinger nasceu em Fuerth, Ba varia, e chegou a Nova York em 1854. Ele defendia o judaísmo reformista. Ativo nos negócios da B'nai B'rith, foi membro de seu Comitê Executivo Nacional e atuou como secretário correspondente entre 1895 e 1905, além de ter sido fundamental para ajudar a estabelecer lojas em vários países europeus. Ellinger viajou pela Europa em 1882 em nome de líderes judeus americanos na tentativa de organizar a migração de refugiados russos. Além disso, ele editou o *Menorah Monthly*, o órgão oficial da B'nai B'rith, de 1860 a 1901, e como fundador e editor do *Jewish Times* (1869-1878), expressou as opiniões de David *Einhorn. Na vida cívica, Ellinger foi legista da cidade de Nova York (1876-1881) e oficial do Tribunal de Substituição (1888-1907). Ele também atuou como secretário da Sociedade Médico-Legal de Nova York.

Bibliografia: E. Grusd, *B'nai B'rith* (Eng., 1966), índice.

[Robert Shosteck]

ELLIOT, "MAMA" CASS (Ellen Naomi Cohen; 1941–1974), cantora folk norte-americana, integrante do grupo de rock The Mamas and the Papas. Nascida em Baltimore, Maryland, em uma família judia de classe média, Elliot recebeu o apelido de Cass por seu pai. Ela mudou seu sobrenome de Cohen para Elliot quando foi para Nova York para tentar se tornar uma atriz da Broadway no início dos anos 1960. Elliot se juntou a um grupo de rock, The Big Three, uma banda de curta duração chamada Mugwumps, e depois a banda de folk rock, The New Journeymen, que se tornou The Mamas and the Papas em 1965. Em dezembro daquele ano, o primeiro álbum do grupo, *If You Can Believe Your Eyes and Ears*, foi processado, contendo o single "California Dreamin'", que alcançou a quarta posição nas paradas musicais em março de 1966, seguido por "Monday, Monday", que em maio alcançou a posição No. 1 e mais tarde ganhou um Grammy. Outros sucessos incluem "Words of Love", "Dedicado a quem eu amo", "Vá aonde você quer ir" "I Saw Her Again" e "Dream a Little Dream of Me", que se tornou sua música tema.

The Mamas and the Papas foi indiscutivelmente o primeiro ato musical a combinar as sensibilidades hippie e pop, permitindo que a América Central visse o lado "seguro" da contracultura Haight-Ashbury dos anos 1960. Elliot, que tinha a personalidade mais extrovertida e atraente do grupo, e que usava grandes flores amarelas e laranjas e imagens de sol em apliques em um longo vestido branco, tornou-se a garota-propaganda da "Era de Aquário".

Em junho de 1967, o grupo tocou no proeminente Monterey Pop Festival, mas as tensões dentro da banda levaram a uma separação um ano depois. Elliot foi solo e teve alguns sucessos com músicas como "It's Getting Better", "Make Your Own Kind of Music" e "New World Coming". Em 1969, Elliot começou a aparecer em programas de variedades de TV fazendo esquetes de comédia e apresentando músicas, com muito sucesso.

Elliot tinha problemas de saúde causados por sua obesidade – ela tinha 1,55m e pesava 100kg. – e em 28 de julho de 1974, ela morreu em Londres de ataque cardíaco. Inicialmente, foi relatado erroneamente que sua morte foi causada por engasgo com um sanduíche de presunto, mas apesar do relatório da autópsia por um patologista e um legista de London uma semana depois, a história do "sanduíche de presunto" se tornou uma lenda urbana.

Elliot e seus companheiros de banda do The Mamas and the Papas foram introduzidos no Rock and Roll Hall of Fame em 1998.

[Elli Wohlgernter (2ª ed.)]

ELLIS, VIVIAN (1904-1996), compositor teatral britânico.

Nascido em Londres, filho de um alfaiate, Ellis começou como pianista de concerto e começou a compor para shows musicais antes dos 20 anos. Posteriormente, ele contribuiu com músicas e letras para muitas revistas, escreveu canções populares e foi o compositor da AP O musical de Herbert toca Big Ben (1946), Bless the Bride (1947), Tough at the Top (1949) e The Water Gypsies (1955). Ele também escreveu livros humorísticos e dois volumes de autobiografia, *Ellis in Wonderland* (1939) e *I'm on a See-Saw* (1953). Ellis escreveu muitas peças de música "clássica leve" que se tornaram bem conhecidas, como "Coronation Scot", bem como canções populares como "Spread a Little Happiness".

Bibliografia: ODNB.

ELLISON, LAWRENCE J. (1944–), empresário de computadores dos Estados Unidos. Nascido fora do casamento em Nova York, filho de um adolescente judeu e piloto da Força Aérea ítalo-americana, Ellison foi criado por uma tia em uma comunidade judaica de classe média baixa em Chicago. Na Universidade de Illinois, ele foi nomeado estudante de ciências do ano, mas abandonou a escola depois que sua tia morreu. Ele se matriculou na Universidade de Chicago, mas também saiu antes da formatura. Ellison foi para a Califórnia, onde, depois de alguns empregos, tornou-se programador de computador. Ele se inspirou em um artigo sobre teoria de banco de dados relacional, que afirmava que se os dados pudessem ser armazenados em computadores de uma maneira menos "hierárquica", seria mais fácil encontrá-los e usá-los. Com dois outros programadores, Ellison começou em 1977 o que se tornou a Oracle Corporation, hoje a maior produtora de software de computador para bancos de dados corporativos. Na época, a IBM fazia pesquisas pioneiras sobre o assunto, mas duvidava que os bancos de dados relacionais fossem comercialmente viáveis. Ellison montou um protótipo e fez sua primeira venda para a CIA. Nos anos seguintes, a Oracle se viu na vanguarda da tecnologia de armazenamento de dados. A IBM estava errada e Ellison estava certo. Bancos de dados relacionais eram o futuro, e a Oracle, sob forte pressão de Ellison, conquistou clientes famosos como a Agência de Segurança Nacional e

Ellmann, Ricardo

Navy Intelligence antes de abrir seu capital em 1986. Ellison transformou a Oracle em líder mundial na produção de software para grandes organizações. A versão inicial do Oracle era o Oracle 2, embora não houvesse o Oracle 1. O número da versão pretendia sugerir que todos os bugs haviam sido resolvidos a partir de uma versão anterior. Ellison foi diretor executivo e diretor desde o momento em que cofundou a empresa. Ele era considerado uma das pessoas mais ricas da América, com um patrimônio líquido estimado em US\$ 18,7 bilhões.

Ellison e a Oracle desenvolveram uma reputação de negociar no limite. Vendia software ainda não pronto para uso e culpava os clientes quando as coisas davam errado. No início da década de 1990, os erros atingiram a empresa e ela sofreu perdas significativas. Mas em 1992 Ellison trouxe uma nova liderança e a Oracle reconquistou seu lugar no mercado. Naquela época, Ellison começou a se concentrar no quadro geral. Em meados da década de 1990, quando a Microsoft ainda não apreciava a importância da Internet, Ellison pressionou a Oracle a mudar para um software de armazenamento de dados baseado na web. Foi uma jogada brilhante, e a Oracle levou a Internet a novos patamares.

Ellison também foi o líder e principal financiador da Oracle-BMW Racing, que competiu pela America's Cup em 1999 e 2003 em nome do Golden Gate Yacht Club de San Francisco. Ellison foi o vencedor da desastrosa 1998 Sydney to Hobart Yacht Race em seu barco Sayonara. A tempestade que atingiu a regata custou a vida de seis outros marinheiros, uma experiência que fez Ellison desistir das corridas oceânicas. Acreditava-se que Ellison tinha o maior iate (a partir de 2004) do mundo, chamado Rising Sun. Tinha 452,75 pés de comprimento e supostamente custou mais de US \$ 200 milhões para construir.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

ELLMANN, RICHARD (1918–1987), biógrafo e crítico literário americano/britânico. Um dos mais eminentes biógrafos literários recentes, Richard Ellmann nasceu no subúrbio de De troit, filho de um advogado, e foi educado na Universidade de Yale. Quando estacionado na Grã-Bretanha durante a Segunda Guerra Mundial, ele se interessou em estudar a vida dos principais escritores irlandeses modernos e produziu uma longa lista de estudos e biografias inovadores e altamente conceituados, começando com sua vida de William Butler Yeats, *Yeats: The O Homem e as Máscaras* (1948). Grande parte da carreira profissional de Ellmann foi passada na Northwest em University em Illinois (de 1951 a 1968). De 1970 a 1982 morou na Inglaterra, onde foi Goldsmiths' Professor of English Literature na Oxford University, o primeiro americano a ocupar esse cargo. Ellmann retornou aos Estados Unidos em 1982, embora tenha morrido em Oxford em 1987. A longa e distinta lista de trabalhos de Ellmann inclui sua muito elogiada biografia James Joyce (1959), baseada em dez anos de pesquisa, e Oscar Wilde (1987)., concluído imediatamente antes de sua morte, que recebeu o Prêmio Pulitzer, além de muitos outros trabalhos biográficos e ensaios. Ellmann era notável pelo respeito com que mantinha seus súditos, recusando-se, ao contrário de muitos biógrafos, a se concentrar em suas patologias. Ell mann também foi co-editor (com Robert O'Clair) de *The*

Norton Anthology of Modern Poetry (1973), uma coleção padrão. Um Festschrift póstumo em sua homenagem, editado por Susan Dick et al., *Essays for Richard Ellmann: Omnium Gatherum*, apareceu em 1989.

Bibliografia: RE Johnsen, "Richard David Ellmann," em: John A. Garraty e Mark C. Carnes (eds.), *American National Biography*, vol. 7 (1999), 453-54.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

ELLSBERG, DANIEL (1931–), conselheiro do governo dos EUA responsável pelo vazamento dos Papéis do Pentágono. Nascido em Chicago, Ellsberg se formou na Universidade de Columbia, recebendo tanto seu bacharelado (1952) quanto seu doutorado. (1959) lá. Veterano do Vietnã, foi primeiro-tenente do Corpo de Fuzileiros Navais. Ele então foi trabalhar para a Rand Corporation em questões de defesa, tornando-se um importante conselheiro do secretário de Defesa Robert McNamara. Suas opiniões eram decididamente agressivas. Ele foi designado para estudar a política americana em relação ao Vietnã e, no decorrer desse estudo, tornou-se um feroz oponente da guerra. Ele então deu o grande passo de vazou um estudo sobre a história do envolvimento americano no Vietnã para o New York Times. O estudo, comumente conhecido como Pentagon Papers, documentou a maneira pela qual a administração Johnson enganou o povo americano durante a Guerra do Vietnã. Embora os Documentos não tenham atacado diretamente as ações de Richard Nixon, seu governo reagiu com fúria. Ellsberg foi acusado de vazou o documento; uma petição foi apresentada contra o New York Times, proibindo-os de publicar os jornais; e então a Casa Branca fez com que alguns agentes secretos, mais tarde conhecidos como a "unidade de encanadores" da fama de Watergate, invadiram o consultório do psiquiatra de Ellsberg em busca de informações potencialmente incriminatórias que pudessem ser usadas para destruir sua reputação. Quando o Washington Post, que não havia sido impedido de publicar, imprimiu os Documentos do Pentágono, o caso tornou-se discutível e a informação tornou-se pública. A invasão do consultório do psiquiatra de Ellsberg tornou-se pública durante as audiências de Watergate que levaram à queda de Richard Nixon, que renunciou ao cargo de presidente dos Estados Unidos em agosto de 1974. Tendo alcançado seus "cinco minutos de fama"

Ellsberg permaneceu politicamente ativo, principalmente lutando contra a proliferação de armas nucleares e se tornando uma figura proeminente em protestos públicos.

Bibliografia: D. Ellsberg, *Secrets: A Memoir of Vietnam* e os Documentos do Pentágono (2002).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

ELLSBERG, EDWARD (1891-1983), oficial da Marinha dos EUA. Nascido em New Haven, Connecticut, Ellsberg era filho de refugiados judeus da Rússia czarista. A família mudou-se para o Colorado quando Ells berg era menino. Formou-se como engenheiro. Um dos poucos judeus a serem aceitos na Academia Naval dos Estados Unidos em 1910, ele ficou em primeiro lugar em sua classe. Após vários serviços no USS Texas, ele foi designado para o Instituto de Tecnologia de Massachusetts para trabalho de pós-graduação em arquitetura naval, recebendo um mestrado em ciências. Embora tenha sido encorajado a permanecer um

oficial executivo, transferiu-se para a construção naval. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele trabalhou na reforma de navios alemães confiscados no Estaleiro da Marinha de Nova York e, posteriormente, tornou-se uma autoridade no levantamento de navios afundados. Em 1925, ele se tornou a primeira pessoa a receber a Medalha de Serviços Distintos em tempo de paz, quando ergueu o submarino USS S-51, que havia afundado após uma colisão em Block Island, Rhode Island. Durante a operação de salvamento de dez meses, Ellsberg tornou-se o primeiro oficial da marinha a se qualificar como mergulhador de águas profundas, entendendo a importância de descer ao fundo do oceano com seus homens. Ele ganhou uma reputação como um especialista em salvamento submarino.

Na indústria, Ellsberg trabalhou como engenheiro-chefe da Tidewater Oil Company até 1935. Ele patenteou várias invenções, incluindo um método para aumentar o rendimento da gasolina de alta octanagem e um processo para remover água do óleo lubrificante.

Ellsberg organizou a reabilitação da base naval dos EUA na Eritreia (então Massawa, Etiópia) após a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial. Lá, com uma força de trabalho improvisada, ele restaurou a base naval italiana demolida e limpou o porto de navios afundados. No final de 1942 foi nomeado oficial principal de salvamento para o Mediterrâneo. Na costa norte da África, ele desmarcou os portos de Oran e Argel para a Operação Tocha. Ele também participou do projeto Portos Artificiais relacionado com a invasão aliada da França em 1944. Ele foi liberado da ativa pouco antes do final da Segunda Guerra Mundial. Ellsberg recebeu muitos prêmios dos governos dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha, como a Legião do Mérito e a Ordem do Império Britânico. Ele se cansou em 1951 com o posto de contra-almirante. Prestou consultoria para empresas de construção naval e permaneceu no mar, viajando e navegando em seu barco.

Ellsberg foi o autor de livros sobre temas navais, incluindo *On the Bottom* (1928), *Thirty Fathoms Deep* (1930), *Pig boats* (1931), *S-54* (1932), *Hell on Ice* (1938), *Men under the Sea* (1940), *Sob o Sol do Mar Vermelho* (1946), *Sem Bandeiras, Sem Cornetas* (1949), *Passport for Jennifer* (1952), *Midwatch* (1954) e *The Far Shore* (1960).

Bibliografia: J. Ben Hirsh, *Judeus General Officers* (1967), 96-98. **Adicionar. Bibliografia:** J. Alden, *Salvage Man: Edward Ellsberg and the US Navy* (1997).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

ELLSTAETTER, MORITZ (1827–1905), político alemão, o primeiro judeu a se tornar ministro em um estado alemão. Nascido em Karlsruhe, Ellstaetter estudou direito e trabalhou em uma casa bancária em Berlim, onde conheceu Karl Mathy (1807-1868), o futuro ministro das Finanças de Baden. Quando Mathy assumiu o cargo em 1866, ele nomeou Ellstaetter chefe do departamento de seu ministério. Em 1868, com a morte de Mathy, Ellstaetter recebeu a responsabilidade pelo ministério. Ele reformou as finanças de Baden e introduziu uma nova política tributária que foi seguida por outros estados alemães. Ellstaetter assessorou o governo alemão em legislação fiscal e de cunhagem por 25 anos. Em 1881 tornou-se diretor de ferrovias. Embora ele não tomasse parte no judeu

Em assuntos de interesse geral, Ellstaetter foi, por causa do preconceito racial, apenas oficialmente confirmado como ministro das finanças em 1888. Ele se aposentou devido a problemas de saúde em 1893.

Bibliografia: NDB, 4 (1959), 460.

[B. Mordechai Ansbacher]

ELLSTEIN, ABRAHAM (Abe; 1907-1963), compositor, maestro e pianista. Nascido em Nova York, Ellstein estudou com Frederick *Jacobi, Rubin *Goldmark e Albert Stoessel, e tornou-se o acompanhante de Mischa Mischakoff, Michel Pi astro, Isa Kramer e Jossele *Rosenblatt. Aos 19 anos, ele escreveu a primeira de suas 33 partituras para o teatro musical iídiche.

Ele também escreveu as partituras para vários filmes em iídiche produzidos em Varsóvia antes da Segunda Guerra Mundial e compôs mais de 500 canções de pratos em iídiche. Em 1957 passou a compor obras para concerto, palco e sinagoga. Entre suas composições estão *Ode ao Rei dos Reis*, cantata em comemoração ao décimo aniversário do Estado de Israel; *The Thief and the Hangman*, uma ópera de um ato; *Hora Fantasy*, para piano; *Haftorah*, para violino e orquestra de cordas; *Negev Concerto*, para piano e orquestra; dois serviços de véspera de sábado; *Serviço de Páscoa*; *A Redenção*, um Hanukkah oratório para coro, órgão e percussão; e uma ópera, *O Golem* (1962).

ELMALEH, família de rabinos e líderes comunitários na Turquia, Marrocos e Itália. A família teve origem na Espanha. (1) ABRAHAM BEN JUDAH ELMALIK, cabalista, estabeleceu-se em Pesaro em 1551. Ele foi o autor de *Likkutei Shikh'yah u-Fe'ah* (Ferrara, 1556), exposições cabalísticas de *aggadot* talmúdica. Na introdução, ele relata suas aventuras ao deixar sua casa, possivelmente Salônica, embora alguns estudiosos o entendam como uma referência à expulsão da Espanha. (2) AARON BEN GERSHON ELMALI foi um membro importante da comunidade de Salônica na primeira metade do século XVII. A sua assinatura ocorre num documento de 1647, estando os membros da sua família representados na congregação de Évora de Salônica (cujos membros eram originários de *Évora). O primeiro membro conhecido do ramo turco da família é (3) MOSES BEN DON DAVID ELMALEH de Adrianópolis. Ele aparentemente serviu como *dayyan* e há uma referência a ele datando de 1510. Após esta data o nome dificilmente é encontrado na Turquia, a família reaparecendo em Salé e Rabat no norte da África no início do século XVIII.

(4) JOSEPH BEN AYYUSH ELMALEH (1750–1823), cabalista e halakhista, foi considerado um dos destacados estudiosos marroquinos de seu tempo. Ele serviu como rabino de Salé e de Rabat em 1780. Lá ele manteve uma grande *yeshivá*, que continuou a funcionar após sua morte. Em 1809 ele estava em Gibraltar com a intenção, segundo uma fonte, de viajar para Ere'y Israel, e foi convidado para servir como rabino lá. No mesmo ano, porém, voltou a Rabat. Ele introduziu um imposto especial (imposta) em nome dos pobres, que ainda é cobrado. Sua resposta (Leghorn, 1823-1855), principalmente em *y oshen Mishpat* e em parte em *Even Ha-Ezer*, são uma fonte valiosa para a história dos judeus do Marrocos. Seu filho (5) AMRAM (falecido antes de 1855), um rico comerciante, residia em Mogador e em Lisboa. Ac

Elmaleh, Abraão

segundo uma fonte, já esteve preso em Lisboa, mas foi libertado por intervenção das autoridades britânicas. Durante os últimos anos de sua vida, foi nomeado cônsul da Sicília em Mogador. Sua proteção aos judeus despertou a ira dos muçulmanos.

(6) AARON BEN REUBEN ELMALEH de Demnat no sul de Marrocos estabeleceu-se em Rabat e estudou no bet ha-midrash de Joseph ben Ayyush Elmaleh, cuja filha ele se casou. Quando seu sogro foi para Gibraltar, ele agiu em seu lugar. Suas decisões haláchicas ainda existiam em manuscrito. (7) JACOB BEN JOSEPH, rabino e poeta, viveu em Rabat. Ele foi o autor de poemas e endechas, entre eles um kinah sobre as perseguições no Marrocos em 1790. (8) JOSEPH ELMALEH (1788–1866), filho de (7), rabino, escritor de livros sobre Cabala e comerciante, foi nascido em Rabat e casado com a rica família Gedaliah, que tinha muitos contatos comerciais no Marrocos e em Londres. Joseph serviu como rabino em Mogador por mais de 50 anos e construiu uma grande sinagoga lá. A sua grande influência junto de Abdul Raýman, sultão de Marrocos, permiti-lhe ser de grande ajuda aos judeus. Quando a cidade foi atacada pelos cabilas em 1844, centenas de judeus se reuniram em sua casa e se defenderam de seus agressores. Mais tarde, ele perdeu sua riqueza e emigrou para Jerusalém pouco antes de sua morte. (9) JOSEPH BEN AARON ELMALEH (1809–1886) nasceu em Rabat, onde mais tarde serviu como dayyan. Em 1826 foi para Mogador e por volta de 1840 foi nomeado rabino lá. Tornou-se cônsul austríaco e foi condecorado tanto pelo imperador Franz Joseph quanto pelo bey de Túnis. Joseph foi ativo em favor dos judeus perseguidos do Marrocos, opondo-se às atividades missionárias e trazendo muitos apóstatas de volta ao rebanho. Em 1879, em uma de suas inúmeras visitas de negócios à Europa, foi-lhe oferecido o cargo de rabino da comunidade espanhola e portuguesa em Londres, mas recusou. Ele morreu em Londres. Seu filho REUBEN tornou-se chefe da comunidade de Mogador, bem como cônsul austríaco.

(10) ABRAHAM BEN JOSEPH ELMALEH, rabino de Mogador, desempenhou um papel importante na vida espiritual e comunitária dos judeus de Marrocos, e foi considerado um dos seus importantes poetas contemporâneos. Em 1855 ele estava em Leghorn como emissário. Lá ele publicou Sova Semaýot, um livro de poemas, cuja versão abreviada foi publicada em Argel em 1890. Os poemas estão cheios de anseio religioso e de desejo por Sião e redenção. Ele também publicou Tokpo shel Yosef, responsa. (11) JUDAH BEN MORDECAI ELMALEH, rabino de Se frou, também esteve em Fez, Meknès e Rabat. Em 1833 endossou um responsum dos sábios de Fez e no ano seguinte escreveu ele mesmo um responsum em tetuán. Ele parece ter sido um livreiro, e a correspondência sobre livros e tópicos halakhic entre ele e Amir Abutbol de Sefrou ainda existe. (12) ELIJAH BEN ABRAHAM ELMALEH, advogado e jurista, foi o autor de Naýalat Avot (Leghorn, 1874) sobre a vontade do caid, Nissim *Samama de Tunis, Mishpat ha-Yerushah (Leghorn, 1878), e outras obras. (13) ELIJAH BEN JACOB ELMALEH (1837–1908) nasceu em Mogador, estabeleceu-se em Tânger em sua juventude e foi nomeado rabino lá. Ele foi o autor

de Beka la-Gulgolet (Jerusalém, 1911) sobre a Bíblia, bem como novelas sobre o Talmud e os Códigos.

Bibliografia: The Voice of Jacob, 4 (1844), 33–34, 50–51; JC (5 de janeiro de 1886); J. Nehama, Mikhtevei Dodim mi-Yayin (1893), 100; Kaufmann, em: ZDMG, 50 (1896), 238-40, 335-6; idem, em: REJ, 37 (1898), 120-6; JM Toledano, Ner ha-Ma'arav (1910/11), 168-91; N. Leven, Cinquante ans d'histoire, 2 (1920), 81, 89; J. Benaim, Malkhei Rabbanan (1931), 19b, 52b, 102a; MD Gaon, Yehudei ha-Mizraý be Ereý Yisrael, 2 (1937), 73–78; AM Hyamson, Os Sefardim da Inglaterra (1951), 363; Toledano, em: Minýah le-Avraham Elmaleh (1959), 22–26; Benayahu, ibid., 27-39.

ELMALEH, ABRAHAM (1885–1967), autor hebreu e líder da comunidade sefardita em Ereý Israel. Nascido em Jerusalém, Elmaleh promoveu a educação hebraica entre as comunidades judaicas sefarditas na Palestina, Istambul e Damasco antes da Primeira Guerra Mundial. Ele era membro do Asefat ha-Nivýarim e de seu executivo, o Va'ad Le'ummi. Eleito para o Conselho Municipal de Jerusalém, Elmaleh serviu como vice-prefeito por algum tempo. Em 1949 foi eleito para o primeiro Knesset na lista sefardita. Jornalista e escritor, foi fundador e editor-chefe do diário Ha-ýerut (1909-10), atuou nos conselhos editoriais do diário Do'ar ha-Yom e editou a revista mensal Mizraý u-Ma' arav (1912-32).

Além de publicar obras populares sobre a história da Palestina e da Síria durante a Primeira Guerra Mundial e sobre os judeus nos países orientais, Elmaleh compilou os seguintes dicionários: hebraico-francês (1923, 1925, 1947), francês-hebraico (1935 e oito outras edições), hebraico-árabe (1929), árabe-hebraico (1930), e um dicionário hebraico-francês em cinco volumes (1950-1957). Uma lista de seus escritos hebraicos é encontrada em Minýah le-Avraham (1959), 11–43 (numerais hebraicos). El maleh também escreveu Rishonim le-ýiyyon Toledoteihem u-Fe'ula tam (1970), contendo biografias dos rabinos sefarditas de Ereý Israel.

Bibliografia: Tidhar, 1 (1947), 512-4.

de Deus pleno; "ýý ý ýý ý ýý ýý ýý ýý .Heb (**AMIYRAH MALE EL** compaixão"), uma oração pelos falecidos recitada no serviço fúnebre, no aniversário da morte (*Yahrzeit), na visita aos túmulos de parentes (especialmente no dia 9 de *Av e durante o mês de Elul), ou depois de ter sido chamado para a leitura da Lei (veja *Ashkavah). Em alguns ritos Ashkenazi, também faz parte do serviço memorial (*Hazkarat Nesh amot) nos festivais e no Dia da Expição. El Male Raýamim originou-se nas comunidades judaicas da Europa Ocidental e Oriental, onde foi recitado pelos mártires das *Cruzadas e dos massacres de *Chmielnicki. Isso explica as muitas versões diferentes desta oração em várias comunidades europeias (por exemplo, Nemirov, Lublin, Praga, etc.). Em um serviço fúnebre que ocorre nos dias em que *Taýanun não é dito, El Male Raýamim também é omitido e outras orações apropriadas são substituídas. Na versão conservadora de El Male Raýamim, as palavras "e em cuja memória a caridade é oferecida por... fulano de tal..." são omitidas (ver Likkutei Tefillah, A Rabbi's Manual [RAA] (1965), 120s). O ritual da Reforma

uma versão mais curta do texto tradicional hebraico e inglês (Rabbis' Manual [CCAR] (19612), 99).

Interpretação Musical

A elaborada forma musical da oração, e sua – muitas vezes virtuosa – interpretação por um cantor, são costumeiras apenas entre as comunidades Ashkenazi. Ali tornou-se o centro simbólico das cerimônias de sepultamento e comemoração, ao lado do *Kadish. A melodia quase nunca é apresentada nas coleções padrão de música sinagoga. A versão atribuída originalmente a Joshua (Osia) *Abrass tornou-se famosa quando Solomon *Razumni a recitou após o Kishinev po grom.

Bibliografia: Davidson, Oyar, 1 (1924), 176, no. 3808 e 3800, 3801, 3804, 3805, 3806, 3807; Elbogen, Gottesdienst, 203; Sid dur Oyar ha-Tefillot (Sefardita, 1916), 723ss. REPRESENTAÇÃO MUSICAL: A. Baer, Baal Tefilah (18832), n. 829; M. Wodak, Ha-Mena'yye'ay (1898), não. 442; JJ Sebba, Shirei Yosef (1914), n. 102.

[Bathja Bayer]

ELMAN, MISCHA (1891-1967), violinista. Nascido em Talnoye, perto de Kiev, Elman recebeu suas primeiras aulas de violino de seu pai Saul, que mais tarde escreveu um livro intitulado Memórias do Pai de Mischa Elman (1933). Aos seis anos foi levado para a Odessa Music Academy. Em 1902 foi aceito na turma do velho Leop *Auer no Conservatório de São Petersburgo, tendo recebido uma autorização de residência por anuência imperial, uma vez que os judeus não podiam viver naquela cidade. Quando jovem, fez estreias sensacionais em São Petersburgo e Berlim (1904), em Londres (1905) e em Nova York (1908). Depois disso, ele fez dos Estados Unidos sua casa, mas viajou muito. Seu toque, notável por sua doce entonação e perfeição técnica, deu origem à frase "the Elman tone". Além de muitas transcrições para violino, compôs várias obras, incluindo uma ópera ligeira.

Bibliografia: M. Carpenter, Mischa Elman e Joseph Szigeti (1955); Dito de Grove.

[Dora Leah Sowden]

ELMAN, ZIGGY (Harry Finkelman; 1914–1968), trompetista norte-americano e líder da banda. Elman é um desses punhados de músicos de jazz que tem a infelicidade de ser conhecido por uma única gravação, "And the Angels Sing", que foi um grande sucesso para a banda de Benny Goodman em 1938. A música era uma reformulação de um A música de Elman, "Frailach in Swing", que evidenciou as raízes quase esquecidas de ambos os músicos na música judaica. Elman nasceu na Filadélfia, mas foi criado em Atlantic City, onde floresceu como um músico surpreendentemente natural, primeiro tocando trombone com a banda de Alex Bartha no Steel Pier, depois se juntando a Goodman em 1936. Elman podia tocar qualquer instrumento que pegasse, uma vez que ensinava ele mesmo clarinete em um único dia para uma apresentação com a banda Goodman. Depois de deixar Good man em 1940, ele tocou com várias outras bandas importantes, incluindo Tommy Dorsey e a sua própria, baseando-se em Los Angeles. Ironicamente, quando Hollywood veio pedindo The Benny Goodman Story Elman, que interpretou a si mesmo, esta

para recriar seu famoso solo em "Angels"; sua parte de trompete foi dublada por Mannie Klein.

Bibliografia: J. Chilton, "Ziggy Elman," em: Quem é Quem do Jazz: Storyville to Swing Street (1978); D. Fairweather, "Ziggy El man", em: Jazz: The Rough Guide (1995); O. Ferguson, "The Boy from the Back Row", em: The New Republic (17 de maio de 1939).

[George Robinson (2ª ed.)]

EL MELEKH NE'EMAN (Heb. יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ ;Deus, Rei fiel"), uma afirmação de fé pronunciada antes da recitação do *Shema. Os rabinos interpretaram a palavra *Amen como sendo composta pelas letras iniciais de El Melekh Ne'eman (Shab. 119b). A frase, no entanto, é pronunciada apenas em oração privada e não em serviços públicos onde uma interposição (mesmo Amém) entre Shemá e a bênção anterior é omitida (de acordo com algumas opiniões) como um ilegal "em interrupção". Uma interpretação midráshica (Tan'y, B., Lev. 74ss.) deriva o costume de recitar El Melekh Ne'eman do fato de que o Shema consiste em 245 palavras, e a frase El Melekh Ne'eman eleva o número para 248, correspondente ao dos membros humanos (cf. Sl 35:10 "Todos os meus ossos dirão: Senhor, quem é semelhante a Ti"). Nos serviços públicos da sinagoga onde o yazzan repete as últimas três palavras do Shema em voz alta, o número de palavras chega a 248 e o recital de El Melekh Ne'eman é, portanto, omitido (ver Sh. Ar., O'y 61:3).

Bibliografia: Elbogen, Gottesdienst, 21ss.; Eisenstein, Dinim, 16.

Rei em **EL MELEKH YOSHEV** (Heb. יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ ;Deus, palavras e nome de uma oração de petição para o perdão dos pecados, com referência aos *Treze Atributos de Deus (Ex. 34) :6-7). É o tema principal e refrão da *Seliyot serviços em todos os ritos e acredita-se que tenha se originado no século VI d.C.

Bibliografia: Elbogen, Gottesdienst, 222; Davidson, Oyar, 1 (1929), 177, não. 3822.

ELNATHAN BEN ACHBOR (Heb. יְנָתָן בֶּן אַחְבוֹר ;Deus deu"; Septuaginta lê aqui o equivalente semanticamente Yehonatan), um ministro do Rei *Jeoiaquim (Jer. 36:12). Yeivin o identifica com Elnathan, o sogro do rei Jeoiaquim (II Reis 24:8). Por ordem do rei, Elnathan trouxe o profeta *Urias do asilo no Egito para ser executado (Jr 26:20-23).

Em outro episódio, ele implorou ao rei que não queimasse o rolo de denúncia de Jeremias (Jr 36:25). Certos estudiosos sentem que esses dois atos são incompatíveis. No entanto, o comportamento humano nem sempre é consistente. De fato, a reverência de Elnathan pelo rolo de Jeremias pode muito bem ter resultado de uma consciência culpada por causa de seu papel no assassinato de Urias.

Os *Lachish ostraca mencionam um profeta do reinado de Zedeki ah cujas palavras "não são boas, enfraquecendo as mãos" (6:2-8), bem como um oficial do exército chamado C[on]jah b. Elnathan, que foi para o Egito (3:13-21). Torczyner (Tur-Sinai) tentou relacionar as duas referências e explicou que os óstracos se referem ao profeta Urias sendo trazido de volta do Egito por

elnecavÉ, david

Elnathan. Permanece o fato, porém, que Jeremias fala de um profeta que fugiu para o Egito durante o reinado de Jeoiaquim, enquanto os óstracos se referem a um profeta do tempo de Zedequias. Além disso, segundo o texto bíblico, o ministro que vai ao Egito é Elnathan b. Achbor, enquanto no ostraca de Laquis é C[on]jiah b. Elnathan. Portanto, parece que ocorreram dois eventos semelhantes, mas não idênticos, o primeiro durante o reinado de Jeoiaquim e o segundo durante o reinado de Zedequias. Os profetas "verdadeiros" se opunham a uma orientação egípcia e pregavam a capitulação à Babilônia ("para enfraquecer nossas mãos"). Durante os reinados de ambos os reis, eles foram perseguidos e forçados a fugir. Os fugitivos políticos tradicionalmente buscavam asilo no Egito. É quase certo que C[on]jiah mencionado na óstraca era filho do Elnathan no texto bíblico, e que ele realizou uma missão no tempo de Zedequias semelhante à de seu pai durante o reinado de Jeoiaquim.

Bibliografia: H. Torczyner (Tur-Sinai) et al., *The Lachish Letters* (1938), 63-67; idem, *Te'udot Lakhish* (1940), 93-103; Yeivin, em: *Tarbiz*, 12 (1940/41), 255-9; Malamat, em: *BJPES*, 14 (1948), 871. **Adon**
Bibliografia: W. Holladay, *Jeremiah 2* (1989), 252.

[Jacob Elbaum]

ELNECAVÉ, DAVID (1882-1963), jornalista e escritor. Nascido em Istambul, Turquia, estudou no Seminário Rabínico de Istambul e em 1909 fundou o jornal sionista sefardita *El Djudio*. A perseguição política na Turquia por suas atividades sionistas motivou sua imigração para Sofia, Bulgária, onde continuou a publicar *El Djudio* entre 1925 e 1930. Em 1930 imigrou para a Argentina e foi correspondente da JTA. Em 1931, fundou o quinzenal espanhol *La Luz*, que desempenhou um papel central na difusão da ideologia sionista entre os sefarditas na Argentina durante as décadas de 1930 e 1940. Após sua morte, *La Luz* foi dirigido por seu filho Nissim e posteriormente por seu neto David. Elnecavé foi autor de vários livros sobre temas bíblicos e judaicos, incluindo *El buen pastor* e *Introducción a la Biblia*.

[Efraim Zadoff (2ª ed.)]

faz isso Deus; "yÿ y yÿÿ yÿ y yÿ yÿ yÿÿ y .Heb (**ALILAH NORA EL** maravilhosamente"), nome de um hino solene para o serviço *Ne'ilah do Dia da Expição. As letras iniciais das estrofes (yÿÿ yÿÿ (formam o nome de seu autor, Moisés b. Jacó *Ibn Ezra da Espanha. O motivo deste hino é expresso no refrão de cada uma de suas oito estrofes): choro,/

À medida que a hora final se aproxima", referindo-se às últimas horas do Dia da Expição. O hino (que se encontra nos livros de orações de Aragão, Barcelona, Argel, Tunísia, Leg horn, Constantino e Tlemcen) originalmente fazia parte apenas da liturgia sefardita e iemenita (Tiklal) Ne'ilah, mas por causa da seu texto comovente e melodia solene algumas congregações Ashkenazi também o incluíram em sua liturgia (cf. *High Holi Day Prayerbook*, ed. M. Silverman (19542), 458).

[Meir Ydit]

ELOESSER, ARTHUR (Marius Daalman; 1870-1938), historiador literário e crítico dramático alemão. Nascido e educado em Berlim, Eloesser foi negado a uma carreira acadêmica na universidade por causa de sua recusa em se converter e, assim, tornou-se crítico de teatro do *Vossische Zeitung* e produtor do Teatro Lessing em Berlim. Publicou ensaios e críticas no *Neue Rundschau* e editou as obras de Otto Ludwig, Heinrich von Kleist, Shakespeare e Frank Wedekind. Em 1925 Eloesser escreveu a primeira biografia de Thomas Mann. Sua principal conquista foi *Die Deutsche Literatur vom Barock bis zur Gegenwart* (2 vols., 1930-31). Seu segundo volume foi publicado em inglês como *Modern German Literature* (1933) e continha um prefácio do primo de Eloesser, Ludwig Lewisohn.

Publicou monografias sobre figuras literárias francesas e alemãs e uma obra autobiográfica, *Die Strasse meiner Jugend* (1919). Eloesser foi por muito tempo indiferente ao seu judaísmo, mas adotou uma atitude judaica positiva depois que Hitler chegou ao poder e ficou impressionado com duas visitas à Palestina. Ele se tornou um colaborador ocasional do *Juedische Rundschau* e em 1933 publicou *Judentum und deutsches Geistesleben*. Em 1936, Eloesser publicou *Vom Ghetto nach Europa* sobre o papel dos judeus na cultura do século 19 a partir de material que havia preparado para *Juden im deutschen Kulturbereich* e cuja publicação foi proibida pelos nazistas. Concentrou-se em autores judeus-alemães como Moses *Mendelssohn, Berthold *Auerbach e Heinrich *Heine. Eloesser promoveu o retorno a Erey

Israel; no entanto, em seu retorno de sua segunda viagem à Palestina, ele ficou gravemente doente e morreu no hospital judaico em Berlim em 1938.

Bibliografia: A. Terwey, "Arthur Eloesser: der Philologe als Kritiker," em: G. Bey (ed.), *Berliner Universität und deutsche Literaturgeschichte* (1998), 201-14; D. Schaaf, *Der Theaterekritiker Arthur Eloesser* (1962).

[Ann-Kristin Koch (2ª ed.)]

ELON, AMOS (1926-), jornalista e escritor israelense. Nascido em Viena, Elon veio para Israel ainda criança. Começou sua carreira como jornalista do *Ba-Ma'yaneh* e em 1948 publicou seu primeiro livro, *Yerushalayim Lo Naflah* ("Jerusalém não caiu"). A partir de 1954 foi associado ao *Ha'aretz* e a partir de 1961 foi membro do conselho editorial. Serviu como correspondente estrangeiro em Nova York, Washington, Paris, Bonn e Europa Oriental. Seu livro *A Journey through a Haunted Land* (1967), uma reportagem sobre a nova Alemanha, foi muito elogiado. Seu best-seller *The Israelis: Founders and Sons* (1971) foi anunciado pela revista *Newsweek* como "a avaliação mais esclarecedora, imparcial e sincera da condição judaica ainda a aparecer", e sua biografia *Herzl* (1975) também foi amplamente aclamada. *Herzl*

mais tarde foi transformada em uma peça da Broadway por Dore *Scharj em colaboração com Elon.

Seus outros livros incluem *Between Enemies* (1974), um diálogo com a egípcia Sana Hassan; o romance *Timetable* (1980); *Fuga para o Egito* (1981); *Fundador: Meyer Amschel Rothschild and His Time* (1996); e *A pena de tudo: um retrato do*

Época judaico-alemã, 1743-1933 (2002). Suas obras apareceram em inglês, hebraico, francês, alemão, italiano, espanhol, português e japonês.

ELON, BINYAMIN (Benny; 1954–), rabino e político israelense , membro do Knesset desde o XIV Knesset. Nascido em Jerusalém, filho do ex-juiz da Suprema Corte Menachem Elon, estudou na Yeshivat Merkaz ha-Rav em Jerusalém e no Idra Kolel nas Colinas de Golã. Ele serviu no IDF no corpo de artilharia. Ele foi ordenado rabino em 1978. Em 1979-1982, Elon serviu como rabino no Kibutz Shelu'ot no Vale de Beit She'an. Em 1983-1985 ele foi um emissário da Agência Judaica para as organizações estudantis judaicas nos Estados Unidos, e após seu retorno lecionou nas yeshivot Makhon Meir e Atteret Kohanim em Jerusalém. Ele se estabeleceu com sua família em Bet-El perto de Ramallah em 1982 e em 1987 fundou lá, junto com sua esposa, Emuna, a editora Sifriyat Bet-El e o Instituto Tov Ro'i, onde publicou Abraham Isaac Kook's comentários talmúdicos. Em 1990, ele estabeleceu a Bet Orot Yeshiva, chefiando-a até 1996, quando foi eleito para o Knesset.

Elon foi um oponente ativo dos Acordos de Oslo e , consequentemente, fundou o Movimento Emunim, que lutou contra o estabelecimento de uma autoridade palestina, que ele viu desde o início como uma entidade terrorista. Ele sustentou que era legítimo discutir uma transferência da população palestina para um estado jordaniano-palestino na Transjordânia e argumentou que os campos de refugiados deveriam ser desmantelados e os refugiados reassentados.

Elon entrou para o Décimo Quarto Knesset na lista do partido Moledet de Re'ya van Ze'evi e, apesar das visões extremas que ele representava, logo passou a ser conhecido por sua maneira branda. Ele promoveu a unificação dos vários partidos de direita no Knesset e concorreu nas eleições para o XV e XVI Knessets na lista da União Nacional. Após o assassinato de Ze'evi em outubro de 2001, Elon foi nomeado ministro do turismo, mas renunciou ao governo de Ariel Sharon em março de 2002 por causa do acordo de Sharon de que os assassinos de Ze'evi fossem mantidos na prisão em Jericó em vez de serem transformados para Israel. Ele foi novamente nomeado ministro do turismo no governo formado por Sharon após as eleições para o XVI Knesset. Durante seus dois mandatos no Ministério do Turismo, ele lutou contra a queda do turismo em Israel devido à segunda Intifada, incentivando o turismo cristão na Terra Santa e o desenvolvimento de locais turísticos na Judéia e Samaria. A União Nacional se opôs fundamentalmente ao plano de desligamento de Sharon e à remoção de assentamentos judaicos de partes de Ere' Israel e, como resultado, seus ministros foram demitidos por Ariel Sharon do governo em junho de 2004, antes que o governo votasse a questão.

Desde sua demissão do governo, Elon tem sido um membro ativo do Comitê de Finanças.

A partir de 1990, a Elon atuou no estabelecimento de várias associações envolvidas na compra de propriedades e edifícios em

Jerusalém Oriental e a renovação do assentamento judaico nelas. Ele também foi ativo na renovação do assentamento judaico em Belém , nas proximidades do túmulo de Raquel. Ele manteve laços estreitos com comunidades judaicas no exterior e comunidades de cristãos que apoiam Israel em todo o mundo.

Sua esposa, EMUNA, educadora e escritora, serviu como conselheira do primeiro-ministro sobre as mulheres em 1996-97 e, nessa função, liderou o estabelecimento da Autoridade Nacional para o Avanço das Mulheres. Ela escreveu vários livros infantis.

[Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

ELON (Fetter), MENACHEM (1922–), jurista israelense e juiz da Suprema Corte. Nascido em Dueseldorf, Alemanha, Elon imigrou para a Palestina em 1935. Após oito anos de estudos na Yeshiva Hebron em Jerusalém, onde foi ordenado rabino, Elon obteve um mestrado em humanidades (cum laude) e um doutor em bacharel em direito (cum laude) pela Universidade Hebraica de Jerusalém, onde posteriormente lecionou por mais de 40 anos. De 1959 a 1966, Elon foi conselheiro em Direito Judaico do Ministério da Justiça de Israel. A partir de 1966 lecionou Direito Judaico na Universidade Hebraica, onde fundou e dirigiu o Instituto de Pesquisa em Direito Judaico.

Elon foi nomeado para a Suprema Corte de Israel em 1977 e foi nomeado vice-presidente da Corte em 1988. Ele recebeu o Prêmio Israel em 1979 por seu trabalho clássico, o autoritativo de quatro volumes Ha-Mishpat ha-Ivri (versão inglesa : Lei Judaica: História, Fontes, Princípios, 1994). Ele compara as tradições jurídicas judaicas e os sistemas jurídicos modernos, enfatizando as diferenças entre eles e seus denominadores comuns . A obra tornou-se o livro clássico em universidades e faculdades de direito em Israel e no exterior em Direito Judaico.

A primeira parte do trabalho trata da história e dos elementos da Lei Judaica, seu estudo científico e seu impacto – como sistema jurídico vivo – na história e na sociedade judaica. A segunda seção trata sistematicamente das várias fontes legais da Lei Judaica, como exegese (midrash) e interpretação, legislação, costume (minhag), precedente e raciocínio jurídico. A terceira seção é dedicada a uma ampla descrição das fontes literárias da Lei Judaica, desde os tempos bíblicos até a era moderna, incluindo as fontes básicas (Bíblia, Mishná e Talmude) e sua interpretação, os comentários e novelas literárias, a codificação literária e a vasta literatura de responsa. A quarta parte trata extensivamente da implementação da Lei Judaica no sistema legal moderno, particularmente na legislação e jurisprudência israelenses. Elon, junto com seus antecessores (como os Juizes S. *Assaf, M. Zilberg e H. *Cohen), fez uma contribuição notável e muito importante para a implementação da Lei Judaica em centenas de julgamentos que escreveu enquanto servia como Juiz do Supremo. Entre seus julgamentos mais importantes e renomados estão a decisão que permite que as mulheres sirvam como membros ativos do conselho religioso local, uma decisão que proíbe a eutanásia ativa e uma decisão que proíbe a prisão por dívidas civis.

el passo

A atitude de Elon no estudo da lei judaica pode ser caracterizada por três qualidades principais: (1) pesquisa em todos os períodos da lei judaica (ao contrário de seus predecessores, que se concentraram nos períodos bíblico e talmúdico) e o uso intensivo de fontes legais pós-talmúdicas, em particular a vasta literatura de responsa; (2) metodologia histórico-analítica, examinando analiticamente cada instituição jurídica e, ao mesmo tempo, como seu desenvolvimento foi afetado pelo tempo e pelo lugar; (3) ênfase no potencial da lei judaica de contribuir para o sistema legal moderno e indicação de como seus princípios devem ser implementados na lei, legislação e julgamentos modernos.

Elon publicou muitos trabalhos sobre a história e a natureza da Lei Judaica e a relação entre ela e o moderno Estado de Israel, incluindo *The Freedom of the Person of the Debtor in Jewish Law* (1964, 20002), *Religious Legislation in the Laws of the Estado de Israel* e dentro da Jurisdição dos Tribunais Civis e Rabínicos (1968), *Lei Judaica (Mishpat Ivri): Casos e Materiais* (1999), e *O Status da Mulher: Tradição e Transição* (2004). De 1968 a 1971 foi editor da seção de Lei Judaica da Enciclopédia Judaica, cujos verbetes foram posteriormente coletados em seus *Princípios da Lei Judaica*. Em 1984 ele havia editado dez volumes do Anuário do Instituto de Pesquisa em Lei Judaica da Universidade Hebraica de Jerusalém e também editado Índices para a Resposta da Lei Judaica (5 vols.).

Elon estabeleceu a Cátedra de Direito Judaico na Harvard School of Law, na Universidade de Nova York, e na McGill University, em Montreal, e foi o fundador do Instituto de Pesquisa em Direito Judaico da Universidade Hebraica de Jerusalém (1963) e do Centro de Estudos e Pesquisa de Lei Judaica no Sha'arei Mishpat College (1997), onde atuou como reitor até 2003. A partir de 1995, Elon também atuou como presidente da União Mundial de Estudos Judaicos e continuou a servir como editor da Lei Judaica seção da segunda edição da *En cyclopaedia Judaica*.

[Aviad Hacoen (2ª ed.)]

EL PASO, cidade do oeste do Texas na fronteira com o Novo México e situada no Rio Grande em frente a Juarez, Chihuahua, México; A população judaica (1969) era de aproximadamente 4.500 de uma população total de 400.000. Sua população geral aumentou significativamente com a expansão do sudoeste e chegou a 750.000 no início dos anos 2000, mas o aumento da população judaica não acompanhou o ritmo proporcionalmente. Havia aproximadamente 5.000 judeus em El Paso em 2005. A população judaica era incomum em sua faixa etária mediana baixa, sua grande proporção de famílias recém-chegadas americanas e sua grande proporção de judeus americanos de terceira, quarta e quinta geração. Apesar de seu isolamento geográfico de importantes centros populacionais judaicos, a comunidade de El Paso mantinha contrapartes organizacionais de várias instituições judaicas e agências filantrópicas. El Paso era uma importante encruzilhada para as trilhas leste-oeste e norte-sul do século XIX. Havia judeus em El Paso já em 1850 e grandes influxos de judeus ocorreram

após cada uma das guerras mundiais. Muitos pioneiros judeus estavam envolvidos em transações comerciais com o governo mexicano e as forças antigovernamentais, com o Bureau Índigena dos EUA e com o Corpo de Intendentes dos EUA. Muitos soldados judeus estavam estacionados em Fort Bliss e outras instalações militares na área e um número considerável deles permaneceu após a alta. O Templo do Monte Sinai, a instituição judaica mais antiga de El Paso, está localizado no distrito de Mission Hills, no lado oeste das Montanhas Franklin, onde reside a maioria dos judeus. Em 2005 esta congregação da Reforma era composta por aproximadamente 480 membros. A Congregação B'nai Zion (conservadora) está localizada mais a oeste e tem um número de membros comparável. Embora houvesse uma congregação ortodoxa em El Paso entre as guerras mundiais, nenhuma existia na década de 1960 até Chabad chegar à cidade.

A Federação Judaica de El Paso coordena as atividades organizacionais judaicas e o apelo anual de angariação de fundos judaico que se originou em 1935. El Paso também possui um Serviço de Família e Crianças Judaicas, alojamento para idosos e uma escola judaica, a Academia Hebraica de El Paso, com notas 1-8. Cada uma das congregações tem uma escola religiosa para crianças e há uma grande quantidade de aprendizagem informal judaica patrocinada por muitas das instituições locais. El Paso abriga um Museu e Centro de Estudos do Holocausto que atende a comunidade judaica e não judia. Uma coleção considerável de Judaica foi estabelecida na biblioteca da Universidade do Texas em El Paso pela família do falecido Dr. Vincent Ravel.

Na década de 1960, os judeus de El Paso eram principalmente comerciantes.

Como em grande parte dos Estados Unidos, no novo milênio, os judeus de El Paso foram cada vez mais profissionalizados, incluindo advogados e médicos, contadores, acadêmicos, empresários e outros.

Bibliografia: Broddy, em: *Southwestern Studies*, 3 (1965); Freudenthal, *ibid.*, n. 3; LM Friedman, judeus pioneiros e patriotas (1942), 367-74; FS Fierman, O Impacto da Fronteira sobre uma Família Judaica: os Bibos (1961); *idem*, em: *El Paso County Historical Society*, *Password*, 8 (1963), 43-54; *idem*, Alguns primeiros colonos judeus na fronteira sudoeste (1960); *idem*, em: *aja*, 16 (1964), 135-60; WV D'Antonio e WH Form, *Influentials in Two Border Cities: A Study in Community Decision Making* (1965); R. Segalman, "Um Teste da Hipótese Lewiniana sobre Auto-Ódio entre os Judeus" (A irmã, Universidade de NY, 1966).

[Ralph Segalman / Anne Schwartz Schaechner (2ª ed.)]

EL SALVADOR, república da América Central; população, 6.704.932 (2005); população judaica, 120.

El Salvador é uma das menores comunidades da América Latina. Alguns cripto-judeus de Portugal passaram por El Salvador nos tempos coloniais. A existência registrada de judeus em El Salvador remonta à primeira metade do século XIX, quando alguns judeus franco-sefarditas se estabeleceram na pequena cidade de Chalchuapa. Mais judeus franceses e alemães, a maioria alsacianos, se estabeleceram na capital, San Salvador, durante a segunda metade do século XIX. Alfredo Viúvo, chegando em 1909, foi o primeiro a organizar os serviços das Grandes Festas. O leste europeu e alguns judeus orientais vieram durante a década de 1920 e alguns judeus alemães chegaram como consequência da Guerra Mundial.

Guerra II. Durante esse período, El Salvador concedeu documentos de cidadania salvadorenha a 10.000 judeus, a maioria deles da Hungria, resgatando-os assim da deportação para Auschwitz. Esta operação foi realizada por George Mandel-Mantello, um judeu romeno, que foi nomeado primeiro-secretário no Consulado de El Salvador em Genebra, na Suíça. Mandel-Man tello foi apoiado por José Castellanos, cônsul geral de El Salvador na Suíça, por José Gustavo Guerrero, ex- presidente de El Salvador, e pelo chanceler de El Salvador, Julio Enrique.

A organização comunal La Comunidad Israelita de El Salvador foi fundada em 1944, como órgão representativo da comunidade judaica e provedora de suas necessidades sociais e religiosas. Um ano depois inaugurou seu cemitério e em 1950 abriu uma sinagoga que realiza serviços nos banhos sabáticos e feriados. A Organização Sionista foi estabelecida em 1945 e uma afiliada da *WIZO um pouco mais tarde. Não há escola judaica regular, mas algumas aulas de hebraico e religião são ministradas pelo rabino. A comunidade judaica de El Salvador é filiada à FEDECO – Federación de Comunidades Judías de Centro América, fundada em 1956. As famílias Liebes e De Sola foram as mais destacadas nas atividades filantrópicas, culturais e empresariais da comunidade. Alexander Freund foi por muitos anos o líder espiritual da comunidade.

Antes da guerra civil de 1979-91, havia cerca de 300 judeus em El Salvador, a maioria deles na capital. Um censo da comunidade realizado em 1971 registrou 268 judeus afiliados e 43 não afiliados; 277 eram asquenazim e 34 sefarditas; 53 casais eram judeus e 60 eram de casamentos mistos, sendo a maioria dos filhos considerados não-judeus.

A assinatura dos tratados de paz em 1991 levou ao retorno de vários casais judeus com filhos que se mudaram para outros lugares durante a guerra civil e, em 2000, a população judaica em El Salvador era de aproximadamente 120. Um novo centro comunitário e sinagoga foram inaugurados na década de 1990. Há duas sinagogas, e a comunidade é dividida entre adeptos do judaísmo conservador e reformista. Na sinagoga conservadora, os cultos de sábado são realizados apenas nas noites de sexta-feira; no entanto, a Comunidad Israelita de El Salvador realiza serviços na sexta-feira, manhã de Shabat e nos feriados. Os estudantes universitários têm uma associação de estudantes judeus, Ejes (Estudantes Judíos de El Salvador), e um grupo sionista, Fusla (Federación de Universitarios Sionistas de Latinoamérica), ambos ativos durante todo o ano. Para os adultos, a comunidade oferece diferentes aulas educativas em hebraico e outros temas de interesse. A "Chevra das Mulheres" oferece um curso de culinária judaica, e há um boletim judaico mensal chamado El Kehilatón, que anuncia eventos da sinagoga. O movimento juvenil Noar Shelanu, com cerca de 30 crianças de 8 a 18 anos e um jardim de infância para crianças pequenas, se reúne semanalmente o local de *Ekron. Mazar sugeriu

Relações com Israel

El Salvador se absteve no debate sobre a Partilha da Palestina na sessão da Assembleia Geral da ONU de 29 de novembro de

1947, mas foi um dos primeiros países a reconhecer o Estado de Israel (em 11 de setembro de 1948). O Instituto Cultural El Salvador-Israel foi fundado em 1956. El Salvador é um dos dois únicos países (a Costa Rica é o outro) a manter sua embaixada em Jerusalém. Um dos únicos momentos de tensão entre os dois países foi durante a guerra civil, quando o Cônsul Honorário de Israel foi sequestrado e assassinado por guerrilheiros.

Bibliografia: J. Beller, judeus na América Latina (1969), 42-45. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Govrin, Bi-Tefuyot ha-Golah, 16 (1975), 130-32; D. Kranzler, O Homem que Parou os Trens para Auschwitz (2000). **Site:** <http://www.ujcl.org/espanol/elsalvador/>.

[Alfred Joseph / Margalit Bejarano (2ª ed.)]

ELTE, HARRY (1880–1944), arquiteto holandês de edifícios com função (ritual) judaica nos anos entre guerras; também atua como restaurador e desenvolvedor de projetos. Ele ganhou destaque quando ganhou um concurso de projeto para um estádio inaugurado em Amsterdã em 1914. Seu trabalho foi influenciado por três estilos arquitetônicos. Seus primeiros trabalhos, incluindo vilas e complexos residenciais em Amsterdã, refletem a influência da Escola Berlage (1900-1925). Exemplos de seu estilo Escola de Amsterdam (1910-1930) incluem a Segunda Sinagoga em Haia, demolida em 1981, e a casa de repouso de Amsterdã De Joodsche Invalide (judeu inválido), ambas datadas de 1924-1925. O expressionismo internacional (1920-1930) influenciou seu projeto para a sinagoga monumental na represa Jacob Obrechtplein (1927-1928), considerada a melhor realização de Elte. Sua arquitetura cubista, com cores características e uso da luz do dia, reflete a influência do arquiteto americano Frank Lloyd Wright. A decoração interior é Art Deco, com belos materiais e cores quentes. Enquanto a maioria das 12 sinagogas Elte concluídas entre 1904 e 1932 foram demolidas ou convertidas para algum outro propósito, o Obrecht Shul continua a servir como sinagoga. Foi concedido o status de monumento histórico e completamente restaurado em 1997. Elte foi deportado para Theresienstadt em fevereiro de 1944, onde morreu em 1º de abril de 1944.

Bibliografia: L. van Grieken ao, em: Negentigste Jaarboek van het Genootschap Amstelodamum (1998), 159-95; R. Wischnitzer, Arquitetura da Sinagoga Europeia (1964), 99, 232–36, 262.

[Julie-Marthe Cohen (2ª ed.)]

עֵלְטֵי עֵלְטֵי .Heb (ELTEKEH, עֵלְטֵי עֵלְטֵי דָן תְּשִׁיבָה אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל) de acordo com TJ, Sanh. 1:2, 18c "de Judá"). Foi na "planície de Eltekeh (escrito: Altaqu)" que *Senaqueribe em 701 AEC derrotou os egípcios que vieram em auxílio do rei rebelde de Judá Ezequias e seus aliados. A batalha é descrita nos anais de Senaqueribe (1:76-79). *Albright propôs identificar Eltekeh com Khirbet al-Muqanna'y, 6 mi. (10 km.) SE de Yyqir, mas pesquisas recentes mostraram que esta era a maior cidade fortificada na área imediatamente o local de *Ekron. Mazar sugeriu consequentemente Tell al Shallyf, cerca de 2 ½ mi. (4 km.) NE de Jabneh, onde foram encontrados fragmentos de cerâmica da Idade do Ferro inicial e tardia.

fortificações reveladoras (representadas por uma torre), uma zona de habitações, um teatro que tinha sido reparado no século V d. Igreja do período bizantino, uma das maiores conhecidas no deserto de Negev.

Igrejas adicionais, menores, são conhecidas em Elusa. Um cemitério nabateu também foi discernido perto do assentamento. Novas escavações foram realizadas no local em 1997 por H. Goldfuss e P. Fabian na área do teatro romano, cuja construção pode agora ser demonstrada datando do final do século II ou início do III dC, com o seu abandono levando lugar no século VI dC Trabalho adicional foi feito em uma área de oficinas de cerâmica na borda do assentamento.

Bibliografia: CL Woolley e TE Lawrence, *The Wilderness of Zin* (1915), 113, 145; A. Musil, *Arabia Petraea*, 2 (Ger., 1907), 67-77; M. Schwabe, em: *Zion*, 2 (1937), 106-120; idem, em: *BJPES*, 4 (1936/37), 61-66; CJ Kraemer, *Excavations at Nessana*, 3 (1958), índice geográfico, SV Elousa. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Tsafir, L. Di Segni e J. Green, *Tabula Imperii Romani. Judéia – Palestina. Maps and Gazetteer* (1994), 119; H. Goldfuss e P. Fabian, "Haluzá (Elusa)", em: *Excavations and Surveys in Israel*, 111 (2000), 93–94; A. Negev e S. Gibson (eds.), *Enciclopédia Arqueológica da Terra Santa* (2001), 156–58; P. Fabian e Y. Goren, "Um novo tipo de pote de armazenamento romano tardio do Negev", em: JH Humphrey (ed.), *The Roman and Byzantine Near East*; Suplemento JRA No. 49 (2002), 145–55; R. Rosenthal Heginbottom (ed.), *The Nabateans in the Negev* (2003).

[Michael Avi-Yonah / Shimon Gibson (2ª ed.)]

ELVIRA (Eliberis, Illiberis), cidade na Andaluzia, Espanha, perto de Granada. O conselho da igreja reunido em Elvira em 300-303 (ou 309) emitiu cânones proibindo o casamento entre mulheres cristãs e judeus, a menos que o judeu primeiro adotasse o cristianismo (§16); proibir os judeus de manter concubinas cristãs (§78); de entreter em suas mesas clérigos cristãos ou leigos (§50); e de campos de bênçãos pertencentes a cristãos (§49): os cristãos que se voltassem para os judeus para obter tais bênçãos seriam excomungados. Estes foram os primeiros cânones de qualquer concílio da igreja dirigido contra os judeus. Uma comunidade judaica ainda existia em Elvira na época da conquista muçulmana. Seus estudiosos se corresponderam com Saadiah Gaon no século X, como atestado por Abraham Ibn Daud no *Sefer ha-Kabbalah* (ed., GD Cohen (1967), 79). Com o passar do tempo, a comunidade de Elvira fundiu-se com a de Granada.

Bibliografia: J. Parkes, *Conflict of the Church and the Synagogue* (1930), 174ss.; CG Goldaraz, *El Código Lucense* (1954), 377-93; J. Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (1963), 1–15.

[Haim Beinart]

ELÿYAM, empresa de transporte mercante israelense. A Cargo Ships El Yam Ltd. foi fundada em 1949 por uma subsidiária do Israel Discount Bank e iniciou suas operações em 1953 com três 10.800-um dayyan, atirador e cantor de lá, foi preso pelas autoridades turcas, mas conseguiu escapar e se estabeleceu com sua família em Jerusalém. Quando Jacob Saul tinha sete anos, ele perdeu seu pai, e sua mãe se casou novamente em 1828. Seu padrasto, Benjamin Mordecai Navon, tornou-se seu professor e o sustentou por muitos anos. Eliashar mar

ELYAN, SIR ISADORE VICTOR (1909–), chefe de justiça da Suazilândia. Nascido em Dublin, na Irlanda, Elyan se formou advogado e desde 1946 foi magistrado na Colônia Britânica de Gold Coast (Gana) até sua nomeação como juiz do Tribunal de Apelação da terra de Basuto em 1955. De 1965 a 1970 foi chefe de justiça da Suazilândia e a partir de 1966 também serviu como juiz do Tribunal de Recurso para o recém-independente Botswana.

ELYASHAR, JACOB BEN ÿAYYIM JOSEPH (depois de 1720–1788), rabino e líder comunitário em Ereÿ Israel. Eliasar nasceu em Hebron. Era neto, por mãe, de Jacob Vilna, membro do grupo de *Judá he-ÿasid .

Ele atuou como emissário da comunidade de Hebron para vários países, visitando Itália, Alemanha e Polônia depois de 1751, Bagdá em 1763 e Sofia e outras cidades turcas em 1768, retornando por volta de 1770 a Hebron, onde se tornou um de seus notáveis. Ele foi incluído lá entre os alunos de ÿ .JD *Azulai e os dois se tornaram amigos muito próximos. Ele ajudou Azulai em suas atividades literárias, copiando em seu nome vários manuscritos. Em 1773 Elyashar visitou novamente Bagdá como emissário da comunidade de Hebron, e em 1774 foi para Basra , onde permaneceu até 1781. Durante esse tempo, o exército persa em 1775 capturou a cidade, governando-a até 1779.

Elyashar, que era um compositor de piyyutim e poemas, comemorou o dia em que os persas deixaram Basra compondo um poema, "Megillat Paras", no qual descreveu eventos em Basra durante o cerco e sua captura pelos persas. Foi publicado pela primeira vez por seu neto, Jacob Saul *Elyashar, no início do último Ish Emunim (1888). Uma versão crítica com um comentário foi publicada por M. *Benayahu em seu livro *Rabi Ya'akov Elyashar* (1960). Jacob também compôs poemas em homenagem a esse dia, que os judeus de Basra continuaram a recitar anualmente em meio a grandes celebrações por cerca de 100 anos após o evento. Em 1781, por influência da conhecida família Farÿi , chegou a Safed. Lá ele atuou como av bet din e um dos líderes da comunidade. Ele se dedicou à reconstrução de *Safed, cujo assentamento judaico começou a se desenvolver novamente nos anos de 1778-79. Ele escreveu vários livros que foram perdidos como resultado de suas andanças e perseguições que sofreu.

Bibliografia: M. Benayahu, *Rabi Ya'akov Elyashar* (Heb. 1960); idem, *Rabi ÿayyim Yosef David Azulai* (Heb. 1959), índice, sv; Yaari, *Sheluÿei*, 591f. e índice, sv; A. Ben-Jacob, *Yehudei Bavel* (1965), 123, 139, 282, 335f.

[A'hron Oppenheimer]

ELYASHAR, JACOB SAUL BEN ELIEZER JEROHAM (1817-1906), rabino-chefe sefardita de Ereÿ Israel (rishon le ÿion). Neto de Jacob ben ÿ ayyim *Elyashar, nasceu em Safed. Seu pai, Netan, atirador e cantor de lá, foi preso pelas autoridades turcas, mas conseguiu escapar e se estabeleceu com sua família em Jerusalém. Quando Jacob Saul tinha sete anos, ele perdeu seu pai, e sua mãe se casou novamente em 1828. Seu padrasto, Benjamin Mordecai Navon, tornou-se seu professor e o sustentou por muitos anos. Eliashar mar

elyashiv

ried a filha de *yakham bashi, Raphael Meir *Panigel. Ele foi nomeado dayyan em Jerusalém em 1853 e, em 1869, chefe do bet din. Ele sucedeu seu sogro como yakham bashi e rishon le-Zion em 1893.

Um estudioso culto e um linguista fluente, Elyashar escreveu milhares de resposta em resposta a perguntas de Ashkenazim e sefarditas em todo o mundo. Foi respeitado pelas autoridades e pelos chefes de outras comunidades religiosas, e recebeu ordens de mérito do sultão turco Abdul Hamid, em 1893, e do kaiser alemão Guilherme II, em 1898. e as comunidades Ashkenazi e trabalhou duro para colocar as instituições religiosas em Jerusalém em uma base sólida. A afeição em que ele foi mantido se reflete no fato de que ele foi referido como "Yissa Berakhah" ("conferindo uma bênção"), a palavra Yissa (יִי יְיָ יְיָ יְיָ) (sendo derivada das iniciais hebraicas de seu nome. Ele desfrutou de um sucesso marcante como emissário para Esmirna (1845), Damasco (1854), Alexandria (1856) e Leghorn (1873).

Em 1888, quando surgiu uma controvérsia sobre a permissão de trabalhar na terra durante o ano seguinte, um ano sabático, Eliashar decidiu que tal trabalho poderia ser permitido vendendo a terra formalmente a um não-judeu, mas sugeriu que cada judeu agrícola assentamento deixa uma pequena porção de terra sem cultivo como símbolo e lembrete do mandamento . Elyashar morreu em Jerusalém, onde o distrito de Givat Sha'ul recebeu seu nome.

Ele foi o autor das seguintes obras, todas publicadas em Jerusalém (algumas por seu filho, y ayyim Moshe) e todas com a palavra "Ish", as iniciais de seu nome, em seu título:

- (1) Yikrav Ish (1876–81), 2 partes, novellae e resposta, que foram incluídas no Benei Binyamin de seu padrao;
- (2) Ish Emunim (1888), homilias para festivais e várias ocasiões especiais;
- (3) Ma'aseh Ish (1892), resposta;
- (4) Derekh Ish, homilias;
- (5) Divrei Ish, 2 partes (1892–96), homilias;
- (6) Simyah le-Ish (1888), novellae, resposta e piyyutim;
- (7) Yissa Ish (1896), resposta;
- (8) Olat Ish, resposta, bem como vários sermões intitulados Penei Ish (1899);
- (9) Sha'al ha-Ish (1909), resposta e decisões, juntamente com resposta de seu filho, y ayyim Moshe, intitulado Penei y aMA;
- (10) Kavod le-Ish (1910), resposta, incluindo os elogios em sua homenagem.

Elyashar possuía uma grande coleção de manuscritos, alguns dos quais estão na Biblioteca Nacional de Jerusalém.

Seu filho mais velho, Rabi yAYYIM MOSHE ELYASHAR (1845–1924), comerciante e empresário, representou a comunidade judaica no conselho de chefes de comunidades religiosas estabelecido pelas autoridades turcas e, nos primeiros dias do Mandato, serviu como rishon le-yion. Ele foi um dos iniciadores do comitê rabínico combinado que foi o precursor do rabinato-chefe de Ereẓ Israel. Seu filho ISAAC ELIACHAR (1873–1933), o primeiro presidente do Conselho da Comunidade Judaica Unida (Sefardita e Ashkenazi) de Jerusalém, foi nomeado para o município de Jerusalém em 1917. Seu neto ELIYAHU ELIACHAR (1898–1981) foi presidente do Conselho da Comunidade Unida de Jerusalém

de 1938 a 1949. Dirigiu por muitos anos o Comitê da Comunidade Sefardita de Jerusalém e serviu durante o período obrigatório como membro do Asefat ha Niv'arim e do Va'ad Le'ummi. Foi membro do Primeiro e Segundo Knesset.

Bibliografia: JS Elyashar, Toledot ve-Zikhronot (autobiografia), em: Lu'a'ey Ereẓ Yisrael, 6 (1900), 39–61, ed. e não. por AM Luncz; Frumkin-Rivlin, 3 (1929), 310-1; MD Gaon, Yehudei ha-Mizra'ey be-Ereẓ Yisrael, 2 (1937), 59–60, 62–68; Yaari, Shelu'ei, índice; Benayahu, em: Yerushalayim, 4 (1953), 212; EYD.

[Gaulah Bat Yehuda (Rafael)]

no **ELYASHIV** (hebr. יִי יְיָ יְיָ יְיָ), fundada no Território de-Israel, Moshavim. Um dos primeiros assentamentos agrícolas iemenitas em Israel, foi fundado em 1933. Sua economia baseava-se na agricultura intensiva, incluindo pomares de citrinos, bem como emprego externo. Em 2002, a população de Elyashiv era de 436.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

ELZAS, BARNETT ABRAHAM (1867-1939), rabino e historiador da Reforma dos EUA. Elzas nasceu na Alemanha, filho de um professor de hebraico, e mudou-se com os pais para a Holanda e depois para Londres, onde estudou no Jewish's College e na Universidade de Londres. Em 1890 ele foi para a América e serviu congregações em Toronto, Canadá e Sacramento, Califórnia, sendo eventualmente nomeado para o púlpito da Congregação Beth Elohim em Charleston, Carolina do Sul (1894). El zas se interessou profundamente pela história judaica local e fez um estudo exaustivo dos registros dos judeus de Charleston e das comunidades menores mais antigas do estado. Depois de escrever uma série de estudos sobre o assunto, ele produziu o abrangente Judeus da Carolina do Sul: Desde os primeiros tempos até os dias atuais (1905), que ainda é considerado um dos melhores estudos históricos de uma comunidade judaica americana. Enquanto em Charleston, Elzas também se formou na Faculdade de Medicina da Carolina do Sul (1900), embora nunca tenha praticado. Em 1910, mudou-se para Nova York, onde ministrou à Congregação Hebraica dos Surdos e serviu como capelão judeu no Departamento de Correção da Cidade e no Departamento Estadual de Higiene Mental. Ele também atuou como presidente do Conselho de Rabinos de Nova York. Em 1912 Elzas tornou-se rabino da Beth Miriam Congregation, Long Branch, NJ

Bibliografia: Bloch, em: CCARY, 47 (1937), 225-9; C. Reznikoff e UZ Engelman, Os judeus de Charleston (1950), índice.

[Thomas J. Tobias]

EMANAÇÃO, uma teoria que descreve a origem do universo material a partir de um primeiro princípio transcendente. Segundo essa teoria, o universo, que é múltiplo, é gerado a partir do Uno, que é unitário, por meio de uma hierarquia de substâncias imateriais. A fonte última não diminui, enquanto os seres que são emanados são progressivamente menos perfeitos à medida que se afastam mais do primeiro princípio.

O processo é concebido como sendo atemporal. Em neoplatônico

emanacionismo o produto final, o universo material, não é considerado como mal, como nos sistemas gnósticos de emanação. Uma variedade de modelos é usada para descrever a emanação. Por exemplo, é comparado ao efluxo de luz de um corpo luminoso ou à água que flui de uma nascente. A teoria emanacionista recebeu sua formulação clássica por Plotino nas Enéadas, na qual se encontra o esquema quádruplo típico do Uno, Intelecto, Alma e Natureza. O emanacionismo tende a ser combinado com uma escatologia (ou soteriologia) que prevê o retorno da alma à sua fonte última de ser por epostrophē ou “reversão” (ver A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (1969), 41ss.). A teoria da emanação foi desenvolvida pelos sucessores de Plotino, particularmente Proclus, que sistematizou o esquema de monoproodos-epistrophē

(imanência, procissão, reversão) para dar conta do processo de emanação.

Na filosofia judaica

Os termos hebraicos usados para emanação são *ayilut* ou *ayilah* (cf. Número 11:17), *hishtalshelut*, *meshekh*, *shefa*; os verbos *shalay* e *sadar* (no pu'al) também são usados (ver J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus* (1930), 96; 4 (1933), 112). A teoria da emanação era conhecida pelos filósofos árabes e judeus medievais de várias fontes. Plotino era conhecido pela Teologia de Aristóteles (tanto na vulgata quanto na longa recensão), uma paráfrase de textos das Enéadas, bem como do material plotiniano atribuído a “al-Sheikh al-Yūnūnī” (“O sábio grego”, proba bly Porfírio, editor das Enéadas), e uma obra intitulada *al-ʿilm al-Ilāhī* (“A Ciência Divina”), falsamente atribuída a al-Fārābī (as traduções deste material estão em Plotino, *Ópera*, ed. de H.

Schwyzler (1959), vol. 2). Proclo era conhecido a partir do *Liber de causis* (*Kitāb al-Idhā fī al-Khayr al-Mahīy*) atribuído a Aristóteles nos *Elementos de Teologia de Proclo* (ed. e tr. por ER Dodds, 1963). Deve-se também levar em conta textos neoplatônicos como a fonte pseudo-aristotélica utilizada por Isaac *Israeli e Abraham *Ibn ʿasdaī (ver SM Stern, in *Oriens*, 13–14 (1960–61), 58ss.) e o pseudo-Empedoclean *Livro das Cinco Substâncias* (ed. por D. Kaufmann, *Studien ueber Salomo Ibn Gabirol* (1899), 17ss.). Os filósofos judeus também contaram com a apropriação e desenvolvimento do emanacionismo por filósofos árabes como al-*Kindī, al-Fārābī, *Avicenna e os sinceros *Irmãos (*Ikhwān al-ʿafāfīy*). No neo-aristotelismo árabe e judaico medieval, a teoria neoplatônica da emanação foi aplicada à cosmologia aristotélico-ptolomaica, que postulava uma série de nove esferas concêntricas abrangendo a terra, cada uma dotada de uma inteligência. Assim, o intelecto ativo de Aristóteles (*De Anima*, 3) foi identificado ou com o intelecto universal de Plotino na hierarquia neoplatônica, ou com a inteligência da esfera mais baixa (da lua) na cosmologia aristotélico-ptolomaica. A emanação é um processo necessário (natural) e eterno e, portanto, é pensado para implicar a ausência de vontade e desígnio por parte da fonte última. Assim, a teoria da emanação está em conflito com o conceito bíblico de criação temporal por vontade divina. Além disso, o emanacionismo vê a fonte divina como algo onipresente.

completamente imanente no mundo e, portanto, tende a expressões panteístas.

Em suas discussões sobre cosmologia, os filósofos judeus às vezes tentavam harmonizar a emanação com os conceitos bíblicos de *criação e *providência. Isaac Israel, por exemplo, postula um ato inicial de criação pela “vontade e poder” de Deus que resulta nas duas primeiras substâncias, que são em seu sistema matéria prima e forma (ou sabedoria), enquanto as entidades subsequentes são geradas por um processo de emanação.

Estas são a hierarquia típica de intelecto, alma e natureza de Plotino, mas a alma universal, como a alma individual, é tripartida (racional, animal, vegetal; como em Ibn *Gabirol), e a natureza é identificada com o primeiro ou exterior . esfera. Cada ser emanado é derivado da “sombra” de sua causa anterior. Ibn Gabirol injetou um elemento de voluntarismo em um sistema emanacionista com sua noção de “vontade”, que medeia entre a primeira essência e a matéria e a forma primárias, que juntas constituem a hipótese do intelecto. Assim, a vontade aparece não como uma função do criador (cf. Israel), mas como uma hipótese distinta. Gabirol muitas vezes recorre às metáforas de uma fonte de água, a luz do sol, o reflexo no espelho e a fala humana para explicar a emanação. Há uma tendência pronunciada para o panteísmo (ver *Mekor ʿayyim*

5:39, 3:16).

O *Kitāb Maʿānī al-Nafs* de Pseudo-*Baʿyā (“Sobre a Essência da Alma”) combina criação e emanação. Toda a cadeia do ser depende da vontade e sabedoria de Deus. O intelecto é chamado *Shekhinah* e a alma é chamada *Kevod Elohei Yisrael* (ver Guttman, *Philosophies*, 110). *Abraham bar ʿayyā postula cinco mundos acima das esferas celestes, que ele correlaciona com os cinco dias da criação, dando a cada um uma interpretação teológica. Os três inferiores (os mundos do conhecimento, da alma e da criação) parecem corresponder às hipóteses neoplatônicas.

Acima deles estão o mundo da luz (*ha-olam ha-nurani*) e o mundo do domínio (*olam ha-ravreanu*), provavelmente derivado de uma obra neoplatônica árabe (*Megillat ha-Megalleh*, ed. de A. Posnanski (1924), 21ss.; ver também G. Scholem, em *MGWJ*, 75 (1931), 172ss.; e Guttman, *Philosophies*, 112ss.). Como Ibn Gabirol, Abraham bar ʿayyā usa expressões que são equivalentes ao panteísmo. Deus é essencialmente idêntico ao universo na medida em que lhe dá o poder de ser.

A teoria da emanação dos aristotélicos árabes e judeus, um sistema intrincado que explica a derivação das esferas e suas inteligências, foi rejeitada por *Judá Halevi como uma afirmação não comprovada (*Kuzārī*, 4:25). Abraham *Ibn Daud também rejeitou a explicação emanacionista da derivação das esferas e suas inteligências, mas sem negar a própria ordem (*Emunah Ramah*, ed. por S. Weil (1852), 67). A posição de *Maimonides é complexa. Ele estava profundamente ciente da oposição entre a eterna e necessária emanação do mundo de Deus e o ato livre da criação. No entanto, ele escreveu: “Foi dito que o mundo deriva do transbordamento (*fayy*) de Deus e que Ele fez transbordar para ele tudo o que é produzido no tempo”. No mesmo contexto, ele compara a derivação do mundo de Deus a uma

emancipação

fonte de água que, diz ele, é “o símile mais adequado para a ação de quem está separado da matéria” (Guia dos Perplexos, 2:12). A emanação divina também explica a cognição e a profecia (ibid., 2:37). O governo do mundo inferior é aperfeiçoado por meio de forças que emanam das esferas (ibid., 2:5). Ainda assim, diz-se que essa emanação é diferente da do calor do fogo e da luz do sol, pois garante constantemente duração e ordem para os existentes que emanam de Deus por “governo sabiamente planejado” (ibid., 1:59). A insistência de Maimônides na criação no tempo e a inserção da intenção e da sabedoria em um esquema de emanação parecem contradizer os pressupostos deste último. *Levi b. Gershom encontrou várias dificuldades com a teoria da emanação que postula uma eterna procissão de Deus (Mil' Yamot Adonai, 6:1, 7; veja também Guttmann, Philosophies, 211ss.). Ele sustentou, por exemplo, que era impossível que a existência fluísse constantemente de Deus para os corpos celestes (em oposição a eles serem trazidos à existência de uma só vez), pois os céus existiriam assim apenas potencialmente.

[Joel Kraemer]

Na Cabala

Embora o termo *ayilut* tenha muitos significados em hebraico, os filósofos e cabalistas judeus o usaram para descrever diferentes formas de emanação. O termo hebraico é entendido como apontando tanto para o processo de emanação quanto para o reino que é emanado. O conceito principal que é transmitido por este termo é o prolongamento de uma entidade espiritual em uma hipótese que não se separa essencialmente de sua fonte. De acordo com tal visão, o Infinito, *Ein-Sof*, passou por um processo de autogênese que produziu um reino de dez poderes divinos que, diferentes entre si, constituem, no entanto, juntos a zona divina. Nesse modo de compreensão, o processo de emanação é concebido como permanecendo dentro de Deus, oferecendo uma pseudo-etimologia de *ayilut* como se relacionada à palavra hebraica *e'yl*, “com ele”, ou seja, com Deus. Embora articulada desde o século XIII, essa visão tem fontes judaicas muito anteriores, já no século II, segundo as quais alguns anjos são extensões da glória divina e retornam a ela após completar sua missão. Essa visão é conhecida na Cabalá como a doutrina da essência, o que significa que os poderes divinos emanados são idênticos à essência divina. De acordo com outra visão, a emanação se constitui como a sombra do plano superior do ser. Essa visão entende *ayilut* como se fosse derivada do hebraico *yel*, “sombra”, e aponta para um conceito de efluxo que de alguma forma deixa sua fonte. Essa visão é mais condizente com a teoria cabalística segundo a qual os primeiros poderes emanados são os instrumentos usados pelo Infinito para criar o mundo e interagir com ele, ou os vasos que contêm a energia divina, que se derrama. A visão instrumental da emanação é mais próxima, derivada e adaptada pelos cabalistas de fontes neoplatônicas que os alcançaram por meio de traduções árabes e latinas.

Em alguns poucos casos, a teoria astrológica de emanações descendentes de estrelas e outros corpos celestes foi representada pelo termo *ayilut*.

Embora a emanação explique a descida gradual do Infinito para o mundo inferior como parte de uma grande cadeia do ser, em dois casos importantes há uma emanação direta da divindade: tanto a Torá quanto a alma são descritas como contornando a grande cadeia de ser e ter uma relação especial com o divino. Nesses casos, evidente em Na'ï-

manides e Cordovero, a emanação especial é descrita como um cordão que permite ao cabalista ter um impacto teúrgico na esfera divina.

Em muitas formas de teosofias, o primeiro mundo é descrito como o mundo da emanação, *olam ha-ayilut*, como parte da distinção quádrupla ABYA (*Ayilut*, *Ber'ah*, *Yeyirah*, *Asiyah*). Durante o período da Renascença, cabalistas na Itália como Johanan *Alemanno ou David Messer *Leon prestaram atenção especial aos processos de emanação das Sefirot, e esse desenvolvimento influenciou os cabalistas de Safed.

[Moshe Idel (2ª ed.)]

Bibliografia: Guttmann, Filosofias, índice; D. Neumark, *Geschichte der juedischen Philosophie des Mittelalters 1* (1907), 503 e segs.; Scholem, *Misticismo, emanação SV*; idem, em: *Tarbiz*, 2 (1931/32), 415-42; 3 (1932/33), 33-66; J. Ben-Shlomo, *Torat ha-Elohut shel R. Moshe Cordovero* (1965), 170-82. **Adicionar. Bibliografia:** E. Gottlieb, *Studies in Kabbalah Literature* (1978), 11-17, 397-476; E. Gottlieb e M. Idel, *Enchanted Chains* (2005); M. Idel, “Entre a Visão das Sefirot como Essência e Instrumentos no Período Renascentista”, em: *Italia*, 3 (1982), 89-111 (Heb.).

EMANCIPAÇÃO.

Definições e dialética

A emancipação dos judeus nos tempos modernos está ao lado de outros movimentos emancipatórios como os dos servos, mulheres, escravos nos Estados Unidos e católicos na Inglaterra.

O termo “emancipação” é derivado do latim (*emancipatio*), e originalmente significava na Roma antiga a libertação de um filho da autoridade de seu pai e sua obtenção de status legal dependente. Passou a significar a libertação de indivíduos ou grupos da servidão, restrições legais e deficiências políticas e sociais. A emancipação judaica denota a abolição das deficiências e desigualdades aplicadas especialmente aos judeus, o reconhecimento dos judeus como iguais aos demais cidadãos e a concessão formal dos direitos e deveres da cidadania.

Essencialmente, o ato legal de emancipação deveria ter sido simplesmente a expressão da diminuição da hostilidade social e aversão psicológica em relação aos judeus na nação anfitriã.

De fato, a emancipação judaica estava relacionada ao enfraquecimento da antipatia social geral em relação aos judeus; mas a antipatia não foi obliterada e impediu constantemente a realização da igualdade, mesmo depois de proclamada pelo Estado e incluída na lei. A emancipação foi alcançada por mudanças ideológicas e sociais e conflitos políticos e psicológicos. Antes de alcançar a emancipação total, os judeus em muitos países passaram por vários estágios de transição. Eles tiveram que superar as barreiras de interesses pessoais e preconceitos tão antigos como a odiosa imagem do judeu como estrangeiro, sua religião odiosa e sua economia sem escrúpulos. Ideologicamente, a emancipação

originou-se do pensamento político e social utópico desde o século XVIII. A emancipação, no entanto, dependia das condições políticas e sociais reais em cada país e das características residenciais, culturais e sociais da população judaica. As etapas da história da emancipação foram marcadas pela força ou fraqueza da ideologia igualitária e a correspondente interação com as leis, instituições e relacionamentos existentes.

Os Três Períodos da História da Emancipação Judaica

O primeiro período, “anunciando a emancipação”, cobriu os 50 anos anteriores à *Revolução Francesa (1740-89). O segundo período, os 90 anos da Revolução Francesa até o Congresso de *Berlim (1789-1878), compreendeu a emancipação na Europa Ocidental e Central. Finalmente, o terceiro período estendeu-se desde o Congresso de Berlim até a ascensão dos nazistas ao poder (1878-1933) e viu em uma atmosfera carregada de ódio e animosidade racial recentemente inflamados a conquista da emancipação judaica na Europa Oriental e a luta em muitos países para manter a igualdade cívica e o direito à definição nacional.

Durante o primeiro período, as demandas para aliviar a sorte dos judeus, com vistas à sua emancipação final, baseavam-se em uma teoria do “aperfeiçoamento cívico dos judeus”. Os proponentes dessa ideia, homens como John *Toland, Christian Wilhelm von *Dohm, Comte de *Mirabeau e seus apoiadores, argumentavam que a legislação existente que desativava os judeus era motivada principalmente pela intolerância religiosa, portanto contrária ao “espírito iluminado dos tempos.” Eles apontaram, além disso, as vantagens econômicas que resultariam para o estado como resultado de permitir que os judeus funcionassem na sociedade com os mesmos direitos e obrigações que outros grupos. Admitindo as falhas dos judeus apontadas pelos oponentes, pensadores esclarecidos mostraram que os defeitos eram o resultado natural do status degradante em que os judeus eram obrigados a viver quando todos os modos de vida decentes estavam fechados a eles. Tais considerações foram expressas nas deliberações sobre a questão judaica na *França pré-revolucionária. Sua influência se reflete no anúncio de um concurso de ensaios organizado pela Société Royale des Arts et Sciences em 1785 sobre a questão: “Existem maneiras de tornar os judeus da França mais felizes e úteis?” e a entrada do abade Henri *Grégoire que ganhou o prêmio. Nova legislação para melhorar o status dos judeus foi inspirada por essa ideia. Exemplos notáveis foram a lei de 1740 permitindo que os judeus se naturalizassem nas colônias britânicas se morassem lá por pelo menos sete anos, e a lei aprovada pelo Parlamento britânico em maio de 1753, segundo os judeus da *Inglaterra o direito de naturalização. O governo britânico, no entanto, foi obrigado a revogar a última lei em 20 de dezembro de 1753, devido à vigorosa oposição pública. Pela primeira vez, os judeus também tiveram o direito, em vários lugares (Leghorn [Itália] e Bielorrússia), de eleger representantes para municípios e outras instituições, como organizações de mercadores e burgueses, embora com algumas limitações educacionais.

A Toleranz-Patent (1781-1782) de *Joseph II da Áustria visava

para encorajar a integração dos judeus na sociedade cristã, e é, portanto, uma lei “anunciando a emancipação”, assim como as leis que aboliram o “imposto sobre o corpo” (ver *tributação) na Áustria em 1781 e na França de Luís XVI em 1784. As declarações e leis emitidas sobre liberdade de consciência e religião na época da Revolução Americana eram radicais em seu igualitarismo (veja abaixo).

Entre as iniciativas judaicas para obter a libertação cívica, a atividade literária de Moses *Mendelssohn é de importância histórica, e as demandas de Zalkind *Hourwitz são dignas de nota. As petições por direitos iguais e “igualdade nos direitos religiosos”, apresentadas pelos judeus dos EUA em 1784 e 1787, deram um exemplo que mais tarde foi amplamente seguido.

O segundo período começa com os princípios e guerras da Revolução Francesa e termina com as resoluções e táticas do Congresso de Berlim. Nos 90 anos seguintes, a emancipação judaica tornou-se um fato político e jurídico em todos os países europeus onde a revolução e o liberalismo estavam em ascensão: França, *Bélgica, *Holanda, *Itália, *Alemanha e *Áustria-Hungria. Os picos revolucionários de 1789-91, 1830-31, 1848-49 e tempos de mudança fundamental na estrutura dos estados europeus (por exemplo, unificação da Alemanha e da Itália e independência nacional na Hungria) foram períodos de progresso na cultura judaica. Emancipação. Mesmo nos casos em que a emancipação evoluiu de uma legislação criada no quadro permanente da ordem existente (Inglaterra e Escandinávia), ou como resultado de circunstâncias internacionais (*Suíça), ou de pressão internacional (*Sérvia; *Bulgária), a relação entre o novo clima político liberal e a emancipação dos judeus foi decisiva. Os ideais do Iluminismo também eram evidentes nos numerosos argumentos e longas deliberações literárias e políticas sobre a emancipação judaica que ocorreram durante esse período. Enfatizou-se que manter os judeus em um status politicamente limitado e socialmente inferior era incompatível com o princípio da igualdade cívica.

Tal privação seria uma contradição com o princípio dos “direitos naturais” do homem e, portanto, minaria a igualdade cívica de todos os que alcançaram pela revolução e pela aplicação desse princípio. A ênfase foi colocada na crença de que “é objetivo de toda organização política proteger os direitos naturais do homem”, portanto, “todos os cidadãos têm direito a todas as liberdades e vantagens dos cidadãos, sem exceção”.

Como homens, os judeus devem ter direitos políticos garantidos nos países em que residem. Apesar de sua origem étnica e esperanças messiânicas, os judeus adotaram a língua e a cultura de seu ambiente; eram leais ao Estado e se identificavam com os sentimentos nacionais de seus compatriotas. A atividade dos judeus na luta por seus direitos estava ligada à sua participação enérgica na luta geral pela liberdade política e pelo igualitarismo, como exemplificado por Heinrich *Heine, Ludwig *Boerne, Johann *Jacoby, Ignaz *Kuranda; pelos jornalistas e parlamentares Gabriel *Riesser, Berr Isaac *Berr, Moritz *Veit, Sir David *Salomons e Lionel Nathan

emancipação

*Rothschild; e pelo estadista Adolphe Crémieux, que em 1870 promulgou em nome do governo francês a lei que conferia a cidadania francesa aos judeus da *Argélia.

A sociedade judaica lutou por sua emancipação não apenas por meio de instituições gerais (o *Conselho de Deputados dos Judeus Britânicos, o Consistório Central de Paris, comunidades individuais), mas também por meio de organizações especificamente dedicadas a esse objetivo. A *Alliance Israélite Universelle trabalhou energicamente por seu objetivo declarado “de lutar universalmente pela liberdade dos judeus”.

O terceiro período (1878-1933) testemunhou uma reação à emancipação judaica, e na Europa foi marcado pela prevalência do *anti-semitismo raivoso. A oposição intensa levou muitos judeus a perceber que o reconhecimento legal do Estado da igualdade cívica e política judaica não traz automaticamente o reconhecimento social dessa igualdade. A controvérsia sobre a emancipação judaica se intensificou e se tornou amarga em quase todos os países europeus. Racismo e nacionalismo foram as bases para a agitação anti-emancipação. Os opositores alegaram que a emancipação foi concedida sob o falso pretexto de que o judaísmo é apenas uma religião e que os judeus emancipados desistiriam de toda identidade nacional judaica e se assimilariam às nações anfitriãs.

O “preço da entrada” não havia sido pago pela maioria dos judeus, que continuavam a formar um grupo nacional separado. Mesmo na visão de muitos liberais, a reivindicação dos judeus pela participação no governo da nação da qual não faziam parte orgânica era injustificada. Os racistas acrescentaram que os judeus não deveriam ter direitos civis ou serem assimilados porque sua inferioridade racial só poderia prejudicar a “raça superior”. Ao longo de sua história difícil e complexa, a emancipação judaica foi uma pedra de toque de liberdade e abertura social na cultura europeia. O apoio veio daqueles que valorizavam o liberalismo na vida, no pensamento e na política, enquanto a oposição amarga veio principalmente do campo reacionário. Na vida judaica, a luta pela emancipação a princípio andou de mãos dadas com a prontidão para assimilar, e então, no final do século XIX, foi associada à lealdade e *autonomia judaica nacional.

Emancipação em vários países

ESTADOS UNIDOS. O primeiro país a emancipar os judeus foram os Estados Unidos. A inferioridade política judaica durante o período colonial antes de 1776, no entanto, não foi resultado de um status legal peculiar. Derivou-se antes do fato de os judeus pertencerem à parcela não protestante da população, ou em algumas colônias sua não-filiação a uma denominação protestante privilegiada. Antes do período da Revolução Americana, os judeus que viviam nas colônias eram geralmente inelegíveis para cargos públicos, devido a uma forma protestante de juramento que também excluía os católicos. Há casos em que os judeus entraram na vida pública mesmo assim, talvez por desconsiderar tais formas. Os judeus não estavam limitados aos direitos de domicílio, atividade econômica ou prática do judaísmo. Seu pleno gozo dos direitos civis, juntamente com a novidade, a estranheza e o número minúsculo de judeus coloniais, provavelmente não os encorajou a buscar os direitos políticos plenos que lhes faltavam.

A Revolução Americana e a Constituição Federal trouxeram emancipação na esfera política aos judeus e outras minorias brancas desfavorecidas. A maioria das constituições estaduais recém-promulgadas aboliu os formulários de juramento cristãos e separou a igreja e o estado. O Estatuto da Liberdade Religiosa da Virgínia, há muito promovido por Thomas Jefferson e promulgado em 1786, não apenas garantia a liberdade de culto e proibia o apoio público a instituições religiosas, mas também determinava que “as opiniões e crenças religiosas de modo algum diminuiriam, em geral, ou afetar as capacidades civis”. Esta lei influenciou a Constituição Federal de 1787. A cláusula desta última de que “nenhum teste religioso jamais será exigido como qualificação para qualquer cargo ou confiança pública sob os Estados Unidos” é o mais próximo que os Estados Unidos já chegaram de um ato definitivo de religião. emancipação, incluindo os judeus. A Primeira Emenda, promulgada em 1791 dentro da Declaração de Direitos, completou o processo desestabelecendo todas as religiões. Essa lei constitucional federal, no entanto, não substituiu os direitos dos estados individuais, embora praticamente todos eles imitassem o modelo federal. O direito dos judeus de ocupar cargos públicos foi, na verdade, fortemente debatido em Maryland entre 1816 e a abolição da exigência de juramento cristão em 1824. eram geralmente desconsiderados. Ambos os estados tinham apenas um punhado de judeus.

Para emancipação na América Latina, ver *Amer Latino ica.

INGLATERRA. A emancipação judaica na Inglaterra veio através da mudança gradual no clima da opinião social e não através da revolução, embora as ideias das revoluções americana e francesa, e a emancipação dos católicos ingleses em 1829, tenham sido influentes na mudança de atitudes inglesas. Os judeus participaram com os líderes católicos no planejamento da estratégia para alcançar a emancipação católica. A emancipação judaica na Inglaterra foi realizada por leis especificamente relacionadas aos judeus. Essas leis foram aprovadas somente depois que alguma igualdade social se tornou um fato consumado e o Estado foi obrigado a dar-lhe expressão legal. A literatura, assim como o direito, fez muito para moldar e refletir a opinião pública. Byron, por exemplo, expressava simpatia pelo judeu sofredor; Richard *Cumberland em *The Jew* (1794) criou um retrato complementar do judeu como homem. Além disso, havia traduções inglesas da literatura escrita em defesa dos judeus por homens como *Lessing, Mendelssohn e Grégoire; publicação de livros e ensaios de vários autores ingleses pedindo a emancipação dos judeus; e a defesa dos direitos dos judeus em outros países pela diplomacia inglesa (por exemplo, nos Congressos de Viena e Aix-la-Chapelle; apoio às intervenções de Moisés *Montefiore no caso *Damasco; Marrocos; Rússia). A mudança na atitude pública em relação aos judeus foi em grande parte devido ao seu progresso cívico e econômico. Na prática, nem o direito dos judeus de residir na Inglaterra, nem sua escolha de profissão ou oportunidade comercial foram restringidos após seu retorno no século XVII, sendo gradualmente permitido aos judeus melhorar

sua situação econômica e social em grande medida. A desigualdade cívica e política judaica estava ligada à fórmula do juramento de lealdade, “de acordo com os usos da Igreja Anglicana”, a ser feito para ocupar qualquer cargo. Nas deliberações sobre a emancipação dos católicos (1828), um dos bispos propôs a nova fórmula, “sobre a verdadeira fé do cristão”, que então só discriminaria os judeus.

A partir de então, os judeus e seus simpatizantes públicos e partidários parlamentares exigiram a abolição dessa fórmula para os judeus. Uma tentativa em 1830 por um membro liberal, Sir Robert Grant, para mudar o juramento, foi realizada inicialmente por uma maioria de 18, mas foi derrotada em segunda leitura. Em 1833, após a reforma do Parlamento Britânico, Grant propôs “que é conveniente remover todas as deficiências civis que atualmente afetam os súditos de Sua Majestade da religião judaica, com as mesmas exceções que são fornecidas com referência aos súditos de Sua Majestade que professam a religião católica romana”. Durante a discussão que se seguiu a esta moção, foram feitos discursos que se tornaram clássicos na polêmica da emancipação judaica, incluindo um do historiador inglês Macaulay (ver *Apologues). A moção foi finalmente aprovada por uma grande maioria em todas as três leituras. A Câmara dos Lordes, no entanto, o rejeitou, como deveria fazer novamente em 1834. Durante esse tempo, no entanto, os judeus estavam sendo eleitos para vários cargos honorários. Depois que David Salomons, um banqueiro e trabalhador comunitário, foi eleito xerife em 1835, o governo aprovou uma lei no Parlamento que permitia aos judeus ocupar esse cargo. Da mesma forma, depois que Salomons foi eleito para o tribunal de vereadores em 1841 e novamente em 1844, uma lei foi aprovada em 1845 permitindo que um judeu eleito para um cargo municipal substituísse um juramento aceitável à sua consciência pela declaração prejudicial normalmente exigida.

Em 1835 foi promulgada uma lei que isentava os eleitores de fazer qualquer juramento. Os judeus foram habilitados em 1837 a receber diplomas da Universidade de Londres (uma universidade secular), e em 1841, o judeu Isaac Lyon *Goldsmid foi nomeado cavaleiro. A admissão de judeus no Parlamento e na universidade foi gradual, as mudanças vieram através de compromissos ocasionados pela eleição de dois judeus, Lionel Nathan Rothschild e David Salomons, para o Parlamento e sua luta para ocupar seus assentos de 1841 a 1858; uma lei de compromisso de 1858; a supressão por lei em 1866 da porção cristológica do juramento; e uma nova abolição das limitações para os judeus em 1871.

COMUNIDADE BRITÂNICA. O desenvolvimento posterior dos principais países da Commonwealth britânica e sua colonização pelos ingleses (e em muito menor grau pelos europeus) criaram uma situação em que os problemas da emancipação política não se apresentavam de forma alguma ou a qualquer grande grau. Esse desenvolvimento só se efetivou em meados do século XIX ou mais tarde, e nessa época o clima de opinião e pensamento político era caracterizado por conceitos liberais avessos à discriminação legal por motivos religiosos. Originalmente administradas como colônias diretamente de Londres por meio de um representante local do governo central, elas alcançaram ou receberam o autogoverno quando essas

os conceitos liberais eram dominantes. A estratificação social dos colonos também influenciou na mesma direção. Eram sociedades de fronteira engajadas em se promover e se estabelecer, nas quais não havia espaço para discriminação religiosa. E nessa sociedade de fronteira, os próprios judeus ocupavam uma posição de destaque e desempenhavam um papel importante como empresários de vários negócios. A educação geral dos judeus também ajudou. Um elemento adicional era a porcentagem muito pequena do total da população europeia que os judeus constituíam, na Nova Zelândia nunca mais de um quarto por cento e na Austrália meio por cento. O problema enfrentado pelos judeus nesses países da Commonwealth não era a discriminação e as restrições religiosas “legalizadas”, mas a ausência delas e a prevalência de medidas de liberdade social que trouxeram problemas bem diferentes, manifestados em uma tendência ao casamento misto e à assimilação completa.

PAÍSES ESCANDINAVOS. A emancipação não era um problema agudo nos países escandinavos em que os assentamentos judaicos eram comparativamente recentes (séculos XVII e XVIII) e poucos em número. Ali a emancipação judaica veio como a expressão legal da vitória silenciosa de um princípio sociopolítico natural dos estados civilizados, desenvolvendo-se de forma conservadora. Em 29 de março de 1814, o rei da Dinamarca autorizou todos os “crentes na fé mosaica” nascidos na Dinamarca, ou que vivem legalmente lá, a exercer todas as profissões, obrigou-os a manter seus livros em dinamarquês ou em alemão, e estreitou a autonomia da comunidade. Em 1837, os judeus tornaram-se elegíveis para a eleição municipal e, em 1843, o juramento especial dos judeus foi revogado.

Na constituição de 5 de junho de 1849, o artigo 84 equivalia a uma concessão de emancipação ao se recusar a reconhecer a desigualdade de “qualquer pessoa com base em motivos religiosos”. Na Suécia, o governo aboliu a discriminação contra os judeus por um decreto administrativo em 30 de junho de 1838, mas foi obrigado a rescindi-la sob pressão da opinião pública. Algumas deficiências foram abolidas por leis gerais sobre liberdade na escolha da profissão. Em 1860, os judeus foram autorizados a adquirir imóveis.

O casamento entre judeus e cristãos foi legalizado em 1863, e em 1873 também foi permitido dar educação judaica aos filhos nascidos de tais casamentos. Em 1865 os judeus receberam o direito ativo de votar e em 1870, o direito passivo. De modo geral, a proibição de 1814 contra a entrada de judeus foi revogada em 1851, após várias tentativas anteriores malsucedidas em 1842, 1845 e 1848. Foi somente em 1891 que os judeus foram autorizados a ingressar no serviço governamental.

FRANÇA. A emancipação dos judeus da França estava ligada à Revolução Francesa e seus princípios. A igualdade judaica estava implícita na Declaração dos Direitos do Homem (27 de agosto de 1789), onde afirma que nenhum homem deve ser molestado por causa de suas opiniões, incluindo suas opiniões religiosas. A igualdade foi gradualmente implementada por meio de várias leis nacionais em meio a uma discussão contínua, e às vezes feroz, da aplicabilidade da igualdade total aos judeus, mas a emancipação total foi concedida em 27 de setembro de 1791. Várias características na composição

emancipação

e distribuição da população judaica, e na tradicional atitude francesa em relação aos judeus, causaram essa acirrada luta de dois anos (ver também *França, *Revolução Francesa, *Al sace). Durante o debate na Assembleia Nacional, o conde de *Clermont-Tonnerre, um defensor da emancipação, formulou explicitamente os pressupostos assimilacionistas da emancipação quando declarou em 23 de dezembro de 1789: "Aos judeus deve ser negado tudo como nação, mas concedido tudo como indivíduos..." e que "não deve ser tolerado que os judeus se tornem uma formação política ou classe separada no país. Cada um deles deve se tornar cidadão individualmente; se eles não quiserem isso, eles devem nos informar e seremos obrigados a expulsá-los. A existência de uma nação dentro de uma nação é inaceitável para o nosso país". De fato, os judeus que lutavam pela emancipação abandonaram todas as demandas de autonomia, especialmente as das comunidades portuguesas no sul da França (ver *Avignon; *Bordeaux; *Berr Isaac Berr), que foram emancipados um pouco antes dos judeus asquenazes da Alsácia. A lei de setembro de 1791 (ratificada pelo rei em 13 de novembro) emancipando todos os judeus como uma questão de princípio foi considerada pelos judeus como uma virada histórica em seu destino, "uma tremenda revolução que anunciava a felicidade" e uma vitória dos princípios revolucionários, enquanto o clero e os monarquistas o consideravam um "mais um insulto" à Igreja e à tradição histórica francesa.

Todo território conquistado pelos exércitos revolucionários franceses, ou colocado sob seu domínio, e onde as leis da França foram introduzidas, viu a proclamação da igualdade judaica (por exemplo, Bélgica, Holanda, Itália, sul da Alemanha). Os judeus nesses países consideravam os franceses "amigos dos judeus", e *Napoleão Bonaparte era admirado pela maioria, embora mais tarde (a partir de 1806 publicamente) restringisse a emancipação total (ver França, *Assembly of Jewish Notables, French *Sanhedrin). As restrições de Napoleão caducaram em 1818 e, ironicamente, não foram renovadas pelo regime reacionário reinstituído de Bourbon; a igualdade cívica dos judeus na França tornou-se um fato estabelecido. A igualdade legal judaica foi renovada pela lei de 8 de fevereiro de 1831 (aprovada no Parlamento francês após inúmeras discussões), que reconhecia a religião judaica como igual em direitos às igrejas cristãs e previa que os salários de seus funcionários religiosos fossem pago pelo Estado. Em 1846 o *juramento mais judaico foi abolido por decisão do tribunal de apelação.

OS PAÍSES BAIXOS. A conquista revolucionária francesa da Holanda precipitou a emancipação judaica. Foi declarado legalmente em 2 de setembro de 1796, pela Assembleia Nacional Batava, que declarou que "é impossível privar qualquer judeu dos direitos e privilégios que são inerentes à cidadania batava, se ele quiser empregá-los, com a condição de que o judeu responda a todos os requisitos e cumpra todas as obrigações a que todo cidadão está vinculado". Tanto a base dessa lei quanto a discussão sobre ela se centraram na definição de judeus e seus objetivos. Nenhuma das partes da discussão era inimiga dos judeus. Os opositores da emancipação enfatizaram a

natureza política do povo judeu, que, embora privado de um Estado, considerava Eretz Israel seu país e a Torá sua lei. Um dos debatedores, Van Hamelsveld, afirmou que, como os judeus antecipam um messias, trazendo avivamento político, conceder-lhes direitos políticos em Batávia faria com que os judeus se desviassem de seu caminho histórico correto, que era semelhante ao dos gregos, que estava à beira de um renascimento político. Todos os judeus, continuou o argumento, deveriam ter direitos cívicos, que são englobados pelos direitos humanos, enquanto os direitos políticos deveriam ser concedidos apenas àqueles que declaram explicitamente seu desejo de se tornarem cidadãos batavos. Essa concepção foi apoiada pela maioria dos judeus holandeses e seus líderes comunais, ambos conhecidos pela lealdade à monarquia (os príncipes de Orange) e pelo desejo de não cooperar com os revolucionários que contavam com a conquista francesa.

Os opositores da igualdade alegavam que, por sua religião, os judeus eram monarquistas e, portanto, contrários a qualquer regime de república. Eles argumentaram, além disso, que os judeus se opõem à abolição de sua autonomia e temiam que a participação ativa das massas judaicas nos assuntos de Estado traria finalmente infortúnio à população judaica. Na prática, a emancipação na Holanda não encontrou muitas dificuldades (ver *Holanda), e a mudança de regime na Holanda não mudou a lei da igualdade. Na constituição, reformulada em 1848, o artigo sobre a igualdade foi ainda mais claramente formulado: "Os membros das várias religiões devem beneficiar dos mesmos direitos que os cidadãos do Estado e os cidadãos das comunidades, e têm igual direito de ocupar cargos honorários, clericais e de serviço público".

Com a conquista da Bélgica pelos exércitos franceses, as leis da França foram aplicadas. A emancipação continuou durante o tempo da união com a Holanda (1815-1830) e foi incorporada à constituição belga de 1831, que proclamava a igualdade de todos os cidadãos.

ITÁLIA. Os primórdios da emancipação na Itália também estavam ligados às vitórias dos exércitos revolucionários franceses. A abertura dos portões do gueto e a destruição de seus muros simbolizavam o novo regime. O governo da República Cisalpina convidou os judeus a enviar seus delegados à sua assembléia fundadora e declarou em sua primeira proclamação que "os judeus são cidadãos e a sociedade deve reconhecê-los como cidadãos". Um dos primeiros passos do governo da República em Roma foi publicar em fevereiro de 1798 o seguinte decreto: foram decretadas para todos os cidadãos da República. Portanto, a partir deste dia, todas as leis e decretos especiais relativos aos judeus são declarados nulos e sem efeito". Os fundamentos desse decreto foram os "princípios consagrados da Constituição da República Romana", segundo os quais "as leis devem aplicar-se igualmente a todos os cidadãos romanos". O apoio ao patriotismo italiano, a unificação e os objetivos revolucionários tornaram-se característicos da tradição judaica tradicional.

líderes comunitários (rabinos, parnasim, etc.), bem como judeus italianos em geral durante o século 19.

A primeira emancipação na Itália foi de curta duração, sendo revogada com o retorno da "ordem antiga". O ritmo da revogação variou nos diferentes estados italianos. A renovada animação do movimento de libertação italiano na década de 1840 ajudou a provocar uma mudança considerável na opinião pública a favor dos judeus. Durante a Revolução de 1848, a igualdade dos judeus foi proclamada em quase todos os estados da Itália: o ducado da Toscana em sua constituição fundadora de 17 de fevereiro de 1848; Sardenha (que concedeu direitos civis aos judeus em 29 de março de 1848) em 8 de julho de 1848; e Roma no início de 1849. A reação geral que se seguiu ao ano da Revolução afetou especialmente os judeus dos Estados papais, onde o período de reação também foi de maior duração. Somente com a unificação da Itália em 1870, a emancipação também chegou aos judeus de Roma, quando todas as restrições relacionadas à religião foram abolidas pelo decreto de 13 de outubro de 1870 e pela decisão parlamentar de 15 de dezembro de 1870. partes da Itália durante o processo de unificação também conseguiram a emancipação judaica: em Modena, 14 de junho de 1859; Lombardia, 4 de julho de 1859; Romagna, 10 de agosto de 1859; Úmbria, 27 de fevereiro de 1860; Sicília, 12 de fevereiro de 1861; Nápoles, 16 de fevereiro de 1861; e Veneza, 4 de agosto de 1866. A emancipação judaica na Itália foi uma expressão tanto da realidade social quanto da opinião pública, até a conclusão da aliança entre Benito *Mussolini e Adolf *Hitler.

ALEMANHA. A emancipação judaica na Alemanha anterior à unificação estava relacionada, como na Itália, às aspirações de reforma do Estado em linhas liberais e democráticas, e ao desejo de unificação da nação, bem como ao movimento revolucionário. Mas depois de 1848 a Alemanha foi controlada por elementos conservadores, "históricos", que moldaram a forma da unidade alemã e a natureza de sua vida política. O processo de emancipação na Alemanha foi, portanto, uma luta prolongada e amarga, complicada pela *assimilação, por um lado, e pelo poder da "tradição de ódio" alemã aos judeus, por outro (ver GE Lessing; Ch. W. von Dohm). A luta duraria da década de 1780 até a aprovação da lei sobre a igualdade judaica na Confederação da Alemanha do Norte em 3 de julho de 1869, e sua extensão, com a ratificação da Constituição, a todo o Império Alemão em 14 de abril, 1871. A emancipação na Alemanha também ocorreu primeiro nas regiões conquistadas pelos franceses (ver *Westphalia; *Frankfurt on the Main; *Hamburg). Nos estados alemães que mantiveram sua independência, foram introduzidas "melhorias e concessões" na situação dos judeus (por exemplo, a abolição do imposto sobre o corpo, etc.).

A lei inicial mais importante na emancipação dos judeus alemães durante o período revolucionário francês foi o edito emitido na *Prússia em 11 de março de 1812, com suas diversas modificações e limitações. Reconheceu todos os judeus já residentes na Prússia em virtude de privilégios e "concessões especiais" como cidadãos da Prússia e revogou todas as limitações aos seus direitos de residência e comércio, todos os impostos especiais e, em geral, todas as leis especiais relativas aos judeus. . Impôs

sobre os judeus todos os deveres cívicos, incluindo o serviço militar, e lhes deu o direito de servir em escritórios municipais e acadêmicos. No entanto, não lhes dava o direito de nomeação no serviço civil e no exército, e não regulava os assuntos comunais e a educação religiosa judaica. Após a libertação das "cidades livres" na Alemanha da dominação francesa, medidas rigorosas foram tomadas para devolver a "ordem antiga", ou seja, eles tentaram privar os judeus de seus direitos cívicos (Frankfurt; Hamburgo) e até mesmo de seu direito de residência (*Bremen; *Luebeck). Os judeus apelaram ao Congresso de Viena por assistência, tornando assim a emancipação judaica na Alemanha uma questão internacional.

Um resultado do conflito germano-judaico foi a redação do artigo 16 das credenciais da Confederação Alemã (10 de junho de 1815), que afirmava que apenas os direitos concedidos aos judeus "pelos estados" seriam mantidos e não os direitos concedidos "em os estados", eviscerando assim, pela mudança de uma palavra, os direitos concedidos sob o domínio francês. Os estados, de fato, usaram essa oportunidade para restringir a liberdade dos judeus (ver Bremen, Luebeck, Hamburgo, Frankfurt, *Mecklenburg). Somente durante a década de 1830 o movimento pela emancipação judaica reviveu, movimento no qual as atividades literárias e políticas de Gabriel Riesser tiveram um papel central. Ele conseguiu fundar sociedades para a obtenção da igualdade que influenciou os governos e a opinião pública. Riesser se considerava um nacionalista alemão, mas deu um caráter comunal distintamente judaico à luta judaica por seus direitos na Alemanha. Os membros mais proeminentes e talentosos da comunidade judaica ajudaram Riesser na batalha, assim como todas as comunidades judaicas nos estados alemães. Na década de 1840, os resultados dessa campanha eram evidentes na opinião pública da Prússia, expressos pelas demandas das assembleias provinciais (Landtage), e na "lei sobre a reforma dos judeus" (23 de julho de 1847). A lei resultou em uma certa melhoria na organização das comunidades judaicas, especialmente no sul da Alemanha.

A Revolução de 1848 fez com que todos os estados alemães proclamassem a emancipação. "Os direitos fundamentais do povo alemão" (publicado em 27 de dezembro de 1848), que deveriam servir de norma para todas as constituições dos estados alemães, declaravam que "os direitos civis e políticos não são condicionados pela religião ou como resultado disso" e que "a religião não deve diminuir as obrigações cívicas". Este artigo foi incluído, de uma forma ou de outra, nas constituições básicas da maioria dos estados alemães (Prússia, 6 de abril de 1848, 5 de dezembro de 1848; Wuerttemberg, 21 de dezembro de 1848, 14 de janeiro de 1849; *Baden, 17 de novembro de 1849) e foi até preservado nas "constituições" do início do período reacionário. O artigo 12 da Constituição prussiana (31 de janeiro de 1850) declarava "a liberdade de religião e a liberdade de organização das sociedades religiosas" e, ainda, que "o uso dos direitos cívicos e políticos não depende da religião", nem o "uso da liberdade religiosa prejudica as obrigações cívicas e políticas". Este artigo parecia ser uma garantia firme para a emancipação dos judeus.

Tentativas sérias foram feitas durante a década de 1850 para desafiar a emancipação como uma questão de princípio e para aboli-la de fato. Friedrich Julius *Stahl enfatizou o caráter cristão

emancipação

do Estado e a conseqüente impossibilidade de conceder igualdade aos judeus. Em 1856, uma moção foi apresentada para a abolição do artigo 12 da Constituição. Mas as comunidades judaicas, lideradas por Ludwig *Philippson, levantaram uma tempestade de protestos e a moção foi rejeitada. No entanto, por meio de sua interpretação do artigo 14 da constituição "alterada", um artigo que tratava da religião cristã, encontrou-se um meio de impedir os judeus de servir ao governo. Em outros estados também (por exemplo, *Baviera) muitas leis discriminatórias foram revividas ou permaneceram em vigor.

Em 1º de novembro de 1867, todas as restrições ao direito de residência dos judeus, aquisição de imóveis e escolha de profissão foram abolidas nos estados da Confederação da Alemanha do Norte. Essas restrições foram igualmente abolidas nos estados do sul da Alemanha (Baviera em 1861; Wuerttemberg em 1862; Baden em 1864). A lei da igualdade foi aprovada pelo Parlamento da Confederação da Alemanha do Norte em 3 de julho de 1869. Com a extensão desta lei aos estados unidos dentro do Império Alemão (Baviera, 22 de abril de 1871), a luta dos judeus da Alemanha pela emancipação alcançou sucesso.

ÁUSTRIA E HUNGRIA. O primeiro período de emancipação na Áustria não mudou o status dos judeus. Mas com base na constituição geral do império (4 de março de 1849), que continha um artigo sobre os "direitos cívicos e políticos" serem "independentes da religião", todas as restrições aos judeus foram abolidas. Com a revogação dessa constituição em 31 de dezembro de 1851, no entanto, as antigas deficiências foram renovadas em aspectos da vida que vão desde a aquisição de imóveis (20 de outubro de 1853) até o emprego de domésticos cristãos masculinos e femininos. Foi somente na década de 1860 que as leis emancipatórias foram re-instituídas. Em 21 de dezembro de 1867, a emancipação foi alcançada na Áustria com a promulgação das novas leis fundamentais em que o artigo 14 assegurava "total liberdade de religião e consciência para todos" e que "os benefícios derivados dos direitos cívicos e políticos não dependiam de fé e religião".

"Em qualquer caso", continuou o artigo, "a fé religiosa não deve colidir com o cumprimento das obrigações cívicas".

Na Hungria, os habitantes da cidade tendiam a se opor à concessão de direitos aos judeus, cujo número aumentava constantemente. No entanto, a baixa aristocracia, cujo progresso econômico estava ligado à atividade comercial dos judeus, e que geralmente eram os porta-estandartes do liberalismo nacional, apoiava ativamente os judeus. Como resultado de sua influência, a exigência de "dar aos judeus todos os direitos dos quais a população não aristocrática se beneficia" foi incluída nas instruções das assembleias provinciais aos seus delegados no parlamento. Essas instruções resultaram na lei tornando a religião judaica uma "religião reconhecida pelo governo", abolindo o "imposto de tolerância" e declarando "os judeus iguais em seus direitos cívicos aos outros cidadãos que não eram da nobreza".

Portanto, cargos públicos e governamentais, incluindo cargos no ministério da guerra, que não eram reservados à nobreza, poderiam ser ocupados por judeus (1840). A Câmara Alta, no entanto, não ratificou a lei, e o rei nem mesmo concordou em

a abolição do "imposto-tolerância". O governo austríaco consentiu apenas na extensão do direito de residência aos judeus. A magiarização tornou-se um pré-requisito para o judaísmo húngaro antes que pudesse alcançar a emancipação. Os judeus devem "falar a língua da Hungria e cantar suas canções" para "se apegar à pátria, que adquirimos para nós mesmos".

Mas a *Ortodoxia, nas palavras de Moisés *Sofer, afirmou que a emancipação – ou seja, "ter todos os mesmos direitos que os outros habitantes de nosso país" – prova que é a Vontade de Deus manter Seu povo no Exílio por um período de tempo. período prolongado, portanto, os judeus devem ser despertados para pedir misericórdia e orar por redenção. Os assimilacionistas e reformadores alegaram que as declarações dos ortodoxos "fortaleceram os oponentes da igualdade" e fizeram com que a Câmara Alta em 1844 negasse até mesmo a abolição do "imposto de tolerância" (abolido dois anos depois pelo governo austríaco, após exigindo "compensação" dos judeus pelas perdas previstas como resultado da abolição). As negociações diretas conduzidas pelos judeus com o governo austríaco, sem levar em consideração o domínio nacional na Hungria, irritaram os nacionalistas húngaros e provocaram uma deterioração em suas relações com os judeus. Durante os primeiros dias da Revolução em 1848, o Parlamento húngaro deliberou sobre a questão da igualdade para os judeus. Mesmo os liberais, que em princípio a exigiam, eram principalmente da opinião de que tal igualdade deve ser gradual e condicionada a uma "reforma" preliminar dos judeus. A Assembleia Parlamentar, em 14 de março de 1848, decidiu conceder aos judeus o direito de voto, mas teve que rescindir essa decisão por causa de manifestações e tumultos contra judeus em várias cidades húngaras (na maioria dos casos em conexão com a admissão dos judeus para a Guarda Nacional). Os distúrbios não foram reprimidos pelo governo, que até pressionou os judeus a abrir mão de seus direitos "por sua própria vontade".

A atividade patriótica, no entanto, de muitos judeus durante a guerra de independência da Hungria criou um vínculo entre a causa nacional húngara e os judeus, fortalecido por severas multas impostas às comunidades judaicas pelos austríacos vitoriosos.

Em 28 de julho de 1849, o governo apresentou uma moção à Assembléia de Fundação em Szegedin (Szeged) afirmando que "todo crente na fé mosaica nascido no solo da Hungria, ou que se estabeleceu legalmente nele, se beneficiará de todas as e direitos políticos que os crentes de outras religiões desfrutam". Essa emancipação acabou sendo apenas um gesto, porque o governo do governo húngaro estava se desintegrando rapidamente. A emancipação judaica só se tornaria legal com o estabelecimento da Áustria-Hungria como uma monarquia dual. As duas casas do parlamento húngaro, em 20/27 de dezembro de 1867, declararam uma das leis fundamentais da Hungria que "os habitantes israelitas são iguais aos habitantes cristãos em seus direitos cívicos e políticos" (art. 1º). e que "ficam revogadas todas as leis, usos e decretos que contrariem estes" (art. 2º).

SUIÇA. A luta pela emancipação na Suíça durou mais de 75 anos. Desenvolveu-se a partir de nove

Demandas francesas impostas à Suíça (1797) para isentar os judeus franceses que visitavam o país de impostos e taxas alfandegárias especiais. A República Helvética, estabelecida em 1798, aprovou resoluções gerais sobre a emancipação. Impostos especiais sobre os judeus foram revogados em 1.º de julho de 1798, como “uma vergonha para a honra da humanidade”. Este problema dizia respeito apenas a Aargau, a tonelada em que os judeus viviam legalmente. A emancipação plena foi rejeitada em 1799. A constituição de 1848 declarou a igualdade teórica de todos os cidadãos suíços (art. 4), mas, com efeito, reservou plenos direitos de cidadania apenas para os membros de uma das igrejas cristãs reconhecidas (art. 41). Em 1856, o Conselho Nacional decidiu que os judeus que viviam nos cantões permanentemente deveriam se beneficiar de direitos cívicos e políticos em seus locais de residência e garantiu seu direito de circular livremente na Suíça. Essas resoluções, no entanto, encontraram forte oposição tanto do público quanto das autoridades de Argóvia.

Somente em 27 de agosto de 1863, o voto foi concedido aos judeus do cantão de Argóvia. A emancipação dos judeus da Suíça terminou como havia começado por pressão externa. Muitos países (França, Holanda, EUA) solicitaram que a Suíça não discrimine os cidadãos judeus que visitam lá. Ameaças de cancelamento de tratados comerciais foram feitas pela França em 1835 e 1864, e pela Holanda em 1863, se os direitos de seus cidadãos judeus não fossem garantidos. A anuência da Suíça a tais demandas criou a anomalia de dar preferência a judeus de outros países sobre judeus de nacionalidade suíça, o que fortaleceu o caso daqueles que exigiam a emancipação plena. Em 14 de janeiro de 1866, todas as restrições relativas ao direito dos judeus de estabelecer residência foram abolidas e, em 19 de abril de 1874, o artigo 49 da nova constituição declarou a emancipação plena na Suíça.

OS BALCÃS. Nos países balcânicos (*Grécia, *Bulgária, *Sérvia e *Romênia), que conquistaram sua independência do Império Otomano com o apoio da Rússia, a questão do status dos judeus foi levantada assim que cada país tornou-se independente. Os judeus eram geralmente leais à Turquia. Os insurgentes cristãos estavam imbuídos de fanatismo religioso, e a hostilidade da Rússia para com os judeus era notória.

A questão da emancipação judaica tornou-se ligada ao destino das minorias muçulmanas. A partir do momento de estabelecer o destino dos países dos Balcãs, estes fatores provocaram a intervenção das grandes potências para ajudar a determinar o estatuto das minorias. No protocolo da Conferência de Londres (30 de novembro de 1830), que reconheceu a independência da Grécia, os poderes concordaram que “todos os súditos do novo Estado, sem distinção de religião, serão elegíveis para nomeação no serviço público, governo e cargos honorários, e seu tratamento deve ser baseado em completa igualdade em todas as questões religiosas, cívicas e políticas”.

No Irade (decreto sobre a organização governamental), que o sultão deu à Sérvia em 24 de dezembro de 1838, foi enfatizada a obrigação do governo de “proteger a propriedade, a liberdade e a honra” de todos os habitantes. Depois de

Guerra da Crimeia, o protocolo do Concílio de Constantinopla (11 de fevereiro de 1856) declarava que nos principados do Danúbio (Moldávia e Valáquia, que por sua união formavam o Reino da Romênia) “seria dada liberdade a todos os membros das várias religiões, e todas elas, sem distinção de religião, teriam a proteção da lei, seriam elegíveis para o emprego no serviço público e da sociedade, e seriam autorizadas a adquirir terras e imóveis.” O Tratado de Paris (19 de agosto de 1858), no entanto, afirmava no artigo 46 que “aqueles pertencentes às Igrejas cristãs se beneficiariam da igualdade política, enquanto a extensão dos direitos políticos a outros elementos da população cabia a a legislatura.” Concordando em princípio com a não-igualdade praticada na Sérvia e na Romênia, o artigo continuou sendo fonte de discriminações e expulsões (na Sérvia, 1856 e 1869; na Romênia, 1867-70 etc.), e até mesmo motins (na Romênia), 1866-68).

Foi apenas na Grécia que a emancipação se materializou gradualmente (1870-72) sem qualquer pressão externa adicional. Nos demais países balcânicos, a emancipação foi garantida pelo Congresso de Berlim, onde, como resultado das inúmeras intercessões da Alliance Israélite Universelle, foi decidido que artigos especiais sobre igualdade na Bulgária, Sérvia e Romênia seriam uma condição para o reconhecimento internacional da sua independência. O artigo sobre a Bulgária declarava que “nenhuma pessoa deve ser privada de seus direitos cívicos ou políticos por causa de suas crenças religiosas” e que “todos os habitantes do Principado Búlgaro, sem distinção de religião ou raça, podem ser aceitos em todos os cargos públicos, serviço governamental e posição honorária.” Com relação à Sérvia, o Congresso decidiu consentir com a independência da Sérvia com a condição de que a liberdade religiosa fosse reconhecida. Os reinos da Bulgária e da Sérvia incluíram os artigos sobre emancipação em suas constituições.

ROMÊNIA. A situação desenvolveu-se de forma diferente na Romênia. O artigo 44, ratificado no Congresso de Berlim, tratava da emancipação na Romênia e, embora não mencionasse explicitamente os judeus, refletia o entendimento de sua posição oprimida naquele país e visava melhorá-la. O artigo declarava que “as diferenças entre as crenças religiosas, ou o credo de qualquer pessoa, não podem servir de pretexto para exclusão da sociedade que goza de direitos cívicos e políticos, ou de certas profissões, categorias de artesanato ou indústria, em qualquer lugar.” “A liberdade de culto”, continuou o artigo, “será garantida aos membros de todas as religiões na Romênia, bem como a todos os estrangeiros, e nenhum obstáculo será colocado no caminho da organização hierárquica das várias comunidades ou de seus relações com seus líderes espirituais.

O tratamento dos súditos de todos os poderes, empresários ou outros, quando na Romênia, será em base de completa igualdade.” Na prática, o governo romeno encontrou uma maneira de anular este artigo. Embora redigindo formalmente o sétimo artigo de sua constituição de acordo com as exigências do Congresso de Berlim (a diferença de religiões e credos em

emancipação

A Romênia não implicará quaisquer limitações na aquisição de direitos cívicos e políticos), as autoridades romenas incluíram artigos sobre “estrangeiros” que permitiam que direitos cívicos fossem concedidos a apenas 885 judeus, permitindo ao governo reter esses direitos de mais de 250.000 judeus (1885) que foram declarados estrangeiros e obrigados a se naturalizar.

O tratado de paz concluído com a Romênia após a Primeira Guerra Mundial (9 de dezembro de 1919) incluía um artigo afirmando que “todos os nascidos na Romênia, que não são súditos de outro país por nascimento, se tornarão cidadãos romenos na força de seu nascimento em o país.” Além disso, um artigo especial (7) foi redigido no tratado segundo o qual a Romênia “se compromete a reconhecer como cidadãos romenos os judeus que vivem em território romeno e que não têm outra nacionalidade, pelo fato de viverem no país, sem exigir qualquer exigência formal deles”. Outro artigo (8) declarou que “todos os súditos romenos serão iguais perante a lei e beneficiarão dos mesmos direitos cívicos sem distinção de raça, religião ou idioma”. No entanto, a moção para incluir o artigo 7 na constituição de 1923 foi rejeitada, e os judeus foram novamente obrigados a fornecer documentos que comprovassem seu direito de cidadania, fazendo com que cerca de 10% da população judaica permanecesse sem direitos.

POLÔNIA. As demandas pela emancipação judaica na *Polônia foram apresentadas no final do século XVIII, em meio à agitação social e espiritual resultante do colapso do regime e do Estado. Durante o período intermediário entre sua segunda e terceira partição, a luta da Polônia pela existência o obrigou a buscar maneiras de explorar todos os recursos disponíveis, incluindo o aumento dos recursos econômicos que resultariam da “reforma dos judeus”. Assim, a “reforma” foi proposta por Mateusz *Butrymowicz, Tadeusz *Czacki, Koŷyŷtaj e outros, principalmente no espírito de exploração mercantilista da atividade econômica judaica e seu “melhoramento” através da assimilação na cultura polonesa, e não como resultado natural de uma política liberal. O regime em que aos judeus seria permitido igualdade cívica e acesso à vida cultural polonesa. A população judaica na Polônia, que era a maior e mais especificamente judia da Di aspora, não podia ser considerada uma mera coletividade de indivíduos. Influenciados pelo liberalismo político ocidental, os oristas poloneses que formulavam os métodos para a “reforma” judaica acreditavam que o Estado deveria se basear nos princípios de igualdade cívica legislados sistematicamente e implementados com persistência pelo Estado. Foi o conflito entre as orientações teóricas liberais e práticas mercantilistas que causou o completo fracasso dos projetos de “reforma dos judeus”. A constituição de 3 de maio de 1791 não mencionava os judeus, e a lei sobre os municípios baseava-se no princípio de que a cidadania municipal só podia ser concedida aos cristãos. Após o desmembramento da Polônia, a legislação polonesa relativa aos judeus foi aplicada apenas nos territórios que gozavam de independência intermitente: o Grão-Ducado de Varsóvia, 1807-13; Reino da Polônia, 1815–30; e República de *Cra vaca, 1815-1846. As atitudes polonesas continuaram a influenciar o sta

tus dos judeus sob domínio estrangeiro, especialmente durante as revoltas polonesas, e na Galícia autônoma de 1848 a 1918.

O Grão-Ducado de Varsóvia seguiu tortuosamente a política de Napoleão Bonaparte em relação aos judeus. Em 17 de outubro de 1808, o duque decretou que “os habitantes do Grão-Ducado de Varsóvia da fé mosaica” não poderiam fazer uso de seus direitos políticos por um período de dez anos, embora “esta lei não nos impeça de autorizar membros individuais desta religião se beneficiem de direitos políticos mesmo antes de decorrido o referido período, se forem considerados meritórios e adequados”. No entanto, todas as petições apresentadas por um grupo de indivíduos, que se consideravam merecedoras de plena igualdade, foram indeferidas pelo governo que enfatizou que “a igualdade perante a lei não transforma os habitantes do país em cidadãos”. O governo também se esforçou para emitir leis especiais contra os judeus, como proibir a aquisição de propriedades e restringir a residência em Varsóvia.

O Reino da Polônia seguiu um curso semelhante, mas mais simples: prometeu e fez ainda menos para emancipar os judeus. Em seu projeto de constituição apresentado no Congresso de Viena, um artigo prometia que “todos os direitos cívicos, garantidos nas presentes leis e regulamentos, também serão reservados ao povo judeu; reformas especiais também devem ser introduzidas para facilitar uma maior participação judaica nos direitos dos cidadãos”. Durante o mesmo ano (1815), porém, a questão judaica foi estudada por uma comissão de reformas, chefiada pelo príncipe Adam *Czartoryski, que endossou o princípio da emancipação apenas em teoria, retendo-o na prática até que os judeus se dedicassem à agricultura, abolissem sua organização comunitária, adquiriu educação polonesa moderna e absteve -se de comercializar e vender bebidas alcoólicas (ver * Comércio de Vinhos e Bebidas Alcoólicas). O decreto que revogou a igualdade dos judeus foi prorrogado pelo Sejm (parlamento). Todas as sugestões apresentadas por judeus “progressistas”, ricos ou esclarecidos (maskilim) para serem considerados “reformados” e separados da sociedade judaica como um todo e, portanto, dignos de direitos cívicos não trouxeram nenhuma mudança legal na condição dos judeus.

Surgiu uma extensa literatura polêmica, que se opôs de forma esmagadora e violenta aos judeus.

Durante a revolta polonesa de 1830, houve quem defendesse a igualdade dos judeus, e houve alguns judeus, especialmente entre a juventude e as massas, que manifestaram abertamente sua simpatia pela revolta e desejaram participar dela. Os líderes do levante e do Sejm geralmente adotaram uma atitude negativa em relação aos desejos dos judeus. Um passo em direção à emancipação judaica foi dado mais tarde pelo Marquês Wielopolski, que obteve do Czar *Alexander II permissão para conceder aos judeus “igualdade cívica parcial”. Como resultado, os judeus foram autorizados a adquirir terras e as restrições de residência em várias cidades e regiões foram abolidas, assim como o juramento judaico e outras limitações. Mas o uso de hebraico ou iídiche na contabilidade ou documentos foi proibido em 24 de maio de 1862.

O governo nacional revolucionário de 1863 dirigiu-se aos “irmãos poloneses da fé mosaica” em um manifesto especial no qual prometia que “o governo popular

não perguntaria sobre religião e raça, apenas o local de nascimento”, e que os judeus teriam “todos os direitos civis sem restrições” (ver Dov Berush *Meisels).

O Sejm da Galiza ratificou em 21 de dezembro de 1867 a abolição das restrições à participação dos judeus nas eleições municipais. O reconhecimento da emancipação judaica em princípio foi difundido entre os progressistas poloneses nas décadas de 1860 e 1870. A crença baseava-se na suposição de que, após a emancipação, os judeus deveriam se identificar nacional e politicamente com a Polônia e assimilar sua cultura. No entanto, o aumento da população judaica e sua coesão social e cultural convenceram os poloneses de que essa suposição era ilusória. Os poloneses argumentavam que, embora os judeus cumprissem suas obrigações cívicas e fossem leais ao Estado, eles não aceitavam a assimilação. A oposição aos judeus crescia continuamente em intensidade. Foi encorajado pela política do governo russo de “dividir para reinar” e pela inimizade das classes urbanas cristãs para com os judeus como rivais no comércio e nas profissões liberais.

No início do século XX, a participação judaica na atividade revolucionária (1905), o desenvolvimento de sua própria imprensa, escolas públicas e instituições econômicas, a ascensão do nacionalismo judaico moderno (*sionismo, o *Bund, etc.), e o peso de seu número crescente nas eleições municipais e da *Duma aguçou a oposição polonesa à emancipação dos judeus. Apenas os movimentos socialistas poloneses exigiam igualdade cívica e política judaica. Durante a conquista alemã da Polônia na Primeira Guerra Mundial, muitas leis e regulamentos dirigidos contra os judeus foram realmente abolidos, e a organização das comunidades recebeu um caráter mais democrático. Entre as duas Guerras Mundiais, a luta judaica pela igualdade na Polônia independente foi influenciada por esses desenvolvimentos. A emancipação dos judeus na Polônia havia sido garantida pelo Tratado de Versalhes (arts. 86 e 93), e, em particular, pelo “Tratado Adicional de Versalhes”

(28 de junho de 1919) assinado pela Polônia, que previa direitos de *minorias na Polónia. Após vários atrasos, o governo polonês foi obrigado a assinar o tratado. Embora a constituição polonesa de 17 de março de 1921 incluísse o “tratado adicional de Versalhes” e promettesse “total igualdade nos direitos civis” (art. 9º), também foi incluído um artigo afirmando que “para executar a constituição, seria necessária a elaboração de legislação adequada”. Ou seja, até a publicação de novas leis, era possível – talvez até necessário – aplicar as antigas leis e restrições. Foi somente em 1931 que várias dessas leis e restrições foram revogadas.

Na nova constituição polonesa de 23 de abril de 1935, o princípio da igualdade foi delineado no artigo 7º segundo o qual “os direitos de um cidadão não seriam restringidos por causa de sua origem, religião, sexo ou nacionalidade” e que “o direito do cidadão de determinar o curso dos negócios públicos seria considerado em relação ao valor de seus esforços a serviço do bem público”. No entanto, a oposição violenta das autoridades polonesas e da sociedade à emancipação judaica não cessou. A lei da igualdade e a lei relativa aos direitos das minorias foram

esvaziado com sucesso de seu conteúdo, permanecendo apenas uma estrutura política e judicial para reclamações judaicas contra a injustiça opressiva e as leis pervertidas sob as quais foram obrigados a viver.

RÚSSIA. O início da luta pela emancipação na Rússia ocorreu após a primeira partição da Polónia (1772), quando a Rússia anexou províncias polonesas que continham grandes populações judaicas (Bielorrússia). Em 7 de maio de 1780, Catarina II aceitou os “pedidos dos judeus que viviam nos distritos de *Mogilev e *Polotsk para se registrarem entre os mercadores”.

Ela ratificou os direitos dos judeus que se registraram na classe mercantil e que foram eleitos para cargos públicos nas instituições autônomas dos burgueses, ordenando aos funcionários que não impedissem os judeus de exercer esse direito (13 de maio de 1733). Este episódio é o início da difícil luta pela emancipação judaica na Rússia. A emancipação conflitava com a ideologia do regime czarista, construído sobre um sistema de privilégios especiais em todas as áreas da vida, e sobre rígidas classes sociais legalmente separadas. Sob tal regime, toda tentativa de alcançar a igualdade cívica judaica estava fadada ao fracasso desde o início. As sugestões da teoria e as pretensões em relação ao princípio muitas vezes resultaram em decretos que supostamente pretendiam “reformular” os judeus para torná-los adequados “para admissão na sociedade civil”. Em 23 de dezembro de 1791, o *Pale of Settlement foi estabelecido para os judeus, com outras discriminações e imposições seguindo o exemplo. A Comissão para a Reforma dos Judeus, inicialmente inclinada para a opinião liberal de que “as proibições devem ser reduzidas e as liberdades aumentadas”

(20 de setembro de 1803), no final foi emitido o “Estatuto Judaico” de 1804 que determinava os limites do Pátio de Assentamento e impunha outras incapacidades domiciliares e econômicas. A comissão, no entanto, encorajou os judeus a entrar na agricultura, recomendando que o governo alocasse terras e subsídios para seus assentamentos agrícolas. Além disso, os judeus deveriam ser autorizados a frequentar escolas gerais de todos os padrões. Em 1847, o czar Nicolau I respondeu ao apelo de Moses Montefiore pela emancipação judaica, dizendo que “tal coisa é inconcebível, e enquanto eu viver, tal coisa não acontecerá”. No entanto, Ni cholas supostamente acreditava no princípio do “melhoramento dos judeus”, o que significava que “se a experiência de direcionar os judeus para o trabalho útil for bem sucedida, o tempo gradualmente trará a abolição automática dessas restrições, que entretanto são ainda indispensáveis”. O decreto *cantonista do czar foi ocasionalmente “explicado” por motivos de “reforma para obter a cidadania”.

Durante o reinado de Alexandre II, a situação permaneceu basicamente inalterada. Ele ordenou a nomeação de uma comissão especial para “examinar todos os regulamentos existentes sobre os judeus, a fim de adaptá-los ao objetivo geral da integração desta nação no país, na medida em que a condição moral dos judeus os tornasse”. adequado para isso” (31 de março de 1856). O czar, no entanto, compartilhou com alguns membros da comissão sua oposição à crença do Ministro do Interior Lansky de que a igualdade cívica dos

emancipação

os judeus era uma condição preliminar para sua assimilação. Alexandre II sustentava a opinião de que “a emancipação dos judeus da Rússia deve ser graduada de acordo com seu progresso intelectual e sua adaptação a ocupações úteis”. Ele apenas consentiu com a extensão dos direitos a certas classes da população judaica que haviam provado sua utilidade para o estado (ver *Rússia). Ele rejeitou qualquer sugestão de “longo alcance”, como a abolição do Pale of Settlement, ou ainda menos dramático, mas alívio imediato da situação judaica.

Durante o reinado de *Alexander III, a Comissão Suprema para o Estudo das Leis Atuais Relativas aos Judeus foi criada em 4 de fevereiro de 1883, sob a presidência do Conde K. von Pahlen. Em 24 de maio de 1888, foi apresentado um relatório cuja opinião majoritária sugeria “mudar o sistema de leis e restrições por um sistema de leis graduais de liberdade e igualdade”, pois “do ponto de vista governamental, o judeu deveria se beneficiar de todas as os direitos disponíveis”. Alexandre III, no entanto, rejeitou a opinião da maioria, aceitando o ponto de vista minoritário que acentuava a política de discriminação. Convencidos de que não havia esperança de melhoria em suas condições dentro da estrutura do regime político existente, muitos judeus tornaram-se participantes ativos do movimento revolucionário.

Enquanto gerações anteriores de judeus haviam apresentado suas demandas de reforma às autoridades através do intermediário de shtadlanim (Nathan Note *Notkin, Lippman Selzer), *deputados do povo judeu, ou delegações dos ricos e intelectuais (Baron Horace *Guenzburg, Samuel *Polia koff, Alexander *Páscoa e outros), a geração anterior à Revolução Russa expressou suas demandas por igualdade cívica através do aumento do número de partidos e movimentos políticos judaicos (ver *Bund; *Partido dos Trabalhadores Socialistas Judeus (“*Sejmists”); *Po’alei Zion). Todos esses partidos aprovaram a “luta política” dentro da Rússia em geral e a luta pelos direitos dos judeus em particular. No início de 1906, o ativismo político na Rússia foi incluído no programa da Organização Sionista, em grande parte com o objetivo de obter direitos cívicos, políticos e nacionais para os judeus.

Com a ascensão do movimento revolucionário (1904-1905), e a nomeação do príncipe Svjatopolk-Mirski como ministro do interior (sucendo VK *Plehve, que foi assassinado por um revolucionário) para “apaziguar” o público, muitos grupos de judeus russos apresentaram demandas por igualdade cívica ao governo. Em abril de 1905, foi estabelecida a *Sociedade para a Obtenção de Direitos Iguais para o Povo Judeu na Rússia.

Como protesto contra a lei de 1892 que privou os judeus do direito de votar nas eleições locais, a liga encorajou os membros judeus dos municípios nomeados pelo governo a renunciar. Também organizou um movimento de protesto contra a intenção do governo de privar os judeus do direito de votar nos membros da Duma.

As atividades revolucionárias judaicas, especialmente a participação em partidos revolucionários e no Bund, levaram o governo a intensificar suas perseguições (ver *Pogroms; *Minsk; *Kishinev; *Gomel; *Zhitomir) e, na verdade, declarar “guerra aos judeus”

para “proteger o Estado e o povo russos”. O decreto do czar é processado às vésperas da primeira revolução, 12 de dezembro de 1904, que pretendia apaziguar o público, prometia uma “investigação sobre as leis que restringem os direitos dos estrangeiros” e que “as restrições que são necessários para o bem-estar do Estado e do povo russo não sejam abolidos”. Ao manifesto do governo de 17 de outubro de 1905, o conde *Witte anexou uma declaração que discriminava os judeus na aplicação da “liberdade cívica”. Tratando da “igualdade cívica de todos os cidadãos sem distinção de religião e nacionalidade”, a declaração afirmava que “isso seria executado pelos canais da legislação ordinária”, enquanto a aplicação dos demais artigos (liberdade de imprensa e reunião) seria realizado imediatamente. E ao artigo 76 das leis básicas emitidas em 6 de maio de 1906, garantindo “a todo cidadão russo o direito de escolher livremente seu local de residência”, o governo russo acrescentou que “as restrições a essas leis devem ser definidas em leis especiais.”

A primeira Duma não tratou especificamente da “questão judaica”; no entanto, em resposta ao discurso de abertura do czar, comprometeu-se a preparar “uma lei sobre a completa igualdade de direitos de todos os cidadãos e a abolir todas as restrições e privilégios condicionados à classe, nacionalidade, religião ou sexo”.

Uma moção nesse sentido foi apresentada e apoiada por 151 delegados. Uma comissão especial foi nomeada para redigir o projeto de lei, mas a primeira Duma foi dissolvida antes que o trabalho fosse concluído. O governo apresentou uma moção na segunda Duma para a abolição de todas as restrições baseadas na fé ou religião, “com exceção das restrições relativas aos judeus”. A comissão da Duma decidiu eliminar essa limitação, mas não conseguiu levar a lei revisada ao plenário antes que a segunda Duma também fosse dissolvida. Na terceira Duma, que não era liberal, o deputado judeu LN *Nisselovich apresentou (31 de maio de 1910) um projeto de lei, apoiado por 166 deputados, para a abolição do Pale of Settlement.

O projeto foi transferido (9 de fevereiro de 1911) para a comissão de “liberdades pessoais”, mas também não conseguiu chegar ao plenário. O governo removeu a questão da igualdade judaica da agenda por uma questão de princípio. Durante a Primeira Guerra Mundial, a abolição parcial do Pale of Settlement por uma circular do ministro do interior (agosto de 1915) foi na verdade forçada pela pressão dos refugiados judeus expulsos pelas autoridades russas da área da frente.

Após a derrubada do regime czarista, o decreto do Governo Provisório Russo (março-outubro de 1917), embora não formulado apenas para os judeus, foi a mais completa de todas as leis de igualdade cívica promulgadas com respeito ao status dos judeus. . Em seu preâmbulo, o decreto afirmava que “de acordo com nossa firme consciência interior, em um país livre, todos os cidadãos devem ser iguais perante a lei, e a consciência da nação não pode consentir com a restrição dos direitos dos cidadãos individuais por causa de sua religião. ou raça.” Com base nessa ideologia, o Governo Provisório decretou que “todas as restrições aos direitos dos cidadãos russos por causa de seu apego a qualquer fé, religião ou nação – tais

restrições que estão em vigor de acordo com as leis existentes – serão abolidas”. O primeiro artigo do decreto enumerava em nove subseções as categorias de restrições a serem abolidas – tanto as vigentes em toda a Rússia quanto as limitadas a localidades ou regiões. Em seis artigos (2-7), o decreto especificou em grande detalhe, dando datas de publicação e números nos códigos legais, todas as numerosas leis discriminatórias contra judeus e membros de outras religiões e nações.

O artigo 8º declarou inválidas todas as ordens administrativas anteriores são processadas por autoridades civis ou militares “que continham restrições de direitos por causa da filiação a qualquer fé, religião ou nação”. A inclusão de um item da legislação antijudaica no decreto de igualdade, refletindo a extensão da discriminação russa e a luta pela emancipação, resultou da iniciativa e conselho do Comitê Político Judaico (delegados dos partidos judeus e representantes judeus em a Duma), que forneceu esse material para o governo. A política do governo czarista russo anti-semita obrigou os judeus a agir por si mesmos em todas as esferas da vida: defesa legal, autodefesa contra pogroms, fundação de escolas e educação das massas, crédito mútuo, treinamento profissional, arranjos de emigração, e organização política. O resultante “fortalecimento” da capacidade dos judeus para resolver os problemas da vida cotidiana, juntamente com o apelo generalizado do movimento sionista, aumentou a coesão judaica a ponto de se tornar um instrumento poderoso na luta pela sobrevivência. Uma exigência política básica dos partidos políticos judaicos era a “autonomia nacional”, expressando o caráter coletivo da luta pela emancipação dos judeus russos.

OS ESTADOS BÁLTICOS. *Finlândia, *Estônia, *Letônia e *Lituânia, que se tornaram independentes após a Primeira Guerra Mundial, incluíram a igualdade cívica judaica em suas constituições, porque a *Liga das Nações os aceitou como membros somente depois de se comprometerem a prover as minorias direitos.

Em 12 de janeiro de 1918, ao conceder a emancipação em sua constituição, a Finlândia aboliu a proibição de colonização judaica em vigor desde 1806. Essa proibição havia sido flexibilizada apenas para alguns soldados judeus, cujos outros direitos nunca foram menos restringidos, após sua desmobilização em 1865. A constituição permitia que todos os judeus que vissem no país por pelo menos cinco anos antes de 1918 se tornassem cidadãos naturalizados.

A constituição da Estônia de 1919 prometia aos judeus plena igualdade. A lei relativa à autonomia cultural (5 de fevereiro de 1925) concedeu aos judeus o direito de eleger um conselho nacional para administrar suas próprias escolas, suprir suas necessidades culturais e supervisionar as organizações comunitárias.

Na Letônia, a igualdade cívica foi prometida em sua constituição. Uma lei especial sobre minorias (8 de outubro de 1919) concedeu aos judeus, entre outras minorias, ampla autonomia cultural. Um funcionário nomeado pelo grupo minoritário foi colocado à frente da sua rede escolar. Com a revogação da constituição em maio de 1934, as instituições autônomas das minorias também foram dissolvidas.

O líder da delegação de paz da Lituânia em Paris, Prof. Voldemaras, informou ao *Comitê des Délégations, em carta de 5 de agosto de 1919, que a Lituânia agora prometeria aos judeus representação nas instituições legislativas do país, total autonomia em seus assuntos internos, status legal para suas instituições autônomas, reconhecimento do direito de usar sua língua materna, e a nomeação de um ministro especial para assuntos judaicos. As promessas foram ratificadas na constituição de 1922 e, em grande medida, na constituição de 1928, embora as instituições judaicas autônomas tenham sido dissolvidas. Com a dissolução do Conselho Nacional Judaico e do Ministério Judaico em 1924, a comunidade judaica tornou-se novamente meramente uma comunidade religiosa.

ESTADOS Muçulmanos. No mundo islâmico não houve emancipação no sentido ocidental, nem como um movimento público ao qual estava ligado o desejo judaico de igualdade cívica e participação na vida do Estado, nem como um movimento de reforma que considerasse a igualdade cívica um sinal de uma nova ordem. Até certo ponto, no entanto, a igualdade cívica concedida aos judeus no Império Otomano pode ser considerada “emancipação”. Durante o século XIX, o sultão duas vezes, em 1839 e 1856, proclamou a igualdade cívica entre judeus e cristãos, o que representou uma grande mudança na atitude dos países islâmicos em relação aos “infieis”. A revolução incitada pelos Jovens Turcos em 1908 resultou na ratificação desta igualdade. O número de judeus que participavam das organizações dos Jovens Turcos e da vida política da Turquia não era desprezível. Após o primeiro mundo, a Turquia assinou um tratado de minorias (1923), mas, na carta dos notáveis judeus a *Kemal Pasha de 6 de fevereiro de 1926, os judeus renunciaram oficialmente a esses direitos por medo de serem acusados de separatismo. * O Iêmen, que conquistou sua independência entre as duas Guerras Mundiais, nunca concedeu emancipação legal aos judeus. Outros estados árabes (*Egito, *Iraque, *Síria, *Líbia, *Marrocos, *Argélia, *Tunísia) concederam oficialmente a emancipação judaica, mas a retiraram na realidade após a Guerra da Independência de Israel por meio de restrições, perseguições e humilhações. ções como o ódio aos judeus tornou-se parte da luta contra o sionismo e Israel.

Bibliografia: Graetz, Hist; Dubnow, Hist; J. Katz, Emancipação Judaica e Auto-Emancipação (1986); idem, Fora do Gueto: O Fundo Social da Emancipação Judaica, 1770–1870 (1973); SO Baron, The Modern Age, em: L. Schwarz (ed.), Great Ages and Ideas of the Jewish People (1956), 315-484; Baron, Social, 2 e 3 (1937); idem, Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress (1920); idem, em: Journal of Modern History, 10 (1938); idem, em: Diógenes, 29 (1960), 56-81; R. Mahler, Emancipação Judaica – Uma Seleção de Documentos (1941); B. Dinur, Be-Mifneh ha-Dorot (1955), 9-68, 231-354; HM Sachar, Curso de História Judaica Moderna (1958); D. Rudavsky, Emancipação e Ajuste (1967); MA Meyer, As Origens do Judeu Moderno (1967); S. Ettinger, em: Scripta Hierosolymitana, 7 (1961), 193-219; idem, em: HH Ben-Sasson (ed.), Toledot Am Yisrael, 3 (1969), 30–51, 86–110, 157–77, 223–72, 297–302, 340–53; A. Gorali, She'elat ha-Mi'ut ha-Yehudi be y'ever ha-Le'ummim (1952); E. Silberner, Ha-So'yalizm ha-Ma'aravi u-She'elat ha-Yehudim (1956); Y. Touroy, Mehumah u-Mevukah be Mahpekhat 1848 (1968); MU Schappes (ed.), Documentário História dos Judeus nos Estados Unidos 1654-1875 (1950); JL Blau e SW

emanuel

Baron, judeus dos Estados Unidos, 1790-1840, 3 vols. (1963); C. Stember, et al., *Judeus na Mente da América* (1966); HSQ Henriques, *Judeus e Direito Inglês* (1908); I. Finestein, em: *JHSET*, 20 (1954-61), 113-44; Roth, Inglaterra; VD Lipman, *História Social dos Judeus na Inglaterra 1850-1950* (1954); A. Cohen, em: *REJ*, 1 (1880), 83-104; N. Leven, *Cinquante ans d'histoire: L'Alliance Israélite Universelle 1860-1910*, 2 vols. (1911-20); B. Hagani, *L'Emancipation des Juifs* (1928); R. Anchel, *Napoleão et les Juifs* (1928); S. Posener, em: *JSOS*, 1 (1939), 271-326; E. Tcherikower, *Yidn em Frankraykh*, 2 vols. (1942); AZ Aescoly, *Ha-Emanÿpaÿyah ha-Yehudit, ha-Mahpekhhah ha-Yarefatit u-Malkhut Napoleon* (1952); Z. Szajkowski, *Status Económico dos Judeus na Alsácia, Metz e Lor raine, 1648-1789* (1954); A. Hertzberg, *Iluminismo francês e os judeus* (1968); I. Freund, *Die Emanzipation der Juden em Preussen*, 2 vols. (1912); N. Rotenstreich, em: *YLB*, 4 (1959), 3-36; U. Tal, *Ha Antishemiyut ba-Reich ha-Germani ha-Sheni* (1963); F. Friedmann, *Die galizischen Juden im Kampfe um ihre Gleichberechtigung* (1929); Y. Gruenbaum, *Milÿemet Yehudei Polin* (1941); R. Mahler, *Toledot ha Yehudim be-Polin (ad la-Me'ah ha-Tesha Esreh)* (1946), 216ss.; NM Gelber, em: *Zion*, 13-14 (1948-49), 106-43; idem, em: I. Halpern (ed.), *Beit Yisrael be-Polin*, 1 (1948), 110-27; A. Hartglas, *ibid.*, 128-51; B. Bernstein, em: *Gedenkbuch... David Kaufmann* (1900), 599-628; N. Katzburg, *Antishemiyut be-Hungaryah, 1867-1914* (1969); idem, em: *Zion*, 22 (1957), 119-48; PK Romênia; Dubnow, *Hist Russ*; Y. Maor, *She'elat ha-Yehudim ba-Tenu'ah ha-Liberalit ve-ha-Mahpekhanit be Rusyah, 1890-1914* (1964); L. Greenberg, *judeus na Rússia* (1965); S. Ullmann, *Histoire des Juifs en Belgique jusqu'au 19e siècle* (1700-1830) (1934); ZH Ilfeld, *Divrei Negidim* (Amsterdão, 1799); S. Seeligman, *De emancipatie der Joden in Nederland* (1913); Roth, Itália, 421-536; Milão, Itália, 338-419; HM Koritzinsky, *história de Jodernes na Noruega* (1922); H. Valentin, *Judarnas Historia i Sverige* (1924); A. Linwald, *Die daenische Regierung und die Juden* (1928); L. Wolf, *Notas sobre a História Diplomática da Questão Judaica* (1919); OI Janowsky, *judeus e os direitos das minorias, 1898-1919* (1933). **Adicionar. Bibliografia:** P. Birnbaum e I. Katznelson (eds.), *Caminhos da Emancipação: Judeus, Estados e Cidadania* (1995); R. Liedtke e S. Wendehorst (eds.), *The Emancipation of Catholics, Jewish and Protestants: Minorities and the Nation-State in Nineteenth-Century Europe* (1999).

[Benzion Dinur (Dinaburg)]

EMANUEL, um homem de origem judaica mencionado em uma carta do enviado austríaco em Istambul em 1591 como o nomeado do sultão turco para o governar do principado da Moldávia. Segundo o enviado, o homem veio da Polónia e deve sua nomeação aos esforços do médico Solomon * Ashke nazi, e ainda mais às grandes somas (meio milhão de ducados) que ele havia pago ao sultão e seus cortesãos. O enviado afirma que Emanuel tinha muitos inimigos e que sua nomeação poderia ser anulada antes mesmo de deixar a Turquia. Alguns identificam Emanuel com o príncipe Aron Vodã, governante da Moldávia de 1591 a 1595, que se rebelou em 1594 contra os turcos; 19 judeus da Turquia que estavam em Jassy naquela época foram mortos junto com os turcos. Esta identificação não tem fundamento; de acordo com alguns historiadores romenos, Aron pertencia a uma família principesca da Moldávia. Emanuel poderia ter sido um dos que tentaram comprar o trono da Moldávia, mas não conseguiram, como diz o enviado austríaco.

Bibliografia: E. Schwarzfeld, em: *Anuar pentru Israeliÿi*, 7

(1885), 113-6; JC (2 de janeiro de 1885), 5.

[Eliahu Feldman]

EMANUEL, WALTER LEWIS (1869-1915), humorista. Advogado de Londres, Emanuel contribuiu para *Punch* e escreveu livros divertidos como *A Dog Day* (1902), *The Snob* (1904), *The Dog World and Anti-Cat Review* (1909) e *Cem anos depois* (1911). Seu pai e seu irmão serviram como secretários do Conselho de Deputados dos Judeus Britânicos e o próprio Emanuel era ativo em assuntos comunais.

EMAR, antiga cidade do Oriente Próximo. Os achados cuneiformes de Emar, na moderna Meskeneh, devem ser entendidos em relação aos de *Ugarit. Eles são contemporâneos, abrangendo os séculos 13 e 12 aC. Emar fica diretamente no interior de Ugarit, na grande curva do rio Eufrates.

Ambas as populações eram dominadas por falantes semíticos, cujos dialetos parecem ter sido distintos, embora ambos ocidentais.

Ambas as cidades foram governadas neste período por seus próprios reis locais, com um círculo de cidades e aldeias dependentes. Para nossa compreensão da cultura indígena, é lamentável que Emar não compartilhasse a alternativa alfabética cuneiforme de Ugarit. Como grande parte do cuneiforme de Ugarit, os textos de Emar são escritos principalmente em acadiano, a língua dos mesopotâmios orientais que foram os primeiros usuários do sistema. A descoberta textual mais impressionante de Emar é o arquivo de uma escola de escribas dirigida pelo homem que supervisionava o corpo principal da vida religiosa pública na cidade. Como um todo, os achados cuneiformes de Emar oferecem um contraponto a Ugarit, que acrescenta variedade e nuances à nossa imagem da Síria na época do surgimento de Israel. Política e socialmente, Emar era, em alguns aspectos, mais parecido com Israel do que Ugarit (veja abaixo).

As escavações em Emar ocorreram em duas fases, a segunda ainda em andamento em 2006. Quando o Lago el Assad foi criado por uma nova barragem na década de 1970, uma equipe francesa liderada por Jean-Claude Margueron explorou grande parte do final Cidade de Bronze II. Todos os achados cuneiformes vieram dessa fase do trabalho e pertencem a esse período, inclusive as tabuinhas do mercado ilícito de antiguidades. Tabuletas foram descobertas em um par de templos, um prédio público de tamanho modesto e várias casas. A grande descoberta, no entanto, foi o edifício M1, residência e santuário de um oficial que se intitulava "o adivinho dos deuses de Emar". Aproximadamente mil tabuletas e fragmentos foram encontrados aqui, a maioria escrita em acadiano, mas também incluindo duas letras hititas, escribas em sumério e manuais de adivinhação em sumério e em hurrita. O adivinho era um homem bem-educado.

Margueron não descobriu nenhum estrato de períodos anteriores, embora textos de outros sítios deixem claro que Emar já existia no terceiro milênio, na época dos arquivos *Ebla. Ele concluiu que a cidade foi completamente reconstruída sob o patrocínio hitita no final do século XIV.

Novas escavações por uma equipe conjunta germano-síria liderada por Uwe Finkbeiner, Shawi Sha'ath e Farouk Ismail, a partir de 1996, demonstraram agora que a cidade mais antiga ocupava o mesmo local, sugerindo maior continuidade cultural na sociedade retratada nos textos. Talvez a característica mais fascinante das escavações de Emar, em vívido contraste com Ugarit, seja a falta de

um palácio adequado. Os textos provam que a cidade tinha um rei e um palácio, mas nenhum arquivo real foi desenterrado, e o pequeno edifício público que Margueron identificou como o palácio está longe de ser convincente. Parece que o palácio não ocupou nenhum dos dois principais pontos altos do Tell, ambos explorados. Sem achados do palácio, outros edifícios e seus conteúdos ocupam o centro das atenções. Além do edifício M1, três templos foram encontrados, um par no cume ocidental da cidade e outro logo acima da residência do adivinho, perto do meio do local. Várias casas foram escavadas, provando que, ao contrário de alguns recintos administrativos e religiosos, essas muralhas da cidade protegiam uma população substancial. Os textos do templo incluem apenas listas, e os das casas são documentos jurídicos particulares.

A verdadeira novidade em Emar é o prédio do adivinho, que tem um hall e entrada em forma de templo, modificados por salas ao longo de um lado. Tábuas cuneiformes foram encontradas amontoadas em seu nível principal, muito quebradas e sugerindo o colapso de um segundo andar. O arquivo é diversificado, com vários tópicos indicando o interesse pessoal do adivinho. Uma grande coleção de tabuinhas lexicais inclui assinaturas de colôfão para este adivinho e seus associados ou alunos. Algumas das listas de adivinhação incluem assinaturas semelhantes, e a natureza dos textos por si só combina com o título de "adivinho". As cartas hititas envolvem os interesses financeiros do primeiro na família dos adivinhos, um homem chamado Zu-Ba'la. Muitos dos tablets refletem assuntos cotidianos da Emar, em vez de textos profissionais padrão. Estes são divididos em dois grupos principais, ambos os quais carregam o principal interesse de Emar pela Bíblia porque refletem a vida particular deste local sírio. Existem muitos documentos jurídicos particulares do mesmo tipo que os das casas de Emar. Uma parte deles registra os negócios da família de Zu-Ba'la ao longo de quatro gerações. Um maior número de tabuletas e fragmentos pertence à administração das instituições religiosas da Emar, aparentemente incluindo a atividade do próprio edifício M1. Para nosso benefício, parte dessa administração estava ligada a ritos e festivais proeminentes que são descritos em detalhes consideráveis. Alguns dos textos rituais foram até copiados como exercícios. Ao longo dos rituais, "o adivinho" recebe várias porções e pagamentos, evidentemente por seus serviços, e ocasionalmente aparece com outros papéis.

Os textos rituais mais longos formam dois grupos naturais. Um conjunto é definido pelo calendário, para ritos definidos pelo ano sagrado, geralmente celebrados uma vez por ano. O mais proeminente é o zuku para a virada do ano a cada outono, que sobrevive em duas versões. O rito mais simples era entendido como anual. Uma guia apresenta um evento especial focado em um determinado sétimo ano, inicialmente antecipado por preparações rituais com um ano de antecedência. Nada define o próprio zuku, uma palavra semítica local que faz mais sentido como algo falado. O evento central do zuku nas formas anual e do sétimo ano há uma procissão fora das muralhas da cidade que faz o deus Dagon (ver *Dagon) passar entre as pedras verticais. Dagon é o deus mais importante desta parte do vale do Eufrates. Em Emar, ele é invocado com muito mais frequência em nomes pessoais, e o festival zuku o apresenta como o chefe explícito do panteão. Este é um grande evento

para um deus proeminente, reunindo todas as pessoas e incluindo oferendas para todos os deuses da cidade. Removido do templo de Dagon em favor do local externo e das pedras simples, a coisa toda tem uma sensação antiquada. Nem o rei nem qualquer servo do templo tem qualquer papel ativo. De alguma forma, o rito é central para a identidade de Emar como uma comunidade única.

Outro pequeno conjunto de festivais é definido por eventos especiais não vinculados ao calendário. Os dois mais impressionantes são os ritos para instalar no cargo duas principais sacerdotisas, uma para o deus da tempestade e outra para a deusa Ashtartu. No primeiro rito, a sacerdotisa do deus da tempestade é preparada em etapas para se mudar da casa de seu pai para a casa do deus. Ela passa a residir no templo, um privilégio que só pode ser compartilhado pela sacerdotisa de Ashtartu. Essas instalações ocorrem apenas após a morte de uma sacerdotisa sentada.

Como um todo, a coleção de administração ritual é dominada por preocupações locais, e isso nos permite uma visão das práticas religiosas de longa data em Emar, no oeste da Síria. Com arquivos cuneiformes, a origem local não pode ser dada como certa, porque a sabedoria dos escribas é frequentemente aprendida de fontes distantes, fundadas no leste da Mesopotâmia. Para os interessados na Bíblia, a distinção é crucial. A cultura síria ocidental compartilhava muito mais com o antigo Israel do que a Mesopotâmia oriental, e isso explica as muitas continuidades na prática religiosa.

Por qualquer medida, exceto a mais tradicional, no entanto, a Bíblia é um produto do primeiro milênio, os períodos dos reinos, os fins de Israel e Judá e a sobrevivência inicial do povo de Judá. Muitos contestariam a própria relevância de um site de Bronze tardio para a Bíblia, e a aplicação merece uma explicação consciente. Em primeiro lugar, Emar deve ser considerada em combinação com Ugarit, a cidade mais famosa da costa mediterrânea. Os arquivos de Ugarit datam do mesmo período e também são de base cuneiforme. Como um subconjunto das tabuinhas de Ugarit está escrito em cuneiforme alfabético com o dialeto semítico ocidental local, este site atraiu interesse especial e apresenta possibilidades comparativas únicas. Em um sentido mais amplo, no entanto, Ugarit e Emar devem ser tratados em conjunto, com o mesmo argumento para sua relevância para a Bíblia. Isso é especialmente verdadeiro para perguntas sobre religião.

Juntos, Ugarit e Emar fornecem uma base de evidências escritas para entender o que é antigo e indígena na Bíblia, em oposição a empréstimos tardios de contatos externos com impérios distantes. Ambos os locais estão bem ao norte de Israel e Judá, e representam expressões distintas da cultura síria. Ambos refletem muitos contrastes com os povos da Bíblia. Onde encontramos pontos de continuidade, estes provavelmente refletem linhas profundas de semelhança cultural entre essas sociedades do norte e do sul. Pouco ou nada pode ser tratado como emprestado, porque não há razão para imaginar qualquer contato entre essas populações, seja diretamente ou por meio de intermediários. As comparações são, então, ainda mais valiosas pela independência dos escritos de ambos os lados. Pela natureza dessa comparação entre culturas, em nenhum caso ela data qualquer texto ou tradição bíblica. Terreno comum entre os primeiros mandados sírios

emar

ing e a Bíblia podem minar certos argumentos para a influência estrangeira tardia ou desenvolvimentos exclusivamente tardios e judaítas. Onde aparecem características semelhantes, a expressão bíblica parece estar em longa continuidade com os padrões regionais.

Antes de abordar as possibilidades específicas de como os textos de Emar podem iluminar a Bíblia, vale a pena distinguir as aplicações de Emar e Ugarit. Ugarit é essencial por um bom motivo. O dialeto semítico ocidental de Ugarit por si só oferece o principal ponto de referência para o desenvolvimento inicial do hebraico. As tabuinhas de Emar são inteiramente cuneiformes, e a língua semítica ocidental local só é visível em nomes pessoais, termos que passam para os textos sem tradução, glosas ocasionais para o vocabulário emar e gramática que não se encaixa no acadiano adequado. Apesar dessas limitações, ainda parece que o dialeto da costa de Ugarit tinha mais em comum com o hebraico antigo do que o de Emar. Mais precisamente, uma comparação gramatical adequada é impossível para o emar semítico, mas o vocabulário de ugarit se sobrepõe substancialmente ao hebraico bíblico, muito mais do que o de emar.

De certa forma, a religião apresenta uma situação semelhante. Com El (Ilu), Baal (Ba'lu) e Asherah (Athiratu) entre as principais divindades, até mesmo o vocabulário do panteão de Ugarit coincide mais com os nomes divinos da Bíblia do que o panteão de Emar. Claro, o nome do deus particular de Israel YHWH não aparece em nenhum deles, um detalhe a não perder. Como o vocabulário das línguas como um todo, o vocabulário religioso de Ugarit combina com o da Bíblia de maneira significativa, incluindo o pessoal sagrado (por exemplo, o khn "sacerdote"). A poesia religiosa de Ugarit apresenta temas e linguagem que ecoam na Bíblia, especialmente na poesia de Jerusalém. Os textos rituais de Emar oferecem comparações baseadas menos no vocabulário do que no procedimento, mas o grau de semelhança ritual é impressionante.

Ao considerarmos várias comparações individuais entre os documentos da Emar e a Bíblia, devemos ter em mente pelo menos duas dimensões do componente da Emar: sua geografia interior e sua herança política. Como os de Ugarit, os arquivos de Emar são anteriores à escrita bíblica, do que seriam os primeiros estágios da existência de Israel na terra e antes. Ambos estão bem ao norte de Israel, embora mais próximos do que as origens da escrita cuneiforme no leste da Mesopotâmia. A proximidade cultural deve ser diferenciada da distância física e decidida pelas características reais dos povos envolvidos. O Egito está fisicamente mais próximo de Israel e Judá do que qualquer um desses dois locais do norte, mas sua língua e religião são muito mais nitidamente separadas. Parece que os povos da Bíblia compartilhavam muito com os das terras diretamente ao norte, até certo ponto medido pelas continuidades específicas encontradas entre seus escritos, mesmo através de séculos de distância cronológica. Especialmente no caso de Emar, devemos lembrar que essa evidência precede a disseminação dos *arameus pela Síria no início da Idade do Ferro.

Apesar do fato de Emar e Ugarit estarem aproximadamente à mesma distância ao norte de Israel, sua relação geográfica tanto entre si quanto com Israel requer precisão. De acordo com várias tradições bíblicas, confirmadas pelo século IX

Mesha Inscription de Moab, Israel se estendeu pelo vale do rio Jordão, com uma população considerável no lado leste. Em Gênesis 31, a tradição do retorno de Jacó da Síria faz com que La ban o persiga para o sul ao longo de uma rota interior, das proximidades do Eufrates até este território a leste do rio Jordão.

No cotovelo sudoeste do Eufrates, Emar participava de correntes de troca que se moviam para o norte e para o sul sem jamais entrar nas regiões costeiras ou na terra mais propriamente chamada de Canaã.

O outro grande fator a ter em mente como contexto para qualquer comparação com a Emar é a tradição política. Durante o século 13, Emar teve um rei cujo poder é visível, embora nenhum arquivo real tenha sido descoberto. Como a maioria dos textos de Emar não foram compostos no palácio, no entanto, incluindo toda a produção do adivinho do edifício M1, temos uma visão incomumente boa da vida fora dos círculos reais. Em Emar, os reis lutaram para estabelecer um verdadeiro domínio em uma cidade que por séculos manteve uma tradição obstinada de tomada de decisão coletiva, definida por "anciãos" ou um conselho governante. A vida ritual pública de Emar, conforme retratada no arquivo do adivinho, não dá ao rei nenhum papel ativo, em contraste radical com o ritual encontrado em Ugarit. A este respeito, a evidência de Emar está em continuidade mais próxima do mundo da Bíblia do que a de Ugarit. A Bíblia também deixa muito do mundo dos reis opaco. Não aprendemos quase nada sobre rituais e religião reais e palacianas. Na Torá, Israel é apresentado celebrando suas festas como um povo reunido, sem reis.

As tabuinhas das escavações autorizadas em Emar só foram publicadas em meados da década de 1980, e seu estudo mal passou da primeira fase. Como o autor participou dessa pesquisa inicial e manteve um interesse contínuo pela Bíblia, ele buscou várias aplicações separadas, e este artigo segue seu trabalho pessoal. Ainda há muito a ser feito, no entanto, principalmente para aproveitar o contexto social oferecido pela Emar. Logo após a publicação dos principais volumes de Emar, Ben-Barak incorporou Emar em suas discussões sobre a herança das mulheres, como com as filhas de Zelophehad. Centenas de documentos legais de residências particulares podem ser identificados com a Emar, sejam ou não das escavações autorizadas. Estes oferecem um retrato rico e variado dos assuntos familiares na Síria do Bronze Final, como pano de fundo para a representação da vida familiar e da lei na Bíblia.

Uma segunda categoria de comparação ampla que ainda não atraiu a atenção é a política. Em termos amplos, a Bíblia apresenta Israel como um povo que manteve uma identidade política por um longo período sem ter um rei. Emar representa um cenário muito diferente, pois sua identidade política é definida pela cidade e pela população do entorno que dela depende. No entanto, a combinação de evidências da própria Emar de Bronze Tardio e sobre Emar (escrito Imar) nos arquivos de Bronze Médio de *Mari sugere que uma monarquia forte só surgiu no século XIII. Reis podem ter existido em períodos anteriores, mas sua liderança sempre foi equilibrada por uma vigorosa alternativa coletiva. Durante a Idade do Bronze Médio, isso tomou a forma de um conselho chamado tahtamum, conhecido

apenas em Emar e Tuttul. Mesmo na época dos arquivos do Bronze Tardio, os anciãos mantinham importantes responsabilidades legais e rituais. A monarquia de Israel também teve que construir seu poder em um ambiente político com tradições há muito estabelecidas de governança coletiva, neste caso enraizada em populações espalhadas por uma região muito maior. Além de qualquer comparação política direta, a força da vida política coletiva em Emar dá às suas celebrações religiosas públicas um sabor mais parecido com o que a Bíblia retrata para Israel do que com muitos rituais públicos do Oriente Próximo, que tendem a girar em torno do rei.

As comparações específicas mais marcantes entre os textos de Emar e a Bíblia têm a ver com religião e vida ritual pública em particular. Uma preocupação da Torá bíblica é a definição de uma prática religiosa judaica coletiva por referência a Israel em sua vida diante dos reis, antes de Jerusalém e de seu templo, mesmo antes da colonização na terra. Essa prática religiosa inclui um importante componente público, com a arca e seu santuário de tenda, sacerdotes para todo o Israel e festivais a serem celebrados em nome de Israel.

Embora a religião de Emar pertença a uma cidade do final da Idade do Bronze, bem ao norte de Israel, a estrutura cultural tem pontos em comum com Israel, além das tradições políticas coletivas. O mais revelador é o fundamento de uma arquitetura compartilhada do templo. Em termos amplos do Oriente Próximo, os templos da Síria-Palestina, desenhados de norte a sul para incluir o que se tornariam as terras de Israel e Judá, destacam-se de muitos outros tipos. Mesmo nas cidades centrais de estados importantes, os templos sírios são mais frequentemente construídos ao longo de um eixo, com uma porta que se abre diretamente para a sala principal do santuário. Quatro templos Emar, incluindo a sala sagrada do edifício do adivinho M1, compartilham esta forma. As únicas descrições da forma do templo na Bíblia se aplicam à estrutura de Salomão em Jerusalém e à tenda móvel de *Êxodo. Ambos compartilham o layout axial simples do tipo regional. Juntamente com essas formas simples de santuário, encontramos a falta de grandes comunidades baseadas em templos, em contraste com os principais centros sagrados das cidades do sul da Mesopotâmia, por exemplo. Apenas um pequeno número de sacerdotes entra no templo, e é raro que o templo sirva de lar para o povo. Em Emar, é possível que apenas a sacerdotisa do deus da tempestade (NIN.DINGIR) e talvez a vizinha sacerdotisa mash'artu de Ashtartu vivesse nos templos que serviam.

As comparações mais provocativas entre Emar e a religião bíblica dizem respeito ao procedimento ritual. Dois agrupamentos merecem atenção especial, um relacionado à estrutura do calendário das festas e outro à técnica da unção. Ambos os agrupamentos estão inseridos na vida ritual pública das pessoas em ambos os lados da comparação. Do lado bíblico, as comparações mais próximas aparecem na tradição sacerdotal da Torá. Embora as versões finais desse conhecimento possam datar do exílio de Judá ou mais tarde, as semelhanças com a prática de Emar sugerem que esses traços não derivam de contatos externos exclusivos de tempos tão tardios. Eles parecem ser profundamente indígenas, nunca emprestados, surgindo e se desenvolvendo no ambiente local.

Três dos festivais de toda a cidade de Emar são construídos em torno de quarteirões de sete dias, como os festivais de Pesah, de sete dias da Bíblia.

Massot (Páscoa/Pão Asmo) e Sucot (Barracas).

Dois dos eventos de Emar são os ritos de instalação das sacerdotisas do deus da tempestade e Ashtartu, que evidentemente foram realizados após a morte do titular anterior do cargo. Apenas um foi celebrado de acordo com o calendário anual, e as semelhanças são marcantes. O festival zukru de Emar foi focado na lua cheia do primeiro mês, com um período de sete dias de festa a seguir. Emar contou o ano novo a partir do outono.

Pelo menos uma vez, uma versão especial ocorreu no sétimo ano, e esse evento foi de longe o rito mais caro registrado no arquivo. O zukru era um festival de toda a cidade durante o qual toda a população trazia todos os deuses para fora dos muros para prestar uma homenagem especial a Dagan como chefe do panteão de Emar. A palavra zukru é semítica ocidental, não acadiana, e provavelmente representa um ato definido pela fala, uma oração ou juramento que renovou a devoção a Dagan neste papel principal.

O zukru de Emar tem mais em comum com os principais festivais de calendário do que qualquer rito encontrado em Ugarit. Pesah/Massot e Sucot são celebrados nos dois eixos do ano antigo, na primavera e no outono, e no Código de Santidade e nas versões sacerdotais de Levítico 23 e Números 28-29, ambos incorporam um bloco de sete dias e estão focados na lua cheia. O ano novo de outono em Emar coincide com o tempo de Sucot, em particular. Embora essa festa tenha chegado a dar lugar de destaque ao evento da primavera na tradição posterior, a importância do equinócio de outono é visível em vários aspectos do calendário bíblico. Apesar da contagem dos meses numerados a partir da primavera na escrita sacerdotal e do eventual empréstimo do calendário babilônico com seu ano novo primaveril, Êxodo 23:16 e 34:22 indicam uma virada do ano no outono. Esta tradição é preservada em Rosh Hashaná, comemorado na lua nova do primeiro mês de outono. Uma nota tardia no final de Deuteronômio preserva a comparação mais marcante com o zukru de Emar (31:10-11). A cada sétimo ano, na festa de Sucot, a instrução escrita de Moisés deveria ser lida em voz alta para a população reunida. O calendário é exatamente igual ao do evento especial da Emar, e a centralidade do discurso também oferece uma continuidade impressionante. Como podemos explicar essas semelhanças? O conteúdo de cada tradição religiosa é certamente distinto. A escolha de Deuteronômio desse momento para um rito tão importante deve, no entanto, refletir práticas antigas em Israel ou Judá, mesmo que sejam transformadas aqui para se adequarem à noção de um texto mosaico. De alguma forma, o zukru em Emar pertence a uma corrente de costume ritual em que os festivais bíblicos participam posteriormente. Onde o calendário do ritual bíblico corresponde ao do zukru de Emar, é improvável que o tempo bíblico tenha sido criado ou emprestado pela primeira vez na data da composição textual, mesmo que isso possa finalmente ser exílico ou posterior. O calendário sacerdotal para os festivais de primavera e outono, juntamente com o rito de outono de Deuteronômio 31, parecem ser muito mais antigos do que os textos em que estão inseridos.

Além do calendário, as contas do festival de Emar lembram as instruções da Torá para Israel em pelo menos mais um aspecto importante. Eles compartilham uma ênfase na reunião do povo, sem diferenciação e sem liderança

embalsamamento

por qualquer indivíduo especial, seja sacerdote ou rei. Na Bíblia, Moisés e Arão têm papéis rituais de liderança, dependendo do contexto, mas os festivais de primavera e outono nunca especificam o papel de um sacerdote, mesmo nas versões de santidade e sacerdotal de Levítico 23 e Números 28-29. Todos os relatos das festas primárias de Israel enfatizam a reunião da população. Em Emar, a comparação mais marcante novamente é encontrada no zukru, "dado" pelos "filhos da terra de Emar" juntos e com festa pelo "povo" como um todo. A festa acontece fora dos muros da cidade, onde todos os deuses da cidade se reuniram para testemunhar a procissão de Dagan entre as pedras sagradas. Embora o compromisso financeiro do rei com o festival seja impressionante, nenhum papel ritual é atribuído a ele. Da mesma forma, o adivinho está ausente.

Apenas os deuses têm papéis individuais, e nunca nos dizem quem os move ou manipula suas estátuas. O importante é a participação de todo o povo e de todos os seus deuses, a população humana e divina de Emar. A mesma participação plena caracteriza o ideal dos festivais da Torá.

As continuidades entre os mundos de Emar e de a Bíblia tem mais a ver com as estruturas de suas sociedades . Ao mesmo tempo, o calendário ritual e a ênfase no coletivo em detrimento do ritual do rei, por exemplo, não são traços universais do Oriente Próximo. De alguma forma, tanto Ugarit quanto Emar mostram diferentes expressões de um parentesco cultural que chegou ao norte e ao sul ao longo do Mediterrâneo e do interior.

As preocupações sobrepostas da instrução da Torá e dos textos rituais de Emar permitem vislumbres dessa base cultural comum sob as superestruturas de seus desenvolvimentos separados. Esses vislumbres não nos advertem a tratar a Bíblia e sua religião como um mundo em si mesma, nem a explicar pontos de semelhança pela noção de empréstimo, especialmente por contatos com poderes conquistadores da Mesopotâmia. Em vez disso, essas semelhanças são indícios de uma semelhança massiva, a partir da qual se desenvolveram as características distintas de determinados povos. A uniformidade em si não é uniforme em todo o mundo antigo, e o eixo norte-sul é impressionante, mesmo que as linhas de distinção não sejam muitas vezes nítidas. Emar, como Ugarit e outros sítios sírios com arquivos cuneiformes da Idade do Bronze, sugere uma profundidade das tradições culturais incorporadas na Bíblia que é facilmente negligenciada. A avaliação das histórias e dos eventos que elas descrevem é um problema que requer outras evidências comparativas.

Bibliografia: M. Adamthwaite, *Late Hittite Emar* (2001); D. Arnaud, *Recherches au pays d'Astata, Emar VI. 1-4* (1985-87); idem, *Textes syriens de l'âge du Bronze Recent* (1991); G. Beckman, *Textos da vizinhança de Emar na coleção de Jonathan Rose*. 1996; Z. Ben Barak, em, M. Heltzer e E. Lipinski (ed.), *Sociedade e Economia no Mediterrâneo Oriental (c. 1500-1000 aC)* (1988), 87-97; D. Beyer, *Emar IV. Les sceaux*. (2001); M. Chavalas, (ed.). *Emar: A história, religião e cultura de uma cidade síria no final da Idade do Bronze* (1996); VOCE Finkbeiner, et ai. em: *Bagdáder Mitteilungen*, 32 (2001) 41-110; *ibid*, 33 (2002), 109-46; *ibid*, 34 (2003) 9-100; D. Fleming, *A Instalação da Alta Sacerdotisa de Baal em Emar* (1992); idem, em, *Ugarit-Forschungen* 24 (1992) 59-71; idem, in, *RB* 106 (1999) 8-35; 161-74; idem; *Tempo na Emar* (2000); J.-C. Margueron, (ed.), *Le Moyen-Eufrate* (1980); *Artigos de Arnaud, Laroche e Margueron* ; idem, em, *BA*, 58 (1995)

126-38; E. Pentiu, *Vocabulário semítico ocidental nos textos acadianos de Emar* (2001); R. Pruzsinszky, *Die Personennamen der Texte aus Emar* (2003); S. Stephano, *L'accadico di Emar*. (1998); A. Tsukimoto, em, *Acta Sumerologica*, 12 (1990) 177-259; (II), 13 (1991) 275-333; (III) 14 (1992) 311-15; (IV) 16 (1994) 231-36; J. Westenholz, *Inscrições cuneiformes na Coleção do Museu das Terras Bíblicas: As Tábuas de Emar* (2000).

[Daniel Fleming (2ª ed.)]

EMBALAGEM. A secagem natural do corpo pelo calor solar (mumificação) é o método mais antigo de preservação de um cadáver. Os antigos egípcios podem ter simplesmente tentado secar cadáveres nas areias quentes do deserto, ou como em uma das câmaras encontradas em Tebas, em salas que eram aquecidas artificialmente.

O embalsamamento é o tratamento artificial de um cadáver para prevenir ou retardar sua putrefação. No antigo Egito a técnica consistia, segundo Heródoto, em usar um gancho de ferro para tirar o cérebro pelas narinas, e depois fazer um corte ao longo do flanco para retirar o conteúdo abdominal, que era lavado e embebido em vinho de palma e infusões. de especiarias e, em seguida, armazenados em frascos "canópicos". O coração, como sede da inteligência, foi removido, envolto em linho e recolocado na cavidade torácica. A cavidade foi preenchida com mirra, cássia e outras especiarias antes de ser costurada; o corpo era então lavado e envolto da cabeça aos pés em linho fino. A Bíblia descreve os embalsamadores como "médicos" (Gn 50:2), e o menciona (talvez para dar cor local) apenas com referência a Jacó e José (Gn 50:2-3, 26), que morreram em Egito.

A afirmação de que o processo exigia 40 dias (Gn 50:3) está em desacordo com a afirmação de Heródoto de que exigia 70, o período que a Bíblia atribui ao luto dos egípcios por Jacó. Na realidade, o processo de mumificação pode variar entre 30 e 200 dias. A forte crença na vida após a morte foi o que tornou a preservação do corpo tão importante no Egito, em contraste marcante com a situação no antigo Israel.

Hoje, o embalsamamento antes do enterro é amplamente praticado nos Estados Unidos por agentes funerários, que injetam uma solução de formalina nos vasos sanguíneos; mas em Israel é raro, sendo confinado inteiramente a corpos enviados ao exterior para sepultamento (em conformidade com os regulamentos internacionais).

Bibliografia: HE Sigerist, *A History of Medicine* (1951), 353-54; I. Thorwald, *Science and Secrets of Early Medicine* (1962), in dex. **Adicionar. Bibliografia:** L. Lesko, em: *CANE III*, 1764-66.

[Heinrich Karplus]

EMBDEN, GUSTAV (1874-1933), bioquímico alemão. Nascido em Hamburgo, Embden foi nomeado professor de fisiologia na Universidade de Frankfurt em 1914, onde continuou suas investigações produtivas sobre a química da contração muscular . Reconhecendo que o glicogênio muscular não é diretamente oxidado para energia, ele ajudou a elaborar as vias metabólicas pelas quais o carboidrato é degradado dentro da célula.

Esse padrão bioquímico, que leva seu nome, é característico da maioria das células vivas. Embden também destacou a importância do ácido fosfórico no metabolismo intracelular dos açúcares. Outras contribuições de pesquisa foram na área de gordura

metabolismo. Ele contribuiu, com G. Schmidt, para *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden* (1921–39) e editou, com outros, *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie* (6 vols., 1925–29).

[George H. Fried]

EMBER, AARON (1878-1926), orientalista e egiptólogo norte-americano. Nascido em Kovno, Lituânia, Ember migrou para os Estados Unidos em 1891. De 1904 a 1910 trabalhou como bolsista de Semíticos na Universidade Johns Hopkins e a partir de 1911 foi professor assistente (professor 1924) em seu departamento de Semíticos. Seus estudos em egípcio antigo, assírio, árabe e etíope o levaram a buscar uma forma anterior de proto-semita em egípcio, que ele passou a considerar como a língua semítica mais antiga. Ele morreu como resultado de um incêndio em sua casa em que sua esposa e filho também morreram. Seus artigos, que foram parcialmente destruídos, foram parcialmente publicados por Cyrus Adler no *Paul Haupt Anniversary Volume* (1926), em um capítulo intitulado "Assimilabilidade parcial em egípcio antigo" (pp. 300-12), onde Ember discutiu a relação fonológica das línguas egípcias às semíticas e sua teoria de que os termos abstratos se desenvolveram a partir de uma base concreta. O livro também inclui um esboço biográfico de Ember.

Em 1930, um manuscrito que sobreviveu ao incêndio foi publicado como A. Ember, *Egypto-Semitic Studies*. Sua publicação deveu-se em grande parte aos esforços do ex-professor de Ember, o grande egiptólogo Kurt Sethe de Berlim. Ember participou ativamente da comunidade judaica de Baltimore. Por muitos anos ele foi diretor do Baltimore Talmud Torá e da Escola Isaac Davidson e ajudou a fundar a Biblioteca Pública

Judaica lá. Ele também era um sionista ardente e ajudava a Biblioteca da Universidade Hebraica de Jerusalém.

Bibliografia: H. Loewe, Aaron Ember (Ger., 1926); K.

Sethe, em: *Zeitschrift fuer aegyptische Sprache und Altertumskunde*, 4 (1926), 130-1. **Adicionar. Bibliografia:** O. Sellers, em: *AJSL*, 50 (1934), 109-10.

EMBRIÃO (Heb. עֵרְבָן עֵרְבָן ,ubbar), uma criança no ventre de sua mãe antes de sua cabeça emergir (San. 72b; Sh. Ar., yM 425:2), o He brew ubbar significando o nascituro em ambos os fases embrionárias e fetais. De um modo geral, um embrião é incapaz de ter direitos ou deveres legais, embora existam várias regras destinadas a proteger seus direitos ao nascer e evitar incertezas quanto ao seu status.

Determinando a identidade do embrião

Uma viúva ou mulher divorciada não deve se casar novamente até 90 dias após a morte de seu marido ou após seu divórcio (Sh. Ar., EH 13:1; veja *Casamentos Proibidos). A razão desta proibição é eliminar qualquer dúvida, caso ela engravidasse imediatamente do segundo marido, sobre se o filho que ela tem é um filho de nove meses do primeiro ou um filho de sete meses do segundo, uma dúvida o que pode afetar seriamente seu status pessoal (Yev. 41a-42a; e Códigos).

Mãe ou embrião

Quem tem precedência? Sobre a questão de saber se um em

bryo pode ser morto para salvar sua mãe no caso de um parto difícil, veja *Aborto.

Parentesco

Geralmente, as mesmas leis que se aplicam para determinar a paternidade de um filho nascido e a capacidade da mãe ou do marido de privá-lo de seu status se aplicam ao embrião; veja *Mamzer; Pai e *Filho.

Casamento Levirato ou y liyah de uma mulher grávida

Se uma mulher estava grávida quando seu marido morreu e a criança nasceu viva, ela está isenta do casamento levirato ou yaliyah (Sh. Ar., EH 156:4; veja *Levirato Casamento e yaliyah).

Proselitismo

Para o status de uma criança nascida depois que sua mãe se tornou uma prosélita enquanto grávida dela, veja *Proselito.

Sucessão

Um embrião é incapaz de adquirir direitos, pois somente uma pessoa nascida pode possuir direitos. Assim, se um embrião morre no ventre de sua mãe, não deixa o direito de sucessão, a que teria direito se estivesse vivo quando o falecido morreu, àqueles que seriam seus herdeiros se tivesse nascido vivo quando o falecido morreu. Em vez disso, tal direito de sucessão passa para os herdeiros do falecido como se o embrião nunca tivesse existido (BB 142a; Nid. 44a; e Códigos, Rif a Yev. 67a). Há uma opinião contrária, no entanto, no sentido de que a sucessão intestada sendo automática, o embrião a adquire (Piskei ha-Rosh para Yev. 67a; veja Tur, yM 210).

Todos concordam, no entanto, que uma criança nascida viva após a morte de seu pai herda seu pai como se estivesse vivo quando ele morreu (Rif, Ritba, para Yev. 67a, Beit Yosef e Bah para Tur e Sh. Ar. loc cit.; veja yiddushei y ayim ha-Levi para Yad, Terumot 8:4). Assim, um embrião nascido após a morte do falecido, mesmo que morra no dia em que nasce, deixa o direito de sucessão (depois de sua mãe) a seus herdeiros por parte de pai, mas não aos de sua mãe. – que teria herdado se o embrião tivesse morrido em seu ventre (Tur e Sh.

Ar., HM 276:5). Só no que respeita aos direitos especiais devidos ao filho primogênito, o filho nascido após a morte do pai não é equiparado

ao já nascido no momento da morte do pai.

Assim, se nascerem gêmeos, o primeiro não terá direito à participação adicional na herança do pai devido ao primogênito (ver *Primogênito), uma vez que a Torá declara o direito primogênito: "Se lhe deram filhos ..." (Deut. 21:15), ou seja, apenas um primogênito vivo quando o pai morre, mas não um embrião, tem direito à parte primogenitária (adicional) (BB 142b, e Códigos).

Um testamento em favor do embrião de outro não tem validade, mesmo que o embrião nasça vivo, pois nenhum direito pode ser conferido a um ainda não nascido (BB 141b-142; Piskei ha-Rosh a Yev. 67a; Sh. Ar., HM 210:1). No entanto, quando um homem cuja esposa está grávida faz um testamento em favor de seu próprio embrião, seja um testamento de uma pessoa que está em seu leito de morte (shekhiv me-ra) ou de uma pessoa considerada saudável (bari) (ver *Testamentos) –

emden

é válido, porque uma pessoa é favoravelmente disposta em relação ao seu próprio filho e deseja de todo o coração transferir a propriedade para ele (Sh. Ar., yM 253:26-27). Alguns são da opinião de que esta lei se aplica apenas a um testamento feito por uma pessoa em seu leito de morte e não a um feito por uma pessoa saudável (Beit Yosef to Tur, yM 210:3; Sh. Ar., yM 210:1).

Obrigações contratuais para um embrião

De acordo com algumas autoridades, embora a transferência de direitos não possa ser feita a um embrião, uma obrigação contratual pode ser assumida em seu favor (ver *Contrato). Um guardião pode ser nomeado para proteger os direitos de um embrião (Sh. Ar., ym 290:1).

O Estado de Israel

Em geral, a lei judaica é seguida. No que diz respeito à sucessão, no entanto, a seção 3 da lei de sucessão (1965) prevê que uma pessoa nascida dentro de 300 dias após a morte do falecido é considerada viva quando o falecido morreu, a menos que se prove que ele foi concebido. Depois disso. Nos termos do artigo 33 (b) da Lei de Capacidade e Tutela, 5.722-1.962, o tribunal pode nomear um tutor para a criança em ventre de sa mère.

Bibliografia: Gulak, Yesodei, 1 (1922), 33; 3 (1922), 82, 116, 147; ET, 7 (1956), 50-53; 8 (1957), 102-20; 11 (1965), 255f.; Miklishanski, em: Sefer ha-Yovel... Federbush (1960), 251-60; G. Ellinson, em: Sinai, 66 (1969/70), 20-49; Elon, Ha-Mishpat Ha-Ivri (1988), I, Lei Judaica (1994), II, 604.

[Ben-Zion (Benno) Schereschewsky]

EMDEN, cidade na Alemanha. A primeira referência autêntica aos judeus em Emden data da primeira metade do século XVI.

David *Gans menciona judeus de Emden em seu yemaï David.

Um cemitério judeu é mencionado em 1586. Em 1590, os cidadãos de Emden reclamaram ao representante do imperador que os judeus tinham permissão para seguir seus preceitos religiosos abertamente e estavam isentos de usar o *distintivo judaico.

Marranos de Portugal passaram por Emden a caminho de Amsterdã, e alguns se estabeleceram em Emden e retornaram ao judaísmo. Moses Uri ha-Levy (1594–1620), um antigo rabino de Emden que se estabeleceu em Amsterdã, oficiou lá como o primeiro yakhm da comunidade portuguesa. A Câmara Municipal de Emden discriminava entre os judeus locais e os portugueses, encorajando estes a instalarem-se na cidade, enquanto tentava expulsar os primeiros. Suas tentativas, no entanto, não foram bem sucedidas, já que o duque interveio em seu favor. Os direitos judiciais dos judeus portugueses foram definidos em uma concessão de privilégio emitida pela câmara municipal em 1649, e renovada em 1703. Em 1744, quando Emden foi anexada à *Prússia, os judeus ali passaram a estar sob a lei prussiana. Em 1762 houve um surto de motins antijudaicos em Emden. Em 1808, durante o governo de Louis Bonaparte, os judeus em Emden receberam direitos cívicos iguais. Havia então 500 judeus vivendo em Emden. Os direitos dos judeus de Emden foram abolidos sob o domínio hanoveriano em 1815, e eles não obtiveram emancipação até 1842. Rabinos notáveis de Emden foram Jacob *Emden (1728-33) e Samson Raphael *Hirsch (1841-1847).

A comunidade contava com 900 pessoas em 1905 e 1.000 em 1930. Quase metade partiu com o advento do domínio nazista e outro quarto em 1938. A sinagoga foi incendiada na Kristallnacht e a maioria dos restantes foram posteriormente deportados e morreram, incluindo pelo menos 150 em 23 de outubro de 1941. A vida comunitária não foi retomada após o Holocausto.

Bibliografia: Lewin, em: MGWJ, 2 (1890), 27-32; H. Kellen benz, Sefhardim an der unteren Elbe (1958), índice; M. Markreich, em: Jahrbuch der juedischen Gemeinden Schleswig-Holsteins, 5 (1933/34), 24-36; PK Alemanha; Germ Jud, 2 (1968), 208-9; A. Cassuto, em: Juedische Familien-Forschung, 2 (1926), 289. **Add. Bibliografia:** J. Lokers, Die Juden em Emden 1530–1906 (1990); M. Claudi, Die wir verloren haben. Lebensgeschichten Emden Juden (1991); M. Stude mund-Halévy, em: Aschkenas, 7 (1997), 389-439.

[Zvi Avneri]

EMDEN, JACOB (pseudônimo **Yaveïy**; derivado de Ya'akov Ben yevi; 1697-1776), rabino, autoridade haláchica, cabalista e polemista anti-shabbateano. Emden foi considerado um dos estudiosos de destaque de sua geração. O professor de Emden era seu pai yevi Hirsch *Ashkenazi (y akham yevi). Ele herdou o interesse de seu pai em estudos seculares, sua dissociação do método Ashkenazi de estudo

(pilpul) e costumes, seu caráter tempestuoso, independente e intransigente e sua devoção à campanha contra os Shabbateans e seus simpatizantes. Além disso, ele possuía um fino talento literário, uma inteligência crítica e um conhecimento incomum para sua época de literatura judaica geral não haláchica. Ele também estava familiarizado com ciências e línguas (alemão, holandês, latim). Apesar de sua

descendência distinta e de suas notáveis realizações talmúdicas, Emden não ocupou nenhum cargo oficial, com exceção de alguns anos como rabino de Emden (1728-33). Isso possibilitou que ele fosse excepcionalmente crítico em relação à sociedade e à tradição de seu tempo. Ele estava mais atento a qualquer coisa que considerasse yillul

ha-Shem (trazer o nome do judeu em descrédito) do que pelo bom nome do rabinato e da comunidade. Ele fez uso extensivo da imprensa privada que fundou em *Altona para divulgar suas opiniões. Como resultado, por causa de seus pontos de vista sobre uma série de questões, tanto pessoais quanto comunitárias, ele se tornou uma figura de discórdia. Suas obras halakhic importantes são Leïem Shamayim,

na Mishná (pt. 1, 1728; pt. 2, 1768); uma carta de crítica contra R. Ezekiel Katzenellenbogen, rabino de Altona (1736); resposta, She'elat Yaveïy (2 pts., 1738–59); Mor u-Keï'i'ah, no Shulïyan Arukh, Oï (2 pts., 1761–68). Além disso, ele publicou uma importante edição do livro de orações (cujas partes tinham nomes diferentes) com um comentário valioso (1745-48). Este livro de orações foi reimpresso várias vezes.

Sua principal importância histórica está em suas campanhas contra os Shabbateans, aos quais dedicou muitos anos. Ele incansavelmente examinou e investigou todos os fenômenos suspeitos pertencentes à seita. Ele convocou os rabinos contemporâneos a publicar excomunhões e atacou impiedosamente qualquer pessoa suspeita de apoiar ou

mostrar simpatia aos Shabbateans. Os Shabbateans estavam acostumados a introduzir sugestões de sua doutrina secreta em suas obras literárias, particularmente em

o campo da Cabalá. Consequentemente, Emden tornou-se um especialista em descobrir tais alusões e significados ocultos, e desenvolveu uma faculdade crítica extraordinariamente afiada pela qual ele poderia reconhecer qualquer sugestão da heresia do Shabat. Muitos livros em que ninguém via nada a que se pudesse objetar foram por ele condenados como heréticos. Embora às vezes ele fosse culpado e suspeitasse de inocentes sem causa, seu julgamento em geral era correto (F. Lachover e I. Tishby (eds.) Mishnat ha-Zohar, 1 (19572), 52-56).

Sua controvérsia mais famosa foi com Jonathan *Eybeschuetz, rabino das "Três Comunidades" (Altona, Hamburgo, Wandsbek) de 1750 até sua morte em 1764. Começou em 1751 logo após Eybeschuetz chegar a Altona e não cessou mesmo com a morte deste último. Dividiu os judeus alemães, particularmente os círculos rabínicos, em dois campos e minou o prestígio das instituições rabínicas.

O conflito a princípio centrou-se em torno de vários amuletos que Eybeschuetz circulou em Metz e Hamburgo. Emden publicou seu conteúdo em sua obra Sefat Emet u-Leshon Zehorit (1751) e interpretou-os de forma bastante convincente como amuletos do Shabat. Como resultado desta publicação, Emden foi obrigado a fugir para Amsterdã por algum tempo e lá publicou em Torat ha-Kena'ot (1752) uma antologia de documentos sobre o Shabatismo. Eybeschuetz também foi um grande erudito; ele tinha discípulos dedicados, mas também muitos inimigos. Ele era suspeito de aderir secretamente aos grupos de Shabat ou pelo menos de afinidade com eles. Seu filho era um Shabbatean declarado. Eybeschuetz negou a acusação, que de qualquer forma não pôde ser comprovada com certeza. A maioria dos maiores rabinos da Polônia, Morávia e Boêmia, bem como os líderes das Três Comunidades o apoiaram, seja porque a acusação era totalmente incrível, ou porque a condenação de um rabino que gozava de um prestígio tão grande como Eybeschuetz causar danos inestimáveis às organizações comunais como um todo. Emden desconsiderava essas considerações com veemência. Ele lutou contra seu oponente e seus numerosos partidários por meio de livros e panfletos que saíram em sucessão inabalável.

As principais obras de Emden nesta disputa, além de vários pequenos panfletos e folhetos, são Edut be-Ya'akov (1756); Shevirat Lu'ot ha-Even (1756-1759), uma crítica detalhada da defesa de Eybeschuetz; Lu'ot Edut, Sefer Hitabbekut (1762-67), que também inclui importantes protocolos sobre as atividades de propaganda do Shabat na yeshivá de Eybeschuetz em Hamburgo e na grande yeshivá em Pressburg. Além disso, Emden dedicou seu Sefer Shimmush como "uma arma especial para todo judeu usar para saber o que responder aos grupos do Shabat" (1758-62) e para combater o franquismo, que surgiu em seu tempo. Os dois campos opostos em Altona solicitaram a intervenção das autoridades e foi só através desta intervenção que o conflito cessou.

A partir desta campanha, Emden passou a criticar o Zohar, o bastião dos Shabbateans (ver *Cabala). O Zohar era considerado por muitos como perdendo apenas para a Bíblia em santidade. Emden havia questionado sua antiguidade e, consequentemente, sua santidade em Mitpa'at Sefarim (1768), que fez oposição. Sua piedade e profundo apego à tradição não lhe permitiam condenar a obra como um todo. No entanto, ele não hesitou em afirmar sua conclusão de que edições posteriores e forjadas foram interpoladas em um livro antigo e sagrado. Sua atitude crítica em relação às idéias e crenças aceitas é revelada também em sua crítica ao Guia dos Perplexos, a principal obra da filosofia judaica, que ele descobriu conter tendências heréticas; ele não acreditava que *Maimônides fosse seu autor. Sua atividade em muitas direções, bem como sua abordagem geral baseada no uso da gramática, filologia e história e afins, seu estilo brilhante e erudito, sua atitude tolerante para com os cristãos e sua depreciação dos judeus poloneses, criaram uma certa afinidade entre ele e os primeiros proponentes da Haskalah, que já haviam surgido em sua época, e a maioria dos quais se opunha à Cabala e sua influência. Embora de fato Emden rejeitasse a filosofia e a crítica científica na esfera do judaísmo, permitindo apenas o estudo das ciências naturais, ele era amigo de Israel de Zamosc e seu discípulo, Moses *Mendelssohn. Ele manteve discussões com eles sobre tópicos haláchicos, costumes e princípios religiosos. Da correspondência entre Emden e Mendelssohn emerge claramente a diferença entre o maskil da velha escola como Emden e o novo tipo como Mendelssohn.

A independência, originalidade e temperamento tempestuoso de Emden são perceptíveis em suas obras haláchicas. Em certos assuntos, ele adota uma visão extrema contra a opinião da maioria, e em outros ele é extraordinariamente indulgente (por exemplo, no que diz respeito ao concubinar e comer legumes durante a Páscoa). Em uma disputa com Israel de Zamosc sobre a autoridade do Shul'yan Arukh, foi precisamente Emden quem defendeu o princípio da liberdade do posek (autoridade haláchica), da dependência deste código. Autobiografia de Emden, Meguilat Sefer (publicado pela primeira vez de uma Oxford Ms. em 1896), é único no mundo rabínico. Além de sua importância histórica, não é de pequeno valor beletrístico.

A habilidade de Emden como gramático é evidente em seu comentário sobre as orações (Siddur Beit Ya'akov), onde ele combina comentários gramaticais e comentários cabalísticos. Ele explica, por exemplo, que barukh não é um particípio passado passivo, mas um substantivo como ra'yum, o kama'y compensando a falta de um dagesh na letra resh. Em consequência, ele chega à explicação de que Deus é a fonte de bênçãos. Ele também discute o hebraico mishnaico (por exemplo, a palavra "Nishtan nah" como uma fusão de nifal e hitpa'el). Em seu comentário sobre a Mishná Le'yem Shamayim, ele discute leituras variantes, determinando a correta por considerações linguísticas. Em la-Binah, seu comentário sobre as Escrituras, abunda em inferências extraídas de diferenças entre sinônimos e Gal Ed contém discussões sobre vocalização correta.

Bibliografia: MJ Cohen, Jacob Emden, a Man of Controversy (1937); G. Scholem, em: KS, 16 (1939/40), 320-38; Y. Raphael, em Aresheth, 3 (1961), 231-276; BELEZA. Katz, Rabbanut, yasadut, Haskalah, 1 (1957); A. Shochat, Im yillufei Tekufot (1960), índice; J. Katz, Exclusividade e Tolerância (1961), índice; MA Wagenaar, Toledot Yave'y (1868);

Emery, Richard Wilder

D. Kogan, Toledot ha-Mekubalim ha-Shabbeta'im ve-ha-ÿasidim, 2 (1913), 27-64; AR Malakhi, em: Hadoar, 18 (1938-39), 155-6; M. Grunwald, Hamburgs deutsche Juden (1904), 89-124.

[Moshe Shraga Samet]

***EMERY, RICHARD WILDER** (1912-1989), historiador americano. Emery foi professor de história no Queens College, em Nova York. Não-judeu interessado na história medieval francesa, Emery iniciou uma pesquisa detalhada sobre os ricos registros notariais de Perpignan, no sul da França. A quantidade de material de interesse judaico era tão grande que ele dedicou um volume separado a este assunto. Os judeus de Perpignan no século XIII: um estudo econômico baseado em registros notariais (1959), que foi seguido por outras monografias. Este é o estudo mais detalhado de certos aspectos da história de uma comunidade judaica medieval que já apareceu, e revela a existência de vastas fontes de informação inexploradas. Além disso, seus estudos lançaram muita luz sobre a real extensão e consequências das conversões forçadas que começaram em 1391 e sobre personalidades eminentes, como Menahem *Meiri e Profiat *Duran. Ele também escreveu *The Friars in Medieval France: A Catalog of French Mendicant Convents 1200-1550* (1962) e *Heresy and Inquisition in Narbonne* (1967).

[Cecil Roth]

EMESA (agora **Homs**), cidade na Síria. Foi governado por uma dinastia que desfrutou de relações políticas amigáveis no primeiro século EC com Agripa I (Jos., Ant., 18:135; 19:338) e com Agripa II (ibid., 20:139). Os casamentos contraídos entre membros das duas famílias reais foram aparentemente ditados por conveniência política. É provável, embora faltem provas, que nesse período os judeus viviam em Emesa. Azizus rei de Emesa consentiu em ser circuncidado para se casar com Drusila, irmã de Agripa II, e pode ser que ele não fosse o único prosélito em seu reino neste momento. Há referência a outros proséritos em Emesa em um período posterior, por volta do século III (TJ, Yev. 11:2, 11d, et. al.). Vários amorim palestinos

visitou Emesa: ÿiyya b. Abba recebeu dinheiro para órfãos e viúvas dos judeus locais (TJ, Meg. 3:1, 74a). R. Yose foi perguntado lá sobre as leis relativas a um casamento levirato e proséritos (TJ, Yev. 11:2, 11d), e R. Ageu sobre aquelas relativas ao dízimo de campos alugados a não-judeus (TJ, Dem. 6: 1, 25b; TJ, Av. Zar. 1:9, 40b). Ainda existente na época da conquista árabe (635-40), membros da comunidade ajudaram os conquistadores. Com a queda do califado *Omíada e as invasões bizantinas da região, a cidade ficou empobrecida e os judeus a abandonaram. *Benjamin de Tudela, o viajante do século XII, encontrou ali cerca de 20 famílias. Após um curto período de prosperidade durante o século XIII, não há mais informações sobre judeus na cidade.

Bibliografia: Neubauer, Géogr, 299-300; Domaszewski, em: ARW, 11 (1908), 223-42; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie ...* (1927), índice; Al-Balġhurġ, Futġyġ al-Buldġn (Cairo, 1932), 143; MN Adler, *O Itinerário de Benjamin de Tudela* (1907), 31. **Add.** **Bibliografia:** "ÿimġy," em: EIS2, 3, 397-402 (incl. bibl.)

[Lea Roth / Aryeh Shmuelevitz]

EMIN PASHA (Eduard Schnitzer; 1840-1892), viajante e explorador austríaco. Nascido de pais judeus na Silésia, foi batizado ainda criança. Ele serviu como médico de quarentena na Albânia e, de 1870 a 1874, como médico particular do governador da Albânia. Ele adotou um nome turco, Emin Effendi, e entrou nos serviços do general Gordon, que era então governador da Província Equatorial do Egito. Quando Gordon foi nomeado governador geral do Sudão em 1878, ele nomeou Emin para sucedê-lo. Ambos estavam determinados a acabar com o comércio de escravos, e Emin viajou por toda a extensão de sua província continuamente em vigilância. Quando a revolução Mahdi estourou em 1881, Emin Pasha (como ele agora se chamava) manteve sua província embora estivesse completamente cercado e isolado. Os alemães e os britânicos fizeram vários planos para aliviá-lo, mas o explorador britânico HM Stanley foi o primeiro a alcançá-lo e com grande dificuldade o convenceu a deixar a província. Em 1880 Emin entrou ao serviço dos alemães e liderou uma expedição ao longo da costa do Lago Vitória até o Lago Albert. O objetivo era adquirir certas terras para o governo alemão, mas enquanto ele viajava, o acordo anglo-alemão foi assinado excluindo esses territórios. Ele recebeu ordens para retornar, mas brigou com os alemães e recusou.

A doença agora eclodiu entre os homens de sua expedição e Emin foi para o Congo, enviando os membros capazes para a costa enquanto ele ficava no interior com os feridos. Em 1892 Emin foi assassinado por traficantes de escravos, contra os quais nunca parou de lutar. Emin foi um bom governador, um grande linguista, e suas contribuições para a ornitologia, etnografia e meteorologia da África Central foram importantes. Publicou vários tratados e diários. O Golfo Emin Pasha, a Baía Sul do Lago Vitória, recebeu o seu nome.

Bibliografia: F. Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika* (1894), contém bibliografia p. 59-60; G. Schweinfurt et al. (eds.), *Emin Pasha na África Central* (1888); B. Schweitzer, *Emin Pasha, sua Vida e Obra* (1898); AFA Symons, *Emin, Governador de Equatoria* (1950). **Adicionar. Bibliografia:** C. Edel e JP Sicre, *Vers les montagnes de la lune - Sur les traces d'Emin Pasha* (1993); IR Smith, *Expedição de Socorro Emin Pasha 1886-1890* (1972); S. Branco, *O Império Perdido no Nilo - HM Stanley, Emin Pasha e os imperialistas* (1969).

EMIOT, ISRAEL (pseudônimo de **I. Goldwasser; 1909-1978**), poeta iídiche. Influenciado pelo Clube de Escritores Judaicos de Varsóvia, Emiot mudou nos anos 1932-1936 de temas ÿasídicos para mundanos e publicou várias coleções contendo baladas sobre a história judaica, letras pastorais e triolets inovadores que refletem o clima sombrio entre guerras (Mit Zikh Aleyn, "Alone with Self"; Tropen in Yam, "Drops in the Ocean"; Bay Zayt, "Beside Me"; Iber Makhitses, "Over Partitions"). Em 1939 ele fugiu para a Rússia, onde Lider ("Canções", 1940) continha lamentações sobre família, pátria e guerra. Enquanto era correspondente em Birobidzhan (1944-1948), publicou Oyfgang ("Ascensão", 1947), com conteúdo soviético. Quando o *Comitê Antifascista Judeu foi liquidado (1948), ele foi preso e encarcerado por sete anos na Sibéria. Repatriado para a Polônia, ele publicou Benkshaft ("Anseio", 1957), antes o

US (1958), onde republicou e aumentou seu trabalho anterior durante os anos 1960-69: In Nign Ayngheert ("In Melody Absorbed"), Fardekete Spiglen ("Covered Mirrors"), In Mitele Yorn ("In Middle Years"), Eyder Du Leshst Mikh Oys ("Antes de me extinguir") e Tsulib Di Tsen Umshuldike ("Pelo bem de dez inocentes"). Seu livro de memórias em prosa Der Birobid zhaner Inyen ("O Caso Birobidzhan", 1960) fornece um relato desapaixonado de sua experiência siberiana, mantida na tradução do autor de 1981, enquanto sua tradução em verso, Sibéria

(1991), revela um relato pessoal mais angustiado. Emiot editou o jornal trilingue Roots. Seu trabalho depois de 1958 inclui sonetos, discursos a Deus, versos livres, letras de alienação e amor e reflexões sobre os EUA em prosa e poesia. Ele ampliou seu interesse por temas musicais e poesia modernista, mas manteve seu uso de imagens judaicas tradicionais.

Bibliografia: LNYL, 6 (1965), 601-6; J. Glatsteyn, Mit Mayne Fartog-Bikher (1963), 523-35.

[Leah Zazulyer (2ª ed.)]

FEDERAÇÃO EMMA LAZARUS DE MULHERES JUDIAS

EN'S CLUBS, grupo de mulheres progressistas dos EUA, fundado em 1944 pela Divisão Feminina da Ordem Fraterna do Povo Judeu (JPFO) da Ordem Internacional dos Trabalhadores (IWO) formada para combater o anti-semitismo e o racismo e para nutrir uma identificação judaica positiva por meio de um amplo programa de educação judaica, a Divisão Emma Lazarus atraiu membros de mulheres de esquerda, em grande parte de língua iídiche, da geração imigrante. Um dos fundadores foi a líder trabalhista, Clara Lemlich *Shavelson.

Em 1951, quando o procurador-geral do Estado de Nova York iniciou um processo contra a IWO como uma instituição subversiva, a Divisão de Mulheres se reorganizou como a Federação Emma Lazarus de Clubes de Mulheres Judias. Apesar das revelações sobre os terrores e antissemitismo stalinistas, a diretora executiva da ELF, June Croll Gordon, e sua sucessora, Rose Reynes, pediram a coexistência com o desrespeito público da ELF da URSS ao antissemitismo soviético, que permaneceu um ponto cego conspícuo.

Em casa, a ELF contratou a escritora Eve Merriam para escrever uma biografia da poetisa e ensaísta Emma *Lazarus, e em 1954 publicou a biografia de Ernestine *Rose, de Yuri Suhl, que foi vista combinando patriotismo judaico com amplo humanismo.

A Federação escreveu esboços de estudo de outras mulheres judias, incluindo Rebecca *Gratz, Lillian *Wald, Sophie Loeb e Penina *Moise. A ELF também desenvolveu currículos sobre mulheres trabalhadoras, mulheres dissidentes (de Anne Hutchinson a Ethel Rosenberg) e mulheres negras, e juntou-se em uma declaração de princípio com os Sojourners for Truth and Justice, um grupo de mulheres afro-americanas. Nas décadas de 1950 e 1960, enviou alimentos e roupas para o Sul e aderiu a boicotes e protestos. Em 1963, a ELF iniciou uma campanha de petição para que os EUA ratificassem a Convenção do Genocídio, adotada pela Assembléia Geral da ONU em 1948; considerou esta campanha seu projeto político mais importante.

Com filiais no Brooklyn, Bronx, Boston, Los Angeles, San Francisco, Chicago, Filadélfia, Detroit, Miami,

Rochester, Newark, Jersey City, Lakewood e Toms River, Nova Jersey, a ELF manteve seu ativismo educacional e político por quase 40 anos, atraindo aproximadamente 4.000–5.000 membros em 100 clubes em seu auge. Afetado pelo envelhecimento dos membros, pela transformação do trabalho das mulheres e pelo movimento das mulheres, a ELF se desfez em 1989, embora alguns clubes individuais permanecessem.

Bibliografia: J. Antler, "Entre Cultura e Política: A Federação Emma Lazarus de Clubes de Mulheres Judias e a Promulgação da História das Mulheres, 1944-1989", em: A. Kessler-Harris e KK Sklar (eds.), História dos EUA como História da Mulher (1995); idem, "Emma Lazarus Federation," em: PE Hyman e DD Moore (eds.), Jewish Women in America, vol. 1 (1997), 375-77.

[Joyce Antler (2ª ed.)]

EMMANUEL, ISAAC SAMUEL (1899-1972), rabino e historiador grego. Emmanuel nasceu em Salônica, filho de Samuel Emmanuel, um rabino. Ele estudou no seminário rabínico de lá e foi ordenado no Seminário Teológico Judaico de Breslau. Depois disso, ele ocupou púlpitos em Curaçao, Panamá, Rio de Janeiro e Cincinnati. Seus trabalhos incluem Histoire de l'industrie des israelites de Salonique (1935); Gedolei Saloniki le-Dorotam (1936), 500 epitáfios do cemitério judaico de Salônica com notas biográficas; Pedras Preciosas dos Judeus de Curaçao (1957); Ma'yyevot Saloniki (2 vols., 1963–68); e com sua esposa Suzanne A. Emmanuel (1912–1969), História dos Judeus das Antilhas Holandesas (2 vols., 1970).

EMMAUS, antiga cidade na Sefelá da Judéia, 20 mi. (33 km.) NO de Jerusalém. É mencionado pela primeira vez como o local do acampamento do exército selêucida sob a Geórgia, que Judá Macabeu derrotou em 166 aC (I Macc. 3:40). Seis anos depois foi fortificada por Bacchides (Jos., Ant., 13:15; I Macc. 9:50). Em 43 aC, o general romano Cássio vendeu seus habitantes como escravos por falta de pagamento de impostos (Jos., Ant., 14:275; Wars, 1:222).

Quando a atividade zelote foi intensificada na área imediatamente após a morte de Herodes em 4 AEC, Varus incendiou a cidade em represália (Jos., Wars, 17:29). Durante a Guerra Judaica, Vespasiano estabeleceu um acampamento fortificado em Emaús (em 68 EC) e estacionou a Quinta Legião Macedônia lá (ibid., 4:444-5); durante a Guerra de Bar Kokhba (132-135 EC), destacamentos romanos foram postados lá para cercar os rebeldes (Lam. R. 1:16, nº 45). Nas fontes talmúdicas, a cidade era considerada a fronteira entre a Cordilheira Central e a Sefelá (TJ, Shev. 9:2, 38d). Descrito como um lugar de "águas boas e clima saudável" (ARN1 14, 59), aparentemente possuía fontes termais e banhos públicos, o que possivelmente é a razão de seu nome hebraico Hammat (ÿam, "quente"; Song Zuta, 6: 9). Eleazar b. Arak se estabeleceu em Emaús após a morte de seu professor Johanan b. Zakkai, e lá, longe de seus colegas, diz-se que ele esqueceu seu aprendizado (Ecl. R. 7:7, nº 2; Shab. 147b). A cidade também foi o lar de *Ne'yunya b. ha-Kanah (Meio Tan. a 26:13). Restos arqueológicos indicam que ali viveu uma comunidade samaritana. De acordo com

emÿd, tamas

Tradição cristã, Jesus apareceu diante de seus discípulos em Emaús após sua crucificação e ressurreição (Lucas 24:13-16). No século III, o escritor cristão Júlio Africano viveu lá. Em 221 chefou uma delegação que induziu o imperador Heliogábalo a conferir a Emaús o estatuto de cidade com direitos romanos, passando a chamar-se Nicópolis. Havia uma comunidade cristã lá desde tempos muito antigos e os judeus continuaram a viver na cidade até a conquista árabe em 639 (J. Moschos, em: *Patrologia graeca*, ed. de Migne, vol. 87, pt. 3 (1863), 3032). Uma praga eclodiu na cidade depois que os árabes a tomaram (a "Peste de Emaús") e dizimou os conquistadores. Após a fundação de Ramléh, a cidade (ver *Latrun) diminuiu em importância. Tornou-se a aldeia árabe 'Imwÿs na rodovia Jerusalém-Tel Aviv, que antes de 1948 tinha uma população de 1.420 muçulmanos e foi destruída durante a Guerra dos Seis Dias (1967). As escavações realizadas lá em 1924-1925 pela Ecole biblique et archéologique française descobriram restos de uma vila romana e uma basílica cristã que foi destruída durante a revolta samaritana no século VI e depois reconstruída. Os cruzados também ergueram uma pequena igreja lá.

Hoje as escavações fazem parte do parque Ayalon-Canadá.

Bibliografia: LH Vincent e FM Abel, Emmaüs (Fr., 1932); Neubauer, Géogr, 100-2.

[Michael Avi Yonah]

EMÿD, TAMAS (Erny Fleischler; 1888-1938), poeta húngaro. Emÿd nasceu em Berekböszörmény e formou-se em Direito na Faculdade de Direito de Oradea (então Nagyvárad). Trabalhou como jornalista, mas dedicou-se principalmente à literatura. Os primeiros poemas de Emÿd, influenciados pelo grande poeta húngaro E. Ady, apareceram na antologia de vanguarda Holnap ("Amanhã"). Os poemas que ele escreveu durante a Primeira Guerra Mundial eram particularmente conhecidos. Emÿd escolheu temas judeus para várias de suas obras, incluindo Temetés ("Funeral"), Falusi zsidó ("O Judeu da Aldeia") e Vox Humana. De suas peças, as mais importantes são A vándor katona ("O Soldado Errante"), escrita em colaboração com F. Karinthy, e Ferenc Jóska ládájából ("Da Caixa de Ferenc Jóska"). Emÿd foi um dos criadores da chanson, que já foi uma característica dos cabarés literários húngaros.

Bibliografia: Magyar Irodalmi Lexikon, 1 (1963), 290.

[Baruch Yaron]

EMOÇÕES. A tradição judaica mostrou um interesse positivo pelas emoções humanas, e elas são retratadas e discutidas na Bíblia, Talmude, filosofia judaica e misticismo.

Bíblia

As figuras bíblicas são frequentemente emocionais, e nisso reside muito de seu apelo humano e credibilidade. Gênesis introduz sentimentos de *Amor, *Alegria, Medo e seus opostos (em, por exemplo, 3:6; 4:5; 29:18 e 37:3) que mais tarde são encontrados em figuras como Saul e Davi, o salmista e os amantes do Cântico dos Cânticos. Da mesma forma, em Suas aparições iniciais, Deus é retratado como uma divindade que age com profundos sentimentos de compaixão e misericórdia. A vida ansiosa e culminando em sentimentos de certeza e

4:10; 15; 6:5; 8:21; 18:17; 29:31), emoções que são reveladas no Sinai como essenciais à Sua natureza (Ex. 20:5, 6; 34:6). Os israelitas encontraram o amor temível e possessivo de Deus, freqüentemente expresso em ira ciumenta e indignação moral, em suas peregrinações no deserto, e os profetas tendiam a se identificar com essas mesmas emoções (veja Ex. 19:3; 32:9; Num. 14: 11; 17:8; Isa. 65:3; Jer. 7:19; Ezeq. 16:36). No entanto, a Torá defende um conjunto diferente de relacionamentos e emoções como um ideal, no qual Deus ama Seu povo e deseja que eles respondam com amor, bem como com medo (Dt 6:5; 10:12, 15), e em qual o homem é exortado a livrar-se do ódio e da luxúria, relacionar-se com seus semelhantes em amor e bondade, e observar com alegria os mandamentos de Deus (Ex. 20:14; Lev. 14:17, 18; Deut. 16:11). Então Deus abençoará os homens tanto material quanto espiritualmente, ou seja, com paz emocional e felicidade (Nm 6:24-26; Isa., 65:17ss).

Talmude

O judaísmo profético e rabínico também apela, em particular, a tais emoções, como no resumo conciso de Miquéias da ética religiosa (6:8: "fazer justiça, amar a bondade (ÿsed) e andar humildemente com o seu Deus"; e na paráfrase de Hillel de Levítico 19:18: "o que é odioso para você, não faça ao seu semelhante" (Shab. 31a)). Raiva, ciúme, luxúria e orgulho são todos condenados pelos rabinos (veja, por exemplo, Avot 2:11; 4:21); a lama Tal até culpa a destruição do Segundo Templo sobre os judeus pelo pecado do ódio injustificado, Sinat ÿnnam (Yoma 9b). O tipo emocional ideal, de acordo com os rabinos, é aquele que controla suas paixões e é de bom coração, humilde e pacífico (Avot 1:12; 2:9; 4:1; 5:11). Tal homem encontra gratificação emocional no estudo e observância da lei, desfrutando de uma felicidade (simÿah shel mitzvah) que, embora seja uma recompensa, também é uma indicação de felicidade futura. A oração (assim como devocional, ou seja, musar, literatura e a maioria da poesia), estudo e ritual tornaram-se cada vez mais saídas para a psique judaica no exílio, e emoções pessoais e nacionais profundamente sentidas foram formalizadas em feriados como Simÿat Torá e tais memórias como a Nona da Av.

Filosofia judaica medieval

A filosofia judaica medieval retomou a tentativa do pensamento judaico helenístico de subjugar as emoções ao intelecto e tentou, ainda mais do que a exegese rabínica, racionalizar a representação bíblica das emoções de Deus (ver * Interpretação Alegórica e *Deus, Atributos do). Usando modelos gregos mediados pelo árabe, os filósofos judeus analisaram as emoções em termos dos humores e órgãos do corpo e das faculdades, ou partes, da alma. Qualquer que seja a variação nos detalhes (para a qual ver *Soul), no entanto, os filósofos geralmente concordavam com Aristóteles que a moderação deveria ser observada na expressão da emoção (ver, por exemplo, Solomon ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities* (1901), pt. 4, 84-86 e Os Oito Capítulos de Maimônides sobre Ética (1966), 54ss.).

No entanto, apesar de toda a sua ênfase racional, como a de seus predecessores árabes e gregos tardios, a filosofia judaica vê a busca desapaixonada e analítica da Verdade como uma busca religiosa,

a bem-aventurança do amor divino (Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trad. de S. Rosenblatt (1948), introdução, 6ss.; Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trad. de S. Pines (1963), introdução, 5ss., 51, 618ss.).

Misticismo e Hassidismo

O misticismo judaico procura levar o homem de um estado de alienação psíquica para um estado de intimidade extática com Deus. Principalmente, no entanto, ele tenta alcançar esse objetivo emocional por meio de um processo intelectual e uma disciplina paralela à filosofia. É principalmente o *ḥasidismo*, com sua sugestão de antinomianismo e sua direção anti-intelectual, que enfatiza as emoções – particularmente alegria, confiança e gratidão – como meios primários para a vida religiosa.

Bibliografia: S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909), 148-69; S. Belkin, *In his Image* (1960), 185-193.

[Alfred L. Ivry]

°**EMPÉDOCLES** (século V aC), poeta grego, profeta e filósofo natural que expôs a doutrina dos quatro elementos, que dominou o pensamento árabe, hebraico e latino na Idade Média. Empédocles é conhecido nos círculos judaicos medievais por meio de referências aleatórias a ele e sua obra, encontradas principalmente nas obras de Aristóteles, que foram traduzidas para o árabe e depois para o hebraico. A forma de seu nome em

as traduções hebraicas do árabe seguem o árabe

forma, isto é, *Abduqlÿs*, *Abÿduqlÿs* e outros. Nas traduções do latim, a forma latina é encontrada. O nome de Empédocles foi assumido pelos círculos neoplatônicos gregos tardios e afixado em tratados posteriormente traduzidos para o árabe, que se tornaram conhecidos pelos pensadores judeus medievais. O principal representante dessa literatura é o Livro das Cinco Substâncias. A versão árabe está perdida, mas está parcialmente preservada em uma tradução hebraica, publicada por D. Kaufmann como apêndice de seu *Studien ueber Salomon ibn Gabirol* (1899).

Entre os filósofos judeus medievais, Shem Tov ibn Falaquera menciona que a Fonte da Vida de Solomon ibn Gabirol foi influenciado pelo Livro das Cinco Substâncias (S. Munk, *Mélanges*, 1). Joseph ibn Zaddik refere-se à verdadeira concepção da vontade como um segredo cujo verdadeiro significado pode ser derivado do Livro de Empédocles ou de obras de outros filósofos escritas sobre esses assuntos. Judah Halevi duas vezes se refere a Empédocles como o chefe de uma escola filosófica, em seu *Kuzari* (4:25 e 5:14). Maimônides, em sua famosa carta a Samuel ibn Tibbon, afirma que não se deve perder tempo estudando as obras de Empédocles, que fazem parte da filosofia antiga (pré-aristotélica) (A. Marx, in: *Jqr*, 25 (1935), 380).

Bibliografia: Stern, em: *EI2*, SV *Anbadukÿs*; Steinschneider, *Uebersetzungen*, índice; D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre* (repr. 1967), índice; A. Altmann e SM Stern, *Isaac Israelense*, Um Filósofo Neo platônico... (1958), índice.

[Lawrence V. Berman]

° **IMPEREUR, CONSTANTIJN L' (1591-1648)**, teólogo calvinista holandês e hebraísta cristão. L'Empereur seguiu uma carreira acadêmica como teólogo. Apenas seguindo seu

nomeação para a cátedra de hebraico na Universidade de Leiden (1627) ele começou a estudar seriamente a literatura rabínica. Em seis anos, ele publicou várias edições (bastante competentes) de obras rabínicas, a maioria delas com uma tradução e anotações latinas paralelas, destinadas a facilitar o estudo e o uso da literatura judaica. Ele pagou *Menasseh ben Israel e Isaac *Aboab da Fonseca para ajudá-lo em seus estudos. Seus livros não venderam bem. Sua ênfase na literatura rabínica em suas palestras não foi bem recebida pelos alunos e professores da faculdade de teologia, e ele foi ordenado a se concentrar no hebraico bíblico. Em 1633, ele foi preterido em uma nomeação ferozmente contestada para uma cátedra na faculdade de teologia. Para compensá-lo, o conselho da universidade aumentou seu salário e justificou essa generosidade incomum nomeando-o para uma cátedra espúria de controvérsias judaicas, que não implicava quaisquer deveres. Em 1637 ele publicou uma edição, tradução e comentário sobre o tratado *Bava Kamma*, uma obra altamente original (embora implicitamente anti-semita) em que comparou suas decisões com as legislações correspondentes do Direito Romano. Em 1647 ele foi, finalmente, nomeado para um cargo de professor na faculdade de teologia.

Bibliografia: P. van Rooden, *Teologia, Bolsa Bíblica e Estudos Rabínicos no Século XVII* (1989).

[Peter van Rooden (2ª ed.)]

ADORAÇÃO DO IMPERADOR, o culto romano estabelecido durante o reinado de Augusto, primeiro nas províncias, mas não na Itália, e praticado em todo o Império Romano. É a continuação direta do culto helenístico do governante. A adoração ao imperador apareceu pela primeira vez na Palestina durante o reinado de *Herodes, o Grande. Embora fosse completamente inaceitável para a população judaica, Herodes não podia, no entanto, ficar atrás de outros príncipes vassallos no estabelecimento do culto. Assim, embora um templo não tenha sido erguido em Jerusalém para homenagear o imperador, esses ritos foram adotados nas cidades de Sebaste e Cesaréia, ambas predominantemente não-judias. A população judaica, embora não a cristã, estava em toda parte isenta do dever leal do culto ao imperador e apenas uma tentativa foi feita para obrigar a nação judaica a aceitar o culto ao imperador, quando * Calígula emitiu um decreto para erigir uma estátua de si mesmo no santuário em Jerusalém (Jos., *Ant.*, 18:262; Jos., *Wars*, 2:184; Philo, *De Legatione ad Gaium*, 188, 207-8; Tácito, *Historiae*, 5:9). O decreto nunca foi executado, no entanto, devido à morte de Calígula em janeiro de 41 EC

Após a destruição do Segundo Templo, houve uma tendência entre os rabinos de mitigar várias leis relativas à idolatria, que não era mais considerada uma ameaça à comunidade judaica. No entanto, esses mesmos rabinos continuaram a rejeitar qualquer submissão ao culto imperial.

Bibliografia: CR Taylor, *A Divindade do Imperador Romano* (1931); CAH, 10 (1934), 481-9 (bibliografia: 951f.); Urbach, em: *Eretz Israel*, 5 (1958), 189-205 (resumo em inglês: 94f.); A. Schalit, *Koenig Herodes* (1969), 421-3.

[Isaías Gafni]

emrîni

EMRÏNI (ImrÏni; provavelmente um pseudônimo; 1454- após 1536), poeta judaico-persa. EmrÏni nasceu em Isfahan e morreu em Kashan. Ele é considerado o segundo maior poeta judaico-persa depois de *ShÏhin. EmrÏni produziu as seguintes obras ju deo-persas, a maioria das quais foi descoberta após 1960.

1. Fath-NÏmeh ("Livro da Vitória") é uma paráfrase épica poética dos livros bíblicos de Josué, I e II Samuel, parte de I Reis, e do Livro de Rute. Esta é a composição mais longa de EmrÏni. Foi composto em 1474 e consiste em cerca de 10.000 dísticos. Em alguns mss Fath-NÏmeh, pode-se encontrar outras composições poéticas como Shofetim-NÏmeh e Pilegesh al ha-Giva

com interpolações que não pertencem a EmrÏni.

2. Ganj-NÏmeh ("Livro do Tesouro") é uma paráfrase poética de Pirkei Avot. Composto em 1536, este é aparentemente o último trabalho importante de EmrÏni e consiste em cerca de 5.000 dísticos.

3. Os seguintes são poemas relativamente curtos de EmrÏni encontrados em coleções de mss: (a) VÏjebÏt-e SizdahgÏneh... uma paráfrase poética dos Treze Princípios de Maimônides; (b) Hanukkah-NÏmeh ("Livro de Hanukkah") narra os eventos históricos de Hanukkah; (c) EntekhÏb-e NakhlestÏn ("Escolha do Palmeiras") é uma obra poética didática; (d) SÏqi-NÏmeh ("Livro do copeiro") é um poema místico-lírico; (e) Qesse-ye Haft BarÏdarÏn ("História dos Sete Irmãos"), escrito em prosa e verso, narra a história de Ana e seus sete filhos que foram assassinados porque se recusaram a adorar os ídolos gregos; (f) Asarah harugei ha-malkhut ("Os Dez Mártires do Reino"), em prosa e verso, relata a tortura e a morte sofridas por dez sábios judeus dos tempos da Mishná; (g) alguns outros poemas curtos principalmente de natureza didática; (h) algumas obras curtas em prosa, como a história da *Akedah (Amarração de Isaac) e o tafsir de Pirkei Avot.

Algumas seleções das obras de EmrÏni foram publicadas em transliteração persa (Netzer, 1973). Os manuscritos das obras de EmrÏni são mantidos nas bibliotecas da Universidade Hebraica de Jerusalém, no Instituto Ben-Zvi, JTS em Nova York, HUC em Cincinnati e na Biblioteca Britânica em Londres.

Bibliografia: A. Netzer, Montakhab-e ashÏÏr-e farsi az ÏsÏr e yahudiyÏn-e Iran (Teerã, 1973); idem, OÏyar Kitvei Yad shel Yehudei Paras be-Makhon Ben-Zvi (1985); D. Yeroushalmi, O Poeta Judaico-Persa ÏEmrÏni e Seu Livro do Tesouro (1995).

[Amnon Netzer (2ª ed.)]

EMSHEIMER, ERNST (1904-1989), musicólogo suco de nascimento alemão. Nascido em Frankfurt on the Main, Alemanha, Em sheimer estudou piano e teoria musical, e posteriormente musicologia, nas universidades de Viena e Friburgo, onde obteve seu doutorado em 1927. Após concluir seus estudos, foi para a Rússia Soviética, onde iniciou sua pesquisa sobre tradições musicais folclóricas e não europeias. Foi assistente de pesquisa na Academia Russa de Ciências em Leningrado de 1932 a 1937 e acompanhou uma expedição de pesquisa musical no norte

em Caucasia em 1936. Em 1937, ele se juntou a uma expedição científica às províncias do noroeste da China. Em 1937 Emsheimer imigrou para a Suécia, onde intensificou a tradição etnomusicológica. De 1949 até sua aposentadoria em 1973, foi curador do museu de história da música em Estocolmo.

Após a Segunda Guerra Mundial, ele investigou a polifonia popular georgiana. Em 1962, criou em conjunto com Erik Stockmann o primeiro grupo de estudos sobre instrumentos europeus sob os auspícios do International Folk Music Council e fundou a famosa série de estudos dedicados a instrumentos populares europeus e não europeus sob o título Studia Instrumento rum Musicae Popularis, de cujo primeiro volume foi publicado em 1969. Seus escritos incluem Musikethnographische Biblio graphie der nichtslavischen Voelker in Russland (1943); Observações preliminares sobre música e instrumentos mongóis (1943); Música da Mongólia Oriental (1943); e Lappischer Kultgesang

(1950).

Bibliografia: MGG2, SV; NG2, SV

[Amnon Shiloah (2ª ed.)]

EMUNAH, Organização Mundial de Mulheres Sionistas Religiosas, o primeiro maior movimento de mulheres em Israel. Fundada em Jerusalém em 1925, a Emunah foi incorporada como um movimento mundial em 1977. A World Emunah combina o Movimento Nacional de Mulheres Religiosas de Israel e suas organizações irmãs em 28 países com mais de 150.000 membros. Esta organização voluntária é dedicada a programas educacionais e de serviço social. Emunah é único porque está enraizado na tradição judaica e enfatiza a herança espiritual e moral do povo judeu dentro de uma estrutura sionista. Em Israel, Emunah tem cerca de 100.000 membros.

Os programas israelenses incluem uma rede de 120 creches, seis casas residenciais para crianças carentes, seis escolas de ensino médio, uma faculdade de artes e tecnologia para meninas e a faculdade de professores de Emunah. Seus projetos de bem-estar social em Israel vão desde programas de alfabetização até dinâmicas de grupo e aconselhamento familiar. A organização administra um centro de emergência para crianças vítimas de abuso. Em Israel, as atividades dos voluntários da Emunah na absorção de novos imigrantes foram notadas com distinção pela atribuição de prêmios municipais e nacionais. No campo dos direitos das mulheres, a Emunah é ativa na promoção da legislação e na representação das mulheres em órgãos como os tribunais rabínicos. A organização também administra um clube para mulheres de negócios e de carreira.

Além de apoiar os projetos israelenses, as organizações-membro em todo o mundo conduzem programas de educação de adultos ao alcance de seus próprios países para fortalecer seu compromisso com os valores judaicos e a vida judaica. A Emunah em todo o mundo está ativamente envolvida em programas comunitários relacionados à educação religiosa, apoio a Israel e questões contemporâneas urgentes que afetam os judeus do mundo. A Emunah está representada nos principais órgãos sionistas e judaicos em seus países membros, bem como em fóruns internacionais.

Site: <http://www.emunah.org.il>.

ENCICLOPÉDIA.**Enciclopédias de conteúdo geral em hebraico e iídiche fora de Israel**

As primeiras enciclopédias hebraicas eram traduções ou adaptações de obras árabes, que pretendiam ser apresentações sistemáticas das ciências no esquema aristotélico medieval, geralmente não organizadas em ordem alfabética. O primeiro deles foi Yesodei ha-Tevunah u-Migdal ha-Emunah por *Abraham b.

Yiyya ha-Nasi de Barcelona (no início do século XII), que incluía seções sobre matemática, geometria, astronomia, ótica e música. Apenas o prefácio e o início desta obra foram preservados em manuscrito. Em 1247 Judá b.

Solomon ibn Matka, natural de Toledo, Espanha, escreveu uma obra árabe que mais tarde traduziu para o hebraico como Midrash ha Y'okhmah. A primeira parte trata de lógica, física e metafísica, além de comentários sobre passagens de Gênesis, Salmos e Provérbios; a segunda, com matemática, além de um estudo cabalístico das letras do alfabeto hebraico; há também uma enumeração de passagens bíblicas que devem ser interpretadas filosoficamente. Novamente, apenas fragmentos desta enciclopédia foram preservados.

Shem Tov b. Joseph *Falaquera, outro estudioso espanhol do século XIII, escreveu De'ot ha-Filosofim, tratando de física e metafísica, baseado principalmente em Averróis. Embora os dois manuscritos existentes desta obra atribuam sua autoria a Samuel ibn *Tibbon, Zunz e Steinschneider identificam Falaquera como seu autor. *Gérson b. Salomão de Arles apresenta um quadro vívido dos trabalhos científicos disponíveis em hebraico no final do século XIII em seu Sha'ar ha-Shamayim. Na introdução ele afirma que usou apenas fontes hebraicas ou obras em tradução hebraica; assim, sabe-se que nessa época algumas das obras dos principais escritores da antiguidade clássica passaram a fazer parte do contexto cultural judaico. Seu livro está dividido em três partes: física, subdividida em uma discussão dos quatro elementos, minerais, plantas e animais; astronomia, de acordo com Almagesto (ver *Ptolomeu), *Avicena, *Averróis, *Aristóteles e outros; e teologia ou metafísica, segundo Averróis e Maimônides. Esta obra é a mais antiga enciclopédia medieval a ser impressa, embora de forma abreviada, primeiro em Veneza em 1547 e várias vezes no século XIX, como parte do programa da Haskalah do Leste Europeu para ampliar o horizonte das massas. Baseado em parte em Sha'ar ha-Shamayim

é o Shevilei Emunah do estudioso espanhol do século XIV Meir ben Isaac *Aldabi, cuja intenção era combinar as ciências naturais e a tradição religiosa judaica (Riva di Trento, 1518).

Entre os séculos XV e XVIII, nenhuma grande enciclopédia foi escrita por judeus, pois seu interesse pelas ciências gerais diminuiu. Em 1530-32, o médico sefardita Solomon b. Jacob *Almoli publicou um plano para tal obra, Me'assef le-Khol ha Ma'yanot, em Constantinopla. Outra pequena obra foi Kelal Kay'er mi-Kol ha-Rashum bi-Khetav de Judah ibn Bulat, outro exilado da Espanha em Constantinopla, que tentou organizar as ciências sistematicamente (Constantinopla, 1531-32; reimpressão de Jerusalém, 1936).

Jacó b. Isaac *Zahalon, médico de Ferrara, Itália, havia preparado uma grande obra a ser chamada "O'yar ha-Hokhmot", mas apenas a terceira parte, dedicada à medicina, apareceu, O'yar ha-Hayyim (Veneza, 1683). No século XVII, os médicos eram os únicos judeus na Europa Central e Oriental que tinham oportunidade de educação secular. Assim, outro representante dessa profissão, Tobias *Cohn (Tobias b. Moses Narol de Metz), compilou uma obra enciclopédica, Ma'ase Toviyah (Veneza, 1707), cobrindo metafísica, física, astronomia, geografia, medicina e farmacologia.

Com o surgimento da Haskalah, desenvolveu-se o interesse em publicar uma enciclopédia geral em hebraico. Em particular David *Franco-Mendes, um líder comunitário judeu e poeta hebreu na Holanda, formulou tal sugestão em Ha Me'assef (1785), mas, exceto por um prospecto, Ahavat David, nada aconteceu. Um aluno do Gaon de Vilna, Phinehas Elijah b. Meir Horowitz, tentou apresentar as ciências gerais do ponto de vista da tradição judaica em seu Sefer ha Berit (Bruenn, 1797). Esta obra tornou-se bastante popular, como atesta a publicação de várias edições no século XIX. Em 1856, Julius *Barasch, um médico romeno, publicou a parte filosófica de uma enciclopédia geral sob o título O'yar ha-Y'okhmah. A primeira enciclopédia geral em hebraico organizada em ordem alfabética foi tentada por Isaac Goldmann em Varsóvia em 1888; chamava-se Ha-Eshkol, mas apenas seis partes saíram, e mesmo a primeira letra da apostrofa hebraica não foi completada.

Joseph *Lurie e Y'ayyim Dov *Horowitz começaram a primeira enciclopédia geral em iídiche, Di Algemeine Yidische Entsiklopedye, em São Petersburgo, Rússia, em 1904, mas apenas três partes foram publicadas antes do empreendimento fracassar. Em 1917, o conhecido escritor e jornalista iídiche Hillel *Zeitlin começou Di Ershte Algemeine un Yudische Hand-Entsiklopedye com resultados abortivos semelhantes. Algemeine Illustrierte Entsiklopedye (2 vols., Nova York, 1920-23) de David Goldblatt foi mais bem-sucedido, mas também não foi além de alef (deve ser lembrado que um alef inicial para palavras transliteradas é equivalente no alfabeto latino a um , e, i, o e u).

A tentativa mais ambiciosa das enciclopédias iídiches foi Algemeine Entsiklopedye, publicada pelo Dubnow Fund a partir de 1931, primeiro em Paris e depois em Nova York. Após os primeiros cinco volumes, dedicados a assuntos gerais, mais sete sobre judeus e judaísmo, organizados de acordo com o tópico, foram publicados em 1966.

Enciclopédias somente de conteúdo judaico

A primeira grande enciclopédia judaica em ordem alfabética foi Pa'gad Yiyyak (13 vols., 1750–1888) de Isaac ben Samuel *Lampronti, um médico de Ferrara, que trabalhou neste livro de referência cobrindo Talmude, rabínicos e resposta ao longo de sua vida, parte dele sendo publicado postumamente. Foi o primeiro empreendimento desse tipo a ser concluído até a última letra do alfabeto. Em cada entrada, a história do tópico é traçada através da Mishná, do Talmude e da resposta até os dias de Lampronti.

Com o desenvolvimento do estudo do judaísmo e da história judaica em bases científicas no século XIX, os judeus procuraram emular outros na promoção de enciclopédias dedicadas apenas aos seus interesses. O historiador judeu Isaac Marcus *Jost sugeriu tal projeto em seu jornal *Israelitische Annalen* em 1840. Em 1844, os prestigiosos estudiosos Moritz Steinschneider e David Cassel publicaram *Plan der Real-Enzyklopaedie des Judenthums, zunaechst fuer die Mitarbeiter*. Alguns dos artigos destinados a este trabalho chegaram à enciclopédia geral editada por Ersch e Gruber, *Allgemeine Enzyklopaedie der Wissenschaften und Kuenste*, em outros periódicos ou em monografias separadas. Outro dicionário talmúdico foi iniciado pelo rabino-chefe de Praga, Solomon Judah Leib *Rapoport, sob o título *Erekh Millin* (Praga, 1852), mas não foi além da letra alef.

A primeira enciclopédia judaica em alemão foi a *Real Encyclopaedie fuer Bibel und Talmud* de Jacob *Hamburger, rabino-chefe do principado alemão de Mecklenburg-Strelitz. Tratou de assuntos bíblicos e talmúdicos em dois volumes separados com um suplemento de seis partes e apareceu em três edições, a última entre 1896 e 1901. Apesar de muitos defeitos, foi considerada uma conquista para a época, pois foi útil para traçar idéias religiosas judaicas na Bíblia e Talmud.

A sugestão de Aḡad Ha-Am de publicar uma enciclopédia judaica em hebraico não obteve muito apoio. Ele queria apresentar as áreas salientes do judaísmo e da história e literatura judaicas em um esquema sistemático, em vez de alfabético.

Houve objeções de que a literatura hebraica estava em seus primórdios e não poderia sustentar um empreendimento tão ambicioso. Outros acreditavam que uma enciclopédia geral em hebraico era necessária com mais urgência do que uma dedicada apenas a assuntos judaicos. Por sugestão de Aḡad Ha-Am, uma amostra de *Siglar Vei Yehudim*, Erfurt, 1929–31, uma obra com patrocínio antissemita em quatro volumes através do artigo "Polak".

Apesar das grandes realizações nos estudos judaicos na Europa durante o século XIX, não foi concedido aos judeus europeus publicar a primeira síntese de sua rica colheita. Em vez disso, foi a comunidade judaica americana, que na virada do século consistia em uma população com menos da metade de seu tamanho atual, uma grande proporção dos quais eram novos imigrantes, que publicou este trabalho básico, *The Jewish Encyclopedia* (12 vols. , 1901-06). Sob a direção de Isidore *Singer e com a participação de centenas de estudiosos nos Estados Unidos e no exterior, procurou-se trazer todo o conhecimento judaico para o escopo deste trabalho. Naturalmente, também tinha pontos fracos, como no tratamento da literatura hebraica moderna e da história dos judeus do Leste Europeu, mas muitas de suas entradas (por exemplo, as de Louis Ginzberg) permaneceram declarações insuperáveis. Pouco depois, Judah David *Eisenstein preparou uma enciclopédia de dez volumes em hebraico, *Oḡar Yisrael* (Nova York, 1906-13). Ao contrário da Enciclopédia Judaica, que levava em conta tanto a visão tradicional quanto a modernista

pontos, sua abordagem era mais tradicional, mas foi considerada inadequada em muitos aspectos.

Também influenciado pela Enciclopédia Judaica foi o russo *Yevreyskaya Entsiklopediya* (16 vols., São Petersburgo, 1906–13) sob a direção de estudiosos notáveis como Judah Leib *Katzenelson (Buki ben Yogli), Simon *Dubnow, David *Guenzburg , e Albert (Abraham) *Harkavy.

No entanto, embora omitindo parte do material sobre a vida judaica na América que figurava tão proeminentemente na Enciclopédia Judaica , concentrou-se na Europa Oriental e deu amplo escopo à literatura hebraica moderna. Sua ideologia era a do nacionalismo Ga lut ("Diáspora") defendido por Dubnow, mas o ponto de vista sionista também era apresentado. Assim, foi de certa forma um complemento da Enciclopédia Judaica.

Sob a liderança de George *Herlitz e Bruno Kirschner, foi publicado o *Juedisches Lexikon* (Berlim, 1927-1930), um trabalho de cinco volumes em alemão. Por causa de seu tamanho, ela teve que ser mais limitada em escopo do que a Enciclopédia Judaica e se concentrou mais na vida judaica contemporânea do que as outras grandes enciclopédias judaicas publicadas no início do século. Um projeto mais ambicioso foi a Enciclopédia Judaica (10 vols., Berlim, 1928–34) em alemão sob a direção de Jacob *Klatzkin, Nahum *Goldmann e Ismar Elbogen. Pretendia-se apresentar uma nova síntese do conhecimento judaico cerca de 20 anos após o surgimento da Enciclopédia Judaica e incluir todas as áreas negligenciadas no trabalho pioneiro anterior. No entanto, devido ao estabelecimento do regime de Hitler na Alemanha, o plano não pôde ser concluído; apenas dez volumes apareceram, através do artigo "Lyra". De seu companheiro hebreu, Eshkol, *Enḡiklopedyah Yisre'elit* (Berlim, 1929-1932), apenas dois volumes foram impressos, não completando nem mesmo a primeira carta. Uma estranheza entre as enciclopédias com conteúdo judaico publicadas na Alemanha foi a *Siglar Vei Yehudim*, Erfurt, 1929–31, uma obra com patrocínio antissemita em quatro volumes através do artigo "Polak".

A necessidade de uma enciclopédia em inglês mais atualizada e popular em meados do século XX foi atendida por uma série de obras de um volume, que são indicadas abaixo na bibliografia , e pela Enciclopédia Judaica Universal em dez volumes (Nova York, 1939-1943). De propósito semelhante ao *Juedisches Lexikon* (cujos direitos de tradução para o inglês os editores Isaac * Landman e outros haviam garantido na época de sua publicação), concentrava-se no passado mais recente e na história do judaísmo americano.

O crescimento da comunidade judaica latino-americana se refletiu na Enciclopédia Judaica Castellana (10 vols., México, 1948-1951), baseada em grande parte na Enciclopédia Judaica Universal, mas contendo material original para a América Latina.

Enciclopédias em Israel

A primeira enciclopédia geral na Palestina em grande escala foi a *Enḡiklopedyah Kelalit* (6 vols., 1935–37). Foi concebido e planejado por Joseph Klausner. Um trabalho em maior escala é o *Enḡiklopedyah Kelalit Yisre'el* (16 vols., 1950–61).

Outra obra popular é o *Enḡiklopedyah Kelalit Massadah*

(6 vols., 1960-61) com um volume suplementar (1966). A enciclopédia judaica mais ambiciosa já tentada é Ha Enyiklopedyah ha-Ivrit (Encyclopaedia Hebraica; (1949–1981); primeiro volume suplementar, cobrindo os volumes 1–16, 1967; segundo volume suplementar, 1983), uma referência geral, judaica e israelense trabalhar.

As necessidades especiais de Israel exigem, além das enciclopédias gerais e judaicas, especializadas dedicadas a áreas como ciências sociais, agricultura e educação, assim como a Bíblia e o Talmude. O jovem Estado de Israel já atendeu a essa necessidade em grande medida.

Judeus e Judaísmo nas Enciclopédias Gerais

Até o século XIX, o tratamento dos judeus e do judaísmo nas enciclopédias, bem como em todas as outras obras de referência, era determinado pelo ponto de vista cristão. A atenção primária foi dada ao período bíblico como pano de fundo para o cristianismo, mas muito pouco interesse foi mostrado no período que se seguiu.

Entre as primeiras enciclopédias gerais que se afastaram desse padrão foi a Ersch-Gruber Allgemeine Enzyklopaedie der Wissenschaften und Kuenste (1818-1889), quando incluiu Moritz *Steinschneider entre seus colaboradores. Seu artigo sobre literatura judaica em seu volume em 1850 e publicado separadamente em tradução para o inglês em 1857 é considerado um clássico.

Desde aquela época, a história judaica pós-bíblica e o judaísmo geralmente receberam um tratamento mais abrangente e justo. Agora é costume atribuir esses tópicos a estudiosos judeus reconhecidos. Entre essas enciclopédias destacam-se a Enciclopédia de Religião e Ética de Hastings (1908–26), Religião em Geschichte und Gegenwart (1927–312, 1957–653), Enciclopédia das Ciências Sociais (1930–35; repr. 1948–49) e Nova Enciclopédia Católica (1967).

Bastante impressionante é a diferença entre as edições anteriores e mais recentes da Encyclopaedia Britannica. Em sua terceira edição de 1797 a detalhada história dos judeus terminou com a destruição do Segundo Templo no ano 70. As leis do judaísmo rabínico que se seguiram são descartadas como meros "absurdos" que não merecem consideração. Em um parágrafo final, a história dos 16 séculos seguintes é resumida com perseguições e massacres devidamente assinalados, a atitude mais tolerante dos dias atuais enfatizada, e mencionando a recente emancipação dos judeus na França em 1791.

Na nona edição de 1881 a história é dividida em dois artigos, "Israel", que tratam da antiguidade e do período medieval, até a emancipação, escrito pelo estudioso bíblico protestante alemão Julius *Wellhausen, que fez uma apresentação justa, referindo-se também a estudiosos judeus, como Jost, Graetz e Herzfeld, em sua bibliografia, e "Judeus", o período que começa com Mendelssohn, escrito por Israel Davis, um líder leigo judeu na Inglaterra. Edições mais recentes tiveram contribuições de Isidore *Epstein, Norman *Bentwich, Jacob R. *Marcus e outros estudiosos judeus bem conhecidos.

Enciclopédias Judaicas

INGLÊS. Principais obras: Enciclopédia Judaica, 12 vols. (1901-

06; 19252; repr., 1963); Enciclopédia Judaica Universal, 10 vols. (1939-43); Enciclopédia Judaica (1971, 20062).

Outras obras: J. De Haas (ed.), Encyclopedia of Jewish Knowledge (1934); AM Hyamson e AM Silbermann (eds.), Enciclopédia Judaica de Vallentine (1938); American Jewish Cyclopedia (1943); DD Runes, Dicionário Conciso do Judaísmo (1959); P. Birnbaum, Um Livro de Conceitos Judaicos (1964); S. Glustrom, Language of Judaism (1966); Z. Werblowsky e G. Wigoder, Enciclopédia da Religião Judaica (19902); J. Neusner, Enciclopédia do Judaísmo, 3 vols. com suplementos (1999, 2003); G. Wigoder et al., New Encyclopedia of Judaism (20022).

Enciclopédias especiais: Dicionário do intérprete da Bíblia, 4 vols. (1962); G. Wigoder, S. Paul, et al., Dicionário Ilustrado e Concordância da Bíblia (20052); A. Negev e S. Gibson, Enciclopédia Arqueológica da Terra Santa (2001); S. Spector e G. Wigoder, Enciclopédia da Vida Judaica Antes e Durante o Holocausto, 3 vols. (2001); R. Rozett e S. Spector, Enciclopédia do Holocausto (2000); Enciclopédia Yad Vashem dos Justos Entre as Nações (vols. 1–6, 2003–5), em andamento; P. Hyman e DD Moore, Mulheres Judias na América: Uma Enciclopédia Histórica, 2 vols. (1997); MD Sherman, Judaísmo Ortodoxo na América: Um Dicionário Bibliográfico e Sourcebook (1996); PS Nadell, Conservative Judaism in America: A Biographic Dictionary and Sourcebook (1988); KM Olitzky, LJ Sussman e MH Stern, Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Sourcebook (1993); A. Steinberg, Enciclopédia de Ética Médica Judaica, tr. F. Rosner (2003); R. Slater, Grandes Judeus nos Esportes (20002); R. Posner, Junior Judaica (19942); G. Wigoder et al., Student's Encyclopedie dia of Judaism (2004).

HOLANDÊS. J. Meijer, Encyclopaedia Sefardica Neerlandica (trata da comunidade sefardita na Holanda).

ALEMÃO. Principais obras: Juedisches Lexikon, 5 vols. (1927–30), Encyclopaedia Judaica, 10 vols. (1928–34), incompleto (Aachen apenas para Lyra).

Outras obras: EB Cohn, Das juedische ABC (1935); E. Bin Gorion, et ai. (eds.), Philo-Lexikon; Handbuch des juedischen Wissens (19374); Filo-Atlas; Handbuch fuer die juedische Aus wanderung (1938); JF Oppenheimer (ed.), Lexikon des Juden tums (1967; uma revisão e atualização do Philo-Lexikon).

Enciclopédias especiais: JL Hamburger, Real-Encyclo paediefuer Bibel und Talmud, 2 vols. (1896-19013), Suplemento 6 vols.

HEBRAICO. JD Eisenstein (ed.), Oyar Yisrael, 10 vols. (1907-13); Eshkol, Enyiklopedyah Yisre'elit, 2 vols. (1929–32), incompleto – apenas A-Antipas (edição hebraica da Encyclopaedia Judaica); I. Press, EreY Yisrael, Enyiklopedyah Topografit Historit, 4 vols. (1951-552); SZ Ariel, Enyiklopedyah Me'ir Nativ le-Halakhot, Minhagim, Darkhei Musar u-Ma'asim Tovim (1960); J. Pevsner, Enyiklopedyah Yehudit (1966); idem, Enyiklopedyah Yuda'ikah (1961); C. Roth e G. Wigoder (eds.), Enyiklopedyah shelha Yahadut, 2 vols. (1969; edição hebraica revisada do Standard

endecja

Enciclopédia Judaica); YT Lewinsky, Enĳiklopedyah shel Havai u-Masoret ba-Yahadut, 2 vols. (1970).

Bíblia: B. Natanson, Ma'arekhet Sifrei Kodesh (1870); AH Rosenberg, Oĳar ha-Shemot Asher be-Khitvei ha-Kodesh, 10 vols. (1898-1922); Enĳiklopedyah Mikra'it, 8 vols. (1950-1982); P. Ne'eman, Enĳiklopedyah le-Geografyah Mikra'it, 4 vols. (1962-65); D. Kimĳi, Enĳiklopedyah le-Ishim ba-Tanakh, 2 vols. (1964?); M. Solieli e M. Berkooz (eds.), Leksikon Mikra'i, 2 vols. (1964/65); G. Cornfeld e B. Lurie (eds.), Enĳiklopedyah shel ha-Mikra vi-yemei Bayit Sheni (1967); Talmud e Rabĳnicos: I. Lampronti, Paĳad Yiĳyak, 13 vols. (1750-1888; repr. 1998); M. Guttman, Maft'e'aĳ ha-Talmud, 4 vols. (1906–30), incompleto; HZ Medini, Sedei ĳ emed, 16 vols. (1896-1911); Enĳiklopedyah Talmudit, 28 vols. (1947-2005); M. Wulliger, Koveĳ ha-Tosafot, Oĳar Nehmad, 3 vols. (1952); Líder de IM Fish, Mivĳar Yisrael (1958); AN Orenstein, Enĳiklopedyah le-To'orei-Kavod be-Yisrael, 4 vols. (1958–63) (enciclopédia sobre títulos honoríficos na Bíblia e na literatura rabĳnica); A. Maged, Beit Aharon (enciclopédia de princípios talmúdicos e personalidades), 11 vols. (1962-78).

HÚNGARO. Magyar Zsidó Lexikon (1930), edição de 1929 publicada como Zsidó Lexikon.

PORTUGUÊS. F. Levisky, Enciclopédia Judaica Resumida (1961); C. Roth, Enciclopédia Judaica, 3 vols. (1967).

RUSSO. Yevreyskaya entsiklopediya, 16 vols. (1906-13); "Shorter Jewish Encyclopedia", 11 vols. (1976-2005).

ESPAÑHOL. P. Link, Manual Enciclopédico Judío (1950); Enciclopédia Judaica Castellana, 10 vols. (1948-51); E. Weinfeld, Judaísmo Contemporáneo (1961).

iídiche. Algemeyne Entsiklopedye: Yidn, 7 vols. (1939-66); HB Bass (ed.), Dertsuings-Entsiklopedye, 3 vols. (1957–59), em andamento; S. Petrushka, Yidishe Folks-Entsiklopedye, 2 vols. (1943, 19492).

SERBO-CROATA. O. Mandiĳ, Leksikon judaizma i krs canstva (1969).

enciclopédias de Israel

Conteúdo geral e judaico

J. Klausner (ed.), Enĳiklopedyah Kelalit, 6 vols. (1935-37); Ha Enĳiklopedyah ha-Ivrit, 21 vols. (1949-81); Enĳiklopedyah Ke lalit Yizre'el, 16 vols. (1950-61); D. Pines (ed.), Enĳiklopedyah la-Am, 3 vols. (1956-1957); Enĳiklopedyah Kelalit Massadah, 6 vols. e suplemento (1958-66).

Enciclopédias Júnior

SZ Ariel (ed.), Enĳiklopedyah Maĳyan, 12 vols. (1950-62); Y. Safra (ed.), Margaliyyot, Enĳiklopedyah li-Yladim, 9 vols. (1954-66); I. Avnon (ed.), Mikhlal, Enziklopedyah la-No'ar, 15 vols. (19632).

Enciclopédias Especiais

Agricultura: Ha-Enĳiklopedyah le-ĳ akla'ut (vol. 1, 1966), em andamento; Educaĳo: Enĳiklopedyah ĳ innukhit, 5 vols.

(1959-69); História: M. Timor, Enziklopedyah-le Historyah; H. Messing, Enĳiklopedyah Historit shel Medinot ha-Olam (1966); Literatura: B. Karou (ed.), Enĳiklopedyah le-Safrut Yisraelit u Khelalit, 4 vols. (19612); J. Twersky, Sifrut ha-Olam, Leksikon, 4 vols. (1962/63-1963/64); Música: I. Shalita, Enĳiklopedyah le-Musikah, 2 vols (1965); Ciências sociais: Enĳiklopedyah le Madda'ei ha-ĳ evrah, 6 vols. (1962-70); Esportes e educaĳo ffsica: Y. Abiram, Enĳiklopedyah li-Sport u-le-Tarbut ha Guf, 2 vols. (19662).

[Theodore Wiener]

ENDECJA (assim chamado pela pronúncia de ND, abreviatura do polonês "Narodowa Demokracja", Democracia Nacional; também Endeks), partido político de direita que se tornou foco do antissemitismo polonês na primeira metade do século XX. O partido era ativo em todas as partes da Polônia dividida. Originou -se da "Liga Nacional", estabelecida no final do século XIX, para unir poloneses de várias lealdades políticas para trabalhar pela ressurreiĳo da Polónia. No início, as tendências liberais e direitistas do partido foram equilibradas, mas a partir de 1903 a tendência chauvinista ganhou força, encontrando expresso na luta contra os judeus e na posiĳo contra o liberalismo, entre outros objetivos. Também adotou uma política pró-russa e anti-alemã. Na Galiza, a Endecja foi criada em 1905, onde era anti-ucraniana, e em 1907 obteve uma vitória nas eleiĳes para o parlamento austríaco em que o seu representante foi eleito presidente do "clube polaco" de todos os deputados polacos no parlamento. Entre 1907 e 1911 Endecja foi dividida e enfraquecida por uma crise interna sobre sua política pró-russa. Durante as eleiĳes para a quarta Duma em 1912 em Varsóvia, quando o voto judaico fez pender a balança a favor de um candidato socialista contra a maioria polonesa, a ocasio foi usada por Endecja como um trampolim para fortalecer o partido. Sob a lideranĳa de Roman "Dmowski, Endecja proclamou um boicote econômico antijudaico, que foi realizado pela massa dos poloneses. Durante a Primeira Guerra Mundial, o partido apoiou a Rússia e os Aliados e alcançou sua influência máxima no futuro da Polónia através do estabelecimento do Comitê Nacional Polonês, no qual Dmowski desempenhou um papel decisivo como presidente. Este comitê foi reconhecido como o representante oficial da naĳo polonesa na Conferência de Paz de Ver Sailes. A delegaĳo liderada por Endecja participou no governo de coligaĳo de 1919 chefiado por I. Paderewski.

Endecja tornou-se o partido dominante no primeiro parlamento polonês eleito (Sejm), e participou de vários governos até o golpe de Pilsudski em 1926. Atuando principalmente em nome dos interesses das classes urbanas pequeno-burguesas, o partido era adepto de fazer capital político de questões carregadas de emoĳo, como uma atitude chauvinista em relaĳo às minorias nacionais. Endecja continuou sua posiĳo antissemita extrema em sua luta para preservar o caráter polonês das cidades na terra do Pó contra a influência judaica e a competiĳo econômica. Suas conexões com os círculos capitalistas e o clero determinaram seus objetivos na política doméstica. A Endecja foi fundamental

a aprovação de várias leis destinadas a reduzir a influência judaica na economia e cultura polonesas. Foi ativo no caso do numerus clausus de 1923, e mais tarde influenciou os jovens nas universidades a se manifestarem contra os estudantes judeus, levando a incidentes sangrentos. No que diz respeito à discriminação na tributação comercial, a Endecja achou difícil manter a coerência, uma vez que o partido representava em grande parte o elemento urbano na Polónia. No entanto, agiu energeticamente na extensão do monopólio governamental, e no apoio às cooperativas polonesas – todas em uma direção antijudaica – e na restrição econômica dos judeus, mesmo que os objetivos não correspondessem aos princípios básicos do partido sobre a santidade da propriedade privada e da livre iniciativa. Através do boicote econômico, a Endecja inspirou a organização *Rozwoj.

A influência anti-semita do partido era forte nos círculos militares, particularmente entre os voluntários poloneses que retornaram após a guerra da França e dos Estados Unidos, liderados pelo general *Haller. Com a ascensão de Hitler ao poder e a disseminação do nazismo na Europa, a Endecja mudou sua atitude tradicional em relação à Alemanha, que sempre considerou o principal inimigo da Polónia. A facção jovem do partido, influenciada pelas ideias fascistas, fundou um novo órgão, *NARA, que viu no regime nazista um exemplo desejável para a Polónia. Após a eclosão da Segunda Guerra Mundial e o colapso do regime de Piłsudski, opositor político de Endecja, a influência do partido aumentou entre os círculos de emigrados poloneses, tanto entre o exército em reorganização no exterior quanto o governo no exílio, estabelecido primeiro em França e depois na Inglaterra. Durante a ocupação nazista, Endecja também atuou no movimento nacionalista clandestino "Armja Krajowa", que em muitos casos atuou contra os judeus. Em 1970 ainda tinha adeptos entre os poloneses fora do país.

Bibliografia: S. Segal, *A Nova Polónia e os Judeus* (1938); RL Buell, *Polónia, Chave para a Europa* (1939), índice, sv Endeck; A. Bejćikowska, *Stronnictwa i zwiżzki polityczne w Polsce* (1925); EU. Oberlaender, *Opatrznojiowy jyd* (1932); A. Micewski, *Z geografii politycznej II Rzeczypospolitej* (1964). **Adicionar. Bibliografia:** R. Wapin ski, *Narodowa Demokracja*; S. Rudnicki, *Oboz narodowo radykalny, geneza i dzialalnosc* (1985).

[Moshe Landau]

ENDELMAN, TODD M. (1946–), estudioso da história judaica.

Nascido em Fresno, Califórnia, ele foi educado na Universidade da Califórnia em Berkeley, e na Universidade de Warwick, Coventry, Inglaterra, e no Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion. Ele recebeu seu doutorado pela Universidade de Harvard em 1976. Ele foi professor assistente de história judaica na Bernard Revel Graduate School da Yeshiva University em Nova York de 1976 a 1979 e professor de história no Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion em 1979 De 1979 a 1985, Endelman foi professor associado de história judaica moderna e europeia na Universidade de Indiana, em Bloomington. Ele se tornou o Professor William Haber de História Judaica Moderna na Universidade de Michigan, Ann Arbor, em 1985, e o diretor do Centro Jean e Samuel Frankel da universidade.

para Estudos Judaicos. Em 1982 e 1999 foi professor visitante no Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies.

Endelman é conhecido como um especialista na história social dos judeus da Europa Ocidental, particularmente na história anglo-judaica, e seu trabalho examina a conversão e outras formas de assimilação radical. Seu trabalho de 1979, *The Jews of Georgian England, 1714–1830: Tradition and Change in a Liberal Society*, recebeu o National Jewish Book Award for History e o AS Diamond Memorial Prize da Jewish Historical Society of England. Seus outros trabalhos incluem *Assimilação Radical na História Judaica Inglesa, 1656–1945* (1990) e *Os Judeus da Grã-Bretanha, 1656–2000* (2002). Ele atuou como editor (e colaborador) de *Apostasia Judaica no Mundo Moderno* (1987) e *Comparando Sociedades Judaicas* (1997). Foi coeditor, com Tony Kushner, de *Judaísmo de Disraeli* (2002). Ele escreveu extensivamente para revistas acadêmicas e contribuiu para muitos trabalhos, incluindo *The Legacy of Jewish Migration: 1881 and Its Impact* (1983), *His tory and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (1986), *Living with Anti-Semitism : Modern Jewish Responses* (1987), e *The Self-Fashioning of Disraeli, 1818–1851* (2000).

Membro da Academia Americana de Pesquisa Judaica, ele também é membro da Associação Histórica Americana, da Associação de Estudos Judaicos e da Sociedade Histórica Judaica da Inglaterra. Recebeu bolsas da National Endowment for the Humanities, da Memorial Foundation for Jewish Culture, da Lucius N. Littauer Foundation e da Lilly Endowment. A pesquisa posterior de Endelman envolve o estudo da apostasia judaica na Europa e na América desde o Iluminismo até o presente.

[Dorothy Bauhoff (2ª ed.)]

ENDINGEN, cidade em Baden, Alemanha, local de um notório libelo de *sangue. Os judeus são mencionados pela primeira vez lá em 1331; em 1349 foram afetados pelas perseguições da *Peste Negra. Quando os cadáveres decapitados de dois adultos e duas crianças foram encontrados no terreno do cemitério em março de 1470, o rabino Elias e seus dois irmãos (avós de *Joseph b. Gershon de Rosheim) foram acusados de assassinato ritual, torturados, levados a julgamento, e queimado na fogueira em 8 de abril de 1470. Em 5 de maio, o imperador Frederico III condenou as execuções sob a alegação de que os judeus estavam sob proteção imperial e ordenou a libertação de outros judeus presos, repetindo esta exigência em 22 de junho e enfatizando proibições papais do libelo de sangue. Em consequência do libelo, os judeus foram expulsos de Emden. Apesar da desaprovação imperial e papal, a história do libelo de sangue foi mantida viva; os restos mortais das supostas vítimas foram consagrados no altar da Igreja de São Pedro. A história foi reencenada no Emdener Judenspiel, apresentado pela primeira vez diante de grandes multidões em 1616. Um sino de igreja lançado em 1714 traz relevos das crianças sem cabeça. Carregar as relíquias das crianças nas procissões da igreja foi proibido pelo imperador *Joseph II (1765–90). Em 1871, alguns judeus estavam vivendo na cidade mais uma vez. Seu número chegou a 43 em 1888, mas diminuiu para dez em 1925 e cinco em 1933. O casal restante foi deportado

terminando e lengnau

em 1940. Em 1967, os restos mortais das crianças “martirizadas” foram removidos da igreja.

Bibliografia: KV Amira, Das Endinger Judenspiel (1883); EU. Kracauer, em: REJ, 16 (1888), 236-45; Baron, (1967), 177, 372; KJ Baum, em: Miscellanea Mediaevalia, 4 (1966), 337-49; Germe. Jud., 2 (1968), 209-10; F. Hundschnurscher e G. Taddey, Die Juedischen Gemeinden em Baden (1968); K. Kurrus, em: Schau-ins-Land, 83. Jahreshft des Breisgauer Geschichtsvereins (1965), 133-48; T. Oelsner, em: Aufbau (18 de dezembro de 1966 e 31 de julho de 1970); New York Times (1 de outubro de 1967). **Adicionar.**
Bibliografia: W. Frey, em: R. Erb (ed.), Die Legende vom Ritual mord (1993), 201-21.

ENDINGEN E LENGNAU, aldeias do cantão suíço de *Aargau, no Surbtal, perto da fronteira alemã. Sabe-se que algumas famílias judias viveram ali durante a Idade Média, quando as aldeias ficavam no condado de Baden, mas as comunidades organizadas só se formaram no início do século XVII. Por volta de 1650 Marharam (Meir) Guggenheim era seu líder. O status legal dos judeus era baseado em cartas de proteção, que tinham de ser renovadas (e pagas) periodicamente.

A partir de 1696, essas cartas foram renovadas a cada 16 anos, a última datando de 1792. As cartas autorizavam-nos a negociar em toda a região de Baden, embora não em imóveis, mas na maioria das vezes se dedicavam à venda de gado. Eles foram autorizados a conceder empréstimos apenas contra bens móveis. O número de casas judaicas era limitado e um judeu e um não-judeu eram proibidos de viver sob o mesmo teto. Os judeus estavam sujeitos ao oficial de justiça, mas recorriam a seus rabinos em assuntos civis e religiosos. A carta de proteção de 1776 limitava a residência judaica no condado de Baden apenas a Endingen De 20 famílias em todo o condado em 1634, o número cresceu para 35 em 1702, 94 em 1761, 108 em 1774 e 240 em 1890.

Um cemitério foi alugado aos judeus em 1603 em uma pequena terra no Reno, chamada Judenaule ou Judeninsel. Em 1750 foi-lhes permitido adquirir outro cemitério (Waldfried hof), a meio caminho entre as duas aldeias. No mesmo ano foi dedicada uma sinagoga permanente em Lengnau (que não tinha igreja!), e em Endingen em 1764; ambas as comunidades compartilhavam os serviços de um rabino por volta da mesma data. As synagogues foram reconstruídas em 1848 e 1852, respectivamente.

A Revolução Francesa e a formação da República Helvética aproximaram os judeus de Endingen e Lengnau da emancipação cívica e política. Por uma lei de 1798, eles pelo menos alcançaram o status de outros estrangeiros na república. Quando os franceses partiram em 1803, a população cristã do distrito se rebelou, saqueando as casas dos judeus, como já havia acontecido em 1729 e se repetiu em 1861. A Lei dos Judeus de 1809 foi um movimento retrógrado, e como as leis de 1824 (Organisa) e 1835 (Schulgesetz) levaram a um aumento da interferência na autonomia das comunidades, que já haviam alcançado o status jurídico de empresas públicas. A luta pela plena igualdade continuou e foi bem sucedida apenas em 1878.

O movimento da Reforma gerou fortes controvérsias dentro das comunidades, mas a maioria permaneceu fiel à tradição. Os estudiosos judeus J. *Fuerst e M. *Kayserling serviram como rabinos das comunidades de 1854 a 1858 e 1861 a 1870

respectivamente. A população judaica de Endingen e Lengnau, cerca de 1.500 em 1850, diminuiu para menos de 100 em 1950, e em 1962 a comunidade combinada tinha apenas 17 membros. O Lar Suíço-Judaico para Idosos foi estabelecido em Lengnau em 1903.

Bibliografia: A. Weldler-Steinberg, Geschichte der Juden in der Schweiz (1966), índice; F. Guggenheim-Gruenberg, Die Sprache der Schweizer Juden von Endingen und Lengnau (1950); idem, Aus ei nem alten Endingen Gemeindebuch (1952); idem, Die aeltesten juedi schen Familien in Lengnau und Endingen (1954); idem, Der Friedhof auf der Judeninsel Rhein ... (1956).

***ENDLICH, QUIRIN** (m. 1888), jornalista anti-semita em Viena chamado de “Judenfresser” (“comedor de judeus”), particularmente proeminente durante a revolução de 1848. Schwert (“Escudo e Espada”), com uma coluna intitulada “Juden kontrolle” que acumulava denúncias e obscenidades sobre os judeus.

Aproveitando a recém proclamada liberdade de imprensa, Endlich chamou os judeus de “o maior desastre da Áustria” e afirmou que todas as suas atividades eram destrutivas. Seu livro, Der Einfluss der Juden auf unsere Civilisation, foi publicado em 1848. Segundo Endlich, os judeus haviam instigado toda a agitação de março de 1848 para conseguir sua emancipação. Para desviar o ressentimento público, eles estimularam o ódio contra os verdadeiros benfeitores do povo, ou seja, a aristocracia e o exército. Ao construir ferrovias, os judeus arruinaram os estalajadeiros e carroceiros, e suas fábricas arruinaram os artesãos.

Seu estilo e métodos foram posteriormente adotados pelo Partido Social Cristão austríaco.

Bibliografia: Y. Smotricz, Mahpekhat 1848 be-Austria (1957), 15-24; JA von Helfert, Die Wiener Journalistik im Jahre 1848 (1877), índice.

[Israel Smotricz]

.(ȳȳ ȳȳ ȳȳȳȳ .ȳȳ ȳȳȳȳ ȳ .Heb (**ENYDOR**

(1) Uma cidade no território de Issacar que foi ocupada pela forte tribo de Manassés (Js 17:11). A afirmação bíblica de que o triunfo de Gideão sobre os midianitas ocorreu em En-Dor (Sl 83:11) corresponde bem à sua localização ao norte da colina de Moré (Gibeath-Moreh, Juízes 7:1). A notoriedade da cidade se deve principalmente à visita de Saulo à “mulher que adivinha por meio de um fantasma” – a famosa bruxa de En-Dor (I Sam. 28:7). Saul se disfarçou porque ele e seu exército estavam então em Gilboa e os filisteus em Suném e ele teve que passar perto do acampamento inimigo para chegar a En-Dor. Eusébio descreve-a como uma aldeia muito grande de 4 m. (6½ km.) ao sul do Monte Tabor e ao norte do Pequeno Hermon (al-Nabÿ Daÿÿ), e também menciona sua proximidade com Na'im, perto de Scythopolis (Onom. 34:8; 94:20). En-Dor parece ter sido originalmente parte do distrito de Séforis e foi separado dele com Na'im para formar um distrito separado. O nome é preservado em 'Indÿr, a leste de Na'im e ao norte da colina de Moreh. Tell al-ÿAjÿÿl ou Khirbat al-ÿafÿÿfa, dois tell nas proximidades de Na'im contendo restos da Idade do Ferro, foram sugeridos como possíveis locais da cidade antiga.

[Michael Avi Yonah]

(2) O moderno kibutz de En Dor, SE do Monte Tabor, foi fundado em 16 de junho de 1948, poucos dias após a região ter sido conquistada pelas forças de Israel na Guerra da Independência. É filiado ao Kibutz Arji ha-Shomer ha-ya'ir. Seus colonos incluem pioneiros nascidos em Israel e imigrantes dos Estados Unidos, Bulgária, Turquia, Alemanha e América do Sul. Sua economia era baseada em lavouras, aves, gado leiteiro e uma fábrica de equipamentos eletrônicos modernos. O kibutz também operava uma estação para o desenvolvimento de sementes. Em meados da década de 1990 a população era de aproximadamente 635, subindo para 783 em 2002.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

Bibliografia: Zafrir, em: BJPES, 14 (1948/49), 93; Abel, Geog, 2 (1938), 316; Zori, em: PEQ, 84 (1952), 114ss.; Aharoni, em: JNES, 26 (1967), 213., n. 9.

ENYDOR, BRUXA DE, a designação popular de um médium da cidade de En-Dor em Manassés, que foi consultado pelo rei *Saul (I Sam. 28:7–25). (A mulher não é designada “bruxa”, hebr. mekašepah.) A narrativa começa com um relato do avanço filisteu; sua superioridade é tão grande que Saul, tomado de terror, busca em vão meios de descobrir a vontade de Deus. Em desespero, ele recorre à necromancia, que ele mesmo banuiu (ibid. 28:3; cf. Deut. 18:11). Saul encontra o necromante de En-Dor, que é persuadido a aceitar seu pedido de conjurar *Samuel. O profeta repreende Saul e prediz sua derrota nas mãos dos filisteus. A mulher, que havia reconhecido Saulo, solícitamente lhe oferece uma refeição antes de partir.

[Shlomo Balter]

Na Agada

Segundo a agadá, a bruxa de En-Dor era mãe de *Abner e se chamava Sofonias (a oculta; PdRE 33), enquanto Pseudo-Filo a chama de Sedecla (injusta) e conta que enganou Israel com sua feitiçaria por 40 anos (Pseudo-Filo 64:3-5). Os rabinos afirmam que a evocação de Samuel ocorreu dentro de 12 meses de sua morte, quando o corpo ainda não se decompôs e a alma ainda paira perto dele (Shab. 152b). A bruxa sabia que era Saul quem a chamava porque o fantasma aparecia com o rosto para cima, enquanto para uma pessoa comum ele vem com o rosto para baixo (Lev. R.

26:7). Dos detalhes dados nesta história, os rabinos concluíram que o necromante vê o espírito, mas não o ouve, enquanto a pessoa que evoca o espírito ouve sua voz, mas não a vê. Outros presentes não vêem nem ouvem (Lev.

R. 26:7).

Dois interpretações são dadas das palavras “Elohim Olim” (I Sam. 28:13). Uma é que Samuel foi evocado como um deus e, assim, disse a Saul: “Você não sabe que, assim como o castigo é infligido ao adorador, também é infligido ao adorado?” A outra é que a palavra “elohim” se refere a Moisés (Ex. 7:1). Samuel, temendo que o Dia do Juízo tivesse chegado, trouxe Moisés com ele para agir como seu advogado.

Bibliografia: Ginzberg, Legends, 4 (1913), 70, 73; 6 (1928), 235-8.

***ENDRE, LÁSZLÓ** (1895-1946), antisemita húngaro. Após a Primeira Guerra Mundial, Endre juntou-se a várias organizações anti-semitas e publicou panfletos antijudaicos, incluindo um livro lançado em 1936 sobre os Protocolos dos *Anciãos de Sião. Em 1937 organizou o “Partido Socialista pela Defesa da Raça”, que se fundiu com o partido de Szalasi em agosto daquele ano. Sua carreira administrativa começou no período do Terror Branco; ele serviu como xerife do condado em vários lugares e de 1923 em diante em Gödöllő. Em 1937, como vice-prefeito do distrito de Pest, ficou conhecido por suas ordens brutais contra os judeus. Em 1940, em um memorando ao primeiro-ministro Teleky, ele propôs a esterilização dos judeus que serviam em unidades de trabalho forçado. Ele manteve laços estreitos com o partido nazista alemão e participou de várias de suas convenções.

Logo após a formação do governo fantoche sob Sztójay (março de 1944), ele se tornou diretor-geral do Ministério do Interior, com a atribuição especial de lidar com o “problema judaico”. Ele então emitiu várias ordens para a concentração dos judeus em guetos, incluindo a ordem secreta de 14 de abril de 1944, que previa o estabelecimento de guetos na Hungria. Em sua declaração à polícia israelense, Adolf *Eichmann descreveu Endre como um homem muito inteligente que não precisava de incentivo para agir contra os judeus; pelo contrário, às vezes era forçado a conter Endre. Em suas negociações com (Israel) Rezső *Kasztner, Eichmann em uma ocasião hesitou em concordar com um dos pedidos de Kasztner, perguntando-se “O que Endre dirá?” Durante o avanço soviético na Hungria em 1945, Endre fugiu para a Áustria, onde foi pego por uma unidade americana, entregue à Hungria, condenado à morte e executado em Budapeste.

Bibliografia: E. Landau (ed.), Kastner Bericht ... (1961); M. Himler, Igy néztek ki a magyar nemzet sirásói (1958), 174-84; J. Robinson e P. Friedman, Guide to Jewish History under Nazi Impact (1960), 328; R. Hilberg, Destrução dos Judeus Europeus (1961), índice.

[Yehouda Marton]

ENELow, HYMAN (Hillel Gershon; 1877-1934), rabino reformista americano, erudito e escritor. Enelow, que nasceu em Kovno, Lituânia, foi para os EUA quando jovem, aos 16 anos, e foi ordenado pelo Hebrew Union College em 1898. Enelow serviu como rabino do Temple Israel, Paducah, Kentucky (1898–1901), Temple Adath Israel, Louisville, Kentucky (1901-12), e Temple Emanu-El, Nova York (1912-1934). Durante a Primeira Guerra Mundial, Enelow serviu na França com o Conselho de Bem-Estar Judaico. Ele foi vice-presidente da Conferência Central de Rabinos Americanos (1925-1927), seu presidente (1927-1929) e membro da American Historical Association e da American Jewish Historical Society. Enelow foi fundamental na criação de cadeiras para estudos judaicos em Harvard (com a ajuda de seu amigo Lucius *Littauer) e Columbia (com a ajuda da Sra. Nathan Miller). Seus numerosos livros sobre religião judaica incluem os seguintes: A Sinagoga na Vida Moderna (1916); A Fé de Israel (1917); e Uma Visão Judaica de Jesus (1920). Suas Obras Seleccionadas foram publicadas em quatro volumes por F. Levy em 1935.

en-gannim

A edição de quatro volumes de Enelow de Israel *Al-Nakawa's Menorat ha-Ma'or (1929–32) foi uma importante contribuição para a erudição judaica. Sua tese de que este trabalho serviu de modelo para o trabalho de Isaac *Aboab com o mesmo nome foi amplamente discutida, embora não universalmente aceita. De igual importância é a edição de Enelow de Mishnat Eliezer (ou Midrash de 32 Regras Hermenêuticas, com introdução em inglês e ap paratus completo, 1933). Uma coleção de manuscritos foi apresentada em sua memória ao Seminário Teológico Judaico, em Nova York, por sua amiga Sra. Nathan Miller. Sua biblioteca particular de mais de 20.000 volumes também foi doada ao Seminário.

Bibliografia: Philipson, em: AJYB, 36 (1934), 25-53; Riv kind, em: Essays ... LR Miller (1938), 69-83 (seção hebraica); Kressel, Lek sikon, 1 (1965), 127-8.

.(יָיִי יָיִי יָיִי יָיִי יָיִי .Heb (**ENYGANNIM**

(1) Uma localidade no território de Judá, cerca de 2 mi. (3 km.) ao sul de Beth-Shemesh, que é mencionado na Bíblia junto com Zanoah (Js. 15:34). Sua identificação com yAyn Faÿ yr perto de Beit Jimal foi proposta.

(2) Uma cidade levítica no território de Issacar (Js 19:21; 21:29). Isso foi identificado por vários estudiosos com o moderno Jenin na extremidade sul do vale de Jezreel, que Josefo menciona (Guerras, 3:48) como Ginaea, na fronteira norte de Samaria. Jenin, no entanto, é provavelmente a bíblica Beth-ha-Gan ("casa-de-jardim", II Reis 9:27), e uma identificação mais plausível é Khirbat Beit (Bayt) Jann perto de Jabneel na fronteira norte de Issacar.

Bibliografia: G. Dalman, Sacred Sites and Ways (1935), 211; Abel, Geog, 2 (1938), 317; Albright, em: ZAW, 44 (1926), 231f.; A. Saari salo, em: Fronteira entre Issacar e Naftali (1927), 37-39.

[Michael Avi Yonah]

.(יָיִי יָיִי יָיִי יָיִי יָיִי .Heb (**ENYGEDI**

(1) Um oásis na margem ocidental do Mar Morto e um dos sítios arqueológicos mais importantes do deserto da Judéia. En-Gedi (En-Gaddi em grego e latim; yAyn Jiddý em árabe) é na verdade o nome da fonte perene que flui de uma altura de 656 pés. (200 m.) acima do Mar Morto. Na Bíblia, o deserto perto da fonte onde Davi buscou refúgio de Saul é chamado de "o deserto de En-Gedi" e os acampamentos fechados no topo das montanhas, as "fortalezas de En-Gedi" (I Sam. 24). :1–2). En-Gedi também é mencionado entre as cidades da tribo de Judá no deserto da Judéia (Js 15:62). Uma fonte bíblica posterior (II Crônicas 20:2) identifica En-Gedi com Hazazon-Tamar, mas isso é rejeitado pela maioria dos estudiosos. No Cântico dos Cânticos 1:14, o amado é comparado a "um cacho de hena nas vinhas de En-Gedi"; os "pescadores" de En-Gedi são mencionados em Ezequiel 47:10.

Em fontes literárias posteriores, Josefo fala de En-Gedi como a capital de uma toparquia da Judéia e fala de sua destruição durante a Guerra Judaica (Wars, 3:55; 4:402). A partir de documentos encontrados na "Caverna das Letras" em Naÿal y de sempre, parece que no período anterior à Guerra de Bar Kokhba (132–135), a aldeia judaica de En-Gedi era propriedade imperial e romana.

tropas da guarnição estavam estacionadas lá. Mas na época de Bar Kokhba, estava sob seu controle e era um de seus centros militares e administrativos (ver "Cavernas do Deserto da Judéia). No período romano-bizantino, o povoamento de En-Gedi é mencionado pelos Padres da Igreja; Eusébio a descreve como uma grande vila judaica (Onom. 86:18). En-Gedi era então famosa por suas tâmaras finas e especiarias raras, e por seu bálsamo.

Após levantamentos da área, cinco temporadas de escavações foram realizadas em En-Gedi por B. Mazar, T. Dothan e I. Du nayeovsky entre os anos de 1961-62 e 1964-65. Descobriu-se que o assentamento de En-Gedi foi estabelecido apenas no século VII aC, sem evidência de ocupação no tempo de Davi (século X aC). As escavações mostraram que Tell Goren (Tell el-Jurn), uma pequena colina acima da parte sudoeste da planície perto de Naÿal Arugot, era um dos principais centros do oásis começando com os israelitas e especialmente no Iron II, helenístico e helenístico. Períodos romano-bizantino. Levantamentos da área revelaram que os habitantes de En-Gedi desenvolveram um sistema de irrigação eficiente e se dedicaram à agricultura intensiva. A combinação de água abundante e clima quente permitiu-lhes cultivar as palmeiras e plantas de bálsamo pelas quais En-Gedi era conhecido. O assentamento foi aparentemente administrado por uma autoridade central que foi responsável pela construção de terraços, aquedutos e reservatórios, bem como uma rede de fortalezas e torres de vigia ao longo da estrada que liga En-Gedi a Teqoa.

Cinco períodos de ocupação foram descobertos em Tell Go ren. O assentamento mais antigo, Stratum V, era uma cidade próspera que se espalhou pelas encostas do tell, datando do reino da Judéia (c. 630-582 aC). Várias instalações, especialmente uma série de grandes "barris" de barro fixados no solo, junto com cerâmica, ferramentas de metal e fornos indicavam que oficinas haviam sido montadas para alguma indústria especial. Esta descoberta está de acordo com várias fontes literárias (Josefo e outros) que mencionam En-Gedi como centro de produção de opobalsamon ("bálsamo"). Pode-se, portanto, supor que En-Gedi era uma propriedade real que administrava essa indústria para o serviço do rei. Este primeiro assentamento foi aparentemente destruído e queimado por Nabucodonosor em 582/1 AEC

A próxima cidade do Tell (Estrato IV) pertence ao período persa (séculos V-IV aC). Sua área era mais extensa que a israelita e seus prédios eram maiores e bem construídos. Uma casa muito grande, parte dela de dois andares, que continha 23 quartos, foi encontrada na encosta norte do Tell. Nesta época, En-Gedi fazia parte da província de Judá, conforme atestado pelos muitos cacos com a inscrição "Yehud", o nome oficial da província.

O estrato III pertence ao período Hasmoneu. Suas datas famosas são mencionadas neste período por Ben Sira (Ecclus. 24:14). En-Gedi floresceu, especialmente na época de Alexandre *Yan nai e seus sucessores (103-37 aC). Uma grande fortaleza no Tell foi provavelmente destruída no período da invasão parta e da última guerra dos asmoneus contra Herodes.

A ocupação seguinte (Estrato II) contém uma fortaleza no topo do telão rodeada por um grosso muro de pedra

com torre retangular. Este acordo é atribuído ao tempo dos sucessores de Herodes (4-68 EC); foi destruído e queimado aparentemente durante a Guerra Judaica em 68 EC. Moedas do “Ano Dois” da guerra foram encontradas na área da conflagração.

Durante o período romano-bizantino (Estrato I) os habitantes do Tell viviam em estruturas temporárias e cultivavam as encostas da colina (séculos III-V dC). Parece que, pelo menos desde o período herodiano, o assentamento principal em En-Gedi desceu para a planície, leste e nordeste de Tell Goren, entre Naʿyal David e Naʿyal Arugot.

Um banho romano foi encontrado no centro desta planície a cerca de 200 metros a oeste da costa do Mar Morto. É datado por achados, especialmente seis moedas de bronze, do período entre a queda do Segundo Templo e a Guerra de Bar Kokhba.

Um recinto sagrado do período Calcolítico foi encontrado em um terraço acima da nascente. É constituído por um conjunto de estruturas em pedra de altíssimo padrão arquitetónico. O edifício principal era aparentemente um templo que servia de santuário central para os habitantes da região.

Escavações (1970) trouxeram à luz os restos de um assentamento judaico que data do período bizantino. A sina gogue tinha um belo piso de mosaico representando pavões comendo uvas e as palavras “Paz em Israel”, bem como uma inscrição única composta por 18 linhas que, inter alia, invoca uma maldição sobre “qualquer um que cause uma controvérsia entre um homem e seus companheiros ou quem (diz) caluniar seus amigos diante dos gentios ou roubar a propriedade de seus amigos, ou qualquer um que revele o segredo da cidade aos gentios. ...” (De acordo com Lieberman, foi projetado contra aqueles que revelam os segredos da indústria do bálsamo.) Uma menorá de bronze de sete ramificações e mais de 5.000 moedas (encontradas na caixa da sinagoga perto da arca) também foram descobertas.

[Benjamin Mazar]

Desde a redação do verbete acima por Benjamin Mazar, novos trabalhos arqueológicos e estudos históricos sobre En Gedi foram feitos. En-Gedi é um oásis à beira do deserto da Judéia, situado no meio da costa ocidental do Mar Morto, no vale do rift, o lugar mais baixo da Terra. O clima do vale do rift é árido e as mudanças climáticas influenciaram no passado o fluxo das nascentes, bem como os níveis do Mar Morto. A fonte das nascentes está no aquífero do Grupo Judeu da Formação Cenoman-Touron. No passado, havia dez nascentes, mas apenas quatro estão ativas hoje: 'Arugot, David, En-Gedi e Shulamit.

En-Gedi é mencionado pela primeira vez na Bíblia como Hazazon Tamar (Gn 14:7), que foi identificado como En-Gedi (II Crônicas 20:2). Em I Samuel 23:29; 24:2-3, Davi se refugiou no deserto de En-Gedi. En-Gedi é mencionado uma vez em cada um dos escritos talmúdicos (Tj, Shevi'it 9:2, 38d; Tb, Shab bat 26a). Os habitantes de En-Gedi viviam da agricultura. Cultivavam uma marga muito pobre e solo pedregoso com canais de irrigação das águas das nascentes. Elas

também recolheu sal e asfalto (betume) das margens do Mar Morto, bem como pedaços de enxofre das planícies de marga para a produção de medicamentos. Os principais cultivos neste oásis eram palmeiras e cevada; bálsamo, uma cultura de rendimento, também foi cultivado na região. Escritores do período romano elogiaram as excelentes tâmaras que cresceram em En-Gedi e Judaea (Plínio, Hist. Nat. 13:6, 26; Josefo, Ant., 9:7). A palmeira, símbolo da Judéia, foi usada como motivo nas moedas judaicas e nas moedas da vitória flaviana. O transporte entre En-Gedi e outras partes do país foi ditado por condições geográficas e políticas. Durante os tempos antigos, En-Gedi tinha uma forte ligação com Jerusalém. Durante o período do Primeiro Templo, En-Gedi foi estabelecido pela primeira vez como um posto militar nas margens ocidentais do Mar Morto, contra Moabe e Edom. Posteriormente, o transporte marítimo foi realizado no Mar Morto, como foi comprovado pela descoberta de âncoras de madeira e pedra, bem como de ancoradouros perto de En-Gedi e em outros locais ao redor do Mar Morto. Embora os veleiros ainda não tenham sido encontrados debaixo d'água, desenhos e grafites de veleiros são conhecidos em Massada e no mapa em mosaico de Madaba. A ligação entre En-Gedi e Nabataea, e mais tarde com a Arábia, é atestada por historiadores antigos, por um lado, bem como nos Documentos do Deserto da Judéia, por outro. Moedas nabateus também foram encontradas em escavações arqueológicas.

Durante as décadas de 1980 e 1990, uma pesquisa arqueológica sistemática foi realizada na área, e vários enterros intactos do período do Segundo Templo foram revelados e escavados. Eram túmulos familiares e os corpos eram envoltos em mortalhas de linho e sepultados em caixões de madeira, normalmente sem objectos funerários (Hadas, 1994). No final da década de 1990, uma grande área da vila bizantina adjacente à sinagoga foi escavada e muitas habitações foram reveladas, o que corrobora a descrição de Eusébio de En-Gedi como “uma grande vila de judeus” (Hirschfeld, no prelo). Durante este projeto, os sistemas agrícolas irrigados também foram investigados e escavados (Hadas, 2002). Nos últimos anos (2003-2005), um novo subúrbio de En-Gedi datado do período do Segundo Templo foi revelado a noroeste da sinagoga (Hadas, a ser publicado). Cavernas nas falésias atrás de En-Gedi também foram pesquisadas, revelando moedas e papiros de Bar-Kochba em algumas delas, e ornamentos do período persa muito anteriores em outra. Escavações adicionais realizadas na área da área da sinagoga (Hadas, no prelo) mostraram que a vila bizantina foi destruída e queimada no século VI EC. anos. Uma lacuna na ocupação de En-Gedi existiu até os séculos XIII-14 dC, quando uma aldeia mameluca foi fundada no local e ali existiu por cerca de um século. Restos desse período foram encontrados acima do local da sinagoga e nas proximidades gerais. Um moinho de água também foi construído nesta época (Hadas, 2001-2) e ainda existe perto da nascente de En-Gedi. En Gedi permaneceu em ruínas até o estabelecimento do Estado de Israel em 1948.

[Gideon Hadas (2ª ed.)]

Engel, Eliot L.

(2) Assentamento no deserto da Judéia na margem oeste do Mar Morto, fundado por jovens nascidos em Israel primeiro como um posto militar *Na'yal em 1953 e depois em 1956 como um kibbutz civil afiliado ao Iyud ha-Kevuyot ve- ha-Kibutzim. Suas funções primárias eram, inicialmente, as de defesa; mas também desenvolveu com sucesso métodos agrícolas adaptados às condições locais de um clima desértico quente e uma abundância de água doce das nascentes de En-Gedi. Estes são alimentados por um fluxo subterrâneo (da área de entrada rica em chuva nas encostas ocidentais das colinas de Hebron), que emerge em uma linha de falha. Uma área ao redor das Fontes foi declarada reserva natural devido ao pequeno enclave de flora sudano-deccana ali existente. Uma escola de campo da Sociedade para a Preservação da Natureza, um albergue da juventude (Bet Sara) e uma casa de recreação estão todos situados lá. Até 1967 os meios de transporte para En-Gedi eram por terra ou mar de Sodoma, no lado sul do Mar Morto. Em 1962 foi construída uma estreita estrada asfaltada que substituiu os 50 km. estrada de terra que era frequentemente destruída por inundações nos meses de inverno. Naquela época havia uma lancha que navegava de Sodoma para En-Gedi, e um médico costumava chegar uma vez por semana de avião leve (Piper) de Beer Sheva. Em 1971, uma estrada de asfalto foi construída para o norte e ligava En-Gedi a Jerusalém, encurtando o tempo de viagem de En-Gedi a Tel Aviv, de 5 para 2 horas. A economia do kibbutz era baseada principalmente no turismo, incluindo uma pousada e águas medicinais. A agricultura era baseada em plantações de manga, tamareiras e ervas. O kibbutz tinha um jardim botânico de 25 acres com 900 espécies de plantas de todo o mundo. Em 2002, a população de En Gedi era de 603.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa e Gideon Hadas (2ª ed.)]

Bibliografia: B. Mazar et al., En-Gedi, *Yafiroi...* (1963); B. Mazar, em: BIES, 30 (1966), 183 e segs.; idem, em: *Archaeology*, 16 (1963), 99ss.; idem, em: *Arqueologia e Estudo do Antigo Testamento*, ed. por D. Winton Thomas (1967), 223ss.; idem, em: IEJ, 14 (1964), 121-30; 17 (1967), 133-43; Y. Aharoni, em: *Atiqot*, 5 (1961-62), En-Gedi; *ibid.*, 3 (1961), 148-62; idem, em: IEJ, 12 (1962), 186-99; B. Mazar, S. Lieberman e EE Urbach, em: *Tarbiz*, 40 (outubro de 1970), 18-30. **Adicionar. Bibliografia:** G. Hadas, "Stone Anchors", em: *Atiqot*, 21 (1992), 55-57; idem, "Nine Tombs", em: *Atiqot*, 24 (hebraico; 1994); idem, "Water Mills", em: BAIAS, 19-20 (2001-2), 71-93; idem, "Antiga Agricultura de Irrigação no Oásis de Ein Gedi" (Tese de Doutorado, 2002); idem, "Escavações pela Sinagoga", em: *Atiqot*, 49 (no prelo); G. Hadas et al., "Duas Âncoras de Madeira Antigas", em: JNA, 34:2 (2005), 307-15; Y. Hirschfeld, *Excavations* (no prelo).

ENGEL, ELIOT L. (1947-), congressista norte-americano. Engel nasceu e foi criado em Nova York. Sua família morava em um cortiço no terceiro andar do Bronx e, na época de seu bar mitzvah, mudou-se para um alojamento público de classe média. Durante os verões de sua adolescência, ele trabalhou como ator. Em 1969, ele se formou no Hunter-Lehman College com bacharelado em história e recebeu um mestrado em orientação e aconselhamento em 1973 no Herbert H. Lehman College da City University of New York. Em 1987, formou-se em Direito em Nova York

Escola de Direito. Após a formatura da faculdade, ele foi professor e orientador no sistema escolar de Nova York antes de entrar na política.

Ele começou sua carreira política como membro da Assembléia de Nova York (1977-1988), onde presidiu o Comitê de Alcoolismo e Abuso de Substâncias, bem como o Subcomitê de Habitação Mitchell-Lama. Após seis mandatos na Assembleia, ele desafiou o titular de dez mandatos Mario Biaggi, que havia sido condenado por suborno e extorsão. Ele o derrotou em uma primária democrata, que foi primordial para a eleição no distrito. Serviu no Congresso desde 1989. No Congresso foi membro do Comitê de Energia e membro do Comitê de Relações Internacionais. No estilo típico de Nova York, ele seguiu a estratégia dos três Is: Israel, Irlanda e Itália. Ele foi franco em sua defesa de Israel e um dos principais impulsionadores do projeto de lei para transferir a Embaixada Americana de Tel Aviv para Jerusalém. Ele também pressionou a questão da participação americana na Bósnia durante a crise de meados da década de 1990. Engel foi membro do Congressional Human Rights Caucus, do Democratic Study Group on Health e do Long Island Sound Caucus. Ele co-presidiu o Albanian Issues Caucus e foi membro do Conselho Executivo do Comitê Ad Hoc do Congresso sobre Assuntos Irlandeses.

Bibliografia: LS Maisel e I. Forman, *Judeus na política americana* (2001); KF Stone, *The Congressional Minyan: Os judeus do Capitólio* (2002).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

ENGEL, JOEL (Yuli Dimitriyevich; 1868-1927), compositor e editor musical, pioneiro da música em Eretz Israel. Nascido em Berdyansk, Rússia, estudou em Kharkov e no Conservatório de Moscou. Foi crítico de música do jornal *Russkiye Vedomosti* por 20 anos e em 1911 publicou uma coletânea de críticas, *At the Opera*. O ponto de virada na obra de Engel veio em 1900, quando ele começou a adaptar canções folclóricas judaicas e a organizar concertos para sua apresentação. Sua atividade atraiu jovens músicos judeus e a Sociedade de Música Folclórica Judaica foi fundada em 1908. Em 1912, Engel participou com S. *An-Ski em uma expedição etnográfica ao sul da Rússia e coletou muitas canções folclóricas entre a população judaica.

Engel encontrou no *Y* assídico *niggunim* sem palavras manifestações de um melos hebraico original. Ele acreditava que as canções folclóricas cantadas durante anos pelo povo judeu, embora contendo elementos estranhos, refletiam o espírito judaico. Ele aplicou essa ideia em sua composição mais importante, a música para a peça de An-Ski *The Dybbuk* (publicada como suíte para orquestra, 1926). Ele também transformou poemas hebraicos de *Bialik e *Tchernichowsky em música. Em 1924 estabeleceu-se em Tel Aviv e dedicou-se à criação de canções originais hebreu-palestinas. Sua música para as obras de Peretz foi apresentada no Festival Peretz no Teatro Ohel em 1926. Ele também escreveu canções infantis. Em 1916, em Moscou, publicou *Fifty Children's Songs* (em iídiche). Mais canções apareceram nos livretos *Yaldei Sadeh* (1923) e *Shirei Yeladim*, e em uma coleção póstuma *Be-Keren Za*

vit (1927). O município de Tel Aviv nomeou um prêmio para compositores de Israel em homenagem a Engel.

Bibliografia: Sendrey, Música, índice; A. Weisser, Modern Renaissance of Jewish Music (1954), 71-80; M. Ravina, Yo'el Engel, *Y'ayyav vi-Yirato* (1937), inclui bibliografia; idem, Yo'el Engel ve-ha-Musikah ha-Yehudit (1947), inclui uma lista de composições e livros escritos por J. Engel.

[Simha Katz]

ENGEL, JOSEPH BEN JUDAH (1859-1920), rabino polonês e halakhist. Nascido em Tarnow, após o casamento, estabeleceu-se em Bendin, onde morava seu sogro, e ali se tornou famoso como um dos maiores rabinos poloneses. Em 1906 foi eleito av bet din de Cracóvia e era o rabino-chefe virtual da cidade, ninguém sendo nomeado para o cargo durante seu mandato. Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, mudou-se para Viena, onde morreu.

Engel escreveu mais de 100 obras sobre halakhah, aggadah e Kabbalah. Suas obras compreendem uma espécie de enciclopédia (principalmente alfabética) e incluem 30 volumes sobre o Talmud; mais de 20 volumes sobre Cabalá; e cinco de resposta, novelas sobre temas talmúdicos e sobre o Shul'yan Arukh, e outros. Durante sua vida, cerca de 20 de suas obras foram publicadas, mas o restante permaneceu em manuscrito. Após sua morte, um comitê dos amigos de Engel foi formado em Viena, com o nome "Ohavei Torá", com o objetivo de coletar e publicar todos os seus manuscritos. Alguns deles estão em processo de publicação, mas muitos outros foram perdidos como consequência do Holocausto.

Destacam-se os seguintes trabalhos publicados: Atvan de-Oraita (1891), dando 27 princípios fundamentais sobre a metodologia talmúdica; Beit ha-O'yar (Pt. 1, 1903; Pt. 2, 1907), sobre temas bíblicos, organizados em ordem alfabética; Bet Porat, resposta (Pt. 1, 1907; Pt. 2, 1912); O'yerot Yosef (1921), compreendendo oito sermões; novelas halakhic sobre as leis do ano sabático como se aplicam no momento (1928); e novelas para Shul'yan Arukh Yoreh De'ah (1929). Sua interpretação revolucionária sobre o ano sabático é digna de nota: mesmo que o ano sabático se aplique aos tempos modernos, ele tem apenas a força de uma promulgação rabínica, enquanto a mitzvá de se estabelecer em Ere'Y Israel é um mandamento ordenado pela Torá e, portanto, completamente revoga as leis do ano sabático, tornando desnecessário, para permitir o cultivo da terra, recorrer ao expediente de vendê-la temporariamente a um não-judeu. Outras obras suas publicadas são Gilyonei ha-Shas, notas marginais sobre os Talmudes Babilônico e de Jerusalém em três volumes (1924-1937), contendo referências de fontes, novelas e comparações. Eles testemunham a grande erudição de Engel. Ele revela pontos de semelhança com o assunto em discussão em passagens aparentemente desconexas. Trabalhos adicionais são Hoshen Yosef (1945), novelas sobre o Maharit e sobre o Avnei Millu'im de Aryeh Leib ha Kohen; Gevurot Shemonim (1903), contendo 80 soluções para um único problema; e *Yiyunim la-Torah* (1904), consistindo

de 40 discursos pilpulistas. Estas últimas obras, em particular, refletem o intelecto aguçado e penetrante de Engel. Sua abordagem da Cabalá é interessante porque ele encontra um paralelo no Talmud para cada ideia cabalística e se esforça para demonstrar a estreita conexão entre o misticismo judaico e a parte racional da halachá e agadá talmúdicas. Reconhecido como um notável halakhista, ele foi consultado sobre problemas halakhicos por centenas de rabinos.

Bibliografia: JL em: Der Israelit (1930), no. 15-16, pág. 3s.; SJ Zevin, Soferim u-Sefarim-Pesakim/Peruhim ve-Yiddushim (1959), 150-56; Gashuri, em: Pinkas Bendin (1959), 329.

[Itzhak Alfassi]

ENGEL, JÓZSEF (1815-1901), escultor húngaro, nascido em Sátoraljaujhely, Hungria. Destinado ao rabinato, ele foi enviado para estudar na yeshivá de Moisés *Sofer em Pressburg. Enquanto ainda estudava, Engel começou a praticar escultura, e seu pai perguntou ao rabino se isso era permitido de acordo com a lei rabínica. Ao receber uma resposta negativa, Engel foi obrigado a parar. Quando seu pai morreu, no entanto, Engel partiu para Viena e tornou-se aprendiz de um escultor de madeira. Em 1840 mudou-se para a Inglaterra, onde fez seu nome e executou bustos da rainha Vitória e do príncipe Albert, que lhe encomendou várias obras. Ele também executou um busto de

Sir David *Salomons, o primeiro lorde prefeito judeu de Londres. Em 1847 ele foi para Roma, permanecendo lá por quase 20 anos antes de retornar à Hungria.

Bibliografia: Roth, Art, 868.

ENGELBERG, Y' AYYIM OF (Ferdinand Franz Engelberger; d. 1642), apóstata que se converteu ao cristianismo em 1636 para evitar a penalidade por roubar. Depois de publicar um panfleto missionário, foi para Viena, onde ganhou o favor de *Ferdinand III. Quando ele e dois cúmplices judeus foram pegos roubando pedras preciosas do tesouro e condenados à morte, ele assumiu que o imperador o perdoaria e aceitou os últimos sacramentos pacificamente. Sabendo que a sentença seria cumprida, ele esmagou um crucifixo, rejeitou o cristianismo e pediu para morrer judeu, anunciando também que havia profanado a *Hóstia. Essa admissão estimulou a multidão a matar vários judeus e saquear suas casas. Depois de torturado e mutilado, y' ayyim foi queimado na fogueira no sábado, 26 de agosto de 1642, e foi ouvido murmurando: "Que minha morte seja minha expiação". O incidente foi comemorado em duas tábuas de mármore em Viena. Sua esposa e filhos, a quem ele havia persuadido a aceitar o batismo, fugiram para a Polônia e voltaram ao judaísmo.

Bibliografia: D. Kaufmann, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien (1889), 36-38; H. Gold, Geschichte der Juden em Viena (1966), 18-19; Glanz, em: jsos, 5 (1943), 8-9; Barão, 14 (1969), 239f., 392.

ENGELMANN, GABRIEL (m. 1850), talmudista húngaro e yeshivá de rosh. Engelmann nasceu em Vaguihely. Para 15

Engelmann, Susanne Charlotte

anos serviu como dayyan em sua cidade natal e mais tarde foi nomeado rabino e av bet din de Rohonc, Hungria, onde permaneceu até sua morte. Ele dedicou a maior parte de sua vida à sua yeshivá e na introdução de seu Einei Yisrael (pt. 1) relata que escolheu para si o caminho trilhado pela maioria dos estudiosos judeus para se dedicar ao estudo e ao ensino. Seus contemporâneos o estimavam muito e aqueles que aprovavam seus livros incluíam Moisés *Sofer. O Einei Yisrael de Engelmann está dividido em duas partes, a primeira (Viena, 1822) sobre os tratados Shevu'ot e Bava Batra, a segunda (ibid., 1824) sobre yullin.

Alguns erroneamente atribuíram a ele o Gevurat ha-Shem (1838), um comentário sobre a Hagadá da Páscoa, mas seu autor é Gabriel b. Jacob Katz de Szamotuly.

Bibliografia: Fuenn, Keneset, 206; JJ (L.) Greenwald (Grunwald), Pe'erei y akhmei Medinatenu (1910), 61 no. 6; ZP Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ereiy Hagar, 1 (1914), 22b no. 7; M. Stein, Magyar Rabbik, 2 (1906), 152.

[Naftali Ben-Menahem]

ENGELMANN, SUSANNE CHARLOTTE (1886–?), educadora . Nascida na Alemanha, ela foi reconhecida durante o período de Weimar como uma influente educadora de meninas, bem como autora de importantes obras sobre educação, incluindo Die Krise der heu tigen Maedchenerziehung (1929) e Methodik des deutschen Unterrichts (1929). A partir de 1933, ela foi privada do direito de exercer seu trabalho profissional, mas não deixou Berlim até 1940, quando migrou para os EUA . . Seus escritos após 1940 enfatizaram as mudanças educacionais na Alemanha da década de 1930 e o período da guerra. Autora de German Education and Reeducation (1945), foi caracterizada como uma das escritoras mais competentes para avaliar a eficácia dos métodos nazistas de doutrinação e a necessidade de reeducar a mente alemã.

[William W. Brickman]

ENGELSBERG, LEON (1919–1998), pintor israelense. Nascido em E. Europe, Engelsberg estudou na Academia de Arte de Varsóvia. Ele se estabeleceu em Israel após a Segunda Guerra Mundial em Jerusalém, em 1955. Pintou paisagens expressionistas do interior de Jerusalém, mas não expôs. Suas paisagens descrevem as colinas e vales da área de Jerusalém, de modo que marcos como o Monte do Templo e outros locais religiosos estão ausentes de suas pinturas. Ele ganhou os prêmios Yad Vashem e Sussman.

INGLATERRA. As Ilhas Britânicas eram desconhecidas dos judeus até uma data tardia, e o assentamento dos judeus na Inglaterra medieval estava entre os mais recentes da Europa. É possível que ali se encontrasse um pequeno núcleo sob os romanos e que, no período saxão, judeus isolados estendessem suas atividades comerciais até as ilhas britânicas. Mas a evidência delgada anteriormente apresentada em apoio a isso (por exemplo, as referências no Liber Poenitentialis atribuídas ao Arcebispo Theodore de Canterbury, 669) não tem validade.

O Período Medieval

Judeus foram estabelecidos em alguns números nas posses continentais de Guilherme, o Conquistador. Com a conquista normanda em 1066, era inevitável que alguns o seguissem até a Inglaterra , mesmo que (como às vezes relatado) ele não os convidasse especificamente. A nova comunidade tinha assim uma origem comparativamente artificial e possuía uma notável homogeneidade, sendo composta quase inteiramente por financistas e seus dependentes. Assim, pode ser considerado como um tipo de judaísmo medieval tardio em composição e ocupação, bem como em sua estreita sujeição ao controle real.

A comunidade originou-se principalmente no norte da França, da qual era, em certa medida, uma ramificação cultural, linguística e econômica. Uma minoria veio da Alemanha, Itália e Espanha, enquanto um ou dois vieram até mesmo da Rússia e dos países muçulmanos. Em meados do século XII, as comunidades eram encontradas na maioria das grandes cidades do país, em *Lincoln, *Winchester, *York, *Oxford, *Norwich e *Bris tol. No entanto, a comunidade de *Londres sempre foi a mais importante. Até 1177, o único cemitério permitido era em Londres. Nenhuma comunidade foi encontrada a oeste de *Exeter ou ao norte de York. Os judeus foram tratados com tolerância pelos mon archs normandos. Dizem que William Rufus (1087-1100) os encorajou a entrar em disputas com clérigos cristãos.

Sob Henrique I (1100-1135), uma carta exemplar de liberdades, cujo texto não é mais preservado, provavelmente foi concedida aos judeus.

No decorrer do século XII, o sentimento antijudaico começou a se manifestar. Em 1130, os judeus de Londres foram multados na então enorme soma de £ 2.000 sob a acusação de que um deles havia matado um homem doente. O primeiro *libelo de sangue registrado ocorreu em Norwich em 1144 e foi imitado em *Glouceter em 1168, antes que o precedente viesse a ser seguido fora da Inglaterra. Acusações semelhantes foram feitas antes do final do século em *Bury St. Edmunds (1181), Bristol (antes de 1183) e Winchester (1192). No entanto, a comunidade cresceu em riqueza e número, e sua importância financeira tornou -se cada vez mais reconhecida e explorada pela Coroa. Em 1168, um imposto arbitrário (imposto arbitrário, teoricamente cobrado apenas em caso de emergência) de 5.000 marcos (um marco era dois terços de uma libra) foi imposto por Henrique II. Em 1188, um imposto de um quarto do valor de seus bens móveis foi cobrado dos judeus de Londres. A quantia arrecadada, de acordo com a estimativa contemporânea aproximada, foi de £ 60.000, contra apenas £ 70.000 arrecadados da população em geral. A receita anual obtida pelo estado dos judeus é conjecturada como tendo uma média de £ 3.000 neste momento. *Aarão de Lincoln (c. 1125–1186) foi o maior capitalista inglês de sua época. Sua ajuda financeira possibilitou a conclusão de vários mosteiros e abadias ingleses, além de prédios seculares. Com sua morte, seus bens e créditos foram reclamados pelo Tesouro, onde um departamento especial foi criado para lidar com eles.

O período de relativa tranquilidade terminou com a disseminação do entusiasmo das cruzadas sob Ricardo I. Em sua coroação, um tumulto começou nas portas do Westminster Hall, que terminou

no saque dos judeus de Londres e no assassinato de muitos de seus habitantes (setembro de 1189). O exemplo se espalhou pelo país na primavera seguinte. Os líderes eram, em muitos casos, membros do baronato menor, cujo ardor religioso era aumentado por sua dívida financeira para com os judeus. Em Dunstable, um punhado de judeus se salvou aceitando o cristianismo. Em Lynn (mais tarde *King's Lynn), marinheiros estrangeiros exterminaram toda a pequena comunidade. Em *Stamford e Norwich, todos os que não se refugiaram no castelo real morreram. O episódio mais trágico ocorreu em York. Lá, a comunidade, chefiada por R. *Yom-Tov b. Isaac de Joigny, escapou do massacre por morte voluntária (16 a 17 de março de 1190).

Esses ultrajes foram acompanhados por toda parte pela queima das escrituras de dívidas devidas aos judeus. A Coroa, que obtinha muita receita dos lucros dos agiotas, sofreu perdas consideráveis. Assim, após seu retorno do cativeiro (para fornecer resgate, os judeus do país foram obrigados a contribuir três vezes mais do que os cidadãos de Londres), Richard, por sua "Ordenance of the Jewry" (1194), ordenou o estabelecimento de um *archa ou baú quirógrafo nas principais cidades, sob a responsabilidade de "quirógrafos" judeus e cristãos, no qual deveriam ser depositados registros duplicados de todas as dívidas contraídas com os judeus. Assim, quaisquer desordens que pudessem ocorrer, as dívidas da Coroa eram doravante garantidas. Como autoridade coordenadora sobre esses centros provinciais, em última análise, cerca de 26 em número, surgiu o Scaccarium Judaeorum ou "Tesouro dos Judeus" – uma instituição com funções judiciais e financeiras. Intimamente ligado a ele estava o cargo de Presbyter Judaeorum ou *archpresbyter – não um rabino-chefe, como se acreditava, mas representante oficial e especialista em assuntos judaicos nomeado pela Coroa. Dos ocupantes deste posto, os nomes de Jacob de Londres (nomeado 1199), Josce (1207), *Aaron (fil' (ou seja, filho de) Josce) de York (1236), *Elias le Eveske (1243), Hagin (y ayyim) fil' Moses de Lincoln (1258), e Cok Hagin fil' Deu lecrease (1281) são conhecidos. No Tesouro, os judeus da Inglaterra tinham uma organização agindo no interesse real igualada em nenhum outro país europeu. Seus registros, preservados em completude sem paralelo, fornecem informações minuciosas sobre sua condição.

As comunidades inglesas nunca se recuperaram totalmente do golpe que receberam no momento da ascensão de Ricardo I. João de fato os favoreceu no início e em 1201 confirmou sua carta de liberdades. No entanto, mais tarde em seu reinado, ele começou a espremer dinheiro deles por uma sucessão de ex pedientes desesperados que culminou em 1210 na duramente exigida Bristol Tallage de 60.000 ou 66.000 marcos (embora este número possa ter sido usado apenas para descrever uma vasta soma) que os reduziu à beira da ruína. No entanto, os barões viam os judeus com aversão, como instrumentos de opressão real; no curso da resistência armada dos barões à Coroa, os judeus de Londres foram demitidos. Uma cláusula da Carta Magna (omitida nas reconfirmações subsequentes) restringia as reivindicações dos credores judeus contra as propriedades dos proprietários de terras que morreram em dívida.

Durante a menoridade de Henrique III, os judeus recuperaram algum grau de prosperidade. Isso foi, no entanto, contrabalançado pela introdução no Conselho de Oxford (1222) da legislação discriminatória do Quarto Concílio Lateranense de 1215, que foi aplicada na Inglaterra mais cedo e mais consistentemente do que em qualquer outra parte da Europa. A mais importante dessas provisões era o uso do emblema judaico que aqui tomava a forma de duas tábuas de pedra.

Desde o início do governo pessoal de Henrique III em 1232, a condição dos judeus se deteriorou rapidamente. A talagem sucedeu a talagem com uma regularidade desastrosa. Um "Parlamento dos Judeus", composto por seis representantes de cada uma das comunidades principais e dois dos centros menores, foi realizado em *Worcester em 1241 para distribuir uma dessas contribuições. Quando nada mais pôde ser extorquido diretamente dos judeus, Henrique exerceu seus direitos como suserano hipotecando-os a seu irmão, Ricardo da Cornualha. Eles foram posteriormente entregues a Eduardo, o herdeiro do trono, que por sua vez os cedeu a seus concorrentes, os Cahorsins. A Coroa, porém, retomou seus direitos antes do término do prazo.

Enquanto isso, decretos eclesiais contra os judeus foram aplicados com severidade sem precedentes. Uma nova sinagoga construída em Londres foi confiscada com um pretexto frívolo (1232). Houve toda uma série de acusações de assassinato ritual, culminando no caso clássico de Hugo de *Lincoln em 1255. Em 1253 foi emitido um decreto proibindo os judeus de viver a partir de então, exceto em cidades com comunidades estabelecidas. Com a eclosão das Guerras dos Barões em 1263, os judeus se viram expostos à animosidade dos insurgentes que os consideravam instrumentos de opressão real. De 1263 a 1266, uma comunidade judaica após a outra foi saqueada, com considerável perda de vidas, incluindo as de Londres (que sofreu duas vezes, em 1263 e 1264), *Cambridge, *Canterbury, Worcester e Lincoln.

A Expulsão

Em sua ascensão em 1272, Eduardo I encontrou os judeus tão empobrecidos que sua importância para o tesouro tornou-se insignificante. Além disso, banqueiros estrangeiros que gozavam de uma maior idade patrimonial começaram a prestar os serviços para os quais os judeus antes eram indispensáveis. Pelo Statutum de Judaismo de 1275, o rei se esforçou para efetuar uma mudança radical nas ocupações e modo de vida de seus súditos judeus. A prática da usura era proibida. Por outro lado, eles foram autorizados a se engajar no comércio e (por um período experimental) para alugar fazendas em arrendamentos curtos. No entanto, eles não foram autorizados a entrar no Gild Merchant, sem o qual o privilégio de se engajar no comércio era virtualmente inútil; nem receberam a segurança de posse necessária para atividades agrícolas. O Estatuto falhou em seu propósito. Alguns dos mais ricos começaram a negociar lã e milho (embora isso fosse em muitos casos uma máscara para empréstimos de dinheiro), mas outros continuaram a praticar clandestinamente a pequena usura agora proibida por lei; enquanto alguns ganhavam a vida de seu capital cortando as moedas. Isso levou

Inglaterra



Assentamento judaico na Grã-Bretanha antes da expulsão de 1290 e comunidades existentes no final do século XX.

em 1278 a prisões e enforcamentos generalizados, em muitos casos sob os mais frágeis pretextos.

Eduardo pode ter contemplado um relaxamento da situação permitindo a retomada da usura, mas por uma variedade de razões econômicas e políticas, e por pura ganância, ele finalmente decidiu resolver o problema drasticamente. Em 18 de julho,

1290, ele emitiu um decreto para o banimento dos judeus da Inglaterra – a primeira das grandes expulsões gerais da Idade Média – até o Dia de Todos os Santos (1º de novembro). A maioria dos refugiados foi para a França, Flandres e Alemanha.

Os judeus ingleses da Idade Média talvez fossem menos de 4.000, embora cronistas contemporâneos

figura muito superior. Eles formaram, intelectual e politicamente, uma ramificação do vizinho centro franco-alemão, até falando francês entre si. Seus interesses eram, portanto, mais haláchicos do que literários, embora nenhum nome de primeira importância figurasse entre eles. Acadêmicos destacados incluídos *Jacob b. Judah de Londres, autor do compêndio ritual *Ey y ayim*; o gramático Benjamin da ponte *Cam; Isaque B. Pérez de Northampton; *Moisés B. Ha-Nesi'ah de Londres que escreveu a obra gramatical *Sefer ha-Sho ham*; *Meir de Norwich, poeta litúrgico; *Moisés B. Yom-Tov de Londres, halakhista e gramático; e seus filhos *Bene dict de Lincoln (Berechiah de Nicole) e *Elijah Menahem de Londres, médico, erudito e financista, o maior lumiar dos judeus medievais ingleses.

Sua expulsão em 1290 liberou a Inglaterra dos judeus mais completamente do que em qualquer outro país europeu. A **Domus Conversorum*, fundada por Henrique III em Londres em 1232, continuou a funcionar até o início do século XVII, mas, em última análise, seus poucos internos eram, em todos os casos, estrangeiros. Os únicos judeus professos conhecidos por terem vindo ao país eram meia dúzia de indivíduos em 1310 (talvez para negociar as condições de readmissão), um ou dois médicos que foram convidados profissionalmente e aventureiros errantes ocasionais.

O Período de Reassentamento

Esse isolamento quase absoluto foi quebrado pelas repercussões das expulsões de Espanha e Portugal e das atividades da Inquisição na Península Ibérica, que expulsaram refugiados por toda a Europa Ocidental. Um pequeno povoado *Marrano foi estabelecido em Londres nos reinados de Henrique VIII e Eduardo VI, mas se desfez com a ascensão de Maria em 1553 e a reação católica que se seguiu. No reinado de Elizabeth, uma congregação semi-aberta existiu por alguns anos em Londres e Bristol, incluindo entre outros o Dr. Hector *Nunez, cujas conexões comerciais foram consideradas úteis pelo governo em assuntos espanhóis, e Roderigo *Lopez, médico da rainha, que foi executado em 1594 sob a acusação de ter conspirado contra sua vida. Este último estava ligado pelo casamento com Álvaro Mendes (Salomão *Abenaes), duque de Mililene, que enviou missões diplomáticas à corte inglesa em mais de uma ocasião. Embora essa comunidade marrana em algum momento tivesse aproximadamente 100 pessoas, não tinha garantia legal de existência. Com uma mudança nas condições políticas e econômicas em 1609, ela desapareceu.

Em meados do século XVII, uma nova colônia marrana cresceu em Londres, em parte de refugiados que se estabeleceram por algum tempo em Rouen e nas Ilhas Canárias. A revolução e a difusão da doutrina puritana extrema entre o povo inglês levou ao desenvolvimento de um espírito mais favorável aos judeus, que aumentou proporcionalmente à importância atribuída ao Antigo Testamento. Sir Henry *Finch, Roger Williams, Edward *Nicholas e John Sadler estavam entre os notáveis que se juntaram à agitação pela readmissão formal dos judeus na Inglaterra, seja como

medida de humanidade ou na esperança de assegurar a sua conversão . A recuperação econômica de *Cromwell, aliada à sua política anti-espanhola, combinou-se para criar um ambiente cada vez mais favorável aos mercadores marranos, alguns dos quais, como Antonio Fernandez *Carvajal, prestaram ao governo um valioso serviço ao obter informações do continente.

Enquanto isso, a descoberta relatada de judeus na América por Antonio (Aaron) de *Montezinos levou *Manasseh Ben Israel, o rabino e místico de Amsterdã, a aguardar o milênio que seria anunciado pela conclusão da dispersão através do oficial introdução dos judeus ao "fim da terra" (*Ke'eh ha-Are' = Angle-Terre*). As negociações com ele, que vinham acontecendo irregularmente desde 1650, chegaram ao auge com sua chegada à Inglaterra no outono de 1655. Uma petição apresentada em nome dos judeus foi apoiada por seu eloqüente apelo nos "Humble Addresses" (Amsterdã, 1655), apresentado ao Lord Protector. Em 4 de dezembro de 1655, uma conferência de notáveis se reuniu em Whitehall para considerar toda a questão. Os juizes presentes decidiram que não havia estatuto que excluísse os judeus do país. Por outro lado, manifestou-se um grande corpo de opinião teológica e mercantil, que consentiria a readmissão apenas nos termos mais severos. Após quatro sessões, Cromwell dissolveu a conferência antes de chegar a uma conclusão positiva. No mês de março seguinte, os londrinos Marranos apresentaram uma nova petição, apenas pedindo permissão para ter seu próprio cemitério e para serem protegidos de perturbações no desempenho de suas cerimônias religiosas. A sua posição foi entretanto reforçada por uma decisão judicial que restaurou a propriedade de Antonio *Robles (apreendido no início da guerra com a Espanha por causa de sua nacionalidade espanhola), principalmente pelo fato de ser judeu. Em julho, ao que parece, a petição do mês de março anterior foi finalmente considerada e aprovada pelo Conselho de Estado. Embora as páginas relevantes tenham sido posteriormente arrancadas do livro de atas, o estabelecimento dos judeus na Inglaterra nunca mais foi seriamente questionado.

Isso estava longe de ser o recall formal que Manasseh Ben Israel esperava, mas sua própria informalidade garantiu sua continuidade mesmo após a restauração da monarquia em 1660 e salvou os judeus ingleses daquele status especial e inferior que era a regra em outras partes da Europa.

O descontraído rei Carlos II estava de fato pouco disposto, em seu retorno à Inglaterra, a reverter o arranjo estabelecido sob o Protetorado, apesar da agitação antijudaica promovida por Thomas Violet e incorporada em uma petição da cidade de Londres. Em 1664, em consequência de uma tentativa de chantagem feita pelo Conde de Berkshire e Paul Ricaut, a comunidade recebeu da Coroa uma promessa formal de proteção, e em 1673, após outra pequena perseguição, uma garantia de liberdade de culto, que foi confirmado em circunstâncias semelhantes em 1685. Esta política pragmática de proteção para os judeus continuou ao longo dos reinados dos Stuarts posteriores. Sugestões para tributação especial (que deve inevitavelmente ter levado a um status especial) não foram

complementado. A legalidade da prática do judaísmo na Inglaterra finalmente recebeu reconhecimento parlamentar indireto no Ato para Suprimir a Blasfêmia de 1698.

A comunidade daí em diante cresceu em riqueza e em importância. Seu número foi aumentado por imigrantes, principalmente de Amsterdã, ou então diretamente da Espanha e Portugal. Sua posição foi consistentemente favorável, apesar de certas restrições vexatórias – por exemplo, a obrigação de sustentar seus filhos mesmo após a conversão ao cristianismo e a limitação do número de “corretores judeus” na cidade de Londres para 12. A única outra comunidade em as Ilhas Britânicas era um pequeno grupo sefardita em *Dublin. Não obstante, os judeus figuravam em proporção crescente no crescente império colonial – em *Tânger, *Nova York, *Bombaim e nas Índias Ocidentais – especialmente *Jamaica e *Barbados. Os números cresceram rapidamente nos anos finais do século XVII, particularmente durante o período da estreita ligação com a Holanda sob Guilherme de Orange, quando várias famílias vieram de Amsterdã. Uma nova sinagoga, agora classificada como monumento histórico, foi erguida em Bevis Marks, em Londres, em 1701. A classe alta da comunidade era composta por corretores e comerciantes estrangeiros; o lucrativo comércio de corais, por exemplo, estava quase inteiramente em suas mãos.

Os judeus entraram gradualmente em vários aspectos da vida do país. Mencionem-se os magnatas da cidade, como Sansão *Gideão e José *Salvador, cujos conselhos financeiros foram solicitados por sucessivos ministérios, e Jacob de *Castro Sarmiento, notável médico e cientista, de Moisés *Mendes, o poeta, e de Emanuel *Mendes da Costa, escriturário e bibliotecário da Royal Society e escritor prolífico.

Enquanto isso, um influxo de Ashkenazim havia seguido os pioneiros sefarditas. Os precursores vieram principalmente de Amsterdã e Hamburgo, mas foram seguidos por outros de outras partes da Alemanha e de outros lugares, e mais tarde em número crescente da Europa Oriental. Por volta de 1690, uma pequena comunidade Ashkenazi foi formada em Londres. Em 1706, como resultado de uma disputa comunal, formou-se uma segunda e, em 1761, uma terceira. Os recém-chegados eram, em sua maioria, distintamente inferiores em status social e comercial do que seus precursores sefarditas. Um grande número deles estava ocupado no comércio itinerante em áreas rurais onde o mascate judeu se tornou uma figura familiar. Eles geralmente voltavam para passar o sábado em algum centro provincial. Assim, congregações, várias das quais desapareceram desde então, cresceram ao longo da segunda metade do século XVIII em muitas cidades do interior – Canterbury, Norwich, Exeter e outras, bem como em portos como *Portsmouth, *Liverpool, Bristol, *Plymouth, King's Lynn, *Penzance e Falmouth, e centros de fabricação como *Birmingham e *Manchester. Londres permaneceu, no entanto, o único centro considerável.

A história externa dos judeus na Inglaterra foi mesquinha e tranquila. Em 1753, a apresentação ao Parlamento do Projeto de Lei de Naturalização Judaica (“The Jew Bill”), dando aos judeus nascidos no exterior facilidades para adquirir os privilégios desfrutados por seus filhos nativos, resultou em uma agitação antijudaica tão virulenta que o governo retirou a medida; mas era

não acompanhada de violência física. A oposição política, por outro lado, levou a uma maior solidariedade entre os vários setores da comunidade. A partir de 1760 representantes das congregações Ashkenazi passaram a atuar de forma intermitente com os deputados dos sefarditas como um comitê de vigilância em assuntos de interesse comum. Isso gradualmente evoluiu para o Comitê de Deputados dos Judeus Britânicos de Londres (geralmente conhecido como *Board of Deputies), compreendendo, em última análise, representantes também de congregações provinciais e (em menor grau) “coloniais”, que assumiram sua forma atual no meados do século XIX.

O século 19

As Guerras Napoleônicas marcaram uma época na história dos judeus na Inglaterra. As famílias Ashkenazi, notadamente os *Goldsmids e os *Rothschilds, começaram a ocupar um lugar cada vez mais importante nas finanças e na sociedade inglesa. Enquanto isso, havia crescido uma geração de judeus nativos, que foram estimulados pelo exemplo da emancipação judaica na França e em outros lugares a desejar direitos semelhantes para si. As deficiências cívicas e políticas de que sofriam não eram de fato muito importantes, pois haviam desfrutado de grande medida de emancipação social quase desde o início, e as restrições comerciais limitavam-se a algumas limitações irritantes na cidade de Londres. Em 1829, com o triunfo do movimento de emancipação católica, começou a agitação por legislação semelhante em nome dos judeus. Foi defendida na Câmara dos Comuns por Robert Grant e Thomas Babington *Macaulay, o grande historiador Whig, e na Câmara dos Lordes pelo Duque de Sussex, filho de George III, um hebraísta afiado. Em sua segunda introdução em 1833, o Projeto de Emancipação Judaica foi aprovado pela Câmara dos Comuns recentemente reformada, mas foi consistentemente rejeitado pelos Lordes em uma sessão após a outra. Enquanto isso, os judeus foram admitidos no cargo de xerife (1835) e outros cargos municipais (1845). As deficiências menores foram removidas pelo Religious Opinions Relief Bill (1846), que deixou sua exclusão do Parlamento como a única queixa séria da qual os judeus ingleses podiam reclamar. Lionel de *Rothschild foi eleito pela cidade de Londres como seu representante parlamentar várias vezes a partir de 1847, mas a oposição contínua dos Lordes bloqueou a legislação que poderia ter permitido que ele prestasse os juramentos necessários. Em 1858, porém, chegou-se a um acordo, e cada casa do Parlamento foi autorizada a estabelecer sua própria forma de juramento. Em 1885 Nathaniel de *Rothschild (filho de Lionel) foi elevado ao título de nobreza – o primeiro judeu professo a receber essa honra. O exemplo de Benjamin *Disraeli, um dos mais brilhantes estadistas ingleses modernos, que não fez nenhum esforço para disfarçar sua origem e simpatias judaicas, contribuiu muito para melhorar a posição social e política geral dos judeus. Sir George *Jessel foi nomeado procurador-geral em 1871, e vários judeus posteriormente receberam nomeações do governo. Herbert (mais tarde Visconde) *Salomon tornou-se ministro de cabi net em 1909. Sir David *Salomons, que havia sido o primeiro xerife judeu em 1835 e o primeiro vereador judeu em 1847, tornou-se prefeito de Londres em 1855 – uma posição na qual

vários judeus desde então o seguiram. Em 1890, as restrições religiosas em praticamente todas as posições e dignidades políticas foram removidas e a emancipação judaica tornou-se completa.

Enquanto isso, mudanças consideráveis estavam ocorrendo dentro da comunidade. Houve um movimento gradual em direção a uma maior coesão. A comunidade sefardita teve que ceder lugar de destaque aos ashkenazim antes do final do século XVIII.

Solomon *Hirschel, filho de R. Hirschel *Levin (Hart Lyon), foi nomeado rabino da Grande Sinagoga de Londres em 1802, em sucessão a David Tevele *Schiff de Frankfurt. Sua autoridade foi reconhecida por outras congregações Ashkenazi em Londres, que foram induzidas por ele a entrar em uma união mais estreita. Seu sucessor, Nathan Marcus *Adler, que foi eleito para o cargo pelos delegados das congregações de Londres em associação com as das principais comunidades provinciais, pode ser considerado o primeiro rabino-chefe. A extensão de sua autoridade é indicada nas Leis e Regulamentos para todas as Sinagogas do Império Britânico, que ele publicou em 1847.

Ele foi seguido como rabino-chefe em 1891 por seu filho, Hermann *Adler, que atuava como delegado de seu pai há alguns anos. Ele foi sucedido por Joseph Herman *Hertz.

EXPANSÃO COMUNITÁRIA. Durante o século 19, o judaísmo anglo-saxão assumiu a liderança em medidas para a proteção dos judeus e a melhoria de sua posição em todas as partes do mundo. Nisso lhes foi assegurada a assistência do governo britânico, que agora era identificado com uma política surpreendentemente protetora em relação aos judeus, especialmente da Palestina e dos países muçulmanos do Oriente Médio – em parte por causa da ausência de corpos cristãos intimamente aliados em seu território. em nome de quem o exercício da influência política poderia se basear ostensivamente, como foi o caso dos governos rivais russo e francês.

O Conselho de Deputados aumentou em escopo de atividade e em importância. Sir Moses *Montefiore, apoiado pelo governo britânico, atuou como embaixador de todo o judaísmo, em caso de perseguição, desde o caso *Damasco de 1840 em diante. Em 1871 foi fundada a *Associação Anglo-Judaica para colaborar no trabalho da *Alliance Israélite Universelle, prejudicada pelas inimizades suscitadas pela Guerra Franco-Prussiana ; e em 1878 o Comitê Estrangeiro Conjunto (Conjunto), que formou em conjunto com o Conselho de Deputados, surgiu como uma agência para salvaguardar os interesses judaicos no exterior. O *Jewish Chronicle, o primeiro periódico anglo-judaico permanente (agora a mais antiga publicação judaica contínua no mundo), foi estabelecido em 1841. Em 1855 *Jews' College foi fundado em Londres – o primeiro seminário teológico para o treinamento de anglo-saxões. - Ministros judeus da religião. Foi seguido quatro anos depois pelo Jewish Board of Guardians (desde 1964 conhecido como Jewish Welfare Board), uma organização modelo de Londres para o socorro aos pobres, que foi amplamente imitada nos centros provinciais. A união frouxa para certos fins caritativos e outros das sinagogas Ashkenazi em Londres, que existia desde o início do século, consolidou-se em 1870 pelo estabelecimento, sob autoridade de um ato do Parlamento, da Sinagoga Unida

que é hoje uma das organizações religiosas judaicas mais poderosas de seu tipo no mundo.

Enquanto isso, a base da comunidade estava se ampliando, embora permanecesse predominantemente centrada em Londres. Os desenvolvimentos industriais do século XIX levaram a uma ampliação da área de assentamento judaico, formando ou expandindo importantes comunidades baseadas principalmente na imigração alemã em centros provinciais como Manchester, *Bradford, etc. Todos eram Ashkenazi, exceto em Manchester, onde também se organizou na segunda metade do século uma comunidade sefardita, composta principalmente por recém-chegados do Levante. Com o recrudescimento da perseguição na Rússia em 1881, a imigração aumentou imensamente. A maioria dos refugiados se estabeleceu em Londres; as comunidades de Manchester, Birmingham e outros lugares foram igualmente reforçadas, enquanto a de *Leeds, inteiramente baseada na indústria da alfaiataria, atraiu proporcionalmente o maior número de todos. As congregações em todas as cidades industriais e portos marítimos mais importantes do país – incluindo *Escócia, *País de Gales e *Irlanda – agora cresceram para dimensões importantes. No entanto, ao mesmo tempo, alguns dos centros mais antigos do país, como Canterbury ou Penzance, estavam em decadência. Os recém-chegados se estabeleceram em grande parte em distritos urbanos e entraram em um ou dois ofícios específicos; a indústria do pronto-a-vestir foi criada virtualmente como resultado de seus esforços. Os movimentos caracteristicamente ingleses dos sindicatos e da sociedade amigável rapidamente adquiriram uma fortaleza. A maré da imigração foi, no entanto, controlada pela Lei de Imigração de Estrangeiros de 1905, aprovada após uma longa agitação que ao mesmo tempo assumiu uma aparência anti-semita.

A Federação das Sinagogas foi estabelecida em Londres pelo primeiro Lord *Swaythling em 1887 para coordenar as muitas pequenas congregações criadas pelos elementos imigrantes russo-poloneses – em parte em rivalidade com a “aristocrática” Sinagoga Unida. O movimento reformista havia sido introduzido na Inglaterra, apesar da forte oposição, em 1840, quando a Sinagoga dos Judeus Britânicos de West London foi fundada. Foi por muito tempo confinado quase inteiramente à capital. As congregações de filiais foram estabelecidas antes do final do século XIX apenas em Manchester e em Bradford. Um movimento mais radical foi iniciado pela fundação no início do século XX, sob os auspícios de CG *Montefiore, da União Religiosa Judaica, que em 1910 estabeleceu a Sinagoga Judaica Liberal. Isso também mostrou em meados do século uma considerável medida de expansão. A vasta massa de judeus ingleses, no entanto, permaneceu ligada à ortodoxia comprometedora representada pela Sinagoga Unida.

BOLSA E CULTURA. Os estudiosos judeus mais eminentes associados à Inglaterra foram imigrantes do exterior, como David *Nieto, Ephraim *Luzzatto, Michael *Friedlaender, Solomon *Schechter e Adolf *Buechler. Os estudiosos nativos mais eminentes foram humanistas e não talmudistas, como David *Levi, um hábil polemista e tradutor da liturgia, e (nos anos mais recentes)

Inglaterra

Israel *Abrahams, HMJ *Loewe e CG Montefiore. Por outro lado, através da construção das soberbas coleções de livros e manuscritos hebraicos impressos no Museu Britânico, na Biblioteca *Bodleian de Oxford e na Biblioteca da Universidade de Cambridge (a última predominando na *Genizah Mss.), a Inglaterra tornou-se, em muitos aspectos, a Meca do estudante judeu em todo o mundo.

Os *Disraelis, pai e filho, são figuras notáveis na literatura inglesa do século XIX. Grace *Aguilar e Amy *Levy estão entre os primeiros nomes de uma série de romancistas anglo-judaicos que culminou com Israel *Zangwill, Louis *Golding, etc. Joseph *Jacobs foi uma figura eminente em letras inglesas e judaicas. Sir Sidney *Lee, editor do Dicionário de Biografia Nacional e o mais importante estudioso do shakespeariano de sua época, e Sir Israel *Gollancz, secretário da Academia Britânica, ilustraram a contribuição judaica para os estudos literários ingleses. Na arte, Simeon *Solomon, Solomon J. *Solomon, Sir Jacob *Epstein e Sir William *Rothenstein foram figuras notáveis. Sir Landon Ronald ocupou uma posição importante no mundo da música. Alfred *Sutro estava entre os dramaturgos ingleses mais populares da era eduardiana, enquanto em meados do século XX, Arnold *Wesker, Harold *Pinter, Wolf *Mankowitz, Peter *Shaffer e outros atraíram considerável atenção. Na política, a representação judaica no Parlamento é considerável. Os judeus foram identificados com todos os partidos (desde a Segunda Guerra Mundial, especialmente o Partido Trabalhista), e os indivíduos subiram ao alto escalão sob governos de todas as cores.

[Cecil Roth]

Período moderno

IMIGRAÇÃO EM MASSA. A imigração em massa da Europa Oriental que começou em 1881 abriu uma nova época na história anglo-judaica. A comunidade anglo-judaica foi afetada não apenas pelo tamanho da migração, que aumentou a população da comunidade de 65.000 em 1880 para 300.000 em 1914, mas também pelas diferenças que impôs ao caráter da comunidade. A imigração injetou no que era então um corpo cada vez mais de classe média, anglicizado, principalmente latitudinário, uma massa de imigrantes proletários, de língua iídiche, predominantemente ortodoxos. Enquanto a comunidade existente começou a se dispersar dos antigos bairros judeus para os subúrbios, os imigrantes formaram guetos compactos e superlotados em East London, Manchester, Leeds, Liver pool e Glasgow. Além disso, enquanto os primeiros judeus ingleses tendiam a buscar uma crescente diversidade de ocupações no século XIX, os imigrantes concentravam-se em um número limitado de ofícios: em 1901, cerca de 40% dos homens imigrantes russo-poloneses bem empregados eram alfaiates, cerca de 12–13% estavam no comércio de botas e sapatos, e cerca de 10% estavam no comércio de móveis, principalmente como marceneiros. Os imigrantes criaram uma rede de instituições como o iídiche e alguns jornais hebreus e sociedades fraternais e sindicatos, embora o movimento sindical judaico não tivesse uma história duradoura na Grã-Bretanha. Eles também criaram muitos pequenos syna

gogues (yevrot) e se juntou à Federação de Syna gogues de Londres - embora sob a liderança de judeus ingleses - chefiada por Sir Samuel Montagu, mais tarde Lord Swaythling.

A liderança comunal procurou "anglicizar" os imigrantes incentivando sua participação nas aulas de inglês, nas escolas judaicas estatais, como a Jewish's Free School, e nos clubes e movimentos juvenis, como a *Jewish Lads Brigade. A London *United Synagogue tentou fundar uma grande sinagoga no bairro judeu com serviços comunitários associados (o "Esquema do East End"), mas esse plano foi frustrado em grande parte pela oposição do yevrot que pretendia substituir. Os próprios imigrantes geralmente buscavam a anglicização, pois o prestígio britânico era alto no mundo e a tradição libertária britânica era apreciada entre os judeus. Enquanto alguns fiéis, como a comunidade de Machzike Hadath, permaneceram distantes, muitos imigrantes se juntaram à Sinagoga Unida, já que seu rito era amplamente tradicional. A instância de mobilidade social foi alta entre os imigrantes: eles buscaram a independência econômica, mudaram-se para os subúrbios e ingressaram na classe média anglo-judaica. Deixando de lado as minorias de ortodoxos, seculares, iídiches, socialistas e anarquistas, a comunidade anglo-judaica que evoluiu foi provavelmente mais integrada do que qualquer outra nas terras ocidentais de imigração.

O afluxo de tantos estrangeiros, numa época em que não havia controle efetivo sobre a imigração, produziu considerável reação entre a população nativa. Foram feitas acusações de que os estrangeiros que trabalham por baixos salários em pequenas oficinas reduziriam os salários em geral e causariam desemprego; a pressão sobre a acomodação de moradias causaria superlotação, aumentaria os aluguéis e introduziria "chaves de dinheiro" (prêmios para concessão de arrendamentos); o caráter inglês ou "cristão" de bairros inteiros seria alterado, e os imigrantes trariam doenças e crimes. Seções fortes dos sindicatos eram hostis à imigração. Organizações como a British Brothers' League foram formadas para combatê-la e, infelizmente, os anos de pico da imigração ocorreram durante um período de depressão econômica.

As acusações contra os estrangeiros foram investigadas por vários inquéritos oficiais, culminando na Comissão Real de Estrangeiros em 1903, que declarou todas as acusações infundadas, exceto, em parte, a relativa às condições de moradia superlotadas. A maioria da comissão recomendou medidas para evitar a concentração de imigrantes em áreas específicas.

Esse movimento se mostrou impraticável, mas o governo reagiu introduzindo a Lei de Estrangeiros de 1905 para restringir a imigração. O ato teve algum efeito no início, mas, como continha disposições de recurso para refugiados genuínos de perseguição racial ou religiosa, o número de imigrantes aumentou novamente para a média anual anterior. Muitos opositores da imigração procuraram distinguir entre a população migrante e a comunidade judaica estabelecida. Este último havia inicialmente demonstrado uma atitude ambivalente em relação aos imigrantes. Embora reconhecessem o problema humanitário, alguns líderes temiam que as instituições comunitárias fossem inundadas pelos indefesos e, a princípio, não foi geralmente apreciado que

A perseguição russa foi mais do que um freio temporário ao progresso da liberalização. Nos primeiros anos, portanto, foram feitas tentativas para dissuadir os imigrantes de vir para a Inglaterra e até mesmo para “repatriá-los” para a Europa Oriental. Após os pogroms de 1903-1904, no entanto, não havia mais dúvidas sobre a natureza da situação na Europa Oriental e o apoio da liderança comunitária judaica à imigração era inquestionável.

PARTICIPAÇÃO NA VIDA PÚBLICA. Enquanto isso, a emancipação política dos judeus britânicos atingiu seu clímax quando a primeira idade do par foi conferida a um judeu, Lord *Rothschild (1885). A obtenção de aceitação social foi expressa pela presença de vários judeus no “conjunto da Marlborough House” centrado em torno do Príncipe de Gales (mais tarde Eduardo VII); Lord Rothschild e seus irmãos, Alfred e Leopold, os irmãos Reuben, Arthur e Albert *Sassoon, Sir Ernest *Cassel, Baron de *Hirsch e outros, eram membros desse grupo.

Os judeus também se tornaram proeminentes na política como membros conservadores do Parlamento (como os líderes comunitários Lionel Louis e Benjamin *Cohen), embora como grupo ainda pertencessem principalmente ao Partido Liberal, que havia promovido a emancipação judaica. Notáveis na administração Asquith, que começou em 1906, foram Sir Rufus Isaacs (que se tornou Lord Chief Justice como Lord *Reading em 1913) e o jovem Herbert Samuel. A proeminência dos judeus na política liberal, o caso Marconi (no qual Isaacs e Samuel estavam, ainda que injustamente, envolvidos), a riqueza dos financistas judeus e até a amizade dos judeus com a realeza eram ingredientes do antissemitismo literário do período eduardiano, no qual Hi laire Belloc, GK Chesterton e Rudyard Kipling atacaram as influências supostamente alienígenas em lugares altos.

I GUERRA MUNDIAL. A eclosão da I Guerra Mundial (1914) pôs fim à grande imigração, embora os refugiados da Bélgica incluíssem um número considerável de judeus de origem do Leste Europeu.

A forte xenofobia dos primeiros anos da guerra, em que tudo relacionado à Alemanha foi atacado, criou algum anti-semitismo e algumas curiosas reações antigermânicas na comunidade anglo-judaica. A demanda por roupas uniformes produziu um boom econômico que beneficiou pequenos empresários judeus. Por outro lado, como suas ocupações civis geralmente não eram essenciais ou suficiente para afastá-los do serviço militar de interesse nacional, a proporção de judeus nas forças armadas era maior do que na população em geral. A lealdade genuína, no entanto, também foi responsável por esse fator: houve 10.000 baixas entre os 50.000 judeus servindo e 1.596 foram condecorados (incluindo seis destinatários do prêmio mais alto, a Victoria Cross), que também estava provavelmente acima da média geral. De especial significado foi o levantamento de batalhões judeus dos Fuzileiros Reais para servir na campanha para libertar a Palestina dos turcos.

O evento marcante da guerra, no entanto, foi a obtenção da Declaração de *Balfour em 1917. O sionismo na Inglaterra originou-se com o *Yovevei Zion em 1887, liderado por Elim d'Avigdor e pelo Coronel Albert *Goldsmid. Embora alguns dos

os membros mais velhos do anglo-judaico estavam interessados no movimento nacional judaico, os imigrantes recentes forneceram o apoio em massa, particularmente após o desenvolvimento do sionismo político em 1897. *Herzl visitou a Inglaterra em várias ocasiões e a oferta de *Uganda foi feita a ele por Joseph *Chamberlain, então secretário colonial. Embora Sir Francis Montefiore tenha se tornado presidente da Federação Sionista Inglesa, formada em 1899, muitas figuras importantes da comunidade estabelecida, notadamente o primeiro Lord Rothschild, Sir Samuel *Montagu (Lord Swaythling) e Hermann *Adler, o rabino-chefe, se opuseram isto. A turbulência que a Primeira Guerra Mundial trouxe ao Oriente Médio e o desejo de influenciar os judeus americanos em nome dos aliados ocidentais deram a Chaim *Weizmann a oportunidade de persuadir o governo britânico a emitir a Declaração Balfour. Até certo ponto, Weizmann havia sido antecipado por Herbert Samuel, membro do governo até 1916, em um memorando pró-sionista ao primeiro-ministro. A liderança oficial da comunidade estava agora muito mais disposta ao sionismo: o novo rabino-chefe, Joseph Hertz, o Haham dos sefarditas, Moses *Gaster, e o segundo Lord Rothschild (que sucedeu seu pai em 1915) estavam todos ativamente associados com Sionismo. A emissão da declaração foi precedida por uma carta ao Times dos presidentes do Conselho de Deputados (DL Alexander) e da Associação Anglo-Judaica (Claude Montefiore) dissociando-se do nacionalismo judaico. A declaração precipitou a demissão de Alexandre e a vitória dos pró-sionistas, cujos pontos de vista eram doravante a política oficial do establishment judaico anglo. Os eventos de 1917 serviram, assim, como um catalisador dentro da comunidade anglo-judaica e a promoveram a um novo papel no judaísmo mundial, uma vez que a Grã-Bretanha se tornaria o poder de administração do Lar Nacional Judaico.

TENDÊNCIAS RELIGIOSAS E SOCIAIS. Embora os imigrantes russo-judeus tenham exercido uma influência decisiva nas esferas religiosa e intelectual, eles não estavam sozinhos. Um grupo de estudiosos e escritores nascidos na Grã-Bretanha ou no Império cresceu na década de 1880 com o romeno Solomon *Schechter como seu mentor.

A Exposição Histórica Anglo-Judaica de 1887 (com cuja organização o conhecedor de arte Sir Isidore Spielmann estava associado) foi visitada por Heinrich *Graetz, que pediu a formação de um corpo para estudar a história anglo-judaica. Essa sugestão foi implementada em 1893 pela fundação da *Jewish Historical Society of England, a cuja obra Lucien *Wolf, igualmente celebrado como especialista em assuntos internacionais, esteve associado por mais de 35 anos. Além da continuação dos estudos históricos, o renascimento especificamente anglo-judaico foi curto; Schechter e Jacobs se mudaram para a América, assim como a *Jewish Quarterly Review (iniciada por Claude Montefiore e Israel Abrahams em 1888).

O corpo principal da religião anglo-judaica continuou seu caminho latitudinário. Enquanto pequenas congregações de origem alemã ou do Leste Europeu mantinham uma existência separada na extrema direita do espectro religioso, os imigrantes cada vez mais se juntavam à Sinagoga Unida em Londres e seus

Inglaterra

correspondentes provinciais. Algumas mudanças no uso litúrgico foram sancionadas pelo idoso rabino-chefe, Nathan Marcus Adler, em 1880 e podem ter levado à sua aposentadoria do cargo ativo. Seu filho, Hermann, que o sucedeu, sancionou outras mudanças em 1892. Mas essas mudanças foram em detalhes e não em substância e seguiram o que a Sinagoga Unida então descreveu como seu princípio de conservadorismo progressivo, uma atitude confirmada pelo próximo rabino-chefe, Hertz. .

Em contraste com essa tendência, houve um movimento na década de 1890 para uma mudança mais radical que logo rompeu com as fileiras ortodoxas, embora vários dos originalmente preocupados, como Simeon *Singer, o tradutor do livro de orações, permanecessem na comunidade ortodoxa. Como resultado, em 1902, Claude Mon tefiore formou a União Religiosa Judaica, que logo se desenvolveu na Sinagoga Judaica Liberal.

A década de 1920 foi um período de calma política enganosa e relativa estagnação intelectual para os anglo-judeus. Socialmente, a década viu a anglicização progressiva da comunidade e sua crescente mobilidade ascendente da classe trabalhadora para a classe média. As pequenas empresas prosperaram; a nova geração voltou-se para profissões como advogados, médicos, dentistas e contadores; e o ensino universitário, mesmo nas instituições estabelecidas, passou a ser prática para a classe média, em vez de prerrogativa praticamente apenas da classe alta. A mudança social se refletiu no êxodo constante dos bairros judeus lotados de Londres e dos principais centros provinciais, à medida que as famílias de classe média adquiriam uma casa e um jardim nos subúrbios residenciais em expansão. Um modo de vida distintamente anglo-judaico e de classe média começou a se desenvolver lá, e Golders Green tornou-se um ambiente tão característico do anglo-judaico entre guerras quanto Maida Vale na década de 1880.

Uma tentativa de financiar um renascimento da educação em massa como o memorial judaico da Primeira Guerra Mundial ficou muito aquém do sucesso, mas a Sinagoga Unida, sob o paternalismo efetivo do industrial Sir Robert Waley-*Cohen, continuou a se expandir como dirige uma organização religiosa e fundou novas sinagogas nos distritos em desenvolvimento de Londres. Durante este período, o Conselho de Deputados foi liderado por Sir Osmond d'Avigdor-Goldsmid, fundador do "misto"

*Agência Judaica, na qual serviram tanto sionistas quanto não-sionistas. Embora a vitória sionista de 1917 tenha mudado a tendência política da comunidade, ainda não havia efetuado uma revolução social e removido o controle dos membros do antigo establishment.

A SOMBRA DO NAZISMO. A década de 1930 foi ofuscada pela ascensão do fascismo, que produziu uma imigração de 90.000 refugiados (73.000 da Alemanha e Áustria, 10.000 da Tchecoslováquia, 4.000-5.000 da Polônia e 2.000 da Itália e de outros lugares). Deste número, 10.000-12.000 deixaram a Grã-Bretanha em 1940, 2.000-2.500 foram transferidos como internos para a Austrália e Canadá e não retornaram, e 15.000-20.000 partiram após 1945 ou morreram durante o período, de modo que cerca de 40.000-55.000 refugiados pré-guerra, principalmente, mas não exclusivamente judeus, foram contados na Grã-Bretanha em 1950. Quantitativamente, este foi um sub

ingestão substancial para uma comunidade entre 300.000 e 400.000, embora muito menor do que a imigração russo-judaica de 1881-1914. Qualitativamente, seu impacto foi quase tão grande. Os imigrantes da Europa Central eram essencialmente da classe média, ao contrário dos originalmente proletários judeus russos. Antes que restrições drásticas fossem impostas à exportação de propriedades da Alemanha, os refugiados da década de 1930 trouxeram capital considerável: estima-se que até meados de 1938, £ 12.000.000 foram transferidos da Alemanha para a Grã-Bretanha.

Os imigrantes criaram ou transplantaram muitos negócios, particularmente no comércio de moda, produção farmacêutica e engenharia leve, e fizeram de Londres o centro europeu do comércio de peles no lugar de Leipzig. Igualmente importante foi a influência de muitos profissionais, intelectuais e artistas sobre a vida científica, literária e cultural britânica.

O efeito dessa imigração sobre os anglo-judaicos foi ainda mais dramático. Ambos os ramos da vida religiosa foram fortalecidos. Ministros e estudiosos treinados no movimento da Reforma Alemã revitalizaram o judaísmo progressista; os ortodoxos inspirados por Frank furt expandiram o movimento ortodoxo separatista na Inglaterra e também produziram uma mudança para a direita na Sinagoga Unida. O movimento judaico da escola diurna, a yeshivá *Gateshead (fundada em 1927) e instituições associadas e, depois de 1945, várias outras instituições educacionais (especialmente no norte e noroeste de Londres) foram fortalecidas por judeus alemães e húngaros. Os imigrantes da Europa Central praticamente criaram um renascimento cultural na esfera acadêmica. Eles participaram de todos os aspectos da atividade, desde estudos rabínicos até historiografia anglo-judaica, e instituições do pós-guerra, como o Departamento de Estudos Hebraicos e Judaicos da University College, em Londres, teriam sido impensáveis sem eles.

O fascismo continental foi imitado na Inglaterra em menor escala e fomentado pela depressão econômica do início da década de 1930. Seguiram-se ataques a judeus e propriedades judaicas pelos "camisas pretas" liderados pelo líder fascista inglês Sir Oswald Mosley, procissões provocativas pelas áreas judaicas e confrontos de rua com elementos de esquerda, mas foram controlados pela Lei de Ordem Pública de 1936, que, inter alia, proibiu o uso de uniformes políticos. A necessidade de defender a comunidade contra esses ataques induziu um sentimento de solidariedade que foi intensificado pela necessidade de arrecadar fundos para o socorro aos refugiados e o trabalho de colonização na Palestina. A angariação de fundos tornou-se novamente um compromisso comunitário primário que serviu como uma força unificadora, bem como uma atividade organizacional e social envolvente.

SEGUNDA GUERRA MUNDIAL. A eclosão da guerra em 1939 teve um efeito centrífugo sobre os anglo-judeus. A princípio, crianças em idade escolar e algumas mães foram evacuadas de Londres e de outros grandes centros populacionais; o bombardeio pesado que começou no outono de 1940 provocou uma dispersão mais geral. O serviço nas forças armadas levou mulheres e homens, e em 1940 os refugiados foram submetidos a internações em larga escala, embora temporárias. A vida religiosa e comunitária em Londres continuou

em menor escala, e a dispersão da população foi seguida por um reagrupamento em novas comunidades nas áreas de evacuação. O campo e as pequenas cidades, que mal conheceram um judeu, tornaram-se os lares de comunidades prósperas durante a guerra, e algumas dessas novas comunidades mantiveram sua existência mesmo após a guerra. O principal efeito da guerra na distribuição da população judaica, no entanto, é visto no East End de Londres e em alguns dos outros bairros judeus nas principais cidades provinciais, onde os bombardeios destruíram o ambiente físico. A Grande Sinagoga Ashkenazi em Duke's Place, Londres, foi apenas um dos monumentos e instituições judaicas que foram perdidos. No East End de Londres, a antiga área residencial judaica nunca foi reconstruída, embora alguns dos mais velhos tenham permanecido ou retornado e muitos outros continuassem a vir diariamente para trabalhar.

INGLATERRA E PALESTINA. As relações da comunidade judaica em desenvolvimento na Palestina com o governo britânico como poder obrigatório preocupavam cada vez mais a comunidade anglo-judaica, que se opunha à política estabelecida no Livro Branco de 1939, que limitava a imigração judaica à Palestina. O apoio a um Estado judeu era a política dos órgãos sionistas e do *Congresso Judaico Mundial, mas não da *Associação Anglo-Judaica nem de seu grupo dissidente, a Sociedade Judaica anti-sionista, liderada por Sir Basil *Henriques (que dissolvido em 1948). A Associação Anglo-Judaica gozava de grande prestígio por seus ilustres membros e 70 anos de preocupação com assuntos externos. O desejo de mobilizar o apoio no corpo representativo dos anglo-judaicos para as políticas sionistas foi combinado com o desejo de fazer com que sua liderança refletisse o caráter mutável da comunidade como um todo. Essas aspirações foram simbolizadas pela eleição em 1939 de Selig * Brodetsky, um imigrante russo-judeu de primeira geração, educado na Grã-Bretanha, como presidente do Conselho de Deputados. Eles foram realizados em 1943 por uma campanha cuidadosamente planejada para garantir a eleição para o conselho de uma maioria comprometida com a criação de um estado judeu na Palestina. O conselho recém-eleito dissolveu seu Comitê Estrangeiro conjunto com a Associação Anglo-Judaica. Como na Primeira Guerra Mundial, os problemas da Palestina efetuaram uma polarização na comunidade anglo-judaica entre aqueles que enfatizavam principalmente os ideais nacionais judaicos e aqueles que enfatizavam as reivindicações dominantes da cidadania britânica.

Embora essa dicotomia fosse irrealista em muitos aspectos, ela aguçou as tensões comunais. Após a criação do Estado de Israel, a Associação Anglo-Judaica adotou uma política de boa vontade para com o novo Estado, mas enfatizou as responsabilidades dos anglo-judeus como cidadãos da Grã-Bretanha que se identificavam com sua vida nacional. As tensões comunais também foram agravadas por algum anti-semitismo, que resultou do conflito entre a administração obrigatória e o *yi shuv*, começando com o assassinato de Lord Moyne em 1944 e culminando com o enforcamento de dois sargentos do exército britânico em agosto de 1947. Este último foi seguido por pequenos distúrbios em algumas cidades provinciais e alguns ataques a propriedades judaicas.

A normalidade foi restaurada após o estabelecimento de relações diplomáticas entre o governo britânico e o novo estado.

EDUCAÇÃO. A necessidade de prover a educação das crianças dispersas na evacuação de 1939-45 levou à formação de uma organização conjunta de emergência. Em 1945, a educação judaica foi substancialmente reorganizada nesta base com um conselho central para todo o país e um conselho executivo para Londres, representando a Sinagoga Unida e outras instituições ortodoxas. A educação judaica durante a evacuação foi limitada a uma média de uma hora por semana, e a melhoria dos padrões após a guerra foi lenta. A nova organização foi responsável pela reconstituição da Escola Livre dos Judeus e duas outras escolas privadas do pré-guerra que foram fechadas durante a guerra, uma das quais era uma escola secundária abrangente em uma localização central com um complemento previsto de 1.500 alunos. À medida que a educação judaica recuperava importância, as escolas assumiram várias formas: o movimento das escolas secundárias judaicas, iniciado em 1929 por Victor Schonfeld; as escolas diurnas começaram na década de 1950 sob os auspícios sionistas; em escolas ortodoxas dependentes com o *íidiche* como língua de instrução; as antigas escolas diurnas provinciais; e Carmel College, uma escola particular do país, fundada por Kopul Rosen.

Período inicial do pós-guerra

O rabino-chefe Hertz morreu em janeiro de 1946 e Israel *Brodie o sucedeu em maio de 1948. O primeiro rabino-chefe nascido e educado na Grã-Bretanha, Brodie descobriu que o espectro religioso do anglo-judaico não apenas se fortaleceu em ambos os lados, mas também tendeu desintegrar-se no meio. A ortodoxia, combinando observância estrita e aprendizado exato com cultura secular, havia sido fortalecida pelos refugiados da Europa Central da escola de Frankfurt e, particularmente depois de 1945, também foi aumentada por refugiados da Polônia e da Hungria, muitos dos quais eram *yi asidim*. As congregações reformistas e liberais, embora ainda uma minoria, provavelmente aumentaram seu número de membros a uma taxa maior do que a Sinagoga Unida, abrindo inúmeras novas congregações e fundando o Leo Baeck College para treinar seus próprios ministros. Embora sua liderança tenha sido claramente fortalecida pela imigração da Europa Central de 1933-39, grande parte de seus membros do pós-guerra só poderia ter vindo das fileiras dos nominalmente ortodoxos. A Congregação Espanhola e Portuguesa também aumentou com a imigração de judeus do Egito, Iraque e Aden.

Em 1956, os anglo-judaicos comemoraram o tricentenário do reassentamento, com um culto mais ou menos unido na histórica Sinagoga Bevis Marks e um jantar no Guildhall de Londres, na presença do Duque de Edimburgo. Mas os sentimentos de solidariedade comunal – e de autocongratulação pela autodisciplina comunal – engendrados por essas celebrações duraram pouco. Já havia mudanças consideráveis dentro dos principais corpos sinagogais. O caráter da Federação das Sinagogas mudou à medida que seus membros, embora pouco aumentando, passaram do pequeno *ÿevrot* do

Inglaterra

East End para morar nos subúrbios. Lá, eles freqüentavam sinagogas locais, mas mantinham a filiação à federação por sentimentos e direitos funerários. O antiquado ministro (e até mesmo seu colarinho clerical) havia desaparecido no United Synagogue em favor de rabinos mais jovens, muitas vezes alunos do Jewish's College sob a direção de Isidore *Epstein, que se esforçou para remodelá-lo como um seminário rabínico. O bet din, sob a influência sobretudo do grande erudito Yehezkel *Abramsky, manteve firmemente a orientação religiosa da Sinagoga Unida à direita; ao mesmo tempo, porém, a antiga liderança leiga, sob a presidência de Frank Samuel e Ewen Montagu, tendia à flexibilidade religiosa. A influência dos membros das famílias mais velhas, porém, não deve ser exagerada. Já na década de 1950, uma nova geração de leigos – cidadãos de segunda geração, sionistas e tradicionalmente ortodoxos – estava amadurecendo na Sinagoga Unida.

Em todas essas mudanças estão as sementes do conflito, que se espalha em torno de Louis *Jacobs, um rabino de prática ortodoxa que tinha certas visões modernistas. Ministro da elegante New West End Synagogue (Londres), Jacobs foi nomeado tutor do Jewish's College em 1959 com o consentimento do rabino-chefe.

Este último, no entanto, vetou a nomeação de Jacobs como diretor da faculdade e, em 1964, sua recondução à sua antiga sinagoga, porque ele sustentou que Jacobs sustentava que partes da Torá não eram de origem divina e a razão humana deveria selecionar quais partes eram divinas. A administração local da sinagoga persistiu em seu desejo de ter Jacobs como ministro e permitiu que ele pregasse, embora o certificado exigido ou a sanção especial não tivessem sido emitidos pelo rabino-chefe. O órgão central da Sinagoga Unida então depôs constitucionalmente os partidários de Jacobs, que fundaram uma nova congregação em outra área com Jacobs como ministro. O "Jacobs Af fair" recebeu ampla publicidade na imprensa não judaica, mas seu significado pode ter sido exagerado. Desde a formação da Sinagoga da Reforma em 1840, os anglo-judaicos não se interessaram muito por teologia ou crítica bíblica, distinta do ritual ou da liturgia. Havia fatores pessoais e sociais subjacentes à controvérsia, e uma mudança ocorreu na liderança da Sinagoga Unida em 1962, quando a presidência foi preenchida pela primeira vez de fora do círculo das famílias mais velhas pelo financista e industrial Sir Isaac *Wolfson. O incidente que levou à formação de uma nova sinagoga foi por uma questão disciplinar, não teológica (pregar sem o certificado do rabino-chefe), e a nova congregação ainda não inspirou um movimento mais amplo. As questões envolvidas no " Caso de Jacó" e suas consequências poderiam, no entanto, ser consideradas marginais ao problema muito mais importante da vida religiosa judaica, ou seja, a progressiva alienação de setores crescentes da comunidade anglo-judaica de afiliação religiosa judaica. qualquer tipo.

O principal fator de compensação para a tendência de afastamento da identificação judaica foi a influência do Estado de Israel.

Mobilizar o apoio a Israel era uma importante atividade comunitária e social e, até certo ponto, um substituto para a vida religiosa organizada de épocas anteriores. Mas afetou ativamente apenas um mi

normalidade da comunidade até a *Guerra dos Seis Dias (1967), quando o perigo e o triunfo de Israel produziram uma reação emocional sem precedentes em intensidade e afetando até mesmo muitos que antes estavam afastados da vida judaica. Não ficou claro, no entanto, quão duradouro seria o efeito ou se poderia enfraquecer ainda mais os anglo-judaicos, aumentando os números, anteriormente insignificantes, que foram se estabelecer em Israel. O judaísmo anglo teve pouco impacto na erudição mundial no segundo terço do século XX.

[Vivian David Lipman]

DEMOGRAFIA. O número de judeus na Grã-Bretanha, estimado em 410.000 em 1967, está diminuindo em termos absolutos.

Os números da população judaica mundial mostram que durante a década de 1960 a comunidade judaica da Grã-Bretanha caiu numericamente do quarto para o sexto lugar. Este declínio está a ser sentido de forma aguda nas províncias, tanto em comunidades muito pequenas como em centros maiores. A Grande Londres, por outro lado, manteve seu nível de 280.000 habitantes judeus (61% do total da população judaica do país). Cerca de 75% da população judaica da Grã-Bretanha está concentrada nas cinco maiores cidades do país.

A tendência mais significativa nas últimas duas décadas tem sido a migração da população judaica das áreas centrais urbanas – os antigos bairros do gueto – para os novos bairros suburbanos ao redor das grandes conurbações. O êxodo dos distritos mais antigos, porém, não se caracterizou como um transplante de antigas comunidades para novas áreas. Um fenômeno concomitante tem sido a distribuição mais ampla da população judaica em locais mais distantes dos centros urbanos e assentamentos de forma mais dispersa entre uma população predominantemente não judia. Nessas áreas, os judeus carecem de uma organização comunitária eficaz e estão isolados das formas mais desenvolvidas de vida judaica encontradas mais perto das cidades, expondo-os às forças potentes da assimilação. A influência da assimilação deve ser considerada como um dos fatores que contribuem para o declínio numérico da comunidade. Em termos puramente demográficos, o sintoma mais visível desse declínio, e que reflete a velocidade com que está ocorrendo, é a queda dos casamentos judaicos, estimando-se que a taxa de casamentos mistos esteja entre 12% e 25%. A mudança drástica pode ser vista quando a taxa de casamento na sinagoga de 4,0 por mil no período de 1961-65 é comparada com a taxa de casamento na população geral, que era de 7,5 no mesmo período. Esta diferença muito substancial pode ser atribuída a duas causas principais:

(a) o aumento no número de judeus que se casam apenas por cerimônia civil, um fenômeno que também pode significar um aumento na taxa de casamentos mistos;

(b) o declínio da taxa de natalidade judaica nas últimas décadas. Na segunda metade do século XX, havia uma forte tendência entre os judeus da Grã-Bretanha de não realizar uma cerimônia religiosa na sinagoga, cujo fator causal poderia ser o aumento da taxa de casamentos mistos.

OCUPAÇÕES. As tendências ocupacionais no segundo trimestre do século XX (até a década de 1960) foram as seguintes:

grande número abandonou as ocupações semi-qualificadas e manuais; proporções crescentes entraram em ocupações com oportunidades de auto-emprego, como lojista, cabeleireiro e motorista de táxi; e tem havido um aumento contínuo no número de judeus entrando nas profissões. O número de pessoas economicamente ativas na comunidade diminuiu, mas uma explicação para essa virada é o maior número de estudantes judeus que permanecem na escola após os 15 anos e seguem para as profissões. O interesse desproporcional dos judeus pelas finanças diminuiu drasticamente e a preocupação com a manufatura aumentou substancialmente. Desde o início do século XX, a predominância de bancos mercantes de propriedade de judeus diminuiu, enquanto os judeus se tornaram mais proeminentes em empresas de produção em larga escala, particularmente de bens de consumo. De modo geral, as informações relativas à distribuição industrial mostram que existem notáveis semelhanças entre os judeus na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos, no Canadá e na Europa continental. Em todos os casos, grandes concentrações de judeus são encontradas no comércio de roupas e têxteis, comércios de distribuição e indústrias leves, e em um grau crescente em serviços profissionais e administrativos. Há uma sub-representação de judeus, no entanto, na agricultura e indústrias pesadas. O fato de a geração mais jovem ter evitado em grande parte o ambiente industrial tradicional judaico de alfaiataria e fabricação de móveis nas últimas três décadas resultou em um declínio dos movimentos trabalhistas e sindicais judaicos que floresceram na virada do século. O trabalhador judeu na década de 1950 exibiu uma forte tendência a deixar as fileiras da classe trabalhadora e tornar-se autônomo. Estima-se que os estudantes judeus compõem 3% da população estudantil total da Grã-Bretanha, enquanto os judeus representam menos de 1% da população do país. Além disso, apenas 11,4% das mulheres judias eram economicamente ativas, em comparação com 33,9% na população geral.

VIDA COMUNITÁRIA. A vida organizacional na Grã-Bretanha possui uma grande variedade de grupos de caridade, religiosos, educacionais, recreativos e políticos. Estes muitas vezes se sobrepõem tanto em função quanto em membros, o que torna difícil estimar as proporções de judeus associados a tipos particulares de organizações. Alguns números estão disponíveis, no entanto; em Londres, 61% dos judeus são membros de sinagogas, assim como 75% em Liverpool; em Leeds, mais de 43% contribuem para organizações de caridade e mais de 63% contribuem para o *Fundo Nacional Judaico; no distrito de Willesden, em Londres, 72% dos meninos e 53% das meninas são membros de grupos juvenis judeus. As organizações juvenis são divididas nas seguintes categorias: diversos clubes que oferecem atividades sociais e esportivas, sendo o melhor exemplo o *Maccabi; Organizações sionistas que oferecem programas educacionais e recreativos e fortalecem os laços culturais e pessoais com Israel, como *Habonim e *Bnei Akiva; organizações que oferecem cursos de estudo e o movimento do Grupo de Estudos Judaicos; e sociedades para estudantes judeus em universidades e faculdades. As organizações juvenis mais representativas são o Conselho Judaico da Juventude, no qual cerca de 40

organizações estão representadas; a Associação da Juventude Judaica, com cerca de 15.000 membros; e a Federação Judaica Interuniversitária, com cerca de 30 sociedades afiliadas na maioria das universidades e em muitos outros estabelecimentos de ensino superior.

Alguns dos constituintes básicos da identificação religiosa parecem ter permanecido estáveis desde a década de 1930. Assim, em 1934 havia 310 sinagogas registradas na Inglaterra e País de Gales e 400 em 1962; no entanto, considerando que havia menos de 300.000 judeus no país em 1934, o número de synagogues por mil judeus não mudou. Em Londres, mais de um terço da população judaica não é afiliada a nenhuma sinagoga, enquanto em Leeds e Liverpool menos de um quarto dos judeus não são afiliados. Todas as pesquisas realizadas nesta área apontam para o fato de que a grande maioria dos judeus ainda atribui a sepultura religiosa. A frequência da sinagoga em comparação com os anos anteriores à guerra tem sido baixa, exceto nas Grandes Festas; no entanto, estatísticas fragmentárias sobre este ponto sugerem que a frequência é paralela à frequência à igreja entre a população em geral, ou seja, entre 13–15% da população frequenta os cultos semanalmente. Algumas práticas religiosas, como bar-mitzvahs, são observadas por uma maioria substancial, e outras práticas, como a circuncisão, são quase universalmente mantidas. Não pode haver dúvida, no entanto, que em geral a influência da religião sobre os anglo-judaicos diminuiu. Immanuel *Jakobovits, que foi eleito rabino-chefe em 1966, declarou depois de assumir o cargo em 1967 que a sobrevivência do judaísmo era o principal desafio, em vista de “perdas impressionantes por deserções, assimilação e casamentos”. Ele chamou a atenção em particular para a estimativa de que 85% dos estudantes e 90% dos 2.000 acadêmicos estavam fora da vida religiosa judaica organizada.

EDUCAÇÃO E CULTURA. A liderança da comunidade concorda que a chave para a preservação da identificação judaica em geral, e a prática religiosa em particular, é a educação, embora a educação judaica por si só não assegure a identificação sem a manutenção de um ambiente judaico no mundo. casa. As estatísticas também revelam um desejo contínuo por parte dos judeus de se associar principalmente com outros judeus.

A educação tem sido constantemente destacada, portanto, e nos últimos 15 anos muito esforço foi feito para o estabelecimento de escolas judaicas, especialmente depois que se tornou evidente que a educação judaica transmitida através de aulas de talmud torá após o horário escolar estava se tornando cada vez menos satisfatória. Em 1962, estimava-se que em Londres e nas províncias, em qualquer época, apenas cerca de 57% das crianças judias em idade escolar recebiam instrução judaica. Apesar dos esforços para estender os programas de educação diurna a um número maior, a conquista é menos impressionante do que pode parecer à primeira vista. Em toda a Grã-Bretanha, em 1963, havia cerca de 8.800 crianças nas 48 escolas judias (das quais apenas 12 eram escolas secundárias), um número que representava uma duplicação de alunos em comparação com a situação de dez anos antes. Os progressos desde 1963 têm sido bastante lentos, embora uma certa consolidação

Inglaterra

ocorreu o movimento da escola diurna. (Ver também *Educação, Grã-Bretanha.)

Educação judaica e hebraica superior pode ser obtida em yeshivot e faculdades com departamentos especializados nessas áreas. Uma pesquisa publicada em 1962 mostrou que nos oito ye shivot na Grã-Bretanha, havia 392 estudantes em tempo integral (muitos dos quais eram estrangeiros). O Jewish's College tinha 31 alunos em seu curso combinado de graduação e diploma de ministro durante a sessão de 1959-60. Da mesma forma, os números associados a órgãos culturais como a Sociedade Histórica Judaica ou os Amigos do lídiche são relativamente pequenos. O público judaico maior é alcançado, porém, pela imprensa judaica, que exerce forte influência na medida da identificação individual. A posição de liderança é assumida pela Crônica Judaica, que tem a maior circulação na comunidade. Vários jornais menores também atendem a algumas das cidades provinciais e a alguns setores da comunidade mais ativamente ligados a Israel e seus partidos políticos específicos. Dois importantes periódicos acadêmicos, *The Jewish Journal of Sociology* (1959–) e *The Journal of Jewish Studies* (1949–), são publicados, e duas unidades de ciências sociais, uma no Conselho de Deputados e outra no Instituto de Assuntos Judaicos, estão especificamente engajados em pesquisas sobre judeus. Não há publicação regular em hebraico na forma de jornal ou jornal, e o declínio quase total do iídiche se reflete no fechamento do último jornal semanal em iídiche em 1967. A tendência na Grã-Bretanha para uma sociedade aberta e a existência de igualdade os direitos de cidadania fecharam a distância social entre a minoria judaica e a sociedade britânica e, por sua vez, vem erodindo a identificação judaica. Não há dúvida de que a emancipação progressiva tem levado a um maior grau de assimilação. A persistência do preconceito e algum grau de discriminação contra os judeus tem funcionado, porém, na direção oposta. Durante as décadas de 1950 e 1960, a Grã-Bretanha não estava livre de tais preconceitos antijudaicos. Eles foram promovidos por pequenos grupos anti-semitas, que em 1959 e novamente em 1965 se envolveram em profanação e incêndio criminoso contra syna gogues e têm disseminado esporadicamente literatura anti-semita virulenta. Preconceitos menos extremos ou explícitos também ficaram evidentes no mundo dos negócios; por exemplo, em algumas seguradoras e outras empresas comerciais. Existem cotas para alunos judeus em algumas escolas de elite, e os judeus foram excluídos da associação de alguns clubes recreativos. Ao mesmo tempo, forças mais favoráveis às relações gentio-judaicas têm crescido no período pós-guerra. Esforços especiais feitos pelo Conselho de Cristãos e Judeus, estabelecido em 1942 e funcionando através de seus 20 ramos, conseguiram promover melhores relações entre judeus e gentios na década de 1960.

[Ernest Krausz]

Desenvolvimentos posteriores

DEMOGRAFIA. Uma conferência em março de 1977, organizada pelo Conselho de Deputados dos Judeus Britânicos e pelo Instituto de Assuntos Judaicos, pesquisou a vida judaica na Grã-Bretanha moderna e revisou as tendências desde uma conferência anterior em 1962, baseando-se nos dados sociais e demográficos produzidos pelo Conselho

Unidade de Pesquisa, criada em 1965. Geralmente, a conferência encontrou uma tendência à polarização no judaísmo anglo: uma minoria crescente estava intensificando seu compromisso com a religião e a educação judaicas, mas havia também uma tendência geral crescente para casamentos mistos e assimilação. Nenhuma estimativa oficial da população judaica foi publicada desde a estimativa da Unidade de Pesquisa em 1965 de 410.000, mas observadores informados agora colocam o número daqueles identificados com a comunidade anglo-judaica consideravelmente abaixo de 400.000. Enquanto entre 1960 e 1979 o número anual de enterros (e cremações) sob os auspícios judaicos permaneceu na faixa entre 4.600 e 4.900, o número de pessoas casadas sob os auspícios religiosos judaicos caiu de uma média anual de 3.664 para 1960-65 para 2.782 para 1975-1979 e 2.606 em 1979. Pesquisas comunitárias locais realizadas indicaram famílias de tamanhos variando de 2,4 a 2,98 de acordo com a estrutura etária e o caráter da comunidade judaica local, e os dados sobre filhos por casamento na década de 1970 reforçaram a conclusão de que Anglo - O judaísmo não estava se substituindo pelo aumento natural: nem essa deficiência estava sendo compensada pela imigração líquida.

As pesquisas confirmaram a imagem do judaísmo anglo organizado como constituído por comunidades cada vez mais de classe média e cada vez mais envelhecidas; com alta proporção de posse de casa e carro, e uma ampla gama de ocupações; e com uma tendência muito superior à média nacional para o auto-emprego. Geograficamente, permaneciam bolsões de residentes idosos e muitas vezes mais pobres nas cidades do interior, mas as tendências apontavam para a dispersão das grandes aglomerações urbanas para os subúrbios e o campo, combinada com o declínio ou extinção de comunidades provinciais menores estabelecidas.

A afiliação de sinagogas mostrou 110.000 membros de syna gogues em 1977, um declínio de 6% desde 1970; a Ortodoxa Central (por exemplo, Sinagoga Unida e Federação de Sinagogas) parecia estar perdendo terreno para os Progressistas (Reformistas e Liberais) com mais de 20% dos membros e para os pequenos, mas crescentes, Ortodoxos de direita (3,5%). Esta aparente tendência para a polarização religiosa também foi encontrada nos números de casamentos de 1979, com os progressistas responsáveis por 22,5% (em comparação com 18,6% em 1960-1965) e os ortodoxos de direita por 8,4% do número total de casamentos na sinagoga. O declínio geral na afiliação de sinagogas continuou no século 21, caindo para uma adesão de 88.000 em 362 congregações em 2001. A Sinagoga Unida e a Federação das Sinagogas representavam metade das congregações, com a Sinagoga Unida respondendo por 57 por cento do total de membros, os Progressistas em seguida com 25.000 membros (28 por cento), e os aredim com 7.500 (8,5 por cento).

A população judaica continuou a diminuir na década de 1980, de 336.000 (mais ou menos 10%) em 1983 para cerca de 300.000 em 1990, um nível que se manteve até o século 21, tornando -se a quinta maior comunidade judaica do mundo. A porcentagem de judeus que eram membros de sinagogas na corrente ortodoxa central caiu de 70,5% em 1983 para 64% em 1990. A porcentagem daqueles filiados à comunidade ortodoxa de direita aumentou de 4,4% em 1983 para 10% em 1984, queda

atingindo 6,9% em 1990. Apenas os movimentos Progressistas mostraram sinais de crescimento consistente. Em 1983, 22,4% dos judeus afiliados às sinagogas pertenciam a congregações reformistas e liberais. De acordo com os números de 1990, as Sinagogas Reformistas da Grã-Bretanha representavam 17%, a União das Sinagogas Liberais e Progressistas reclamava 7%, com o movimento Masorti tendo uma participação pequena, mas crescente. A comunidade sefardita manteve-se estável em pouco menos de 3% do total.

A distribuição geográfica e social dos judeus britânicos pouco se alterou. Dois terços continuaram a habitar a capital. As únicas áreas de crescimento foram as cidades do "cinturão solar" na costa sul, como Brighton, a maior com 10.000. O Manchester Jewry manteve seus números em torno de 30.000, mas Leeds viu uma queda de cerca de 14.000 para cerca de 11.000. Uma queda semelhante foi estimada para Glasgow. Dentro de cada centro metropolitano, os judeus permanecem concentrados em um pequeno número de distritos prósperos, suburbanos e de classe média: Bury em Manchester, Moor town em Leeds, noroeste de Londres e Redbridge, um subúrbio a leste da capital. Os primeiros centros de assentamento estão agora quase desprovidos de residentes ou instituições judaicas.

Em meados da década de 1990, a Unidade de Pesquisa Comunitária do Conselho de Deputados estimou o número total de israelenses no Reino Unido em pelo menos 27.000. Sua distribuição refletia a da população judaica. Mais de dois terços vivem na Grande Londres, com a maioria concentrada nos bairros do noroeste. A maior concentração de israelenses fora de Londres, 7% do total, está no noroeste da Inglaterra. Os israelenses tinham um perfil de idade diferente dos judeus britânicos. Mais de 25% tinham menos de 16 anos e apenas 2% tinham mais de 65 anos, em comparação com 17% e 25% respectivamente para os judeus britânicos. Não houve mudanças significativas na distribuição geográfica ou ocupacional dos judeus britânicos.

DESENVOLVIMENTOS POLÍTICOS. A eleição geral de 1979 retornou à nova Câmara dos Comuns 21 membros trabalhistas e 11 judeus conservadores. O novo governo conservador incluía um ministro judeu, Sir Keith Joseph, responsável pela indústria e considerado uma forte influência no pensamento econômico do primeiro-ministro Thatcher, e ministros seniores fora do gabinete, incluindo Nigel Law filho (secretário financeiro), Leon Brittan (Home Office), Sra. Sally Oppenheim (Consumer Affairs), bem como ministros juniores como Malcolm Rifkind (Escócia) e Geofrey Finsberg e Lord Bellwin (Meio Ambiente). Apesar do compromisso pessoal da primeira-ministra com Israel e do forte voto judaico em seu distrito eleitoral (Finchley), foi expressa preocupação com o histórico pró-árabe de influentes ministros das Relações Exteriores e algumas evidências da Grã-Bretanha modificando sua atitude em relação a Israel de acordo com o desenvolvimento Políticas da CEE no Oriente Médio.

Em 1980, a discussão anterior sobre a questão de haver um padrão de voto especificamente judaico cristalizou-se em um debate entre o cientista político Dr. Geoffrey Alderman, que sustentou que os judeus votavam de acordo com seus interesses comunais e poderiam exercer uma influência fundamental na importante

eleitorados marginais, e o Dr. Barry Kosmin, diretor da Unidade de Pesquisa do Conselho de Deputados, que mostrou que a tendência dos eleitores judeus de apoiar o Partido Conservador apenas refletia seu status cada vez mais de classe média; e mesmo que os judeus votassem a favor de uma determinada política, eles não poderiam afetar o resultado em mais do que alguns círculos eleitorais.

Uma mudança perturbadora durante o final da década de 1970 foi a da extrema-direita Frente Nacional de anti-semitismo latente para manifesto; e a obtenção de 75.000 votos, com algumas altas porcentagens locais, nas eleições do conselho distrital de 1976.

Na eleição geral de 1979, no entanto, quando a participação foi muito maior, seus 301 candidatos obtiveram um total de apenas 191.000 votos, com a votação mais alta para qualquer um de seus candidatos, pouco mais de 2.000; nenhum candidato da Frente Nacional ganhou sequer uma cadeira no conselho local. No entanto, no final de 1980, o judaísmo anglo-saxão compartilhava o mal-estar causado no judaísmo europeu em geral pela violência dos movimentos de direita, notadamente o atentado à bomba na sinagoga de Paris; e a recorrência de incidentes antijudaicos, embora dispersos e não divulgados, combinados com o aprofundamento da recessão econômica, causaram preocupação.

A principal manifestação da atividade antijudaica foi, no entanto, associada à propaganda árabe e de esquerda esmagadora contra Israel, particularmente nos campi universitários. Com cerca de 12.000 estudantes árabes nas universidades britânicas e instituições técnicas superiores, superando os estudantes judeus, especialmente em engenharia e outras faculdades vocacionais, a propaganda anti-Israel em organizações estudantis era abundante há alguns anos e se desenvolveu em discriminação antijudaica aberta. Em 1977, a União Nacional de Estudantes (britânico) votou em 1974 para "recusar qualquer assistência (financeira ou não) a organizações abertamente racistas e fascistas... falando em faculdades. A resolução da Assembleia da ONU em novembro de 1975, equiparando o sionismo ao racismo, deu assim uma oportunidade bem-vinda ao Partido Socialista dos Trabalhadores e à União Geral dos Estudantes Palestinos.

Os sindicatos estudantis em cerca de oito universidades e cinco politécnicos votaram para retirar o reconhecimento das sociedades judias universitárias locais. As decisões nessas reuniões são geralmente tomadas por uma pequena minoria do número total de alunos da instituição, e várias foram posteriormente revertidas. Em 1980, no entanto, a exclusão de acadêmicos israelenses de um colóquio patrocinado pelos árabes na Universidade de Exeter foi amplamente criticada como uma violação da liberdade acadêmica (e apoiada pelos contribuintes) de discussão.

O apoio a Israel continuou a ser possivelmente o fator mais unificador socialmente no judaísmo anglo, com a estrutura organizacional complementando, até mesmo substituindo até certo ponto, os padrões mais tradicionais de organização. O advento do governo Begin Likud em 1977 evocou inicialmente uma atitude de distanciamento, até mesmo crítica, de personalidades acostumadas a lidar com os governos anteriores em Israel. A iniciativa de paz do primeiro-ministro Begin e o acordo de Camp David que se seguiu, no entanto, produziram uma atitude muito mais simpática entre os anglo-judaicos. O acordo do governo do Likud

A política de ocupação nos territórios administrados, no entanto, suscitou polémica dentro do judaísmo anglo, na qual o rabino-chefe Jako bovits se envolveu, quando argumentou que a retenção do território ocupado na Terra Santa deveria ser considerada à luz da possibilidade de avançar a causa da paz e da salvação da vida. Embora não houvesse apoio incondicional para seus pontos de vista dentro do judaísmo anglo, havia condenação de tentativas de impugnar a integridade de seu compromisso com a causa de Israel. Organizacionalmente, a união da Federação Sionista da Grã-Bretanha com os Mizrachi como os Sionistas Unidos foi anunciada, mas não consumada a partir de 1981.

A década de 1980 viu uma mudança de lealdade política entre os judeus britânicos da esquerda para a direita. A afluência e o interesse próprio sustentaram a tendência, mas ela foi estimulada pelo anti-sionismo percebido do Partido Trabalhista e pelo apelo da Sra. questões. No entanto, o mesmo período viu manifestações de um obstinado preconceito contra os judeus dentro dos círculos políticos conservadores.

Nas eleições gerais de junho de 1983, 28 deputados judeus foram eleitos, dos quais 17 eram conservadores e 11 trabalhistas. Três judeus foram nomeados para servir no novo gabinete, subindo para quatro em 1984 e brevemente cinco em 1986. A eleição geral de junho de 1987 viu 63 candidatos judeus. Destes, 16 candidatos conservadores e 7 trabalhistas foram eleitos. Isso marcou o segundo maior número de parlamentares conservadores judeus e uma grande queda no número de trabalhistas judeus. Nas eleições gerais de junho de 1992, de 43 candidatos parlamentares judeus, 11 conservadores, 8 trabalhistas e 1 liberal democrata foram bem-sucedidos. Os candidatos malsucedidos incluíam 4 judeus verdes, um novo fenômeno. Três deputados conservadores judeus aposentaram-se e outros dois foram derrotados. Entre as nomeações para o novo gabinete feitas pelo primeiro-ministro John Major, estavam dois judeus: Mi chael Howard, secretário de Estado do Meio Ambiente (secretário do Interior em 1993) e Malcolm Rifkind, secretário de Estado da Defesa.

Ao contrário do resto da Europa, a extrema-direita tem sido visivelmente mal sucedida na política eleitoral britânica em nível local ou nacional. Em abril de 1992, o Partido Nacional Britânico obteve apenas 7.000 votos para os 13 candidatos que apresentou. A Frente Nacional se saiu ainda pior, ganhando menos de 5.000 votos em 13 distritos eleitorais. A visita de M. Le Pen à Grã-Bretanha em dezembro de 1991 foi recebida com protestos judaicos e manifestações antifascistas.

A posição do governo sobre questões de imigração e asilo ao longo da década despertou inquietação entre setores da população judaica. Em fevereiro de 1992, uma delegação do Conselho Judaico para Relações Comunitárias viu o então secretário do Interior, Kenneth Baker, para protestar contra o Asylum Bill. O Conselho de Deputados também expressou sua preocupação. A experiência histórica judaica foi mencionada várias vezes por oradores judeus nos debates que acompanharam a passagem do Projeto de Lei de Asilo pelo Parlamento durante 1991-93.

Outra questão parlamentar de longa data de preocupação judaica foi a punição de supostos criminosos de guerra nazistas

e colaboradores domiciliados no Reino Unido. Um Grupo Parlamentar de Crimes de Guerra de Todos os Partidos foi formado em novembro de 1986 para pressionar primeiro por uma investigação do governo e, posteriormente, por ação contra suspeitos de crimes de guerra. Em um lobby tenso e revelações da mídia, o governo anunciou um inquérito em fevereiro de 1988. Seu relatório em julho de 1989 pedia legislação para permitir o julgamento na Grã-Bretanha de homens suspeitos de cometer crimes de guerra na Europa ocupada pelos nazistas em um momento em que não eram de nacionalidade britânica. A legislação foi introduzida no Parlamento em novembro de 1989, mas a oposição de uma minoria de parlamentares e da maioria dos pares atrasou sua aprovação até maio de 1991. Os debates sobre o projeto expuseram a persistência de muitos estereótipos negativos sobre os judeus. Em abril de 1992, cerca de 10 milhões de libras haviam sido gastos nas investigações conduzidas pela Unidade de Crimes de Guerra Metropol itan e sua contraparte escocesa. Mais de 90 casos estavam sendo investigados, mas ainda não havia nenhuma indicação de que nenhum caso fosse a julgamento.

Em julho de 1992, Antony Gecas, ex-membro do 11^o Batalhão de Polícia da Lituânia que vivia na Escócia desde 1946, perdeu seu processo de difamação contra a TV escocesa por um programa que o acusava de ser um criminoso de guerra. A audiência durou quatro meses e custou £ 650.000. Em sua decisão, o juiz presidente, Lord Milligan, concluiu que Gecas "participou de muitas operações envolvendo o assassinato de cidadãos soviéticos inocentes, incluindo judeus em particular". Apesar disso, Gecas não foi acusado de crimes de guerra sob a Lei de 1991.

O preconceito antijudaico surgiu na política e na sociedade. Leon Brittan, o secretário de comércio e indústria que renunciou ao gabinete por causa do "Caso Westland" em 1986, Lord Young, secretário de Estado de comércio e indústria que a Sra. Thatcher queria assumir a presidência do Partido Conservador, e Edwina Currie (nascida Cohen), uma ministra da Saúde que renunciou em dezembro de 1988 por causa de seus pronunciamentos sobre salmonela em ovos, foram todas vítimas de uma "campanha de sussurros". " entre os apoiadores conservadores.

Uma série de casos criminais envolvendo judeus atraiu muita atenção e discussão durante o final da década de 1980. O judaísmo dos envolvidos foi mencionado às vezes diretamente, às vezes obliquamente, e esforços foram feitos para encontrar uma ligação entre isso e a má conduta em questão. Tal comentário podia ser aberto e bem-intencionado, mas em outras ocasiões era insidioso e malévolo.

Em agosto de 1990, o primeiro julgamento no caso de fraude do Guinness, que durou 113 dias, resultou na condenação de Gerald Ronson, Sir Jack Lyons, Anthony Parnes e Ernest Saunders. Parnes, Ronson e Lyons eram judeus, os dois últimos não sendo doadores de mesa para causas judaicas. Saunders nasceu vienense de pais judeus, mas foi criado como cristão. Nos dois julgamentos subsequentes relacionados ao caso Guinness, nenhum dos réus era judeu e nenhum foi condenado. Isso estimulou a sensação de que os réus no primeiro caso haviam sido, na melhor das hipóteses, "caipiras" ou, na pior das hipóteses, vitimizados.

A morte sensacional de Robert Maxwell em novembro

O ano de 1991 foi seguido rapidamente pelo colapso de seu império empresarial e pela revelação de que ele havia roubado centenas de milhões de libras do fundo de pensão de seus funcionários para aumentar o valor das ações de suas empresas. Seus filhos foram posteriormente presos por cumplicidade nessa fraude e aguardam julgamento. Embora o ostensivo enterro de Maxwell no Monte das Oliveiras não pudesse deixar de chamar a atenção para suas raízes judaicas, os comentários da mídia foram relativamente contidos. No entanto, foi amplamente considerado que Maxwell e os empresários judeus no caso Guinness eram estranhos na cidade. Isso lhes negou a proteção da rede dos "velhos garotos" quando seus esquemas, de forma alguma únicos, violaram a lei.

Os judeus britânicos foram, em geral, poupados de formas violentas de antissemitismo. A exceção foi 1990, quando, em um período de 12 meses, houve 29 casos de vandalismo contra cemitérios judeus, sinagogas e memoriais do Holocausto somente na área de Londres e sete casos relatados de agressão física a judeus. Essa violência é minúscula em comparação com o ataque às minorias não-brancas, mas os ataques provocaram comentários na mídia e provocaram declarações tranquilizadoras do primeiro-ministro em maio de 1990.

A forma mais prevalente de ação antijudaica na Grã-Bretanha tem sido a distribuição de literatura antissemita. Em novembro de 1990, Greville Janner, MP, patrocinou uma moção inicial na Câmara dos Comuns que atraiu os nomes de 100 MPs em apoio à supressão da circulação de material de Negação do Holocausto. Em março de 1991, a viúva Lady Birdwood foi acusada sob a Lei de Ordem Pública (1986) por distribuir a acusação de assassinato ritual contra os judeus. Ela foi posteriormente considerada culpada e recebeu uma dispensa incondicional de dois anos. Em dezembro de 1992, cartões pseudo y anukkah produzidos de forma brilhante contendo doggerel que abraçavam difamações antissemitas foram enviados a centenas de organizações judaicas e indivíduos proeminentes. As investigações policiais não conseguiram identificar a origem deste "correio de ódio" e o Governo tem rejeitado consistentemente os pedidos do Conselho de Deputados, mais recentemente em Outubro de 1992, para uma lei de difamação comunitária.

O anúncio de que um encontro de praticantes da Negação do Holocausto seria realizado em Londres em novembro de 1991 levou a exigências de que o ministro do Interior proibisse a entrada de Robert Faurisson e Fred Leuchter. Leuchter realmente entrou no país ilegalmente e foi deportado depois de aparecer em uma "conferência" que foi fortemente marcada por grupos antifascistas. David Irving, por vezes historiador britânico e agora um propagandista conhecido por discursar em comícios neonazistas na Alemanha, tornou-se um elemento central dessa sombria rede global.

Judeus e o Holocausto figuraram em várias controvérsias históricas. Em 1987, a peça anti-sionista de Jim Allen, Perdição, usou a mentira de que os sionistas colaboraram com os nazistas. A produção foi cancelada após manifestações de indignação da comunidade judaica e intenso escrutínio da mídia, mas isso só inflamou o debate. O Projeto de Lei de Crimes de Guerra ocasionou muitas reflexões sobre o Holocausto, muitas vezes atrelado de forma perturbadora

ao terrorismo judaico na Palestina em 1946-47. Em janeiro de 1992, quando Irving afirmou ter descoberto novos jornais de Eichmann, a imprensa o tratou como um historiador de direita cujos pontos de vista mereciam uma reportagem séria. Em julho de 1992, o Sunday Times causou uma tempestade de controvérsia ao empregá-lo para transcrever e comentar porções recém-reveladas do diário de Goebbels.

Alan Clark, ministro da defesa júnior, foi amplamente condenado em dezembro de 1991 por participar de uma festa para lançar a versão revisada do livro Hitler's War, de Irving, no qual Irving afirma que Hitler era inocente da Solução Final e nega a existência de câmaras de gás para matar. Judeus. Clark mais tarde endossou uma biografia política de Churchill por John Charmley, que apareceu em janeiro de 1993, sugerindo que a Grã-Bretanha deveria ter feito as pazes com Hitler em 1940 ou 1941. Clark e Charmley concordaram que havia pouco a escolher entre o stalinismo e o nazismo, e que a situação dos judeus sob o nazismo era uma questão marginal. A exposição no Guardian

jornal em maio e dezembro de 1992 sobre crimes de guerra nas Ilhas do Canal ocupadas pelos nazistas, e a concordância das autoridades locais na deportação de judeus, lançaram uma luz diferente sobre o assunto. O caso Irving atingiu o ápice quando Irving entrou com um processo por difamação em 1996 contra Deborah Lipstadt e sua editora britânica, Penguin Books, alegando que De nying the Holocaust, de Lipstadt, o acusava de ser um apologista nazista, negador do Holocausto, racista e antissemita. Lipstadt sustentou que isso era exatamente o que ele era, e o Tribunal concordou em seu veredicto de 2001 negando sua ação.

A controvérsia também cercou os esforços para estabelecer um eruv no bairro londrino de Barnet. O projeto foi lançado pelo "Comitê Eruv" da Sinagoga Unida em 1987. Em junho de 1992 foi aprovado pelo Comitê de Obras Públicas do Conselho Barnet. Foi então considerado pelo Hampstead Garden Suburb Trust, que administra esta área suburbana arquitetonicamente única. Em uma reunião tempestuosa em setembro de 1992, o presidente do Trust, Lord MacGregor, foi censurado por aprovar uma carta ao Conselho Barnet aconselhando-o a rejeitar o plano e chamando o eruv de "uma exibição muito desagradável de fundamentalismo". Em seguida, ele renunciou. Essa briga fez o eruv

em uma questão acalorada localmente e nos jornais nacionais. Em 24 de fevereiro de 1993, o comitê de planejamento do conselho derrotou a proposta do eruv por 11 a 7 votos. Os conselheiros judeus foram divididos e isso gerou uma oposição feroz tanto de judeus ortodoxos quanto de judeus "assimilacionistas". Também foi atacado por não-judeus incapazes de aceitar a expressão pública da diferença judaica.

Em junho de 1992, o primeiro-ministro John Major nomeou dois judeus para seu novo governo: Michael Howard tornou-se secretário de Estado para o Meio Ambiente e Malcolm Rifkind foi nomeado secretário de Estado para Defesa. Após uma remodelação do gabinete em março de 1993, Howard foi nomeado secretário do Interior. Em novembro de 2003, no entanto, Howard foi eleito líder do Partido Conservador Britânico, o primeiro líder judeu de um governo ou partido de oposição na Grã-Bretanha no século XX. Howard deixou o cargo após as eleições de 2005. Outra remodelação em setembro de 1995 levou à nomeação de Rifkind como secretário estrangeiro

Inglaterra

retário. Ele foi o primeiro judeu a ocupar este cargo desde o breve mandato de Rufus Isaacs, o Marquês de Reading, em 1931.

Após a morte do deputado John Smith, em abril de 1994, o Partido Trabalhista escolheu o deputado Tony Blair como seu novo líder. Ele procurou ativamente sanar a brecha entre os judeus britânicos e o Partido Trabalhista tão marcada na década de 1980. Blair promoveu vários parlamentares judeus e ativistas políticos. Os conselheiros mais próximos de Blair incluem o deputado Peter Mandelson e David Miliband. Em outubro de 1995, Barbara Roche MP, ex-chefe da Escola Livre dos Judeus, foi elevada às fileiras do governo paralelo trabalhista. O veterano deputado trabalhista judeu, Greville Janner, ex-presidente do Conselho de Deputados e presidente do Comitê Seletor de Emprego da Câmara dos Comuns, anunciou que não se candidataria novamente ao Parlamento nas próximas eleições gerais.

A extrema-direita desfrutou de um renascimento modesto em setembro de 1993, quando Derek Beackon, um desempregado de 47 anos de idade para ser mordomo do neonazista Partido Nacional Britânico (BNP), ganhou uma eleição do conselho local no distrito de Milwall de a Ilha dos Cães nas docas de Londres. No entanto, a eleição do primeiro vereador do BNP revelou-se um capricho local. Beackon obteve 34% dos votos, vencendo por sete votos, em uma disputa com uma oposição desorganizada do Partido Trabalhista. A votação foi mais um gesto de protesto do que um endosso à ideologia neonazista.

O "triunfo" do BNP foi universalmente deplorado pelos políticos tradicionais e desencadeou o renascimento de uma campanha nacional antirracismo. Nas eleições do conselho local de maio de 1994, Beackon aumentou seu voto em 500. Mas ele obteve apenas 30% do total de votos em uma participação muito maior que resultou em uma vitória trabalhista. O BNP ganhou mais de 25% em dois outros círculos eleitorais do leste de Londres, mas não conseguiu eleger um único conselheiro.

A Junta de Deputados informou que os incidentes anti-semitas somaram 346 em 1993 (contra 292 em 1992) e 327 em 1994. Em 2000, o número foi de 405 e em 2002, 350. Cemitérios judaicos foram profanados em Newport em maio de 1993; Southampton em agosto de 1993; East Ham, Londres, em dezembro de 1993, janeiro de 1994 e junho de 1995; Bournemouth em julho de 1995.

Uma sinagoga de Manchester foi pintada com suásticas em agosto de 1993 e no mês seguinte uma creche judia em Stamford Hill, Londres, foi destruída em um ataque incendiário.

Houve envios de literatura anti-semita em setembro e dezembro de 1993. Em abril de 1994, Lady Birdwood, de 80 anos, foi considerada culpada de distribuir material suscetível de incitar ao ódio racial. Os surtos de incidentes antissemitas foram geralmente relacionados a eventos que refletem o conflito no Oriente Médio, como o 11 de setembro ou a ação militar israelense de 2002 contra Jenin. Nesse contexto, em um ato particularmente ultrajante, a Associação de Professores Universitários da Grã-Bretanha, de 48.000 membros, decidiu em abril de 2005 boicotar as universidades israelenses Bar-Ilan e Haifa. Diante da pressão internacional, rescindiu sua decisão um mês depois.

Os líderes judeus fizeram inúmeras representações ao governo por uma legislação mais forte contra o racismo. Em dezembro de 1993, o Conselho de Deputados deu provas da escalada da atividade antijudaica ao Comitê Seletor de Assuntos Internos da Câmara dos Comuns. O Conselho auxiliou na elaboração de um

membros do projeto de lei, introduzido na Câmara dos Comuns pelo deputado conservador Hartley Booth, para impor penas mais duras em criminosos condenados por crimes raciais e difamação de grupo fora da lei. Em janeiro de 1994, o Runnymede Trust publicou um relatório, "A Very Light Sleeper: The Persistence and Dangers of Anti-Semitism", mapeando o aumento de ataques antijudaicos e pedindo que a discriminação religiosa fosse proibida. O relatório do Comitê Seletor de Assuntos Internos em abril de 1994 recomendou tornar o "assédio racial" uma ofensa e endurecer as penalidades para crimes raciais.

Michael Howard prometeu reprimir a violência racial, mas rejeitou os pedidos por uma ação legislativa mais dura feita por uma delegação do Conselho em fevereiro de 1994. O governo se recusou a apoiar o projeto de lei amplamente apoiado por Booth e, em junho de 1994, rejeitou as recomendações do Comitê Seletor de Assuntos Internos. No entanto, em outubro de 1995, o ministro de Estado do Ministério do Interior deu instruções à polícia e aos tribunais para serem o mais severos possível dentro da estrutura legal existente ao lidar com crimes raciais. Enquanto isso, Howard sinalizou novas medidas para reduzir a imigração ilegal e conter o número de requerentes de asilo "falsos". Suas propostas foram lamentadas por representantes judeus.

Após os Acordos de Paz de Washington em setembro de 1993, a ansiedade sobre a segurança comunal se concentrou em grupos militantes islâmicos autorizados a operar no Reino Unido. Em fevereiro de 1994, o Conselho queixou-se ao Ministério do Interior sobre o Hizb ut-Tahrir, uma associação de estudantes muçulmanos, principalmente estrangeiros, que frequentam universidades britânicas. Após o massacre de Hebron em março de 1994, que foi condenado pelo rabino-chefe e presidente do Conselho de Deputados, houve ataques a alvos judeus em Londres, Birmingham e Oxford. Após o bombardeio dos escritórios da Embaixada de Israel e da JIA, em Londres, de 26 a 27 de julho de 1994 (veja abaixo), as organizações judaicas reiteraram sua preocupação com os grupos islâmicos radicais. O Conselho, sem sucesso, convocou o Ministério do Interior a proibir um comício organizado pelo Hizb ut-Tahrir no Centro de Conferências de Wembley em agosto de 1994. Depois de muita prevaricação, em novembro de 1994, o corpo diretivo da Escola de Estudos Orientais e Asiáticos de Londres (SOAS) ut-Tahrir de realizar reuniões nas instalações da SOAS. O Hizb ut-Tahrir realizou uma reunião em massa na Trafalgar Square em agosto de 1995, na qual os oradores pediram a destruição de Israel e negaram que o Holocausto tivesse ocorrido. Os judeus britânicos também estão preocupados com a crescente influência da Nação do Islã, sediada em Chicago, entre os negros britânicos.

Em 2002, o Sheik Abdullah al-Faisal foi preso por incitação ao assassinato de judeus.

Os casos de crimes de guerra continuaram a causar controvérsia. Em fevereiro de 1994, a unidade de crimes de guerra da polícia escocesa foi encerrada e o Crown Office anunciou mais tarde que não havia provas suficientes para acusar Antony Gecas, o único sujeito das investigações, sob a Lei de Crimes de Guerra de 1991. Em dezembro de 1994, Lord Campbell de Alloway apresentou na Câmara dos Lordes um projeto de lei para interromper os julgamentos de crimes de guerra na Inglaterra, baseando seu caso na necessidade de harmonizar o inglês com a prática escocesa. Foi contestado pelo governo. Em julho de 1995, Simeon Se

rafimovicz, um ex-carpinteiro de 84 anos, foi acusado do assassinato de quatro judeus na Bielorrússia em 1941-1942. Ele é a primeira pessoa na Inglaterra a ser acusada de crimes de guerra sob a lei. No entanto, os esforços britânicos para processar criminosos de guerra, desde a aprovação da lei até os primeiros anos do século 21, foram, em geral, mornos.

A oferta do United Synagogue Eruv Committee, lançada em 1987, para estabelecer um eruv com uma circunferência de 6,5 milhas em Golders Green, Hendon e Hempstead Gar den Suburb finalmente teve sucesso. Em fevereiro de 1992, o comitê de planejamento do Conselho Barnet rejeitou a proposta. Um recurso foi apresentado ao Departamento do Meio Ambiente e um plano revisado foi apresentado ao comitê de planejamento em outubro de 1993. Ele foi novamente rejeitado, mas o Departamento do Meio Ambiente ordenou um inquérito público que obteve provas em dezembro de 1993. A retórica no inquérito dos oponentes do eruv foi lúgubre e inflamatória. Em setembro de 1994, o inspetor do governo que conduzia o inquérito emitiu seu relatório. Ele refutou os argumentos dos manifestantes eruv e no mês seguinte, durante Sucot, John Gummer, Secretário de Estado do Meio Ambiente, deu sua sanção para sua construção.

A PATRIMÔNIA ANGLO-JUDICA. A introdução da ajuda do governo para locais históricos de culto em uso ajudou a restauração da terceira mais antiga sinagoga sobrevivente, Exeter, estabelecida em 1763/4 e reaberta em outubro de 1980, seu uso como sinagoga foi combinado com a provisão de uma centro para estudantes judeus da Universidade de Exeter. Isso destacou o problema de edifícios judaicos de importância arquitetônica e histórica não mais viáveis devido ao movimento da população judaica de cidades provinciais ou centros urbanos, o que foi exemplificado pelo apelo para converter a antiga sinagoga sefardita em Manchester, estabelecida em 1874, em um museu judaico.

Uma comemoração única ocorreu em 31 de outubro de 1978 quando, por iniciativa da Sociedade Histórica Judaica da Inglaterra, e na presença do rabino-chefe e do arcebispo de York, foi comemorado o massacre dos judeus de York em 1190. pela inauguração de uma placa na Torre de Clifford, local do massacre. A inscrição em inglês diz: "Na noite de sexta-feira, 16 de março de 1190, cerca de 150 judeus e judias de York, tendo buscado proteção no castelo real neste local de uma multidão incitada por Richard Malebisse e outros, escolheram morrer em mãos uns dos outros, em vez de renunciar à sua fé", e conclui com os versículos em hebraico: "Eles dão glória ao Senhor e seu louvor nas ilhas" (Isaías 42:12); a palavra ha-iy, "a ilha", sendo o nome usado para a Inglaterra no hebraico medieval.

VIDA COMUNITÁRIA. Em meados de 1979, Lord Fisher de Camden aposentou-se como presidente do Conselho de Deputados. Seus seis anos de mandato viram a filiação do Conselho ao Congresso Judaico Mundial, mudanças na organização e base de representação do conselho, e o crescimento de um senso de propósito comum em apoio a Israel e aos judeus soviéticos, e em oposição a ameaças contra as liberdades civis dos extremos do

esquerda e direita. Ele foi sucedido por Greville Janner, QC, MP, filho de um ex-presidente (Lord Janner) e, aos 50 anos, o presidente mais jovem do Conselho. Ao assumir o cargo, declarou que sua política seria enfatizar o trabalho com os jovens e com as comunidades provinciais.

A década de 1980 também viu a primeira visita de um primeiro-ministro, Sr. James Callaghan, ao Conselho, bem como ao do secretário de Relações Exteriores, Lord Carrington, a seu próprio pedido, para explicar a política britânica em relação a Israel.

A comunidade estava cada vez mais preocupada com os problemas de atender às necessidades de bem-estar de seus membros cada vez mais envelhecidos. O Conselho de Bem-Estar Judaico de Londres dedicou a maior parte de seus gastos a casas e apartamentos, centros de dia e visitas domiciliares para idosos. A coordenação do trabalho social foi avançada pela cooperação entre organizações e trabalhadores profissionais e pelo uso compartilhado de acomodações em edifícios como a Golders Green Sobell House ou o Redbridge Jewish Centre.

O Conselho de Deputados adquiriu um novo executivo-chefe em fevereiro de 1991, quando Neville Nagler, um alto funcionário público, sucedeu Hayyim Pinner, que ocupou o cargo por 14 anos. Em junho de 1991, o juiz Israel Finestein, QC, venceu a eleição para a presidência do Conselho de Deputados e sucedeu ao Dr. Lionel Kopelowitz, que ocupava o cargo desde 1985.

Rosalind Preston foi eleita a primeira mulher vice-presidente do Conselho. Finestein anunciou que pretendia aumentar a democracia no anglo-judaico e garantir maior participação na governança comunal dos jovens, mulheres, comunidades regionais e acadêmicos.

O Rabino Chefe Dr. Immanuel Jakobovits foi elevado à Câmara dos Lordes em janeiro de 1988 e em março de 1991 recebeu o prestigioso Prêmio Templeton pelo progresso na religião. Em maio de 1991, ele foi criticado por figuras do Joint Israel Appeal por causa de uma entrevista no jornal Evening Standard em que ele expressou reservas quanto à conduta israelense nos territórios administrados. Ele foi sucedido em setembro de 1991 pelo rabino Dr. Jonathan Sacks.

Como diretor do Jewish' College, em 1989, Sacks organizou duas importantes conferências sobre "alternativas tradicionais" no judaísmo, uma sobre questões gerais e outra especificamente sobre questões femininas.

Em fevereiro de 1992, o novo rabino-chefe revelou sua revisão do papel das mulheres na vida judaica e nomeou Rosalind Preston como sua chefe. Isso seguiu uma luta amarga sobre os serviços das mulheres na Sinagoga de Stanmore. Embora em abril de 1991 ele tenha renunciado a um "think tank" de educação judaica porque incluía um rabino reformista, em abril de 1992 o rabino-chefe Dr. Sacks liderou uma delegação que abraçou rabinos reformistas e liberais (incluindo uma mulher) para uma grande conferência inter-religiosa.

Em setembro de 1992, um relatório sobre a Sinagoga Unida, conduzido sob a orientação de Stanley Kalms, encontrou "erros, erros de cálculo, má gestão e erros financeiros" e revelou uma dívida de 9 milhões de libras. O relatório também observou que a maioria dos membros se sentiu alienada pela tendência à direita do rabinato e recomendou uma posição "inclusivista". Precipitou a demissão de Sidney Frosh, o presidente

ident. Em dezembro de 1992, a Sinagoga Unida anunciou cortes de £ 0,8 milhão e congelamento dos salários dos rabinos. Ela encerrou sua operação shey'itah de três anos, estabelecida como resultado das amargas "guerras shey'itah" na década de 1980, com uma perda de £ 0,7 milhão.

A busca por economias foi a base da fusão da Jewish Blind Society e do Jewish Welfare Board para formar o Jewish Care em dezembro de 1988. Judeus desempregados também, apesar de uma base de renda cada vez menor. A segunda recessão viu muitas das fortunas construídas por empresários judeus na década de 1980 desmoronar. Grodzinski, o padeiro kasher, entrou em regime de receitação em fevereiro de 1991, após 102 anos de negociação. O famoso fornecedor kasher Schaverin sofreu um destino semelhante em novembro de 1991. Em junho de 1992, o Glasgow Jewish Echo fechou após 64 anos de publicação.

Tampouco os anglo-judeus estavam imunes aos problemas sociais que afligiam o resto da sociedade. Em julho de 1991, David Rubin, filho de um rabino eminente, fugiu depois de supostamente fraudar outros judeus em milhões de libras. Algumas semanas depois, um caso de abuso infantil na comunidade ortodoxa de Stamford Hill levou a manifestações violentas de membros da comunidade contra a família que havia levado o caso à polícia.

As instituições comunitárias judaicas foram perseguidas por finanças precárias, enquanto as tentativas de reorganização tiveram sucesso desigual. Em março de 1993, a altamente eficaz e barata Association of Jewish 6ty Formers (AJ6), que prepara adolescentes judeus para a universidade, foi fechada por falta de fundos. AJ6 recebeu um adiamento de última hora, mas o caso mostrou a necessidade de uma política estratégica de financiamento. Em abril de 1993, Lord Young, ex-ministro do gabinete conservador e empresário, iniciou o Conselho Central de Serviços Sociais Judaicos (CCJSS), que ele considerava uma diretoria para os judeus britânicos. Em julho de 1993 ele foi eleito presidente do CCJSS, agora abraçando mais de 40 organizações judaicas.

Lord Young descartou o Conselho de Deputados como ineficiente e incapaz de fornecer políticas ou liderança. Sua opinião parecia ser confirmada quando os planos para sua reforma foram frustrados. Em dezembro de 1993, a Junta não concedeu maioria de dois terços às medidas para diminuir o tamanho do executivo, o número de deputados e a frequência das reuniões plenárias. A eleição de Eldred Tabachnik, QC, como presidente em junho de 1994 reavivou as esperanças de reforma.

A Sinagoga Unida (EUA), que anunciou que havia perdido 1 milhão de libras em uma operação desastrosa de shey'itah em junho de 1993, recuou para o preto por meio de economias draconianas. Uma série de reformas institucionais não conseguiu aplacar as mulheres que exigiam mais voz em seus assuntos (veja abaixo). O Relatório Rix sobre a juventude judaica em setembro de 1994 pediu um maior investimento no trabalho com jovens, que foi recebido com entusiasmo pelo C.JCS e outros órgãos de financiamento. Após uma série de maus resultados de apelação, a JIA foi relançada em outubro de 1995.

A iniciativa comunitária mais importante foi a inauguração da Continuidade Judaica em abril de 1993. Conti Judaico

nity tinha como objetivo arrecadar dinheiro para financiar projetos educacionais novos e existentes, investir em pessoas para "defensor" o judaísmo e fornecer conselhos e orientação para toda a comunidade judaica. No entanto, Continuity imediatamente despertou as suspeitas dos judeus progressistas por causa da ausência de qualquer um, exceto judeus ortodoxos, de sua diretoria e equipe. Em maio de 1994 foi criado um conselho de alocações que incluía membros dos movimentos reformistas e liberais. A Continuity esperava evitar as críticas ortodoxas a esse movimento, tornando o conselho de alocações geminado, dispensando dinheiro dado para esse propósito pela Continuity. Em julho de 1994, a Continuity chegou a um acordo com a JIA de que 12 milhões de libras do dinheiro arrecadado pela JIA na Grã-Bretanha iriam para projetos educacionais identificados pela Continuity. Em setembro de 1994, anunciou suas primeiras doações, totalizando £ 435.000. O maior número e quantidade de doações foi para causas ortodoxas.

Durante 1995, os críticos continuaram a acusar a continuidade judaica de parcialidade e falta de estratégia. Em outubro de 1995, anunciou uma grande revisão de suas operações, para determinar qual deveria ser seu papel e acabar com a confusão entre suas funções como doador e prestador de serviços. A revisão também lidaria com o antagonismo que se formou entre ela e a JIA e os judeus progressistas na Grã-Bretanha.

As fortunas da continuidade judaica estavam inextricavelmente ligadas às de seu progenitor, o rabino Dr. Sacks. Ele parecia cada vez mais assediado por um rabinato intratável, um movimento de mulheres judias assertivo e movimentos confiantes de Masorti, Reforma e Progressista. Em fevereiro de 1993, um grupo de oração de mulheres judias realizou o primeiro serviço de sábado das mulheres de uma maneira autorizada pelo rabino Dr. Sacks: em uma casa particular e sem o uso de um Sefer Torá ou orações que exijam um quórum masculino. Mas havia pressão por medidas mais radicais e, de acordo com muitas autoridades, permissíveis, como o uso de um Sefer Torá e a oração em uma sinagoga. Em março de 1994, um grupo de oração de mulheres desafiou o rabino Dr. Sacks e realizou um culto usando um Sefer Torá em um domingo em Yakar, um centro de estudos ortodoxo independente em Londres.

Em julho de 1993, o rabino Dr. Sacks emitiu diretrizes para os EUA sobre como acomodar as demandas das mulheres por maior envolvimento. Ele decidiu que as mulheres poderiam se tornar membros do conselho dos EUA e sentar-se nos conselhos de administração da sinagoga, mas apenas por cooptação, não por eleição. Isso não satisfaz as mulheres dos EUA. Em outubro de 1993, o rabino Dr. Sacks anunciou sua solução para o problema do agunot. Ele recomendou contratos pré-nupciais obrigatórios que davam à esposa o direito de sustentar o marido até o divórcio por um get, e cooperação mútua para alcançar esse fim. A execução desta recomendação foi frustrada por membros de seu Beth Din.

O inquérito sobre as mulheres na comunidade, iniciado pelo rabino Dr. Sacks e liderado por Rosalind Preston, anunciou suas descobertas em junho de 1994. Ele revelou que as mulheres queriam mais envolvimento espiritual, mais rituais em reconhecimento aos eventos do ciclo de vida feminino, o direito de dizer kadish, maior reconhecimento das necessidades das mulheres solteiras e mães solteiras, reforma urgente do sistema get e maior sensibilidade por parte de Batei Din para

questões das mulheres, incluindo a violência doméstica. No entanto, Sacks achou difícil entregar algo significativo e suas mãos ainda estavam atadas mesmo em acordos pré-nupciais. Agindo por frustração, em 28 de outubro de 1995, mulheres judias "acorrentadas" manifestaram-se do lado de fora do escritório do Rabinato Chefe da Sinagoga Unida. O debate sobre os direitos das mulheres judias sob a halachá atraiu consistentemente a imprensa nacional e a cobertura televisiva.

Em janeiro de 1995, Sacks lançou um ataque ao movimento Masorti na Inglaterra. O pretexto foi um artigo na revista Masorti insinuando que ele havia reconhecido casamentos realizados por rabinos Masorti. Ele respondeu com um artigo no ultra-ortodoxo Jewish Tribune no qual declarava que os Masorti eram culpados de "desonestidade intelectual"; usando o termo "ganavim" (ladrões) para descrevê-los. Ele afirmou que um seguidor de Masorti havia "cortado seus laços com a fé de seus ancestrais". Rabinos masorti, reformistas e liberais, bem como líderes leigos repreenderam Sacks pela violência de sua explosão.

Isso colocou o futuro da continuidade judaica em dúvida, uma vez que os judeus não ortodoxos não podiam ver como um corpo sob a influência de Sacks poderia financiar seu trabalho ou merecer seu apoio e o rabino Dr. Sacks lutou para conter os danos.

A agenda cultural tem sido dominada pelos aniversários ligados à Segunda Guerra Mundial e ao Holocausto.

O 50º aniversário da Revolta do Gueto de Varsóvia, a libertação de Auschwitz, a libertação de Belsen e o fim da guerra foram todos marcados por eventos comemorativos, conferências acadêmicas e uma enxurrada de publicações. A cobertura da mídia desses eventos foi intensa e aumentou a conscientização pública sobre o Holocausto. Em novembro de 1994, o Museu Imperial da Guerra anunciou que estava considerando a construção de uma exposição permanente sobre o genocídio no século 20, com foco no Holocausto. Planos para um Museu do Holocausto também foram revelados em Manchester. Beit Shalom, o primeiro Museu do Holocausto na Grã-Bretanha, uma iniciativa privada originada, financiada e desenvolvida por uma família não judia na zona rural de Nottinghamshire, inaugurado em setembro de 1995.

O Conselho de Deputados considerou uma ação legal contra os autores, produtores e diretores judeus de um filme fictício de TV, "Wall of Silence", sobre assassinatos na comunidade yásidic do norte de Londres. Exibido pela primeira vez no 9º Jewish Film Festival e depois transmitido pela BBC em 17 de outubro de 1993, o filme foi amplamente criticado por apresentar estereótipos negativos do judaísmo ortodoxo.

Um Centro de Estudos Judaicos foi inaugurado na SOAS em dezembro de 1993, para Estudos Judaicos Alemães na Universidade de Sussex, e Estudos Sefarditas em Londres, sob os auspícios da comunidade sefardita, em 1994. Em novembro de 1994, o Dr. Dovid Katz iniciou o Oxford Institute for Yiddish Studies, incorreu na ira do Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, do qual ele posteriormente renunciou. Novos cargos em estudos judaicos foram criados em nível de professor na Universidade de Manches ter e em nível de professor na Universidade de Bristol. O Instituto para Assuntos Judaicos foi transferido para uma nova casa em abril de 1993 e se separou do Congresso Judaico Mundial, forma

em vez disso, laços estreitos com o Comitê Judaico Americano. A Semana do Livro Judaico mudou-se para um novo local e atraiu figuras literárias e públicos maiores do que nunca. Um edifício especialmente projetado para abrigar o Museu Judaico de Londres foi inaugurado em Camden em 1995. Em 1994, o Jewish Quarterly foi revigorado por uma nova editora, Elena Lappin.

EDUCAÇÃO E CULTURA. Enquanto as estimativas da população infantil judia (e daqueles que recebem educação judaica em meio período) caíram com o declínio da população infantil geral na Grã-Bretanha, o número de matriculados em escolas judias atingiu cerca de 13.000 no final da década de 1970, representando mais de 20% da população infantil judia estimada. Novas escolas judaicas continuaram a ser fundadas e houve desenvolvimentos positivos na educação de adultos judaicos em vários aspectos envolvendo sinagogas de diferentes afiliações religiosas, o movimento Lubavitch e cursos para jovens líderes judeus. O número de matrículas continuou a aumentar nas décadas de 1980 e 1990, chegando a 30 em 1992 e 51 em 1999. A Agência da Sinagoga Unida para Educação Judaica operava 14 escolas primárias e creches e cinco escolas secundárias no início dos anos 2000 e treinou mais de 150 professores desde 1997. O Leo Baeck College Center for Jewish Education ofereceu um programa de mestrado em educação judaica a partir de 2002.

Em 1984, o Jewish's College mudou-se para novas acomodações e o Manor House Sternberg Center for Reform Judaism foi criado. Museus judaicos foram fundados em Londres e Manchester. Em 1990-92 houve várias conferências e publicações sobre a preservação dos documentos, artefatos e edifícios que constituem a herança judaica na Grã-Bretanha.

Infelizmente, a sinagoga Bevis Marks sofreu danos colaterais de um ataque a bomba do IRA em Londres em agosto de 1992. Em 1991, o Immanuel College foi aberto e a Jewish Chronicle Chair in Modern Jewish History foi estabelecida na University College London para marcar o aniversário de 150 do jornal. e uma cadeira em Estudos Judaicos Modernos foi dedicada na Universidade de Manchester. Durante 1992-1993, foram estabelecidas palestras em História Judaica Moderna nas universidades de Warwick e Leicester. Em 1992, o Dr. David Paterson foi sucedido pelo Professor Phillip Alexander como chefe do Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, tendo assegurado o seu futuro. Escolas judaicas lideraram a liga nacional para a atribuição de níveis "A" em agosto de 1992. Publicidade menos feliz foi criada pela decisão das escolas judaicas estatais em Liverpool e Manchester em setembro de 1991 de não admitir crianças judias de origem judaica reformista.

A cultura judaica encontrou expressão diversa nos cursos do Instituto Spiro ao longo da década. Havia festivais de cultura iídiche na margem sul, um festival anual de cinema judaico e um festival de música judaica. Em dezembro de 1991, Leon the Pig Farmer, um filme independente financiado em grande parte por judeus e sobre um tema judaico, ganhou prêmios nos Festivais de Cinema de Edimburgo e Veneza. Em 1988, a conferência "Lembrando para o Futuro" indagou sobre o Holocausto. O aniversário do massacre na Torre de Clifford em York em 1090 ocasionou sete

Inglaterra

eventos solenes. O 50º aniversário da Conferência de Wannsee de 1942 foi o tema de uma conferência internacional em Londres organizada principalmente pela Wiener Library. Durante 1992 houve muitas celebrações da experiência sefardita para marcar o aniversário da expulsão da Espanha.

[Vivian David Lipman e David Cesarani]

Relações com Israel

As relações da Grã-Bretanha com Israel devem ser vistas na perspectiva de meio século, começando com as fases finais da Primeira Guerra Mundial. Em novembro de 1917, com a guerra contra a Alemanha e seus aliados ainda no auge, o governo britânico emitiu um comunicado de política, a "Declaração Balfour, favorecendo o estabelecimento de um lar nacional judaico na Palestina.

A quase euforia e o sentimento de gratidão à Grã-Bretanha que esse anúncio despertou entre os judeus em todos os lugares daria lugar, uma geração depois, a uma atmosfera de amargura e recriminação mútua, na qual o Mandato Britânico sobre a Palestina finalmente chegou ao fim (1948). Mas nos anos seguintes, apesar de todos os atritos e dificuldades, as bases do estado judaico foram de fato lançadas. O período imediatamente após a Declaração de Independência de Israel em maio de 1948 foi sombrio nas relações entre o novo Estado e o antigo poder obrigatório. Ao contrário dos Estados Unidos e da União Soviética, a Grã-Bretanha se recusou a reconhecer o estado recém-criado por muitos meses. Na Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, no final de 1948, a delegação britânica foi a principal, embora sem sucesso, protagonista do chamado "Plano Bernadotte, cuja característica central foi a proposta de transferir o Negev de Israel para os árabes. As relações entre a Grã-Bretanha e o que chamou de "autoridades judaicas em Tel Aviv" atingiram um ponto crítico quando, em 7 de janeiro de 1949, no curso de novos combates entre Israel e Egito, os israelenses derrubaram cinco aviões britânicos que haviam sido enviados em uma missão de reconhecimento da Zona do Canal de Suez. Nessa época, no entanto, uma forte reação contra a política do secretário de Relações Exteriores Ernest Bevin começou a se afirmar na Grã-Bretanha. O debate na Câmara dos Comuns em 28 de janeiro foi prejudicial ao governo. Três dias depois, Bevin anunciou o reconhecimento de fato de Israel e, pouco depois, a nomeação do primeiro representante diplomático da Grã-Bretanha em Israel, Sir Knox Helm.

Gradualmente, um novo padrão de relações evoluiu entre os dois países. O período de influência de Bevin não havia sido esquecido pelo povo de Israel, mas o papel inicial da Grã-Bretanha em ter tornado possível política e fisicamente o desenvolvimento da nacionalidade judaica na Palestina foi cada vez mais lembrado e reconhecido. Progresso constante foi feito nos contatos do dia-a-dia através do comércio, turismo e relações culturais.

Mas apesar desses desenvolvimentos positivos, a política britânica em relação a Israel continuou a ser marcadamente reservada, por razões ligadas aos interesses e compromissos da Grã-Bretanha no mundo árabe. Ainda em 1955, o governo britânico ainda nutria ideias sobre a transferência de pelo menos uma parte do Negev para o Egito. Essa atitude refletiu-se no discurso do primeiro-ministro Anthony Eden

discurso no Guildhall em 9 de novembro de 1955, no qual ele sugeriu um compromisso sobre as fronteiras estabelecidas pela Resolução de Partição de 1947 e aquelas estabelecidas sob os Acordos de Armistício como uma saída para o impasse árabe-Israel. Esta proposta foi inequivocamente rejeitada por Israel e eventualmente abandonada.

Menos de um ano depois, a Grã-Bretanha e Israel encontraram-se em uma associação improvável na ação militar contra Egito-Israel no Sinai, Grã-Bretanha em Suez. Os eventos que levaram a esse desenvolvimento foram a nacionalização do Canal de Suez pelo presidente Nasser, por um lado, e seu patrocínio ativo às gangues de terror fedayeen, organizadas em território árabe para atos de assassinato e sabotagem dentro de Israel, por outro.

Por mais de um século, a preservação das comunicações da Grã-Bretanha com a Índia, a pedra angular de seu império, foi um fator dominante no interesse da Grã-Bretanha no Oriente Médio.

Em 1947, a Índia alcançou a independência quase ao mesmo tempo que Israel. As implicações estratégicas e políticas desse evento para o status da Grã-Bretanha no mundo não foram imediatamente óbvias. A Grã-Bretanha permaneceu a potência suprema no Oriente Médio, com bases militares no Iraque, Egito e Jordânia, e com uma participação financeira vital na crescente riqueza em petróleo que estava sendo descoberta não apenas no Irã, mas também nas terras árabes que fazem fronteira com o Golfo, incluindo Iraque, Kuwait, Bahrein e os sheikdoms. Em meados da década de 1950, ocorreu uma mudança revolucionária: o colapso do poder e do prestígio britânicos que acompanhou o desastre de Suez em 1956 foi seguido dois anos depois pelo assassinato do rei do Iraque e pelo linchamento de seu primeiro-ministro, Nuri Said, fiel britânico amigo e aliado. A última base britânica no Oriente Médio árabe, além de Aden, foi abandonada. Em 1968, quando a política de retirada da Grã-Bretanha do compromisso militar direto para áreas a leste de Suez começou a se estender até o Golfo Pérsico; Aden também foi abandonado. O petróleo do Oriente Médio, tão vital para a economia européia, continuou a fluir mais ou menos ininterruptamente por causa dos interesses mútuos dos governos árabes, por um lado, e dos compradores ocidentais, por outro. Mas a antiga relação de poder, incluindo suas implicações para Israel, havia se dissolvido.

No entanto, o papel da Grã-Bretanha na área na década de 1960 não deve ser subestimado. Como uma grande comunidade financeira e comercial mundial, com o apoio de diplomatas experientes e eficazes, a Grã-Bretanha continuou a exercer ampla influência. O declínio da autoridade da Grã-Bretanha no mundo árabe afetou significativamente as relações britânico-israelenses. Embora persistisse a tradicional sensibilidade do Ministério das Relações Exteriores a possíveis reações árabes, uma atitude mais relaxada e menos inibida em relação a Israel começou a se afirmar. Isso se manifestou não apenas em contatos oficiais e declarações públicas, mas também na disposição de vender a Israel itens importantes de equipamento militar como tanques Centurion, navios de guerra e submarinos. No conjunto do comércio exterior britânico, Israel ocupou um lugar modesto, mas cada vez mais significativo, em 1968. O comércio bilateral total entre os dois países em 1967 foi de cerca de US\$ 215.000.000, um aumento de quase 75% em comparação com 1957. das exportações da Grã-Bretanha para Israel excedeu a de qualquer um dos países árabes

países. A Grã-Bretanha constituía o mercado ultramarino mais importante de Israel, com produtos agrícolas (principalmente cítricos) e diamantes lapidados predominando. As relações econômicas entre Israel e Reino Unido têm sido alvo dos escritórios árabes de boicote, mas, como revelam os números do comércio, seu sucesso tem sido marginal. O Canal de Suez – bloqueado em decorrência da “Guerra dos Seis Dias – permaneceu fechado. A perda resultante para o comércio e a navegação britânicos, embora eventualmente muito reduzida, sem dúvida contribuiu para o interesse ativo da Grã-Bretanha em buscar uma solução para a crise do Oriente Médio. Os diplomatas britânicos nas Nações Unidas assumiram assim um papel de liderança no patrocínio e garantia da aprovação da resolução do Conselho de Segurança de 22 de novembro de 1967. A guerra provocou uma ruptura nas relações entre a Grã-Bretanha e vários países árabes, mas estas foram restabelecidas, e a política da Grã-Bretanha visava ostensivamente procurar manter um equilíbrio de amizade tanto com os estados árabes quanto com Israel.

Embora nem sempre haja uma identidade de pontos de vista entre Israel e Grã-Bretanha sobre os problemas do Oriente Médio, havia uma ampla base de entendimento comum no final da década de 1960.

O interesse do povo britânico em Israel não é um fenômeno passageiro, mas repousa em profundos fundamentos religiosos e espirituais e foi demonstrado de forma impressionante na época da Guerra dos Seis Dias. Atitudes e suspeitas por parte de ambos os países sobreviveram de um período mais conturbado em seu relacionamento. Mas o motivo dominante era o respeito mútuo que encontrou sua expressão não apenas nas esferas políticas e econômicas, mas também nas relações culturais e na opinião pública.

[Arthur Lourie]

Durante a maior parte da década de 1980, a política externa britânica foi conduzida por Sir Geoffrey Howe. A Grã-Bretanha pediu à OLP que reconheça Israel e renuncie ao terrorismo, enquanto pede a Israel que suspenda os assentamentos nos territórios ocupados como contrapartida. Entre 1984 e 1987 houve várias visitas amistosas de intercâmbio de alto nível, mas a inquietação britânica sobre as condições na Faixa de Gaza foi expressa com força pelo ministro das Relações Exteriores David Mellor durante uma visita em janeiro de 1988. Depois que Yasser Arafat anunciou a aceitação das resoluções 242 e 338 da ONU e renunciou à luta armada, William Wal Degrave, sucessor de Mellor, reuniu-se com Abu Bassam Sharrif da OLP.

A eclosão da intifada em 1989 levou ao renascimento da guerra de propaganda na mídia e na política estudantil.

Funcionários do governo britânico expressaram repetidamente preocupação com o tratamento israelense dos distúrbios. Em março de 1990, o novo secretário de Relações Exteriores, Douglas Hurd, reuniu-se com Abu Bassam Sharrif, embora o ataque terrorista palestino a Israel em maio de 1990 tenha levado a exigências de corte de vínculos com a OLP. Hurd fez um apelo aos palestinos para conter o terrorismo, mas os contatos com a OLP continuaram. A situação foi transformada pela invasão do Kuwait pelo Iraque em agosto de 1990. O governo britânico deplorou o apoio da OLP a Saddam Hussein e rejeitou qualquer “ligação” entre a invasão do Iraque e o problema palestino, embora em outubro de 1990 tenha dito que a política israelense para proteger os palestinos não poderia ficar inalterado. Em novembro

Em 1991, a Grã-Bretanha retomou os laços diplomáticos com a Síria, rompidos após o desastre de Lockerbie em 1988, que agora era membro da coalizão anti-Iraque.

Quando a guerra começou, centenas de judeus britânicos, incluindo o rabino-chefe, foram a Israel em missões de solidariedade. O primeiro-ministro John Major parabenizou Israel por sua “admirável contenção” após os ataques com mísseis iraquianos. As atitudes populares em relação a Israel e aos palestinos mudaram radicalmente, embora a política oficial britânica logo tenha revertido para o tipo. Em janeiro de 1992, o Sr. Major enviou uma carta à Federação Sionista da Grã-Bretanha pedindo aos líderes anglo-judeus que intervissem com o governo de Israel contra a deportação de 12 ativistas palestinos. Em 30 de julho de 1992, o Sr. Major discursou no jantar anual dos Amigos Conservadores de Israel. Ele chamou os assentamentos de “um grande impedimento ao processo de paz”, denunciou o boicote árabe como “injusto” e disse que deveria ser encerrado em troca do congelamento dos assentamentos.

Em março de 1993, Douglas Hogg, ministro de Estado do Ministério das Relações Exteriores, reuniu-se com Faisal Husseini e funcionários da OLP, encerrando assim a proibição de contatos ministeriais oficiais com a OLP. Em 2 de julho de 1993, o secretário de Relações Exteriores se encontrou com Husseini junto com Nabil Shaath e Afif Safieh, representante da OLP em Londres. Após os Acordos da Casa Branca, que foram bem recebidos pelo governo e partidos da oposição, Douglas Hogg visitou Yasser Arafat na Tunísia e o status do escritório da OLP em Londres foi elevado a uma “delegação”. O secretário de Relações Exteriores, Douglas Hurd, visitou Israel durante uma viagem ao Oriente Médio em dezembro de 1994. Uma visita a Londres do primeiro-ministro israelense Yitzhak Rabin foi interrompida por um bombardeio terrorista em Israel.

Em 30 de outubro de 1994, o príncipe Philip fez a primeira visita real a Israel. Durante sua estada de 25 horas, ele participou de uma cerimônia em Yad Vashem para homenagear sua mãe por resgatar judeus na Grécia durante a guerra e jantou com o presidente Ezer Weizman. Em março de 1995, o primeiro-ministro John Major tornou-se o segundo primeiro-ministro britânico em serviço a ir a Israel. O acento de sua visita foi firmemente no fortalecimento das relações comerciais entre os dois países. No entanto, diplomatas britânicos evitaram as comemorações do Jeru Salem 3000.

Os acordos de paz dividiram os judeus britânicos. Embora recebidos por Israel Finestein, presidente do Conselho de Deputados, e pelo Rabino Chefe Dr. Jonathan Sacks, eles foram anatematizados pelos britânicos Mizrahi e yérut, incluindo muitos rabinos. Em 15 de dezembro de 1993, durante uma visita oficial a Londres, Yasser Arafat encontrou líderes judeus britânicos, incluindo Israel Finestein, Lord Rothschild, Greville Janner MP e Sir Sigmund Sternberg. Mas 60 rabinos e dayyanim proeminentes emitiram uma declaração condenando a reunião. Em 6 de agosto de 1995, o empresário e líder da JIA Cyril Stein e o rabino Alan Kimche, o diretor de Continuidade Judaica (veja abaixo), juntaram-se a uma manifestação do lado de fora da Embaixada de Israel em Londres contra as negociações de paz. Foi organizado pelo rabino de Nova York Avi Weiss. Em outubro de 1995, o rabino Dr. Sacks foi novamente atacado por seu próprio rabinato por endossar o processo de paz e o princípio de retirada da Cisjordânia.

Inglaterra, Yitzhak

O processo de paz teve um impacto mais perigoso e trágico. De 26 a 27 de julho de 1994, bombas explodiram do lado de fora da Embaixada de Israel em Palace Green, Kensington e Balfour House em North Finchley, que abriga os escritórios do Joint Israel Appeal (JIA) e da Federação Sionista. Dezenove pessoas ficaram feridas no primeiro ataque, nenhuma com gravidade, mas a embaixada foi seriamente danificada. A comunidade judaica ficou ofendida por seus avisos às autoridades terem sido ignorados. Guardas policiais armados foram posteriormente posicionados em potenciais alvos judeus e a segurança comunal foi intensificada, mas o governo se recusou a ajudar a financiar a instalação de sistemas de vigilância. Em dezembro de 1994, o ministro da polícia israelense Moshe Shai'el conversou com a Scotland Yard em Londres para discutir medidas para combater a ameaça representada por grupos islâmicos radicais que operam em Londres. Em 5 de setembro de 1995, Danny Frei, ex-aluno da escola Hasmonean em Londres, foi assassinado em Israel, na Cisjordânia, onde morava.

Durante os anos Blair, as relações de Israel com a Inglaterra eram bastante tranquilas. O próprio Blair exibiu calor e apoio, mantendo o que a Inglaterra considera uma abordagem equilibrada do conflito no Oriente Médio. Em uma reunião com Shimon Peres em outubro de 2005, ele chamou o desligamento de Israel de Gaza um "ato crucial e corajoso", reafirmando seu compromisso com um Israel seguro, bem como um Estado palestino viável. A mídia britânica, por outro lado, e particularmente a BBC, é percebida como hostil em Israel e, na verdade, incentivando o terrorismo por meio de suas reportagens tendenciosas.

[Vivian David Lipman e David Ceserani]

Bibliografia: GERAL: Roth, Mag Bibl; Lehmann, Nova Bibl (incluindo bibliografia detalhada sobre a história anglo-judaica até 1961); Roth, Inglaterra; J. Finestein, Short History of Anglo-Jewry (1957); AM Hyamson, História dos Judeus na Inglaterra (19282); DS Katz, Os Judeus na História da Inglaterra, 1485-1850 (1994); HSQ Henriques, Judeus e a Lei Inglesa (1908). IDADE MÉDIA: M. Adler, judeus da Inglaterra medieval (1939); J. Jacobs, judeus da Inglaterra angevina (1893); HG Richardson, judeus ingleses sob Angevin Kings (1960); BL Abrahams, Expulsão dos Judeus da Inglaterra em 1290 (1895); G. Caro, Sozial-und Wirtschaftsgeschichte der Juden, 1 (1909), 313-51; 2 (1920), 3-68; Rigg-Jenkinson, Tesouro; MD Davis, atos hebraicos de judeus ingleses antes de 1290 (1888). PERÍODO MODERNO (DE SÉCULO XVII): VD Lipman, História Social dos Judeus na Inglaterra 1850-1950 (1954); idem (ed.), Três Séculos de História Anglo-Judaica (1961); idem, Um Século de Serviço Social 1859-1959 (1959); idem, A História dos Judeus na Grã-Bretanha desde 1858 (1990); idem, em: JHSET, 21 (1968), 78-103; T. Endelman, Os judeus da Inglaterra georgiana, 1714-1830: Tradição em uma Sociedade Liberal (1979); D. Englander (ed.), A Documentary History of the Jews in Britain, 1840-1920 (1993); G. Alderman, Modern British Jewry (1992); J. Gould e S. Esh (ed.), Vida judaica na Grã-Bretanha moderna (1964); M. Freedman (ed.), Uma minoria na Grã-Bretanha (1955); AM Hyam filho, sefardita da Inglaterra (1951); LP Gartner, The Jewish Immigrant in England, 1870-1914 (1960); N. Bentwich, They Found Refuge (1956); C. Roth, Rise of Provincial Jewry (1950); idem, Vida de Menasseh ben Israel (1934); idem, Ensaios e Retratos na História Anglo-Judaica (1962); idem, A Grande Sinagoga, Londres 1890-1940 (1950); J. Shaftesley (ed.), Remember the Days (1966); L. Wolf, Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell (1901); idem, Essays in Jewish History (1932); CHL Emanuel, Um Século e Meio de História Judaica, Extraído dos Livros de Atas do Comitê de Deputados de Londres

judeus britânicos (1910); S. Salomon, Os Judeus da Grã-Bretanha (1938); Gesher, 3 (outubro de 1961); PH Emden, Judeus da Grã-Bretanha (1943); I. Finestein, A Short History of Anglo-Jewry (1957); E. Krausz, Leeds Jewry: Sua História e Estrutura Social (1964); B. Litvinoff, A Peculiar People (1969), 168-70; Temkin, em: AJYB, 58 (1957), 3-63; Prais e Schmool, em: JJSO, 10 (1968), 5-34; 9 (1967), 149-74; H. Brotz, ibid., 1 (1959), 94-113; Bent wick, ibid., 2 (1960), 16-24; Krausz, ibid., 4 (1962), 82-90; idem, em: Na Dispersão, n.º 3 (1963-64), 80-89; N. Cohen, em: Tradition, 8 (1966), 40-57; C. Bermant, Troubled Eden (1969); B. Wasserstein, Grã-Bretanha e os judeus da Europa, 1939-1945 (1979); VD e S. Lipman (eds.), Vida Judaica na Grã-Bretanha 1962-77 (1981); Revista Judaica de Sociologia 19, 228; Relatório Oficial da Câmara dos Comuns (25 de novembro de 1977), cols. 2058ff; ija Relatórios de Pesquisa, Europa Ocidental 2, 3 GB 7, 8, Europa Ocidental 77/1, 2; agosto de 1980, n.º 10; Sunday Telegraph (3 de dezembro de 1977); "Os Judeus da Grã-Bretanha", Suplemento da Crônica Judaica (24 de novembro de 1978); Unidade de Pesquisa, Conselho de Deputados, Judeus da Cidade do Aço (1976); idem, judeus em um bairro interior de Londres (1975); Demografia Social de Redbridge Jewry (1979). **Adicionar. Bibliografia:** T. Endelman, Os Judeus da Grã-Bretanha, 1656-2000 (2002); WD Rubinstein, A História dos Judeus no Mundo de Língua Inglesa: Grã-Bretanha (1996); AJYB 2003. **RELAÇÕES COM ISRAEL:** W. Eytan, The First Ten Years (1958); EH Samuel, tradições britânicas na administração de Israel (1957).

ENGLAND, YITZHAK (1933-), jurista israelense. Inglaterra nasceu em Frankfurt, Alemanha. Ele recebeu seu Magister Juris (cum laude) na Universidade Hebraica de Jerusalém em 1956 e seu Diploma d'Etudes Superieures na Faculte de Droit, Paris. Admitido na Ordem dos Advogados de Israel em 1960, serviu nas Forças de Defesa de Israel (como juiz advogado) em 1962-63. Posteriormente, tornou-se professor e mais tarde reitor da Faculdade de Direito da Universidade Hebraica e diretor do Instituto de Pesquisa em Direito Judaico da universidade. Foi também professor visitante na Universidade de Zurique, Suíça; a Universidade de Grenoble, França; e da Universidade de Toronto, Canadá.

Ele também foi membro honorário da Academia Judaica Mundial de Ciências. Em 1997, Englard recebeu o Prêmio Israel de Direito e em 1997-2003 atuou como juiz da Suprema Corte de Israel, ocupando o "assento ortodoxo". Ele escreveu vários livros e artigos sobre delitos e lei judaica, estado e religião, capacidade legal e direito comparado. Englard tem sido um crítico da abordagem dogmático-histórica de Menachem "Elon para "Mishpat Ivri, preferindo colocar a ênfase na contribuição espiritual em vez da doutrina legal na avaliação da relação desejada entre a halachá e a lei israelense.

[Leon Fine (2ª ed.)]

LITERATURA INGLESA.

Influências bíblicas e hebraicas

A Bíblia geralmente é considerada compatível com o espírito inglês. De fato, a mais antiga poesia inglesa consiste nas paráfrases métricas do século VII de Gênesis e Êxodo atribuídas a Caedmon (falecido em 680). Aqui a ênfase está na proeza militar dos antigos guerreiros hebreus. Abraão em sua luta contra os cinco reis (Gn 14) assume o caráter de um chefe tribal anglo-saxão liderando seus nobres na batalha. Um dos primeiros trabalhos bíblicos foi Jacob e Josep, um anônimo

mos poema do início do século XIII escrito no dialeto de Midlands. Como na França, figuras bíblicas também aparecem nas peças medievais de milagres ou mistérios encenadas em York e outras cidades. Uma compreensão mais religiosa do Antigo Testamento foi alcançada mais tarde, no período da Reforma, com obras como o drama acadêmico grego sobre Jefté escrito em 1544 pelo católico Christopherson. Este juiz hebreu inspirou várias obras dramáticas, notadamente a balada "Jephthah Judge of Israel", citada por William Shakespeare (Hamlet, Ato 2, Cena 2) e incluída em *Reliques of Ancient English Poetry* (1765) do bispo Thomas Percy; e *Jephthah's Vow* (1554), do poeta escocês George Buchanan, que também escreveu uma paráfrase latina dos Salmos (1566). Outras obras bíblicas do século XVI foram as *Promessas de Deus* (1547-1548) de John Bale; *A História de Jacó e Esaú* (1557), uma comédia de Nicholas Udall na qual Esaú representa os católicos e Jacó os fiéis protestantes; o anônimo *Novo Enterlude de Godly Queene Hester*

(1560), que tinha fortes conotações políticas; *A mercadoria do mais virtuoso e divino Susanna* de Thomas Garber (1578); e *The Love of King David and Fair Bethsabe* (1599), de George Peele, principalmente sobre Absalão. Desde a Idade Média, as influências bíblicas e hebraicas tiveram um profundo impacto na cultura inglesa. Obras inspiradas na Bíblia foram especialmente proeminentes no século XVII, primeiro durante a era do puritanismo, e mais tarde quando o temperamento prático e não dogmático da piedade anglicana levou a uma nova avaliação tanto dos judeus quanto das escrituras hebraicas. Os puritanos eram particularmente atraídos pelos Salmos e pelos registros dos Juízes de Israel, com os quais se identificavam. John Milton, seu maior representante, sabia hebraico, e seus épicos *Paradise Lost* (1667) e *Samson Agonistes* (1671) estão impregnados de conhecimento bíblico e judaico. A doutrina da eleição e aliança dos puritanos também derivou em grande parte de fontes hebraicas. Eles fizeram da "Aliança" uma característica central de seu sistema teológico e também de sua vida social, muitas vezes assumindo suas obrigações religiosas e políticas uns com os outros com base em uma aliança formal, conforme registrado em Gênesis. Há desenvolvimentos interessantes da ideia da aliança nas filosofias de Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), e também em Milton e nos radicais religiosos do século XVII conhecidos como Levellers. O mesmo período viu a publicação de outras obras baseadas na Bíblia ou na história judaica, como *Davideis* (1656), um poema épico antimonarquista de Abraham Cowley, e *Titus and Berenice* (1677), uma peça de Thomas Otway baseado na tragédia *Bérénice* de Jean Racine. John Dryden dramatizou *Paraíso Perdido* de Milton de forma pouco convincente como *O Estado de Inocência e Queda do Homem* (1677). Sua famosa sátira *Absalão e Aquitopel* (1681), na qual Davi representa Carlos II, reflete o cenário político contemporâneo.

No século XVIII, vários escritores menores forneceram os libretos para os oratórios de Handel, mais de uma dúzia dos quais tratam de temas do Antigo Testamento, desde Israel no Egito (1738) até Judas Macabeu (1747). Hannah More, que escreveu *Belshazzar* (um de seus dramas sagrados, 1782), foi um dos vários escritores ingleses que prestaram atenção a essa figura. Outros eram

Henry Hart Milman (*Belsazar*, 1822); Robert Eyres Landor, que escreveu *The Impious Feast* (1828); e Lord Byron, cujas melodias hebraicas (1815) contém um poema sobre este assunto. William Wordsworth revelou uma imaginação moldada por formas e padrões bíblicos, e em "Michael" o foco dramático de todo o poema é a imagem de um velho montando um monte de pedras como uma aliança entre ele e seu filho na despedida. Em um campo mais acadêmico, o cristão hebraísta Robert Lowth dedicou muito tempo ao estudo da poesia hebraica na Bíblia. Um romancista em quem se pode discernir uma base hebraica bastante forte é Henry Fielding, cujo *Joseph Andrews* (1742) pretendia relembrar as vidas de Joseph e Abraham.

MOTIVOS BÍBLICOS EM ESCRITORES POSTERIORES. Durante a terceira década do século XIX, a figura bíblica de Caim foi o centro de alguma controvérsia e interesse literário. A publicação de uma tradução inglesa do épico em prosa alemão *Der Tod Abels* (1758) de Salomon Gessner (1758) em 1761 estabeleceu uma moda, e o trabalho "gótico" de Coleridge sobre este tema foi um dos muitos. A tentativa de Byron de transformar o primeiro assassino em herói em seu *Caim* (1821) provocou uma tempestade de protestos, provocando *O Fantasma de Abel* (1822), uma resposta de William Blake. Um lado menos revolucionário de Byron é visto em suas melodias hebraicas, que incluem poemas sobre a filha de Jefté, Senaqueribe, e o exílio babilônico. O século XIX produziu muitas outras obras de inspiração bíblica de escritores ingleses. Um que teve grande voga em sua época foi *Joseph and His Brethren* (1824), um poema épico grandioso escrito sob pseudônimo de Charles Jeremiah Wells. Em seus *Poemas* (1870), Dante Gabriel Rossetti usou Midrashic e material lendário para seu tratamento do conflito entre Satanás e Lilith e Adão e Eva em "Eden Bower". Alfred Austin escreveu *A Torre de Babel* (1874); e, desafiando os censores, Oscar Wilde publicou pela primeira vez sua ousada comédia *Salomé* em francês (1893), sendo que a versão inglesa só foi permitida nos palcos britânicos em 1931. Vários escritores importantes do século XX mantiveram esse interesse pelas personalidades e temas do Antigo Testamento. Eles incluem CM Doughty, com o poema dramático *Adam Cast Forth* (1908); George Bernard Shaw, em sua peça *Back to Methuselah* (1921); Thomas Sturge Moore, autor das peças *Absalom* (1903), *Mariamne* (1911) e *Judith* (1911); o poeta John Masefield, que escreveu *A King's Daughter* (1923) sobre Jezabel; DH Lawrence, com sua peça *David* (1926); Arnold Bennett, cuja *Judith* teve uma breve e sensacional temporada em 1919; e Sir James Barrie, que escreveu a peça imaginativa, mas sem sucesso, *The Boy David* (1936). As obras do dramaturgo escocês James Bridie incluem *Tobias and the Angel* (1930), *Jonah and the Whale* (1932) e *Susannah and the Elders* (1937). Várias peças antibíblicas do Antigo Testamento foram publicadas em 1950 por Laurence Housman. Figuras da Bíblia também são introduzidas em *A Sleep of Prisoners* (1951), uma peça simbólica escrita por Christopher Fry, cujo *The Firstborn* (1946) transformou Moisés em um super-homem. Curiosamente, a maioria dos escritores judeus que surgiram na Grã-Bretanha durante os séculos XIX e XX evitou assuntos bíblicos e dedicou sua atenção

a temas sociais e históricos. No entanto, Isaac Rosenberg escreveu um drama nietzschiano, *Moses* (1916).

IMPACTO DA FILOSOFIA JUDAICA E MÍSTICA. No abandono geral das autoridades cristãs medievais durante a Reforma, havia uma certa tendência a buscar orientação nos filósofos e exegetas judeus medievais.

O pensamento de escritores como John, Jeremy Taylor (1613-1667) e os "platônicos de Cambridge" foi em parte moldado pela Bíblia e por Maimônides. O poeta platônico Henry More (1614-1687) baseou-se fortemente em Filo e Maimônides e fez referência frequente à Cabala. Como muitos outros escritores ingleses de seu tempo, More tinha, no entanto, apenas uma ideia muito imperfeita do que a Cabala continha. Dois escritores anteriores cujas obras contêm alusões cabalísticas são os

O satirista rabelaisiano Thomas Nash e Francis Bacon. Pierce

Penniless, de Nash, *His Supplication to the Divell* (1592), um discurso bem-humorado sobre os vícios e costumes da época, extrai-se da Cabala cristã; enquanto *A Nova Atlântida* de Bacon

(1627) descreve a utópica ilha de Bensalem no Pacífico, onde os colonos judeus têm uma faculdade de filosofia natural chamada "Casa de Salomão" e são governados por regras da antiguidade cabalística. Motivos cabalísticos genuínos, reconhecidamente obtidos em segunda mão, podem ser encontrados no final do século XVIII nas obras de William Blake. Sua noção da vida sexual interior de suas divinas

"Emanações" e "Espectros" é pelo menos parcialmente cabalística, enquanto seu retrato do "Gigante Albion" é explicitamente derivado da noção cabalística do Adam Kadmon.

("Homem Primitivo"). As noções e imagens cabalísticas mais tarde desempenharam um papel no sistema ocultista empregado por WB Yeats (1865-1939) em sua poesia; e em meados do século XX a Cabala adquiriu considerável voga, exemplificada pela poesia de Nathaniel Tarn e por *Riders in the Chariot* (1961), romance do escritor australiano Patrick White.

A figura do judeu

Os judeus foram expulsos da Inglaterra em 1290, e as grandes obras medievais inglesas nas quais os judeus foram retratados, notadamente *Confessio Amantis* de John Gower (c. 1390), *The Vision of Piers Plowman* de William Langland (três versões c. 1360-1400) e *Geoffrey Chaucer's Prioress's Tale* (um dos Contos de Canterbury, c. 1390) foram todos compostos cerca de um século depois. A figura do judeu, portanto, quase certamente não foi extraída da vida, mas sim da imaginação e da tradição popular, esta última uma mistura de preconceito e idealização. Essa abordagem não é atípica da escrita medieval em geral, que frequentemente usava estereótipos e símbolos e lhes dava forma concreta. O estereótipo maligno do judeu é claramente baseado no relato cristão da crucificação de Jesus, incluindo sua traição por Judas (identificado com o judeu em geral) e sua inimizade frequentemente declarada contra os escribas e fariseus judeus. Isso forneceu a base para a imagem do judeu nas primeiras peças de mistério ou "milagre", correntes do século XIII, que apresentavam os registros bíblicos de forma dramática. Às vezes, acrescentava-se um toque contemporâneo ao representar Judas como um usuário judeu. Há uma ligação histórica entre a dramatização de

a crucificação e a ascensão do libelo de sangue, que atingiu seu ápice no notório caso de Hugh de Lincoln (1255). Essa acusação tornou-se o tema de vários poemas horríveis, incluindo a velha balada escocesa de "A Filha do Judeu", reproduzida em *Percy's Reliques*. Nesta balada a história é ligeiramente variada, sendo o assassinato ritual cometido por uma jovem judia. O conto da priora, de Chaucer, uma história de assassinato de crianças cometido por judeus, remete explicitamente o leitor ao caso de Hugh de Lincoln cem anos antes, sugerindo que o assassinato de crianças cristãs por judeus era habitual.

Ecoss dessas fantasias medievais continuavam a ser ouvidos ao longo dos séculos, e eles fornecem o ponto de partida para O judeu de Malta, de Christopher Marlowe (c. 1589) e para O mercador de Veneza, de Shakespeare (c. 1596). Tanto o Barbas de Marlowe quanto o Shylock de Shakespeare obviamente se deleitam com o assassinato de cristãos por faca ou por veneno, um reflexo parcial das acusações levantadas no julgamento do infeliz médico marrano Roderigo Lopez. O judeu de palco até o período Elizabethan parecia um pouco com o Diabo nas velhas peças de mistério, e muitas vezes estava vestido com um traje semelhante: isso explica por que, na peça de Shakespeare, Lancelot Gobbo descreve Shylock como "a própria encarnação do diabo," enquanto Solânio o vê como o diabo vindo "em semelhança de um judeu".

A DUPLA IMAGEM. O judeu, no entanto, despertou não apenas medo e ódio, mas também temor e até admiração. Assim, a imaginação medieval tinha espaço não apenas para Judas, mas também para figuras heróicas do Antigo Testamento, como Isaaque e Moisés. Não há dúvida de que os israelitas no Mar Vermelho nos antigos mistérios também eram claramente identificados como judeus. *Judá Macabeu (outro Judas) foi um dos famosos Nove Dignos da lenda primitiva, junto com Davi e Josué. Shakespeare, que se refere aos judeus em sete de suas peças, baseia-se nessa tradição na cena final de sua comédia, *Love's Labour's Lost*. Uma outra tradição cristã primitiva que carrega um tom de admiração e temor é a do *Judeu Errante. Assuero, como às vezes é chamado, nas primeiras baladas era um "sapateiro amaldiçoado" que grosseiramente se recusou a permitir que Jesus descansasse em uma pedra quando estava a caminho do Gólgota, e por isso foi feito para vagar pelo mundo para sempre. Como o judeu que vive eternamente para testemunhar a salvação oferecida ao mundo, ele não é de forma alguma uma figura antipática. Na literatura romântica posterior, particularmente em poemas de Percy Bysshe Shelley (*Queen Mab*, 1813) e Wordsworth ("Canção para o Judeu Errante", 1800), ele finalmente simboliza a sabedoria e a experiência universais.

O interlúdio anônimo Jacó e Esaú (publicado pela primeira vez em 1568) inclui instruções de atuação que afirmam que os jogadores "devem ser considerados hebreus e, portanto, devem ser vestidos com trajes". Assim, tanto o santo Jacó quanto seu irmão Esaú, o rufião lascivo, são claramente judeus. O retrato do judeu torna-se, portanto, ambíguo: ele é ao mesmo tempo herói e vilão, gel e demônio. Há mais do diabo do que do anjo nos primeiros retratos, mas o equilíbrio varia. O que está faltando é o meio-termo neutro da realidade cotidiana, pois pouca tentativa é feita para visualizar o judeu em seu ambiente comum. Isto

é, no entanto, digno de nota alguns discursos em O Mercador de Veneza, especialmente as famosas linhas de Shylock começando, “Eu sou um judeu. Um judeu não tem olhos? não tem um judeu mãos, órgãos, dimensões, sentidos, afeições, paixões?” Aqui, há pelo menos um vislumbre de realismo. Os judeus são geralmente referidos pelos escritores do período elizabetano e sucessivos em termos pejorativos, a própria palavra judeu invariavelmente sugerindo extorsionário, mendigo, ladrão ou cúmplice do diabo. Mas o reassentamento dos judeus na Inglaterra depois de 1656 e o novo caráter não dogmático do anglicanismo do século XVII levaram a algumas mudanças. O poema de George Herbert “Os Judeus” (em O Templo, 1633) respira uma tensão de amor devoto por Israel como o povo exilado de Deus. Herbert foi imitado alguns anos depois por Henry Vaughan que, em um poema igualmente apaixonado com o mesmo título, reza para que ele “viva para ver a oliveira carregar seus próprios ramos”. A referência é à metáfora da azeitona usada pelo apóstolo Paulo (NT Rom., II), quando fala de Israel como destinado um dia a ser restaurado a um crescimento florescente. William Hemings baseou seu drama, *The Jewes Tragedy* (1662), na revolta judaica contra Roma, conforme descrito por *Josephus e *Josippon. *Sam son Agonistes*, de Milton, apresenta uma imagem que é em parte a do heróico judeu da Bíblia, em parte um auto-retrato do próprio poeta.

Isso marca um fenômeno novo: a projeção subjetiva do autor no retrato do judeu, e não seria repetida até muito mais tarde, por poetas do século XIX como Byron e Coleridge, e por James Joyce na figura de Leopold Bloom em *Ulisses* (1922).

TARDE DRAMA E FICÇÃO. No drama do século XVIII, o judeu continuou a ser retratado como totalmente mau e depravado ou completamente virtuoso. Um dramaturgo pode produzir os dois tipos, como fez Charles Dibdin em *The Jew and the Doctor* (1788) e *The School for Prejudice* (1801). Richard Brinsley Sheridan apresenta um judeu desagradável, Isaac, em sua ópera cômica, *The Duenna* (1775), equilibrada por um judeu virtuoso, Moses, em *The School for Scandal* (1777). O herói de uma peça anônima, *Os israelitas* (1785), é um senhor Israel, que pratica todas as virtudes que os cristãos só professam. O retrato mais simpático de todos é o do judeu Sheva na peça de Richard Cumberland, *The Jew* (1794). Uma espécie de Shylock ao contrário, Sheva é a contraparte inglesa do herói do dramaturgo alemão Nathan der Weise (1779), de Lessing.

Na ficção, havia uma tendência semelhante aos extremos. O judeu vicioso e criminoso pintado por Daniel Defoe em *Roxana* (1724) é equilibrado no romance de Tobias Smollett *The Adventures of Ferdinand Count Fathom* (1753), onde o benevolente Joshua Manasseh insiste em emprestar dinheiro ao herói sem juros. No entanto, o próprio Smollett havia alguns anos antes (em *The Adventures of Roderick Random*, 1748) desenhado um retrato não menos exagerado do usuário judeu em Isaac Rapine, cujo nome sugere seu personagem. A mesma dualidade no retrato do judeu é perceptível no século XIX. Maria Edgeworth, tendo produzido uma galeria de judeus patifes em seus primeiros *Contos Morais* (1801), compensou os de Harrington (1816), um romance amplamente dedicado à reabilitação dos judeus, a quem

ela representa como nobre, generosa e digna de respeito e carinho. Tudo isso fazia parte da nova atitude liberal gerada pela Revolução Francesa e pela difusão da crença na igualdade e na perfectibilidade humanas. Alimentar preconceitos antijudaicos era aderir a formas sociais e éticas ultrapassadas. Assim, “*Simpatias Imperfeitas*”, um dos *Ensaio de Elia* (1823-33) por Charles Lamb, expressa reservas moderadas sobre “judeus cristianizando, cristãos judaizando”, Lamb tendo pouco tempo para a conversão ou assimilação judaica. O romance *Ivanhoé* (1819) de Sir Walter Scott apresenta Isaac de York, o usuário medieval que, embora descrito como “malvado e inamável”, na verdade é radicalmente humanizado de acordo com as novas concepções. Ele se tornou cinza em vez de preto, e sua filha Rebecca é inteiramente branca, boa e bonita. Scott percorreu um longo caminho desde os estereótipos anteriores, e os judeus, longe de serem assassinos, pregam paz e respeito pela vida humana aos cavaleiros cristãos assassinos. Nos romances ingleses posteriores do século XIX há muitos retratos de judeus. William Makepeace Thackeray sempre retrata seus judeus como dados ao engano e como objetos adequados para a sátira social. Em seu *Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo...* (1846), que inclui o registro de uma visita à Terra Santa, Thackeray se entrega a uma linha de antissemitismo bem mais enfática. Charles Kingsley e Charles Dickens, por outro lado, têm retratos simpáticos e desfavoráveis. Os maus judeus de Kingsley podem ser encontrados em *Alton Locke* (1850), e seu bom judeu em *Hypatia* (1853), enquanto Dickens apresenta Fagin, o corruptor da juventude e receptor de bens roubados, em *Oliver Twist* (1837-38), e Mr. ... Riah, a benfeitora da sociedade e aliada dos inocentes, em *Our Mutual Friend* (1864-1865). Charles Reade tem como personagem central de seu romance *Nunca é tarde demais para consertar* (1856) um judeu, Isaac Levi, que inicialmente mais pecou contra do que pecando, acaba por se vingar terrível de seu malandro inimigo. George Henry Borrow, um agente da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, era obcecado pelo exotismo judaico, mas não gostava dos judeus como povo. Ele usou um título hebraico para *Targum* (1835), uma coleção de traduções, e em sua obra mais famosa, *A Bíblia na Espanha* (1843), registrou seu encontro com o suposto líder dos marranos sobreviventes da Espanha e incluiu sua própria tradução em verso de Adon Olam.

Em seu romance *The Way We Live Now* (1875), Anthony Trollope desenhou o fantásticamente perverso judeu Augustus Melmotte em uma escala melodramática e sem nenhuma tentativa real de verossimilhança. Mas no ano seguinte, o judeu finalmente nobre faz sua aparição no romance sionista de George Eliot, *Daniel Deronda* (1876). Isso mostra os judeus não apenas como dignos de simpatia, mas como tendo dentro de si uma energia espiritual através da qual a humanidade pode um dia ser salva e curada. A crença do século XIX na raça e na nacionalidade como fonte de inspiração vital aliou-se aqui a um certo idealismo moral para produzir uma visão notável do renascimento judaico, em certa medida profética do que viria após a ascensão do sionismo herzliano. Algo semelhante pode ser encontrado no romancista e estadista Benjamin Disraeli, que nunca se cansou de alardear a superioridade da raça judaica como depósito de energia e visão. Em *Tancred* (1847) e sua biografia de

Lord George Bentinck (1852) manteve sua crença de que os judeus eram "os aristocratas da humanidade". George du Maurier propagou uma caricatura judaica nutrida pela nova filosofia de raça de Nietzsche.

Svengali, o judeu malvado em seu romance *Trilby* (1894), é o eterno alienígena, misterioso e sinistro, um feiticeiro cujos poderes ocultos dão ao romance o caráter de um thriller gótico. Svengali pertence, é claro, a uma "raça inferior", e suas façanhas são, em última análise, destinadas a corromper a "raça branca pura" personificada na heroína do romance, Trilby. Por outro lado, George Meredith, em *The Tragic Comedians*

(1880), apresenta um judeu romanticamente atraente, Alvan, que na verdade é um retrato do socialista judeu-alemão Ferdinand Lassalle. Sir Thomas Henry Hall Caine também mostrou simpatia e admiração irrestrita pelo judeu em seu romance sobre a vida judaica no Marrocos, *The Scapegoat* (1891), embora seu relato não seja isento de algumas contradições internas. O não-judeu e glo-americano Henry Harland, usando o pseudônimo Sidney Luska, publicou três romances – Como foi escrito (1885), Mrs.

Peixada (1886) e *The Yoke of Thorah* (1887) – na forma de um imigrante de origem judaica descrevendo a vida dos judeus alemães de Nova York. Os poetas Wordsworth e Byron foram atraídos pelo glamour romântico do passado judaico, o primeiro em uma comovente letra descritiva, "A Jewish Family" (1828), o último nas mais famosas melodias hebraicas. Como Blake, Shelley sentiu repulsa pela ênfase do Antigo Testamento na Lei e nos Mandamentos – seu instinto era para o amor livre e o anarquismo – mas foi atraído pela figura do Judeu Errante. Samuel Taylor Coleridge, também, em seu "Rime of the Ancient Mariner" (em *Lyrical Ballads*, 1798) mostra um interesse pelo mesmo tema evidentemente derivado de sua leitura de MG

O macabro romance de Lewis, *The Monk* (1796). Coleridge traduziu Kinat Jeshurun, um hino em hebraico sobre a morte da rainha Charlotte por seu amigo Hyman Hurwitz, chamando-o de Lamento de Israel (1817). Os relatos mais calorosos e detalhados sobre judeus podem ser encontrados na poesia de Robert Browning, que parecia determinado a mostrar que mesmo judeus pós-bíblicos, como o rabino medieval Ben Ezra e os judeus do gueto romano, poderiam ser tratamento simpático, até mesmo nobre. Browning tentou fazer na poesia o que Rembrandt havia feito na pintura – sugerir a mistura de realismo cotidiano e sublimidade na vida dos judeus. Matthew Arnold, o mais "hebraico" de 19^o-

escritores ingleses do século XIX, homenagearam a cultura hebraica em sua elegia "On Heine's Grave" (Novos Poemas, 1867), enquanto Algernon Charles Swinburne deu expressão a grande indignação em seu poema "On the Russian Persecution of the Jews" (1882).

O SÉCULO 20 . Os poetas ingleses do século 20^o mostraram menos interesse pelos judeus. TS Eliot faz um retorno ao estereótipo medieval de extorsionário avarento em sua frase: "Minha casa é uma casa decadente, / e o judeu se agacha no peitoril da janela, o dono / gerado em algum estaminet de Antuérpia / ..." (Gerontion e outras referências), embora em outros lugares ele fale com veneração de Neemias, o profeta que "chorou pela cidade quebrada de Jerusalém". Em escritores católicos como Hilaire Belloc, GK Chesterton e Graham

Greene, há uma representação semelhante da imagem sombria do judeu. Belloc, um anticapitalista, sustentava que os judeus e os protestantes eram os arqui-inimigos da civilização e desenvolveram uma crença em uma "conspiração judaica" (*Os judeus*, 1922). Greene reviveu a conexão medieval entre Judas e o Diabo em *A Gun for Sale* (1936) e *Orient Express* (1933), e em *Brighton Rock* (1938), onde o líder de gangue judeu Colleoni – um dos vilões mais sinistros da literatura inglesa – leva a heroína, Pinkie, à condenação. Retratos francamente anti-semitas também podem ser encontrados nos escritos de DH Lawrence e Wyndham Lewis. Um retrato mais suave e benevolente emerge dos dramas bíblicos de James Bridie, Laurence Housman e Christopher Fry. George Bernard Shaw trouxe de volta a tradição de palco judeu Devil em forma burlesca em *Man and Superman*

(1903); e vários personagens em *Major Barbara* (1905), *Saint Joan* (1923) e *The Doctor's Dilemma* (1906) expressam a visão nada maldosa de Shaw sobre o judeu na sociedade moderna. Um desenvolvimento importante no século 20^o foi a tentativa de abandonar o velho estereótipo e retratar os judeus em termos naturais e humanos.

John Galsworthy assumiu a liderança em seus romances e, mais particularmente, em sua peça *Loyalties* (1922). Aqui o judeu Ferdinand de Levis é vítima de um assalto em uma festa em uma casa de campo. Os outros convidados se unem para defender o ladrão porque ele é um deles, enquanto o judeu é um estrangeiro. Galsworthy purgou cuidadosamente sua imaginação do tipo de atitudes emocionais que determinaram a reação de Shakespeare e seu público à situação basicamente semelhante em *O mercador de Veneza*, e o resultado é um estudo objetivo em psicologia social. Uma abordagem igualmente sem emoção pode ser encontrada em *Ulisses*, de James Joyce, onde o personagem central, Leopold Bloom, não é exatamente herói nem anti-herói, mas algo intermediário.

Personagens judeus menos extravagantes aparecem em romances de EM Forster, *A Viagem Mais Longa* (1907); e CP Neve. *The Conscience of the Rich* (1958) deste último é dedicado aos assuntos de uma família judia que difere da classe alta inglesa ao seu redor apenas por um toque extra de gregário e adesão mais tenaz à tradição.

Palestina e Israel na Literatura Inglesa

Desde os tempos medievais, escritores ingleses registraram impressões de suas visitas à Terra Santa ou escreveram obras imaginárias baseadas em temas históricos judaicos. Um dos primeiros livros desse tipo foi a *Viagem* (1357-71) do 14^o-século viajante anglo-francês Sir John Mandeville. Obras de destaque ao longo dos séculos foram *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter 1697* (1703), de Henry Maundrell; *A Queda de Jerusalém* (1820), uma peça de Henry Hart Milman, deão de St. Paul's, que também escreveu uma *História dos Judeus* (1829); Eothen (1844), impressões de viagem de Alexander William Kinglake; *The Brook Kerith* (1916), romance do escritor irlandês George Moore; e *Encontros Orientais. Palestina e Síria 1894–1896* (1918) por Marmaduke William Pickthall. O Mandato da Grã-Bretanha na Palestina, que levou a um confronto político com o yishuv, e o Estado de Israel encontraram ampla reflexão na ficção inglesa, geralmente de mérito inferior. GK Chesterton, um anti-semita

que tolerava os massacres de judeus durante a Primeira Cruzada como “uma forma de violência democrática”, foi, no entanto, atraído pelo ideal sionista de emancipação através do trabalho físico, registrando suas impressões de uma visita à Terra Santa na Nova Jerusalém (1920). Um relato mal disfarçado das relações judaico-britânicas em Ereẓ Israel é combinado com uma descrição precisa da Palestina sob os romanos em *The Letters of Pontius Pilate* (1928), de WP Crozier.

Alguns escritores eram intensamente pró-sionistas, outros violentamente hostis e pró-árabes. *The Mandelbaum Gate* (1965), de Muriel Spark, era um conto de Jerusalém dividida com um viés anti-Israel, mas outro romancista não judeu, Lynne Reid Banks, que escreveu *An End to Running* (1962; ed. *Crianças no Portão* (1968), estabelecido no kibutz Yasur. Dos muitos livros sobre Palestina e Israel escritos por judeus ingleses, destaca-se o dramático *Thieves in the Night* (1946), de Arthur Koestler.

A Contribuição Judaica

Antes da expulsão de 1290, os judeus da Inglaterra eram culturalmente parte integrante da judiaria francesa medieval, falando francês normando e conduzindo seus negócios em hebraico ou latim e suas atividades literárias quase exclusivamente em hebraico. Berechiah ben Natronai ha-Nakdan, o 12^o–13^o autor do século de *Mishlei Shu'alim* (“Fábulas da Raposa”), é provavelmente idêntico a Benedict le Poinctur (ou seja, pontuador, hebraico Nakdan), que é conhecido por ter vivido em Oxford em 1194.

As “Fábulas da Raposa” de Berechiah, compiladas de uma variedade de fontes judaicas, orientais e medievais, eram populares e influentes, determinando em parte a forma dos bestiários medievais posteriores. Sua influência também pode ser vista no latim *Gesta Romanorum*, compilado pela primeira vez na Inglaterra (c. 1330; impresso pela primeira vez c. 1472). Uma importante figura literária do período elizabetano, John Florio (1553?–1625), era descendente de judeus italianos convertidos. Amigo de Ben Jonson e Sir Philip Sidney, ele influenciou Shakespeare, cujo *Hamlet* e *A Tempestade* ecoam a tradução pioneira de Florio dos *Ensaio de Montaigne* (1603). Foi só quase cem anos depois da missão de leitura dos judeus em 1665 que eles começaram a desempenhar um papel significativo nos assuntos literários ingleses. Moisés Mendes, neto de um médico marrano, foi um conhecido poeta e dramaturgo menor. Sua balada-ópera, *A nomeação de Double Dis* (1746), foi a primeira obra escrita para o teatro por um judeu inglês. Ele também escreveu *The Battiad* (1751), uma sátira, em colaboração com o Dr. Isaac Schomburg. Jael (Mendes)

Pye (falecido em 1782), um convertido como Mendes, fez uma breve mas significativa entrada na literatura inglesa com poemas e um romance; enquanto outro poeta antigo, Emma (Lyon) Henry (1788-1870), uma judia convicta, recebeu o patrocínio do príncipe regente no início do século XIX. Muitos dos escritores anglo-judeus dos séculos XVIII e XIX estavam distantes da vida judaica ou realmente abandonaram o judaísmo. Eles incluem Isaac D'Israeli, pai de Benjamin Disraeli, Conde de Beaconsfield; o meio-judeu John Leycester Adolphus, a primeira pessoa a deduzir a autoria dos romances *Waverley* de Sir Walter Scott; membros da dinastia Palgrave, notadamente Sir Francis (Cohen) Palgrave e

seu filho, Francis Turner Palgrave, editor do famoso *Golden Treasury of English Verse* (1861); e Sir Arthur Wing Pinero (1855-1934), o dramaturgo de maior sucesso de seu tempo, que também era de origem judaica. Os escritores tardios incluíram o filho de Stephen Hud (Sydney Schiff); Noemi Jacó; Ada Levenson; Benn Levy; Lewis Melville; Leonardo Merrick; EHW Meyerstein; Sieg frito Sassoon; Humbert Wolfe; e Leonard Woolf.

TEMAS JUDAICOS. A partir do início do século XIX, muitos escritores anglo-judeus dedicaram grande parte de seu talento aos temas judaicos. Vários desses autores comprometidos eram mulheres. As irmãs Celia (Moss) Levetus (1819–1873) e Marion (Moss) Hartog (1821–1907), que dirigiram uma escola particular por 40 anos, juntas publicaram uma coleção de poemas, *Early Efforts* (18381, 18392); um Romance de História Judaica em três volumes (1840); *Contos da História Judaica* (1843); e um jornal de sábado judaico de curta duração (1855). Mais conhecida foi Grace Aguilar, uma vigorosa defensora do judaísmo, que escreveu o primeiro romance anglo-judaico significativo, *O Vale dos Cedros* (1850). Duas outras escritoras foram Alice Lucas (1851–1935) e Nina (Davis) Salaman (1877–1925), ambas escreveram poesia; Nina Salaman também traduziu versos hebraicos medievais. Romances

sobre temas judaicos proliferaram a partir da segunda metade do século XIX. Benjamin Farjeon, um escritor de origem norte-africana Sephardi, realmente criou esse novo gênero com obras como *Solomon Isaacs* (1877), *Aaron the Jew* (1894) e *Pride of Race* (1900), que descrevia a cena londrina-judaica e especialmente a crescente população do East End. Este foi o local principal para os romances mais famosos de Israel Zangwill, que continua sendo a maior figura da história literária judaica da Inglaterra. Embora Zangwill tenha escrito muitos livros sobre temas não-judeus, ele é mais lembrado por suas histórias de “gueto” – *Crianças do Gueto* (1892), *Tragédias do Gueto* (1893), *O Rei dos Schnorrers* (1894) e *Sonhadores do Gueto* (1899). Mais ou menos na mesma época, a vida da classe média judaica estava sendo fielmente descrita por três romancistas, Amy Levy; Julia (Davis) Frankau (“Frank Danby”); e Mrs. Alfred Sidgwick (Cecily Ullman, 1855–1934), cujos trabalhos incluem *Scenes of Jewish Life* (1904), *Em Outros Dias* (1915) e *Refugiado* (1934). Seus livros tiveram pouco impacto fora da comunidade judaica, mas seu tema central comum – casamento misto – tornou-se cada vez mais popular. Este foi o caso do romancista GB Stern, mas o uso mais sentimental e obsessivo do motivo ocorre nas obras de Louis Golding, cujos romances *Magnolia Street* (1932) e “*Doomington*” consagram esse aspecto do judaísmo como semelhança com uma repetitividade arquetípica que sugere uma solução permanente do “problema judaico” por meio de venda total extra-casamento. O notável poeta judeu do século XX foi Isaac Rosenberg, cujo sentimento pelos sofrimentos dos soldados nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial foi em parte nutrido pela Bíblia. Izak Goller, originalmente um pregador, era um poeta mais intensamente judeu, cujas apaixonadas simpatias sionistas e maneiras francas lhe trouxeram fama e notoriedade durante a década de 1930. Outros escritores judeus incluíram SL

*Bensusa; o biógrafo e historiador, Philip Guedalla;

e MJ Landa. Vários escritores judeus também se tornaram eminentes como estudiosos e críticos literários. Eles incluem Sir Sidney *Lee; FS Boas; Sir Israel *Gollancz; Laurie *Magnus; V. de Sola Pinto; Jacob Isaacs (m. 1973), primeiro professor de inglês na Universidade Hebraica de Jerusalém; David *Daiches; e George Steiner. O editor, autor e pacifista de esquerda Victor *Gollancz tentou sintetizar sua concepção de judaísmo com um cristianismo liberalizado. Joseph *Leftwich, JM Cohen (m. 1989) e Jacob Sonntag (d. 1984) foram editores, antólogos e tradutores proeminentes.

NOVOS IMPULSOS. Em meados do século XX, uma nova dimensão foi dada ao problema da existência judaica tanto pelo Holocausto europeu e suas consequências quanto pelo nascimento e consolidação do Estado de Israel. Esses eventos momentosos, destruindo velhas ilusões, com o tempo criaram uma nova sensação de tragédia e perigo, na qual o judeu se tornou o foco de uma situação universal. Esse sentimento pode ser detectado em vários escritores anglo-judeus, embora nenhum deles tenha sido tão significativo quanto autores americanos como Saul *Bellow, Bernard *Malamud e Philip *Roth. Na poesia, os nomes de destaque foram Dannie *Abse, Karen Gershon, Michael Hamburger, Emanuel *Litvinoff, Rudolf Nassauer, Jon *Silkin e Nathaniel Tarn. Um escritor cujos romances, ensaios e obras políticas e filosóficas atraíram grande atenção a partir da década de 1930 foi o húngaro Arthur Koestler. Como Koestler, Stephen Spender (1909-1995), um importante poeta e crítico de origem parcialmente judaica, era um esquerdista desiludido. Suas obras incluem impressões de Israel, *Learning Laughter* (1952). Elias *Canetti foi um dramaturgo refugiado que continuou a escrever em alemão, sendo suas obras traduzidas para o inglês. Harold *Pinter, Peter *Shaffer e Arnold *Wesker foram os principais dramaturgos da era pós-Segunda Guerra Mundial. Em 2005, Pinter foi agraciado com o Prêmio Nobel de Literatura. Janina David (1930–) descreveu suas experiências de infância na Polônia pré-guerra e no gueto de Varsóvia em *A Square of Sky* (1964); sua sequência, *A Touch of Earth* (1966), fala de sua mudança do pós-guerra para a Austrália. O rápido e o morto (1969), romance de Thomas Wiseman (1930–), reflete as primeiras memórias de Viena durante a década de 1930 e a era Anschluss. Alguns escritores tentaram desmitologizar a imagem judaica apresentando os judeus como basicamente semelhantes a seus companheiros. O romancista Alexander Baron, o romancista e dramaturgo Wolf *Mankowitz e Arnold Wesker pertencem a essa categoria, embora Mankowitz mais tarde tenha reavaliado seu compromisso com o judaísmo. Romancistas populares incluíam o membro socialista do parlamento Maurice Edelman, cujo livro *The Fratricides* (1963) tem um médico judeu como herói; e Henry Cecil (juiz Henry Cecil Leon), especializado em temas jurídicos. A partir do final da década de 1950, uma “nova onda” de escritores anglo-judeus apareceu após a publicação de *The Bankrupts* (1958), um romance de Brian *Glanville criticando duramente a vida familiar e as formas sociais judaicas. Obras de inspiração semelhante foram escritas por Dan *Jacobson, Frederic Raphael e Bernard *Kops. Seguindo a tendência geral de rejeitar ou desbançar a herança de uma geração mais velha – esses escritores não eram, no entanto, inteiramente

destrutivo, seu objetivo é despojar a vida judaica na Inglaterra de sua complacência e hipocrisia. Outros escritores estavam mais firmemente comprometidos com os valores e ideais judaicos. Eles incluem o humorista Chaim Bermant; os romancistas Gerda Charles, Lionel Davidson, William Goldman (1910–), Chaim Raphael e Bernice Rubens; e o poeta galês Jeremy Robson (1939–), que editou *Letters to Israel* (1969) e uma *Anthology of Young British Poets* (1968).

Outro membro desse grupo foi o crítico John Jacob Gross (1935–), editor assistente do *Encounter*. A Guerra dos Seis Dias de junho de 1967 galvanizou muitos escritores judeus na Inglaterra em uma súbita consciência de um destino comum compartilhado com os israelenses em sua hora de perigo. Isso encontrou expressão em uma carta direta ao *London Sunday Times* (4 de junho) assinada por mais de 30 autores anglo-judeus.

[Harold Harel Fisch]

Desenvolvimentos posteriores

As tendências que caracterizaram a literatura anglo-judaica durante a década de 1960 continuaram a se manifestar na década de 1970. Novos livros foram publicados por praticamente todos os escritores mais conhecidos, incluindo os romancistas Gerda *Charles, Frederic *Raphael, Chaim *Raphael, Nadine *Gordimer, Bernard *Kops, Barnet *Litvinoff, Chaim *Bermant, Bernice *Rubens, o último dos quais recebeu o Booker Prize for Fiction em 1970 por *The Elected Member* (1970), a história de um viciado em drogas e sua família judia tendo como pano de fundo o East End de Londres.

Uma das novas tendências nos anos em análise foi uma crescente proximidade com a tradição hebraica. O estupro de Tamar (1970), de Dan *Jacobson, deu vida ao rei Davi, sua família e sua corte em uma releitura perspicaz e brilhante da narrativa bíblica. Seu drama, *The Caves of Adullam* (1972), tratou o relacionamento David-Saul não menos interessante. Posteriormente, o heroísmo foi descrito em *Vozes de Massada*, de David *Kossoff (1973), a história do cerco como poderia ter sido contada pelas duas mulheres que, segundo Josefo, eram as únicas sobreviventes judias. Em outro romance histórico, *Outro Tempo, Outra Voz* (1971), Barnet Litvinoff lida com Shabbetai yevi, enquanto no contexto da atual história de detetive de Israel Lionel *Davidson, *Smith's Gazelle* (1971), habilmente teceu kibutz e beduíno e o Israel ama a natureza.

Davidson, que se estabeleceu em Israel após a Guerra dos Seis Dias, em 1972 tornou-se o primeiro escritor em inglês a ganhar o Prêmio Shazar do Governo de Israel pelo incentivo aos autores imigrantes. Outra escritora inglesa que se estabeleceu em Israel foi Karen *Gershon, poetisa nascida na Alemanha, cujos poemas sobre Jerusalém foram o coração de seu volume de versos, *Legacies and Encounters, Poems 1966–1971* (1972). Um ciclo dos poemas de Jerusalem apareceu em Israel com traduções em hebraico em cada página.

A nova relação, às vezes até pessoal, dos escritores judeus anglo com Israel é paralela a um envolvimento mais profundo com o passado judaico na própria Inglaterra. Assim, o romance de Gerda Charles, *The Destiny Waltz* (1971), surgiu da vida de Isaac

*Rosenberg, o poeta do East End que morreu na Primeira Guerra Mundial, enquanto Maurice *Edelman foi mais longe para escrever *Disraeli in Love* (1972), um retrato do estadista em sua juventude. As famílias aristocráticas amplamente inter-relacionadas que dominaram a comunidade anglo-judaica no século XIX e mesmo depois foram vividamente descritas em *The Cousinhood* (1971) por Chaim Bermant.

O passado mais próximo continuou a ser refletido na literatura, Emanuel *Litvinoff's *Journey through a Small Planet* (1972) retratando uma infância do East End na década de 1930 e Arnold *Wesker em sua peça, *The Old Ones* (1973), evocando ideologias e excentricidades de uma geração mais velha do East End que agora está desaparecendo. A segunda parte da autobiografia de David *Daiches, *A Third World* (1971), descreve os anos do autor nos Estados Unidos, enquanto *Mist of Memory* (1973) do escritor sul-africano Bernard Sachs retrata uma infância lituana e uma vida plena e contemplativa anos na África do Sul – sua política, conflitos raciais, sindicalismo e atitudes judaicas.

Outro livro sobre a África do Sul, o romance de Dan Jacobson sobre casamento interracial, *Evidence of Love* (1960), foi traduzido e publicado na União Soviética. Tanto Jacobson quanto Sachs, como outros escritores judeus sul-africanos, nos últimos anos fizeram sua casa na Inglaterra. Da mesma forma, canadenses como Norman Levine e Mordecai *Richler, embora continuassem a escrever sobre o Canadá, tornaram-se residentes na Inglaterra, e Richler's *St.*

O Cavaleiro de Urbain (1971) descreveu nitidamente os expatriados na indústria cinematográfica e televisiva.

[Sulamita Nardi]

A partir da década de 1980, a literatura anglo-judaica passou por uma espécie de transformação. Em vez de preocupações e formas de expressão especificamente inglesas, muitos romancistas anglo-judeus recentes são influenciados pelo romance judaico americano e incorporam a história judaica europeia e o Estado de Israel contemporâneo em sua ficção. Essa marcada falta de paroquialismo se reflete em romances, muitas vezes os primeiros romances, publicados na década de 1980 por Elaine *Feinstein, Howard *Jacobson, Emanuel *Litvinoff, Simon Louvish, Bernice *Rubens e Clive *Sinclair.

Em 1985, o *London Times Literary Supplement* indicou um sério interesse geral pela literatura anglo-judaica ao organizar um simpósio para escritores judeus ingleses e americanos sobre o papel da cultura hebraica e iídiche na vida e obra do escritor. Em geral, a rádio, a televisão e a imprensa nacionais britânicas dedicaram uma quantidade significativa de tempo à literatura anglo-judaica que, nos últimos anos, incluiu muitos perfis individuais de romancistas judeus na Inglaterra. Clive Sinclair e Howard Jacobson, em particular, alcançaram destaque nacional com Sinclair, em 1983, designado um dos 20 "Best of Young British Novelists" e Peeping Tom de Jacobson

(1984), seu segundo romance, ganhando um prêmio especial de ficção do *Guardian*. Desde 1984, o Instituto de Assuntos Judaicos, o braço de pesquisa do Congresso Judaico Mundial, sediado em Londres, organizou um círculo regular de escritores judeus que reuniu muitos escritores anglo-judeus pela primeira vez. Este grupo surgiu de um colóquio em 1984 sobre Literatura

e a Experiência Judaica Contemporânea que contou com a participação do escritor israelense Aharon *Appelfeld e do crítico literário George *Steiner.

Em contraste com a literatura anglo-judaica, que inclui explicitamente preocupações judaicas, muitos escritores judeus na Inglaterra continuam a se abster de expressar abertamente sua judeidade em um contexto ficcional. Exemplos proeminentes, nestes termos, incluem Anita *Brookner's *Hotel du Lac* (1984), que ganhou o Booker McConnell Prize for Fiction em 1984, Gabriel *Josopovici's *Conversations in Another Room* (1984), e Russell Ho ban's *Pilgermann* (1983). Contra essa tendência, no entanto, *Family and Friends* (1985), de Anita Brookner, pela primeira vez em sua ficção, refere-se obliquamente ao passado judaico europeu da autora e seu *The Latecomers* (1988) explicita sua dor por um passado europeu perdido também. como seus antecedentes judeus da Europa Central. A crítica literária de Gabriel Josipovici revela um profundo interesse e conhecimento da literatura judaica. Dois dos romances de Josipovici, *The Big Glass* (1991) e *In a Hotel Garden*

(1993), preocupam-se, respectivamente, com uma compreensão hebraica da arte e o contínuo diálogo europeu com a história judaica. Josipovici também publicou seu muito aclamado *O Livro de Deus: Uma Resposta à Bíblia* (1988), que teve um impacto considerável em sua ficção. Josipovici também escreveu a introdução à tradução inglesa de *The Retreat* (1985) de Aharon Appelfeld.

Um jovem dramaturgo anglo-judeu, que surgiu na última década, é Stephen Poliakoff, cujas peças têm sido produzidas regularmente em Londres e Nova York. Autores de peças mais velhas, Bernard *Kops e Arnold *Wesker, continuam a produzir dramas de interesse, especialmente *Ezra* (1980) de Bernard Kops e *The Merchant* (1977), de Arnold Wesker. Entre 1977 e 1981, as peças completas de Harold *Pinter foram publicadas com grande aclamação e Peter *Shaffer, autor de *Amadeus* (1980), encenou *Yonadab* (1985), uma peça baseada em *The Rape of Tamar* (1970), de Dan *Jacobson, que interpretou em um teatro do West End de Londres. Jacobson, que nasceu na África do Sul e vive na Inglaterra há quase três décadas, continua a produzir ficção de alta qualidade, como demonstrado por seu conjunto autobiográfico de contos, *Time and Time Again* (1985) e seu romance *The God-Fearer*. O poeta Dannie *Abse publicou *A Strong Dose of Myself* (1983), o terceiro volume de sua autobiografia, e seu *Collected Poems: 1945–1976* apareceu em 1977.

Muita literatura anglo-judaica continua a situar personagens judeus em um contexto especificamente inglês. Em um tour de force cômico, Howard Jacobson contrasta o inglês e o judaísmo em seu popular romance universitário, *Coming From Behind* (1983). *Peeping Tom* de Jacobson (1984) é um tratamento cômico brilhante e duradouro do mesmo tema. Seu O próprio modelo de homem (1992) e *Roots Shmoots: Journeys between Jews* (1993) são explorações de seu judaísmo.

O Céu e a Terra de Frederic *Raphael (1985) examina o anglo-judaísmo no contexto político de um conservadorismo inglês amoral. Um relato mais convencional da vida judaica da classe média na Inglaterra – e sua relação com o Estado de Israel – é fornecido pela trilogia de Rosemary Friedman, *Proofs*

de Afeto (1982), Rosa de Jericó (1984) e Viver em Paz (1986). A ficção de Friedman demonstra que a saga familiar continua a ser uma forma popular de auto-expressão anglo-judaica. Chaim * O Patriarca de Bermant: A Saga da Família Judaica (1981) é outro exemplo desse gênero, assim como o best-seller de Maisie Mosco, a trilogia Amêndoas e Passas (1979–81). O primeiro romance de Judith Summers, Dear Sister (1985), é uma saga familiar judia centrada na mulher.

Embora grande parte da literatura anglo-judaica continue sendo ambientada em um ambiente inglês, muitos romancistas judeus começaram a revelar um interesse frutífero pela história judaica europeia e pelo Estado de Israel contemporâneo. Falls The Shadow de Emanuel Litvinoff (1983), usando a forma de um romance policial, examina o judaísmo do Israel moderno e a relação do Estado judeu com o Holocausto. Um relato mais controverso desses temas é encontrado em The Portage to San Cristobal of AH (1981), de George Steiner. A versão teatral do West End de 1982 dessa novela provocou uma prolongada troca de artigos e cartas no London Times e no Jewish Chronicle.

Steiner também publicou uma interessante obra de ficção, Proofs and Three Fables (1992). Outras obras de ficção de críticos judeus incluem O Dia da Expição de Al Alvarez (1991) e o romance autobiográfico de Harold Pinter The Dwarfs (1990, mas escrito principalmente na década de 1950). Pinter, como Steven *Berkoff em suas peças desafiadoras, foi profundamente influenciado por sua pobre origem judaica no East End de Londres. Relatos ficcionais provocativos do Israel contemporâneo são encontrados nos romances de Simon Louvish, The Therapy of Avram Blok (1985), The Death of Moishé-Ganel (1986), City of Blok (1988), The Last Trump of Avram Blok (1990) e O Silenciador (1991). Louvish, que mora em Londres, foi criado em Jerusalém e serviu na Guerra dos Seis Dias. Sua ficção é um retrato iconoclasta, deliberadamente grotesco, do Estado de Israel. Blood Libels (1985), de Clive Sinclair, seu segundo romance, também utiliza a história israelense, especialmente a Guerra do Líbano, e combina essa história com uma imaginação assombrosa.

Na verdade, Sinclair simboliza a auto-afirmação e a maturidade explicitamente judaicas de uma nova geração de escritores anglo-judeus que surgiram na década de 1980. Ele se descreve como um escritor judeu "em um sentido nacional" e assim situa sua ficção na Europa Oriental, América e Israel. Desta forma, ele evita as preocupações auto-referentes e paroquiais usuais do romance anglo-judaico. Isso é especialmente verdade em sua coleção de contos, Hearts of Gold (1979) – que ganhou o Prêmio Somerset Maugham em 1981 – e Bedbugs (1982). Seus trabalhos posteriores são Cos metic Effects (1989), Augustus Rex (1992) e Diaspora Blues: A View of Israel (1987).

Elaine Feinstein é outra escritora anglo-judaica que, na última década, produziu consistentemente ficção da mais alta excelência literária e demonstrou um profundo envolvimento com a história europeia. Sua ficção, especialmente Children of the Rose (1975), The Ecstasy of Dr. Miriam Gardner (1976), The Shadow Master (1978), The Survivors (1982) e The Border (1984), todos demonstram a persistência do passado na vida de seus personagens. Além de The Survivors, todos esses romances têm um cenário europeu continental. Ou seja, Feinstein

a ficção se baseou com sucesso na história judaica europeia em uma tentativa de entender seu próprio senso de judaísmo. Nos últimos anos, isso foi claramente focado em sua autobiografia The Sur vivors, ambientada na Inglaterra, e em sua menos abertamente autobiográfica The Border, que se passa na Europa Central em 1938. The Border recebeu alta aclamação da crítica. O romance, sob a forma de uma coleção de cartas e diários, encena a marcha irrevogável da história que antecedeu a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Em justaposição a esse pano de fundo histórico, a rara lucidez de Feinstein evoca o senso de realidade apaixonadamente diferente de seus personagens. Irmãos de Bernice Rubens (1983) utiliza a história judaica moderna em termos mais amplos do que Feinstein, mas, talvez por causa disso, com menos sucesso.

A crescente força da escrita judaica-britânica é ainda indicada por uma geração mais jovem de romancistas judeus que agora está surgindo. O trabalho deles inclui Like Mother de Jenny Dis ki (1988), Cock and Bull de Will Self (1992) e Schoom de Jonathan Wilson (1993). Quando essa escrita é combinada com as peças de vários jovens dramaturgos judeus, como Diane Samuels, Julia Pascall e Gavin Kostick, o futuro da literatura judaica-britânica parece particularmente saudável.

A última década demonstrou que há uma co- incidência de interesses entre a literatura inglesa em geral e as preocupações do romance anglo-judaico. Nos últimos anos, grande parte da melhor ficção inglesa olha para a Ásia, as Américas e a Europa continental por seu assunto e sentido da história. Não é incomum, portanto, que escritores não judeus incorporem a história judaica em seus romances. No que diz respeito ao Holocausto, dois dos exemplos mais proeminentes desse fenômeno são o Booker Prize de Thomas Keneally ganhando Schindler's Ark (1982) – baseado na vida do justo gentio Oskar * Schindler – e o controverso The White Hotel de DM Thomas (1981).

[Bryan Cheyette]

Bibliografia: PT Calisch, *The Jew in English Literature* (1909), inclui bibliografia; D. Philipson, *The Jew in English Ficção* (1911); MJ Landa, *The Jew in Drama* (1926; repr. 1969); H. Michelson, *The Jew in Early English Literature* (1926), inclui bibliografia; L. Magnus, em: ER Bevan e C. Singer (eds.), *The Legacy of Israel* (1927), 483–505; WB Selbie, *ibid.*, 407–33; ED Coleman, *The Bible in English Drama* (1931), uma bibliografia; idem, *The Jew in English Drama* (1943; repr. 1970), uma bibliografia; HRS van der Veen, *Jewish Characters in Eighteenth Century English Fiction and Drama* (1935), inclui bibliografia; MF Modder, *O Judeu na Literatura da Inglaterra* (1939), inclui bibliografia; J. Trachtenberg, *O Diabo e os Judeus* (1961), inclui bibliografia; JL Blau, *A Interpretação Cristã da Cabala no Renascimento* (1944); AM Hyamson, em: *Anglo-Jew ish Notabilities* (1949), 4–73; J. Leftwich, em: *Jewish Quarterly* (primavera de 1953), 14–24; A. Barão, *ibid.* (Primavera de 1955); H. Fisch, *A Imagem Dupla* (1959); idem, *Jerusalém e Albion* (1964), inclui bibliografia 2 (19603), referências; D. Daiches, em: L. Finkelstein (ed.), *Os judeus...*, 1452-1471; E. Rosenberg, *From Shylock to Svengali* (1960), inclui bibliografia; GK Anderson, *A Lenda do Judeu Errante* (1965); M. Roston, *Drama Bíblico na Inglaterra* (1968), inclui bibliografia; DJ DeLaura, *hebraico e heleno na Inglaterra vitoriana* (1969), inclui bibliografia; Shunami, *Bibl*, 248ss.

.(ȳȳ ȳȳ ȳȳ ȳȳ) .Heb (**ENĪHAROD**
Antigo

Primavera onde Gideão e seu povo acamparam durante sua guerra contra os midianitas e o lugar onde ele selecionou os homens para sua emboscada noturna (Jz 7:1). É identificado com uma fonte em um contraforte noroeste do Monte Gilboa, e também pode ser a fonte sem nome onde Saul acampou contra os filisteus (I Sam. 29:1). Desde os tempos bizantinos, acreditava-se que a batalha entre Davi e Golias ocorreu em En-Harod. Os árabes assim o chamaram de Ain Jalud ("Primavera de Golias"), nome pelo qual ficou famoso como o local da derrota mongol pelo sultão mameluco Kotuz em 1260.

En-Harod é também uma localidade não identificada que foi o lar de Shammah e Elika, dois dos guerreiros de David (II Sam. 23:25; cf. I Chron. 11:27).

[Michael Avi Yonah]

Moderno

En-Harod é o nome de dois kibutzim no Vale Harod, um afiliado ao Ha-Kibbutz ha-Me'uḏad e o outro a Iḏud ha-Kevuḏot ve-ha-Kibbutzim. A vara En-Ha original foi fundada em 1921 no sopé do Monte Gilboa perto de Harod Spring por um grupo pioneiro de *Gedud ha-Avodah. Eles montaram dois acampamentos e começaram a drenar os pântanos de malária do "Nuris Bloc" recentemente adquirido pelo *Fundo Nacional Judaico. Em En-Harod, os princípios do "kibutz grande e crescente" foram elaborados em seus primeiros anos e estabelecidos por Shelomo *Lavi. Ao mesmo tempo, discussões acirradas foram realizadas entre os membros que aceitavam a doutrina Gedud ha-Avodah de uma comuna de kibutzim em todo o país e outros que exigiam que cada aldeia constituísse uma unidade econômica separada. A primeira concentrava-se na vizinha *Tel Yosef, e a segunda em En-Harod. Quando o Gedud declinou, a maioria de seus grupos se associou ao En-Harod, formando eventualmente o Ha-Kibbutz ha-Me'uḏad. Em 1929, o assentamento de En-Harod foi transferido para a borda norte do vale, na encosta do cume yeva'im (Q̄ym̄y). Na década de 1930, o kibutz aumentou rapidamente em número de membros, intensificou sua agricultura e abriu empresas manufatureiras. Expostos a ataques frequentes durante os distúrbios árabes de 1936-39, esquadrões noturnos especiais da Haganah foram criados e treinados em En-Harod, sob Orde * Wingate. Na Guerra da Independência de Israel (1948), um grupo de Palmaḏ de En-Harod desalojou a Legião Árabe de suas posições ameaçando o Vale Harod em Zir'yn (Yizre'el) e al-Mazar no Monte Gilboa. Na divisão de 1951-52 no movimento Kibbutz Me'uḏad, os membros do En-Harod estavam divididos igualmente entre Mapai e a facção *Aḏdut Avodah do Mapam, fazendo com que o assentamento fosse dividido entre Iḏud ha-Kevuḏot ve-ha-Kibbutzim e Ha-Kibbutz ha-Me'uḏad, este último estabelecendo um novo kibutz adjacente ao assentamento veterano no noroeste. Ambos os kibutzim desenvolveram uma agricultura altamente intensiva (colméias, gado leiteiro, aves, pesca, plantações e pomares) e cada um tinha uma série de empresas industriais (em En-Harod "Iḏud", equipamentos sanitários de aço inoxidável, outros produtos de metal, um imprensa, e uma casa de hóspedes, e em En-Harod "Me'uḏad", siderurgia,

uma fábrica de móveis, equipamentos de registro médico e industrial e software). Tel Yosef e En-Harod mantinham o Museu e Centro de Estudos Bet Sturman contendo coleções e documentos sobre a natureza, a história e a história dos assentamentos da região; nas proximidades, foi montado um grande palco ao ar livre para apresentações artísticas. Havia também um museu de arte contemporânea, Mishkan la-Ommanut (ver *Museums, Israel). Em 1968 En-Harod "Me'uḏad" tinha 760 habitantes, e En-Harod "Iḏud" tinha 690. Em meados da década de 1990 a população de En-Harod "Me'uḏad" era de aproximadamente 875, e a população de En Harod "Iḏud" era de aproximadamente 720. No final de 2002, a população de En-Harod "Me'uḏad" era de 809 e a população de En-Harod "Iḏud" era de 559.

Site: www.einharodm.co.il (para Me'uḏad).

[Efraim Orni]

ENNERY, JONAS D' (1801-1863), político, geógrafo e educador francês. Ennery, nascido em Nancy, era diretor da escola da comunidade judaica em Estrasburgo.

Em 1849, apesar das desordens antijudaicas na Alsácia, foi eleito para a assembleia constituinte, onde se sentou entre os membros da "Montanha" (ala esquerda). Após o golpe de Estado de Napoleão III em 1852, Ennery foi exilado para a Bélgica. Suas obras incluem Dictionnaire général de géographie universelle (4 vols., 1839-41) e Prières d'un coeur israélite (1848).

ENOQUE (Heb. ̄ȳ ̄ȳ ̄ȳȳ ̄ȳ) .(1) Filho de Caim, pai de Irad. A primeira cidade do mundo recebeu o nome de Enoque (Gn 4:17ss). Sugeriu-se que o escritor está fazendo um trocadilho com a raiz ̄ȳnk, "fundar", "iniciar". (2) Filho de Jared, pai de Matusalém, sétima geração da raça humana (Gn 5:18-24; I Crô. 1:3). Sasson (em Bibliografia) sugeriu que como sétimo na linhagem de Adão, a vida de piedade de Enoque está em contraste com o sétimo na linhagem de Caim, que está associado ao derramamento de sangue. Em comparação com o tempo de vida de seus ancestrais e descendentes, sua vida é curta e corresponde em anos ao número de dias do ano solar. Diz-se ainda dele que ele "andou com Deus; então ele não era mais porque Deus o levou" (Gn 5:23). Esta declaração enigmática implica a existência de alguma narrativa mais completa sobre Enoque, agora perdido, talvez conectando-o com o deus sol (veja abaixo). A lenda interveio para preencher a lacuna. Alguns estudiosos apontaram uma semelhança com a história mesopotâmica de Enmeduranna, o sétimo rei antes do dilúvio, que era muito próximo do deus-sol a quem sua capital era dedicada. Hess segue Borger (Bibliografia) ao sugerir que uma melhor contraparte mesopotâmica de Enoque seria Utubazu, conselheiro de Enmeduranki. Utubazu, sétimo em uma lista de sábios antes do dilúvio da Mesopotâmia, como Enoque ascendeu ao céu.

[Nahum M. Sarna / S. David Sperling (2ª ed.)]

Nos apócrifos

Na literatura apócrifa judaica do período do Segundo Templo, motivos semelhantes aos de Enmeduranna estão relacionados com Enoque (sétimo na linha de Seth); ele também aprendeu o mistério de Deus

enoque, livro etíope de

rias e teve acesso às tábuas celestiais. É, portanto, provável que a semelhança entre as lendas posteriores sobre Enoque e a figura do lendário rei babilônico possa ser explicada pelo fato de que o Gênesis preserva uma narrativa parcialmente expurgada sobre Enoque e que alguns dos motivos mitológicos originais continuaram a existir em tradição oral até chegarem à sua forma atual em pseudopígrafos judaicos e lendas medievais e literatura mística. Enoque se tornou um herói na literatura apocalíptica judaica e dois livros apocalípticos judaicos são atribuídos a ele: os chamados Livros Etíopes e Eslavos de Enoque. A figura de Enoque foi especialmente significativa no movimento espiritual do qual se originou a *Seita do Mar Morto. Assim, sua história e seus escritos são tratados no Livro dos *Jubileus, suas profecias são sugeridas no Testamento dos Doze Patriarcas, e ele desempenha um papel ativo no Gênesis Apócrifo, um dos *Manuscritos do Mar Morto. A caverna 4 em Qumran produziu fragmentos aramaicos, muitos dos quais correspondem ao apocalíptico I Enoque. A importância atribuída a Enoque em alguns círculos judaicos no período do Segundo Templo despertou a oposição dos sábios judeus mais racionalistas. Portanto, na literatura rabínica Enoque é algumas vezes apresentado como mau e a afirmação bíblica de que ele foi levado por Deus é simplesmente explicada como uma referência à sua morte.

O primeiro a afirmar que Enoque simplesmente morreu foi Ben Sira (Ec 44:16; 49:14-16) – até mesmo José, Sem, Sete, Enoque e Adão tiveram que morrer. É interessante notar que todos esses personagens bíblicos (com exceção de José, mas observe “A Oração de José”) tornaram-se heróis das especulações místicas judaicas, gnósticas e cristãs. Também é importante que enquanto o texto hebraico de Ben Sira apresenta Enoque como um “sinal de conhecimento para todas as gerações” – uma dica de sua sabedoria mística – na época da tradução grega (135 AEC), Enoque havia se tornado “um exemplo de arrependimento para todas as gerações”, refletindo a lenda de que havia arrependimento antes do Dilúvio. Esta extremidade da perna, de uma forma curiosa, ocorre mesmo nas escrituras sagradas mórmons (Moisés 6:27–7:19).

[David Flusser]

Na Agada

Enoque estava entre os nove homens justos que entraram no paraíso sem sofrer as dores da morte (DEZ 1, final). “Ele subiu ao céu por ordem de Deus, e recebeu o nome de *Metatron, o Grande Escriba” (Targ. Yer. a Gen. 5:4).

Durante sua vida Enoque foi o guardião do “segredo da intercalação” e da “vara milagrosa” com a qual Moisés mais tarde realizou os milagres no Egito (PdRE 7:40). Ele é a figura central em alguns Midrashim tardios, como Sefer ʿanokh

e ʿayyei ʿanokh (que estão relacionados com as lendas encontradas nos vários livros pseudepigráficos de Enoque e outras obras apócrifas). Enoque viveu em um lugar secreto como um homem justo escondido e foi chamado por um anjo para deixar seu retiro para ensinar os homens a andar nos caminhos de Deus. Ele ensinou por 243 anos, durante os quais a paz e a prosperidade reinaram no mundo. Ele causou uma forte impressão em tudo o que ensinou, incluindo reis e príncipes, e eles o aclamaram como seu rei. Como recompensa por instruir a humanidade, Deus resolveu em

prendê-lo como rei sobre os anjos no céu também. Ele subiu ao céu em uma carruagem de fogo puxada por carregadores de fogo. Quando Enoque chegou ao céu, os anjos exclamaram: “Como é que um homem nascido de uma mulher no meio dos anjos que consomem o fogo?” Ao que Deus respondeu: “Não se ofenda, pois toda a humanidade negou a Mim e Meu domínio e prestou homenagem aos ídolos; Eu, portanto, transferi a Shekhinah [‘Presença Divina’] da terra para o céu, e este homem Enoque é o eleito dos homens”. Deus o vestiu com um manto magnífico e uma coroa luminosa, abriu-lhe todos os portões da sabedoria, deu-lhe o nome de “Metatron”, príncipe e chefe de todas as hostes celestiais, transformou seu corpo em chama e o envolveu pela tempestade, redemoinhos e trovões (Sefer ha-Yashar para Gênesis, p. 11a-13a). Apesar dessas lendas, os rabinos palestinos do século III negam a tradução milagrosa de Enoque e afirmam que ele vacilou toda a sua vida entre a justiça e a pecaminosidade, após o que Deus o removeu do mundo antes que ele recaísse novamente no pecado (Gn. R. 25: 1). Essa avaliação depreciativa de Enoque foi, pelo menos em parte, uma reação contra o uso feito pelos cristãos da lenda da ascensão de Enoque ao céu.

No Islã

Um profeta chamado Idris é mencionado no Alcorão em Suras 19:57–58 e 21:85. Os comentaristas o identificam com Enoque, a quem Deus “tomou” (Gn 5:22-25), ou seja, que ele não morreu. Os muçulmanos moldaram o caráter de Idris, o irmão de “Noé”, de acordo com a agadá judaica, como já encontrado em Ben Sira, Josefo e os livros da Pseudepígrafa, em vários idiomas, que são atribuídos a Enoque. O irmão de “Noé” era bem versado em livros e por isso foi chamado Idrīs (“o expositor de livros”). Como os judeus, os muçulmanos ocasionalmente o identificam com Elias, bem como com al-Khayr (ver *Mÿsÿ).

[Haim Z'ew Hirschberg]

Bibliografia: U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis, 1 (1961), 263, 281-6; EA Speiser, em: The Anchor Bible, Genesis (1964), 41–43; Ginzberg, Legends, 1 (1925), 125-40; 5 (1925), 156-64. EM APÓCRIFOS E AGADAH: Ginzberg, Legends, 1 (1925), 125-40; 6 (1928), 157-65; N. Avigad e Y. Yadin, Genesis Apocryphon (1956), 16-19, 40; Y. Yadin, The Ben Sira Scroll de Massada (1965), 38; EE Urbach, ʿazal (1969), 295. NO ISLÃ: Tha'labÿ, Qiyaÿ (Cairo, AH 1348), 32; AJ Wensinck, em: EIS, 2 (1927), 449–50, SV Idris, incl. bib.; G. Weil, Biblische Legenden der Muselmaenner (1845), 62. **Ad.** **Bibliografia:** R. Borger, em: JNES, 33 (1974), 183-96; J. Milik, Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4 (1976); J. Sasson, em: ZAW, 90 (1978), 171-85; R. Hess, em: ABD II, 508; J. Fitzmyer, The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (2004); C. Rowland, em: DDD, 301-5.

ENOQUE, LIVRO ETÍÓPICO DE (conhecido como **I Enoque**; abr.

I En.), uma das obras apocalípticas mais importantes, datando do período do Segundo Templo. É nomeado após o bíblico Enoque, filho de Jared, sobre quem se afirma em Gênesis 5:24 que ele “andou com Deus; então ele não existia mais, porque Deus o levou”, o que foi entendido como significando que ele ascendeu ao céu durante sua vida. O trabalho consiste em diferentes seções, que geralmente são claramente indicadas.

Em sua forma atual, está dividido em cinco partes, consistindo em cerca de nove seções separadas, como segue:

(1) 1–5: Uma introdução, na qual Enoque relata o bem reservado para os “eleitos” após o “dia do julgamento” final; 6–11 descreve Shamýazai e seus companheiros, os chefes dos vigilantes (cf. Dan. 4:10–14); eles são “filhos de Deus ... os Nephilim” de Gênesis 6:4, que cobiçam as filhas dos homens e os filhos dos pais (cf. os gigantes gregos), que consomem o trabalho dos outros e ensinam à humanidade as artes da magia e os arte de fabricar armas de destruição. Uriel, um dos anjos da “Presença Celestial”, é enviado por Deus para informar Noé do dilúvio iminente, destinado a vir sobre a terra por causa dessa maldade. O anjo Gabriel é enviado para destruir os filhos dos “vigias” e o anjo Miguel para prender os “vigias” no “Sheol até o dia do juízo final; 12-36 continua o anterior, exceto pelo fato de que aqui o líder dos Nephilim é chamado Azael, e Enoque, o “escriba justo”, atua como intermediário entre eles e Deus. Continua com a jornada de Enoque através do universo, durante a qual ele recebe uma visão de todos os elementos da criação (colinas de escuridão, rios de fogo, a morada dos espíritos, o lugar do grande “julgamento” futuro, o gar covil do Éden, Gehenna, o sol, as estrelas, etc.) e entre eles também “o assento da glória”, sobre o qual fica “a grande glória”

(Deus).

(2) 37–71: Esta seção trata do “último dia”. O Messias, que aqui é chamado de “Eleito”, é visto como um ser preexistente que, desde tempos imemoriais, esteve “sob as asas do Senhor dos espíritos” e que, no último dia do julgamento, está destinado a agir como juiz de todos os seres mortais (41). Os anjos ministradores, que levantam suas vozes em cânticos pela manhã, primeiro saúdam o “Senhor dos espíritos” (ou o “antigo dos dias” de Dan. 7:9) e depois o “Eleito”.

(3) 72–82: O Livro dos Cursos dos Luminários Celestiais. Este livro é inteiramente separado e distinto do anterior. Dá uma descrição detalhada do curso do sol, da lua e das estrelas, da queda do orvalho e da chuva, das estações recorrentes do ano, etc. A natureza do calendário “verdadeiro” de 364 dias por ano, ou seja, 52 semanas, também é explicada (por meio de uma descrição da precisão do sol através dos “portões” e “janelas” dos céus).

(4) 83–90: Esta parte é semelhante em conteúdo à seção (2). Nele são relatados, por meio de visões oníricas e símbolos, o dilúvio e a história dos filhos de Israel até o início da era Hasmonéu.

(5) 91-108, que podem ser subdivididos da seguinte forma: (a) 91-105: outro levantamento da história do homem e dos filhos de Israel. A história é dividida em dez períodos, sete dos quais já ocorreram (a criação, o dilúvio, Abraão, a revelação no Sinai, o Templo, a destruição do Templo, o tempo da eleição do “rebento justo”) e três que pertencem ao futuro. Neles os justos triunfarão, o Templo será reconstruído e chegará o dia do juízo final; (b) 106–107: O Livro de Noé, a história do nascimento de Noé, semelhante em conteúdo ao Gênesis Apócrifo

e ao Livro de Noé encontrado em Qumran; (c) 108: As instruções de Enoque para a humanidade.

As diferentes partes da obra não são apenas uma compilação de vários elementos heterogêneos, mas aparentemente também refletem diferentes períodos da vida da comunidade em que esses “livros” surgiram. Em sua visão do papel de Enoque e em seu calendário solar, tem afinidades com o Livro dos *Jubileus (que o menciona – 4:17–23 et al. – e depende dele), bem como com outras literaturas apocalípticas. (cf. o Testamento de Levi, 10:5; 14:1 et al.). Esses livros também estão familiarizados com a história de Noé, aparentemente com os capítulos 80–93. Por outro lado, os capítulos 37-71 refletem as visões dos círculos esotéricos. No Talmud, R. Akiva, que estava entre os sábios que mergulharam em tal conhecimento (ma'aseh merkavah; veja Tosef., Ag. 2:4), expressou idéias semelhantes sobre um Messias preexistente que se senta em um assento ao lado de a “Presença Divina” (Shekinah; Sanh. 38b; y. ag. 14a), e idéias semelhantes são encontradas na literatura midráshica “pseudepigráfica” posterior (ed. por A. Jellinek em seu Beit ha-Midrash e em PR 36-46). Uma passagem nesta seção (67:6-8), que fala sobre águas minerais usadas medicinalmente por monarcas poderosos e perversos, aparentemente alude a Herodes (cf. Jos., Ant., 17:171) e, portanto, data de depois de seu reinado. (ou possivelmente os dias dos primeiros *procuradores). A crença em um Templo que descerá do céu (91-105) também decorre de círculos separatistas, como os representados pelos autores do Manual do Mar Morto de *Disciplina que não consideravam o Segundo Templo sagrado e se dissociavam do isto. O capítulo final é ideologicamente e linguisticamente próximo aos *Manuscritos do Mar Morto, e o termo “rebento justo” também é comum nos escritos desta seita.

O Livro de Enoque teve uma tremenda influência. Dele, ou pelo menos através dele, o Manual de Disciplina recebeu o calendário solar e serviu também de exemplar para a composição do florescente gênero literário apocalíptico. Dele também vem o conceito de um Messias preexistente, que influenciou o cristianismo primitivo e preparou o caminho para a crença na divindade de Jesus (ver adiante). Foi essa influência que aparentemente foi responsável pela atitude negativa de alguns dos sábios talmúdicos do terceiro século EC que consideravam Enoque uma figura perversa e hipócrita (Gn. R. 25:1). Somente mais tarde, no início da Idade Média, os rabinos lidaram com o conhecimento místico tradicionalmente concedido a Enoque.

Alguns dos primeiros Padres da Igreja (como Tertuliano) consideravam o livro como parte do cânon. No entanto, a partir do século IV, gradualmente perdeu importância na Igreja Ocidental e só na Igreja Etíope ainda é considerada canônica. O Livro de Enoque tornou-se conhecido novamente na Europa apenas no século XVIII, quando James Bruce trouxe partes dele da Etiópia. No século XIX, Dalman (que também é responsável pelas divisões dos capítulos), e mais tarde Charles, o difundiram no mundo da erudição ocidental.

A língua original do Livro de Enoque era, de acordo com Joseph Halévy, o hebraico, mas os fragmentos do livro encontrados em Qumran estão todos em aramaico. A hipótese de Charles é que o livro consiste em porções hebraicas e aramaicas em

enoque, livro eslavo de

combinados discriminadamente. O livro foi traduzido para o grego e do grego para o etíope. Apenas parte da tradução grega existe. O Livro de Enoque é citado na Epístola de Judas (14-15) no Novo Testamento e sua influência foi descoberta em muitos outros pontos no Novo Testamento e nos Padres da Igreja (cf. Charles, *Apocrypha*, 2 (1913), 180-5).

Da tradução grega, os capítulos 1–32 foram encontrados no Egito em 1886–7 e foram publicados por Bouriant em 1892. Em 1930, a Universidade de Michigan comprou este manuscrito, bem como o manuscrito dos capítulos 97:6–104, 106–107, que foram publicados por Bonner (*The Last Chapters of Enoch in Greek*, 1937). A versão etíope mais completa foi publicada por RH Charles como *A Versão Etíope do Livro de Enoque* editada de 23 Mss. (1906). Existem as seguintes traduções do texto etíope para as línguas modernas: inglês, Charles, *Apocrypha*, 2 (1913), 163-28; German, G. Beer, em: E. Kautsch (ed.), *Apocryphen und Pseudepigraphen*, 2 (1900), 236-310; French, F. Martin, *Le livre d'Hénoch* (1906); Hebraico, A. Ka hana, *Ha-Sefarim ha-yiyonim*, 1 (1936), 19–101.

Bibliografia: J. Flemming e L. Radermacher, *Das Buch Henoch* (1901); HB Swete, *Antigo Testamento em grego* (19124), 789–809; P. Volz, *Eschatologie der juedischen Gemeinde im neutestamentli chen Zeitalter* (1934), 16-25; HH Rowley, *Relevância do Apocalíptico* (1947), 54-60, incl. bib.; idem, *Apocalíptico Judaico e os Manuscritos do Mar Morto* (1957); JT Milik, em: *Biblica*, 32 (1951), 393-400; idem, em: *RB*, 65 (1958), 70-77; N. Avigad e Y. Yadin, *Megillah yiyonit li-Vereshit* (1957), 13-15, 31, 34 (seção hebr.); YM Grintz, *Perakim be-Toledot Bayit Sheni* (1969), 105-42.

[Yehoshua M. Grintz]

ENOQUE, LIVRO ESLAVÔNICO DE (conhecido como **II Enoque**; abr. **II En.**; também intitulado **Livro dos Segredos de Enoque**, ou várias variações deste), obra apócrifa traduzida no século X ou XI do grego para o eslavo. A datação é deduzida da evidência de certas peculiaridades linguísticas. A primeira edição completa da obra foi publicada por A. Popov em 1880. Foi editado e estudado por M. Sokolov (1899 e 1910), que fez um exame especial das citações da literatura russa antiga que contém. Uma edição e tradução da obra para o francês foi feita por A. Vaillant (1952).

Existem diferenças consideráveis entre as duas recensões (uma longa e uma curta) encontradas nos manuscritos. Vaillant e outros estudiosos sustentam que a recensão curta está mais próxima do texto original do que a longa, que a seu ver contém muitas interpolações feitas por dois revisores. No entanto, a recensão longa parece conter algum material pertencente ao texto original omitido da recensão curta.

O Livro Eslavo de Enoque começa com o relato de *Enoque de sua jornada nas asas de anjos pelos sete céus. Esse relato, que contém informações astronômicas e descrições de várias classes de anjos obedientes e rebeldes, lembra, apesar das diferenças consideráveis em detalhes, passagens semelhantes no Livro Etíope de *Enoque. No sétimo céu, Enoque vê de longe o Senhor, que fala com ele e ordena ao anjo Vreveil que lhe descreva o funcionamento do céu e da terra, bem como dissertações sobre vários outros

tópicos e ordena que Enoque os registre em 360 livros.

Isto é seguido por um relato da criação dado a Enoque que é sucedido por sua vez pelas exortações de Enoque a seus filhos. Essas exortações incluem admoestações morais, injunções relativas a sacrifícios, uma descrição do que Enoque viu nos céus e uma escatologia. A história continua com Enoque sendo levado pelos anjos. Seu filho Methuse lah é ordenado sacerdote, oferece sacrifícios de animais e, no final de sua vida, vê em uma visão o Senhor, que anuncia o dilúvio e ordena que ele escolha Nir, o segundo filho de Lamech (ou seja, irmão de Noé), como seu sucessor no ofício sacerdotal. Após a morte de Matusalém, Nir oferece sacrifícios de animais. Depois de mais de 200 anos, quando as pessoas mudaram para pior, Sophonim, esposa de Nir, engravida na velhice. Reprendida pelo marido que a considera infiel, ela morre. Uma criança sai de seu cadáver. Ele tem os sinais distintivos do sacerdote e é chamado Melquisedeque. Quando o tempo do dilúvio se aproxima, o Senhor informa a Nir que Melquisedeque será levado ao Éden pelo arcanjo Miguel e será para sempre o sacerdote dos sacerdotes, ou, como diz Nir, o chefe dos sacerdotes do "outro" povo. (aqueles que viverão após o dilúvio).

Na longa recensão, o Senhor se refere aos 13 sacerdotes chefiados por Nir, filho de Melquisedeque, que precedem o deque de Melquisede conhecido na Bíblia e aos 12 sacerdotes que seguem o segundo Melquisedeque; depois deles virá o grande sumo sacerdote, a Palavra de Deus, que criou todas as coisas visíveis e invisíveis. Esta alusão ao conceito cristão do Cristo não tem contrapartida na curta recensão. Este último, que termina com a remoção do primeiro Melquisedeque, possivelmente é interrompido e, neste caso, a longa recensão pode ter preservado alguns materiais originais.

Várias hipóteses foram apresentadas sobre a origem do Livro Eslavo de Enoque e as influências discerníveis nele. Há ecos inconfundíveis da doutrina cristã na longa recensão, mas apenas duvidosos, ou nenhum, no curto. Se, como parece provável, este último texto é comparativamente livre de interpolação, não parece haver base firme para sustentar, como Vaillant, que a obra se originou em um ambiente cristão. É possível que reflita tendências de um ou mesmo vários grupos judaicos; há muitas citações de textos bíblicos e alusões a eles e a Ben Sira. É razoavelmente provável que a obra original, mais ou menos representada pela curta recensão, tenha sido uma amálgama de dois ou mais textos de proveniência diferente. Uma pista significativa pode ser fornecida pelo fato de que em duas passagens – nas exortações de Enoque a seus filhos (Vaillant, p. 58-59) e no relato do sacrifício oferecido por Matusalém (p. 66-67) – o texto deixa claro que as quatro patas dos animais sacrificados devem ser amarradas juntas. Uma passagem no Talmude Babilônico (Tam. 31b) caracteriza esta forma de amarrar animais sacrificados como um costume dos sectários (minim). É, portanto, uma possibilidade que algumas partes do livro eslavo de Enoque, ou todo ele, reflitam as opiniões de uma seita judaica que era het erodox aos olhos rabínicos. Nesse sentido, pode-se perguntar se

a história de Melquisedeque contada nesta obra também pertence à tradição desta seita.

Algumas partes do Livro eslavo de Enoque mostram influências iranianas. Uma passagem nas exortações de Enoque (Vaillan, p. 56-57) referindo-se às almas dos animais acusando o homem certamente deriva, como observou W. Otto, das escrituras zoroastrianas; sua fonte última pode ser encontrada no Avestic Gathas (Yasna 29). A referência na mesma passagem à habitação atribuída às almas dos animais no Grande Aeon também pode refletir as visões zoroastrianas. Pode ser significativo que essas passagens precedam imediatamente a passagem sectária dos animais sacrificados (Vaillant, p. 58-59). Uma passagem nas exortações de Enoque (p. 60-63) na qual ele se refere a Deus tendo estabelecido a divisão do tempo no Aeon da Criação e a essas divisões (os anos, meses, dias e horas) desaparecendo no escatológico O Grande Aeon também é uma reminiscência das doutrinas iranianas sobre a criação do Tempo do Longo Domínio (que tem as divisões ordinárias do tempo) e sua fusão no final com o Tempo Infinito (que não tem nenhum). Tem sido alegado, com boas razões, que o relato da criação que o Senhor dá a Enoque (Vaillant, p. 28-31) também contém alguns elementos iranianos. O livro também mostra uma influência egípcia. O original grego do texto eslavo parece estar cheio de hebraísmos; pode-se supor que o autor estava familiarizado com a linguagem da Septuaginta. Entretanto, em pelo menos um caso (Vaillant, p. 10) uma expressão hebraica pós-bíblica, porkei yöl, parece ter sido traduzida.

Cronologicamente, o Livro Eslavo de Enoque vem depois do Livro Etíope de Enoque. Um terminus a quo é sugerido (embora não estabelecido) pela hipótese de que a Mishná pode incluir uma referência aos usos sacrificiais de uma seita dentro da qual pelo menos algumas partes deste texto podem ter se originado. Existem algumas indicações não totalmente conclusivas de que o original grego da obra ainda existia no século XIII.

Bibliografia: Charles, *Apocrypha*, 2 (1913), 425-69; GN Bonwetsch, *Die Buecher der Geheimnisse Henochs* (1922); R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (1934), 160-4; G. Scholem, *Ursprung und Anfaenge der Kabbala* (1962), 62ss.; D. Winston, em: *History of Religions*, 5 (1965), 198f.; A. Rubinstein, em: *JJS*, 13 (1962), 1-21.

[Shlomo Pines]

ENOCH BEN ABRAHAM (falecido depois de 1662), talmudista e pregador. Em 1649, depois de ter servido como pregador em Cracóvia, partiu para Gnesen, onde foi nomeado rabino. Ele depois se tornou dayyan em Posen. Como resultado do sofrimento e da pobreza causados pela rebelião de Chmielnicki (1648-1649), Enoque deixou a Polônia e se estabeleceu em Oettingen (Alemanha) onde foi nomeado rabino, permanecendo lá, provavelmente até sua morte. Suas obras, publicadas postumamente, são *Vikku'ay Yosef ve-ha-Shevatim* (Amsterdã, 1680), uma tentativa de exonerar os irmãos de José; *Reshit Bikkurim* (1708), três sermões sobre a existência de Deus, revelação e recompensa e punição, publicados como parte um de seu neto Enoque b. O livro de Judá

do mesmo título. A introdução menciona seus comentários sobre Salmos, Provérbios e Ester; Berit Olam, homilias sobre a Bíblia; e novelas no Tur Ora'y y' ayyim. Algumas de suas respostas, juntamente com as de seu filho Judá e seu neto, aparecem em *yinnukh Beit Yehudah* (1708).

Bibliografia: J. Perles, *Geschichte der Juden in Posen* (1865), 82, 83; JE Sokolow, *Gan Pera'yim* (1890), 120.

[Jacob Hirsch Haberman]

ENOSH (Heb. *enosh* ; homem, humanidade), filho mais velho de Sete e pai de Quenã (Gn 4:26; 5:6, 9; I Crônicas 1:1-2). Ele viveu 905 anos (Gn 5:11). Foi em seus dias que o nome YHWH foi invocado pela primeira vez (ibid. 4:26).

Na Agada

A geração de Enos é o "conselho dos ímpios" de Sal. 1:1. Enos e seus contemporâneos estudaram e praticaram as artes da adivinhação e controle das forças celestiais, abrindo caminho para a geração do dilúvio (Zohar 1:56a), e também foram os primeiros a praticar a idolatria (Sif. Deut. 43; veja também Shab. 118b). Quatro revoluções na natureza ocorreram durante os dias de Enos: as montanhas tornaram-se estéreis; cadáveres começaram a apodrecer; os rostos dos homens tornaram-se simiescos (em vez de divinos); e os demônios perderam o medo dos homens (Gn. R. 23:6).

Bibliografia: Cassuto, em: EM, 1 (1965), 450; EA Speiser, *Genesis* (1964), 37-38. NA AGADAH: I. Yāsida, *Ishei ha-Tanakh* (1964), 73.

ENYRIMMON (Heb. *enyrimmon* ; antiga cidade no norte do Negev. Originalmente parte do território de Simeão (Js 19:7), foi absorvida pela tribo de Judá no tempo de Davi (ibid.). . 15:32; Eu Cro. 4:32). Foi reassentada por judeus no período persa (Ne 11:29). No texto massorético dos Livros de Josué e Crônicas, En-Rimmon aparece como duas cidades separadas (Ain e Rimmon), mas como uma cidade no Livro de Neemias e na Septuaginta. No quarto século EC, Eusébio se refere a ela como uma grande vila judaica (Onom. 88:17; 146:25). O nome pode ser preservado no árabe Khirbat Umm al-Ramymyn, cerca de 8 mi. (13 km.) ao norte de Berseba.

Bibliografia: Abel, *Geog*, 2 (1938), 318; Avi Yonah, *Geog*, 114. **Adicionar. Bibliografia:** S. Ahituv, *Joshua* (1995), 303.

[Michael Avi Yonah]

ENRIQUES, PAOLO (1878-1932), zoólogo italiano. Nascido em Leghorn, tornou-se diretor do Instituto de Zoologia de Pádua em 1921 e lá permaneceu até sua morte. Seus estudos zoológicos tratavam de fisiologia comparativa e protozoologia. Entre as obras de maior alcance estavam seu *La teoria delle cellule* (1911), em que tentou uma síntese dos problemas biológicos modernos; *Riproduzione nei protozoi* (1924); e uma série de monografias sobre genética e evolução nas quais Enriques tentou conciliar a hereditariedade mendeliana com a teoria darwiniana da evolução.

[Mardoqueu L. Gabriel]

Henrique, Isabel

ENRÍQUEZ (Henríques), ISABEL (fl. 1660), poeta espanhol.

Segundo Miguel de Barrios, era “famosa nas Academias de Madrid pelo seu raro talento”. Em 1636 Isaac Car dozo dedicou a ela seu Panegýrio... del color verde. Em algum momento depois disso, ela fugiu para Amsterdã, onde professou abertamente o judaísmo. Foi aqui que fez amizade com Bar rios, que lhe dedicou dois poemas em seu Aplauso métrico (1673). Em sua Relación de los poetas, Barrios cita uma décima dela e a descreve como autora de um volume de versos. Juntamente com Isabel Correa, Isabel Enríquez é conhecida por ter sido membro da Academia de los Sitibundos de Belmonte em Amesterdão .

Bibliografía: M. de Barrios, Relación de los Poetas y Es criptores Españoles de la Nación Judayca (1683), 56; Kayserling, Bibl, 52; Brugmans-Frank, 455.

[Kenneth R. Scholberg]

ENRÍQUEZ (Henriquez) BASURTO, DIEGO (n. 1621), *poeta marrano, filho de Antonio Enríquez Gomez. Provavelmente nascido na Espanha, viveu com o pai em Rouen, na França, e mais tarde mudou-se para os Países Baixos. Aparentemente, enquanto em An twerp, Enríquez foi alvo de uma sátira viciosa escrita em 1664. Enríquez escreveu um soneto em louvor ao Siglo pitagórico de seu pai. Um poema mais longo, El Triunpho de la Virtud y Paciencia de Job, dedicado a Ana da Áustria, emprega uma variedade de formas de versos e é dividido em seis “visões”, com porções intercaladas dos Salmos (Rouen, 1649).

Bibliografía: Roth, Marranos, 246, 333; Kayserling, Bibl, 26; Barrera, Catálogo del teatro antigo espanhol (1860), 136; IS Revah, Spinoza et le Dr. Juan de Prado (1959), 24, 74-76.

[Kenneth R. Scholberg]

ENRÍQUEZ (ou Henríquez) GÓMEZ, ANTONIO (pseudônimo de Enrique Enriquez de Paz; 1601–1663), dramaturgo e poeta espanhol. Nascido em Segovia Cuenca, era filho de uma família portuguesa de conversos que havia sido perseguida pela Inquisição por várias gerações. A partir de 1577 a família começou a praticar o judaísmo em segredo. Eles guardavam o sábadó e as festas, observavam algumas das leis e costumes pertinentes à kashrut e realizavam certos atos que eram distintamente judeus . Seu avô Diego de Mora foi preso por judaização em 1588 e morreu em uma prisão da Inquisição. Alguns membros da família fugiram para a França, onde praticaram abertamente o judaísmo. Seu pai Diego Enríquez de Mora foi preso e julgado em 1624 e depois partiu para a França. Uma vez que sua esposa cristã morreu, seu pai se casou com uma segunda esposa, desta vez de uma família Con verso. Antonio viveu em Cuenca, Sevilha e Madrid. Junto com outros escritores e poetas do Converso, Antonio esteve na corte de Felipe IV. Antonio, cuja mãe era uma velha cristã, também se casou com uma velha cristã, mas criou seus filhos como judeus. Sua carreira literária foi um grande sucesso. Ele escreveu cerca de 40 peças e muitas peças de prosa e poesia. Por razões puramente racistas, sua obra literária foi quase totalmente ignorada até tempos recentes. Suas obras dão testemunho claro de sua identidade “judaica”. Gómez teve uma carreira militar distinta, che

o posto de capitão e recebendo a condecoração de Cavaleiro da Ordem de São Miguel. Junto com seu filho, Diego En ríquez Basurto (que também se tornou um autor conhecido), En ríquez Gómez deixou a Espanha por volta de 1636 e viveu por um tempo na França, em Bordeaux e Rouen, onde a maioria de seus livros foi publicada. Mais tarde, mudou-se para a Holanda, onde voltou abertamente ao judaísmo; ele foi simbolicamente punido à revelia em um auto-de-fé em Sevilha em 13 de abril de 1660. Enríquez Gómez sentiu-se muito amargurado por ter que viver longe em um país onde sua língua materna, na qual produzia obras-primas, não era falada. Por alguma razão desconhecida, ele retornou à Espanha por volta de 1649 e viveu em Sevilha com um nome falso. Ele tendia a continuar a viver como judeu e tinha planos de se mudar para Nápoles. Ele continuou a escrever usando um pseudônimo Fernando de Zárato y Castronovo. Por mais de dez anos ele foi capaz de permanecer incógnito. Sua verdadeira identidade foi descoberta por causa do drama que ele escreveu. A Inquisição examinou os antecedentes do dramaturgo cuja obra despertou sua suspeita. Em 1660 ele foi queimado em efígie. Ele foi preso em 1661 e foi jogado na prisão onde sua vida terminou em 1663.

Enríquez Gómez foi um poeta lírico, dramático e épico, além de um notável satirista. Suas principais obras incluem a Aca demias morales de las musas, dedicada a Ana da Áustria (Bordeaux, 1642), e El siglo pitagórico y vida de don Grego rio Guadaña (Rouen, 1644). Este último, romance em verso e prosa, apresenta uma série de 14 transformações de uma alma em diferentes corpos, satirizando várias classes da sociedade. Enríquez Góez também escreveu Luis dado de Dios a Luis y Ana (Paris, 1645), dedicado a Luís XIII da França; Torre de Babilônia (Rouen, 1649); e um épico bíblico sobre Sansão, El Sansón nazareno (Rouen, 1656). No prólogo desta última obra, Gómez refere -se à autoria de 22 peças. Estes estão principalmente preocupados com temas de honra, amor e amizade e metade são baseados em assuntos bíblicos. Em muitas de suas obras, Enríquez Gómez criticou fortemente a Inquisição. Enríquez Gómez compôs uma balada dedicada ao mártir Lope de Vega (Juda el Crey ente), que foi queimado em Valladolid em 25 de julho de 1644.

A pesquisa de Revah esclareceu muitos pontos obscuros na biografia de Gómez e apresentou sua criação literária ao mundo acadêmico e literário mais amplo.

Bibliografía: Kayserling, Bibl, 49; J. Caro Baroja, Judíos en la España moderna y contemporánea, 3 (1961), índice; HV Besso, Literatura dramática dos judeus sefarditas de Amsterdã nos séculos XVII e XVIII (1947), índice; CA de la Barrera y Leirado, Catálogo bibliográfico e biográfico do teatro antigo espanhol (1860), 134–42; Roth, Marranos, 246, 333; Revah, em: rej, 118 (1959-60), 50-51, 71-72; idem, em: REJ, 131 (1962), 83-168; M. Gendreau-Massaloux, *Enriquez Gomez, Seville e Madrid*, em: Homenaje a Julio Caro Baroja (1978), 271–300; LR Torgal, em: Biblos, 55 (1979), 197-232; J. Rauch warger, em: REJ, 138 (1979), 69-87; A. Márquez, em: Nueva Revista de Filología Hispánica, 30 (1881), 513-33; GF Dille, em: Papers on Language and Literature, 14 (1978), 11-21; idem, Antonio Enríquez Gómez (1988); idem, em: Pe'amim, 46-47 (1991), 222-34; A. Márquez, Litera tura e Inquisición en España (1478–1834) (1980), 113–20; T. Oelman, em: Bulletin of Hispanic Studies, 60 (1983), 201-9; idem, Poetas Marranos do Século XVII: Antologia da Poesia de João Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez e Miguel de Barrios (

Rose, em: A Inquisição Espanhola e a Mente Inquisitorial (1987), 53-71; M. McGaha, em: Sefarad, 48 (1988), 59-92; idem, em: Bulletin of Hispanic Studies, 69 (1992), 127-39; PG Martínez Domene e M. Ángeles Pérez Sánchez, em: Letras de Deusto, 46 (1990), 65-80; CL Wilke, em: REJ, 150 (1991), 203-8 [Revisão]; M. Harris, em: Bulletin of the Comediantes, 43 (1991), 147-61; N. Kramer-Hellinx, em: Pe'amim, 46-47 (1991), 196-221.

[Kenneth R. Scholberg / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

ENYROGEL (Heb. יַיְרֹגֶל יַיְרֹגֶל יַיְרֹגֶל יַיְרֹגֶל) (uma fonte ou bem a sudeste de Jerusalém na fronteira entre as tribos de Judá e Benjamim, entre En-Semes e o vale *Hinnom (Js 15:7; 18:16) Jônatas e Aimaás, que atuaram como espiões e mensageiros de Davi quando ele estava fugindo de Absalão, esperaram lá por notícias de Jerusalém (II Sam. 17:17) A tentativa abortada de Adonias de suceder Davi como rei ocorreu em En-Rogel (I Reis 1:9) e provavelmente é idêntico ao "poço do dragão" (Ein ha-Tannim) mencionado em [I Reis 1:9](#).

En-Rogel foi identificado com um poço de 60 pés (18 m) de profundidade, chamado Bÿr (Bÿr) Ayyÿb ("Poço de Jó"; talvez uma corruptela de "poço de Joabe" [Ahituv]), situado na convergência de os vales de Hinom e *Kidron, cerca de 500 metros ao sul da cidade de Davi, fora dos muros da Cidade Velha de Jerusalém.

Às vezes transborda em invernos chuvosos, justificando sua definição como primavera. Alternativamente, o poço foi cavado no local da antiga fonte que havia sido tapada.

Bibliografia: Hecker, em: M. Avi-Yonah (ed.), Sefer Yerushalayim, 1 (1956), 199-200; H. Vincent, antiguidade de Jerusalém, 1 (1912), 134-8; idem, Jerusalém de l'Ancien Testament, 1 (1954), 284-8; GA Smith, Jerusalém, 1 (1907), pp. 108-11; G. Dalman, Jerusalem und sein Gelaende (1930), 163-167; AS Marmardji, Textes géographiques arabes sur la Palestine (1951), 14; J. Simons, Jerusalém no Antigo Testamento (1952), 158-63. **Adicionar. Bibliografia:** S. Ahituv, Joshua (1995), 246; M. Cogan, I Reis (2000), 159.

[Michael Avi Yonah]

ENSHEIM, MOISÉS (também conhecido como **Brisac e Moses Metz**; 1750–1839), matemático e versificador hebraico. Ensheim deixou sua nativa Metz para evitar ter que se tornar um rabino, e por muitos anos levou uma vida errante. De 1782 a 1785 trabalhou como tutor na casa de Moses *Mendels sohn em Berlim. Voltou então a Metz, onde deu aulas particulares de matemática, pois, como judeu, foi impedido de lecionar na nova escola central da cidade. Ele também começou a trabalhar com o jornal hebraico Ha-Me'assef no qual (vol. 6 (1790), 69-72) publicou seu Shalosh yidot, uma sátira contra bilhar e jogos de cartas, e dois hinos: Al-ha-Va 'ad ha-Gadol asher bi-Medinat yarefat (6 (1790), 33-37), dirigido à Assembleia Nacional em Versalhes; e La-Menaye'ay Shir, um hino por ocasião da festa cívica de Metz de 1792. Este último foi cantado na sinagoga de Metz ao som da Mar seillaise. Ensheim era amigo do abade *Grégoire e o ajudou na preparação de seu ensaio sobre os judeus (1788). Ele também estava familiarizado com vários matemáticos franceses de nota, e seu Recherches sur les calculs différentiels et intégrals (1799) foi altamente considerado por Lagrange e Laplace. Pt

sheim passou os últimos anos de sua vida em Bayonne como tutor na casa de Abraham *Furtado. Ele legou um quarto de sua propriedade, no valor de 12.000 francos, para a escola primária judaica em Metz.

Bibliografia: Steinschneider, Cat Bod, 972; Klausner, Si frut, 1 (1952), 320-1. **Adicionar. Bibliografia:** PA Meyer, La commuauté juive de Metz au XVIII siècle (1993).

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

ENSISHEIM, cidade no departamento de Haut-Rhin, Alsácia, E. França, cerca de 19 mi. (30 km.) S. de *Colmar. R. *Meir de Rothenburg foi mantido prisioneiro lá desde 1286. A primeira evidência de que judeus viviam na cidade data de 1291. Eles estavam entre as vítimas das perseguições dos *Armleder em 1338. A comunidade mal havia sido reconstituída quando sofreu das perseguições que acompanharam a *Peste Negra em 1348-49. Alguns judeus novamente se estabeleceram na cidade em 1470.

A pequena comunidade acolheu os judeus expulsos de Kay sersberg e *Mulhouse no início do século XVI.

Após uma ordenança de 1547, apenas uma família judia foi autorizada a residir em Ensisheim e nas localidades vizinhas, e a sinagoga foi fechada para o culto. Em 1689, alguns judeus foram novamente admitidos por um curto período de tempo mediante o pagamento de uma alta taxa de proteção. Não foi até 1824 que alguns judeus se estabeleceram lá novamente. Apenas alguns judeus ainda viviam lá em 1936. Em uma data desconhecida, houve um libelo de sangue em Ensisheim e os judeus foram levados a julgamento.

Bibliografia: Germ Jud, 2 (1968), 211 e segs.; E. Scheid, Histoire des Juifs d'Alsace (1887), 78, 107, 118, 135; FJ Merklen, Histoire d'Ensisheim, 1 (1840), 185ff, 348; 2 (1840), 286 e passim; Z. Sza jkowski, Franco-Judaica (1962), nos. 21, 1429.

[Bernhard Blumenkranz]

ENTEBBE RAID. No domingo, 27 de junho de 1976, um avião a jato da Air France em rota de Tel Aviv para Paris com mais de 200 passageiros a bordo, incluindo 80 israelenses, foi sequestrado após decolar de Atenas, onde havia feito um pouso provisório.

Os sequestradores alegaram pertencer à Frente Popular de Libertação da Palestina. O avião pousou no aeroporto de Benghazi na Líbia no final do mesmo dia, e depois de reabastecer lá (embora as autoridades líbias negassem isso), decolou na direção de Amã e finalmente pousou no aeroporto de Entebbe perto de Kam pala, Uganda, em completa escuridão.

Na quarta-feira, 30 de junho, os terroristas – após libertarem 47 dos passageiros, incluindo mulheres idosas, crianças e doentes – emitiram suas demandas pela libertação de 53 terroristas palestinos presos em vários países, 40 deles em Israel, estabelecendo o quinta-feira seguinte ao meio-dia como prazo final, e ameaçando matar todos os passageiros restantes e explodir o avião se suas exigências não fossem atendidas. Mais tarde, eles estenderam o prazo por mais 24 horas.

Enquanto isso, nos dois dias anteriores, os sequestradores libertaram 148 passageiros, a maioria judeus que não eram israelenses, deixando 102 reféns, a maioria israelenses, além da tripulação da companhia aérea.

Entin, Joel

Em 1º de julho, o governo israelense anunciou que se submetia às exigências dos sequestradores e pediu oficialmente à França que negociasse em seu nome a devolução dos reféns.

Mais tarde, no entanto, ocorreu que a partir do momento em que o sequestro ocorreu um plano de resgate foi elaborado e, em 4 de julho, Israel e o mundo inteiro se emocionaram com a notícia de um ataque de uma unidade de comando israelense em Entebbe, que efetuou o ataque libertação dos reféns. A operação foi corretamente descrita como a missão de resgate mais ousada e incrível da história militar, ocorrendo como ocorreu em um país hostil, a 2.500 milhas de distância e com tempo mínimo para planejar seus complicados detalhes. A operação, que havia sido mantida em segredo, estava sob o comando do brigadeiro-general Dan Shomron e foi realizada com gigantescos aviões de transporte americanos Hércules.

Os socorristas desembarcaram no aeroporto com ordens apenas para devolver o fogo direcionado a eles e o fizeram contra soldados ugandenses que dispararam contra eles da torre de controle. Assaltando o local onde os reféns estavam alojados, gritaram-lhes que mantivessem a cabeça baixa, de modo que o resgate foi assim efetuado com o mínimo de perda de vidas.

Três dos civis perderam a vida, dois na própria operação e um sucumbindo aos ferimentos no Hospital de Nairobi. Houve uma única baixa militar – tenente-coronel. Jonathan (“Yoni”) Netanyahu, comandante da força de ataque, o 30-filho de um ano do professor Ben-Zion Netanyahu. Ele foi enterrado com todas as honras militares no Cemitério Militar no Monte. Herzl. Entre os presentes estavam o presidente Katzir, o primeiro-ministro Rabin e o chefe de gabinete Mordecai Gur.

Uma refém, a Sra. Dora Bloch, foi deixada para trás, uma vez que ela havia sido levada para um hospital em Kampala e ocorreu que ela foi mais tarde brutalmente assassinada.

Kurt Waldheim, secretário-geral da ONU, descreveu a operação de resgate como uma violação da soberania de Uganda e afirmou que a situação criada por ela provavelmente teria sérias repercussões internacionais, especialmente no que diz respeito à África. (Na verdade, foi condenado em uma reunião de cúpula da Organização da Unidade Africana.) Esta, no entanto, foi a única nota discordante em uma enxurrada de felicitações, incluindo uma do Presidente Ford – uma mensagem que foi declarada “sem precedentes”, já que nenhum presidente americano jamais parabenizou Israel por uma ação militar.

[Louis Isaac Rabinowitz (2ª ed.)]

ENTIN, JOEL (1875-1959), editor iídiche, educador e tradutor. Entin nasceu em Pohost, na Rússia, onde recebeu uma educação tradicional religiosa e secular. Tornou-se ativo em Yibbat Zion e em 1890 mudou-se para Moscou para trabalhar no Bnei Zion. Ele chegou a Nova York em 1891, onde assistiu a aulas na Universidade de Columbia. Embora tenha escrito principalmente em iídiche, sua primeira publicação foi um poema em inglês. Com Jacob *Gordin organizou em 1896 o Fraye Yidische Folksbine. Em tin era jornalista e comentarista sobre eventos atuais e literatura para o diário iídiche Varhayt (1905–15). Ele co-editou

citou o segundo volume do almanaque literário Yugend (1908) e Der Yidisher Kemfer, o semanário trabalhista sionista (1916-1920). Traduziu romances, peças e histórias para o iídiche e foi fundador de escolas seculares em iídiche, do Seminário de Professores Judaicos (1919) e do Comitê de Socorro do Povo durante a Primeira Guerra Mundial. Ele foi ativo no Congresso Judaico Americano e na Farband Ordem Sionista Trabalhista. Seu Gezamlte Shriftn (“Obras Coletadas”), editado por S. Shapiro, apareceu postumamente em Nova York em 1960.

Bibliografia: Rejzen, Leksikon, 2 (1927), 780-7; Z. Zilbertsvayg, Leksikon fun Yidishn Teater (1934), 1577-79; E. Shulman, Geshikhte fun der Yidisher Literatur in Amerike (1943), 136f.; LNYL, 7 (1968), 3-8. **Adicionar. Bibliografia:** RR Wisse, A Little Love in Big Manhattan (1988).

[Elias Schulman / Marc Miller (2ª ed.)]

ENTRE RÍOS, província da República Argentina e um dos mais importantes centros de colonização agrícola judaica.

Em 2005 a população judaica era estimada em 1.200 famílias, 550 delas na capital paranaense. Entre Ríos tem sido o ponto focal da colonização judaica na Argentina desde o início da imigração judaica para o país. A Associação de Colonização Judaica (ICA) comprou terras pela primeira vez na província em 1892 e os primeiros colonos vieram durante o mesmo ano. O censo nacional da Argentina de 1895 indicou que das 6.085 pessoas que declararam sua filiação judaica, 3.880, ou cerca de 64%, viviam em Entre Ríos. A quantidade de terras em Entre Ríos pertencentes aos assentamentos agrícolas judeus continuou a aumentar até 1940, quando atingiu seu pico de 571.988 acres.

No perímetro dos assentamentos agrícolas, as comunidades judaicas começaram a se desenvolver nas vilas e depois nas principais cidades distantes. Uma pesquisa de 1909 encontrou judeus em sete cidades e vilas e seu número na época foi estimado em 585 em contraste com 9.948 que viviam nos assentamentos agrícolas judaicos. Outra pesquisa, realizada em 1943, estimou o número de judeus em Entre Ríos em 20.803, dos quais 9.266 estavam engajados na agricultura nos assentamentos judaicos, 4.695 viviam em 17 aldeias adjacentes, e o restante – 6.842 por filho – estava assentado em 76 cidades, aldeias e aldeias na província. Como resultado da colonização agrícola judaica na província, Entre Ríos tem nomes de lugares hebraicos e judeus como Carmel, Baron Ginzburg e Avigdor. Os judeus em Entre Ríos tiveram importância política local, uma circunstância rara dentro do judaísmo argentino como um todo. Durante os primeiros anos de colonização, as colônias judaicas estabelecidas em Colón, Uru guay e Villaguay aumentaram a população dessas regiões em cerca de 55%. Essa importância numérica relativa, no entanto, não foi mantida. Os assentamentos foram palcos de lutas políticas argentinas que tiveram consequências trágicas em 1916-17, quando as sinagogas foram destruídas e os rolos da Torá profanados na colônia de Clara. Em 1921, os judeus de Entre Ríos sofreram um violento anti-semitismo – camuflado de anticomunismo – um fenômeno que aumentou particularmente durante as décadas de 1930 e 1940.

A concentração de judeus nas áreas rurais ajudou a

servir a vida judaica especialmente onde os judeus constituíam a maioria. Organizações econômicas judaicas – como a Sociedad Agrícola Lucienville, que possivelmente foi a primeira cooperativa agrícola da Argentina, e o Fondo Comunal, entre as maiores da província – permaneceram de importância econômica.

No entanto, a diminuição do número de assentamentos agrícolas judaicos e a migração geral para Buenos Aires e seus arredores tiveram graves consequências para os judeus de Entre Ríos. O censo de 1947 registrou 11.876 judeus que declararam sua filiação judaica, ou seja, 4,9% de todos os judeus declarados na Argentina; o censo de 1960 indicou que o número havia diminuído para 9.000.

Segundo dados fornecidos em 1968 pelo Va'ad ha-Kehillot (Comitê Central das Comunidades Judaicas), o número de judeus havia diminuído para 8.000, dos quais cerca de 3.050 viviam no Paraná, capital da província. Os mesmos dados referem-se a cerca de 30 congregações na província, mas apenas nove delas, com 442 alunos (141 no Paraná), mantinham algum tipo de educação judaica e havia apenas cinco centros juvenis. No entanto, essas congregações fornecem uma estrutura para atividades e sua participação nos ramos regionais do Va'ad ha-Kehillot e do *DAIA lhes traz assistência na prestação de serviços comunitários e constitui uma defesa mútua contra o anti-semitismo. Outros comitês locais e regionais permitem que os judeus de Entre Ríos contribuam para projetos centrais de bem-estar em Buenos Aires – como o hospital judaico e os fundos nacionais e israelenses.

Bibliografia: H. Avni, "Mifalo ha-Hityashevuti shel ha Baron Hirsch be-Argentinah" (Dissertação, Jerusalém, 1969), inclui resumo e bibliografia em inglês; Associação de Colonização Judaica, Rapport ... (1909).

[Haim Avni]

CIENCIAS AMBIENTAIS.

O Santo Abençoado pegou o primeiro humano e, passando diante de todas as árvores do Jardim do Éden, disse: "Vejam minhas obras, como são belas e excelentes! Tudo o que eu criei, eu criei para você. Reflita sobre isso e não corrompa ou desole meu mundo; pois se você fizer isso, não haverá ninguém para repará-lo depois de você" (Midrash Ecclesiastes Rabbah 7:13).

A filosofia do materialismo e o direito da humanidade de dominar seu ambiente levaram ao rápido desenvolvimento do homem. Essa atitude se desenvolveu ainda mais durante a Idade Média e o Iluminismo na Europa Ocidental com base na interpretação bíblica. A sociedade ocidental abraçou o domínio do homem sobre a natureza, e os avanços tecnológicos ao longo dos tempos permitiram que as pessoas superassem o meio ambiente e atingissem um padrão de vida mais elevado. Inovações tecnológicas, como aragem, colheita, desmatamento e pecuária, ajudaram a superar obstáculos naturais e domar a natureza.

A preocupação ecológica e ambiental pode ser encontrada em fontes judaicas da Bíblia em diante. Em Gênesis 2:15, o homem recebe a administração da terra – *le-ovedah u-le-shomerah*. O homem deve preservar a terra, cuidar dela e cuidar dela. Ele não é o dono, nem o mestre. A terra não foi dada ao homem em propriedade absoluta para usar (ou abusar) como bem entendesse; mas

em vez disso, foi-lhe dado manter e preservar para seu benefício e para o das gerações futuras. Alguns dos muitos tópicos tratados em fontes judaicas incluem *shemittah* – o ano de pousio; *bal tashyit* – a proibição do desperdício sem propósito; derrubada de árvores frutíferas; criação de gado pequeno em *Ereẓ Israel*; disposição sanitária de dejetos humanos; poluição do ar; qualidade da água; ruído; e muitos mais. Para uma discussão abrangente deste tópico, veja *Ecologia.

A Mishná e o Talmude elaboram e expõem passagens bíblicas que tratam da natureza e sua preservação para reduzir os danos ambientais. A abordagem adotada pelos rabinos para limitar os efeitos nocivos de diferentes fontes ambientais foi tratá-los não como absolutos, mas de acordo com as condições prevalentes, e isso ainda é aplicável hoje.

Os danos ao meio ambiente incluíam não apenas os casos de causalidade próxima, mas também aqueles em que foram criadas condições que poderiam razoavelmente causar incômodo.

A Coalizão sobre o Meio Ambiente e a Vida Judaica foi fundada em 1993 para promover educação ambiental, erudição, defesa e ação na comunidade judaica americana. O COEJL é patrocinado por uma ampla coalizão de organizações judaicas nacionais e organizou filiais regionais em comunidades em toda a América do Norte. COEJL é o membro judeu da Parceria Religiosa Nacional para o Meio Ambiente (www.coejl.org/about/).

Os estudos ambientais (ciências ambientais) são um campo relativamente novo que ganhou reconhecimento após a publicação de *Silent Spring*, de Rachel Carson. Atravessa as fronteiras das disciplinas tradicionais, desafiando-nos a olhar para a relação entre os seres humanos e o seu ambiente a partir de várias perspectivas. Está intimamente relacionado com a ecologia e baseia-se fortemente nas ciências físicas (química e física), bem como na biologia e na matemática. Além disso, devido à globalização, a integração cuidadosa de dados e informações de ciências naturais e sociais é vital para a pesquisa científica e a tomada de decisões da sociedade relacionadas a uma ampla gama de questões ambientais prementes.

Interações complexas no ar, em terra, no subsolo e em rios, baías e oceanos estão intrinsecamente ligadas umas às outras – e ao nosso bem-estar. A seguir, faremos uma breve revisão das contribuições feitas às várias disciplinas que compõem as ciências ambientais.

Ciências Atmosféricas

As ciências atmosféricas lidam com questões ambientais como deposição ácida, poluição e qualidade do ar e ozônio estratosférico. Um de seus objetivos é identificar e quantificar os processos naturais e antropogênicos que regulam a composição química da troposfera e da atmosfera média e avaliar as mudanças futuras provocadas pelas atividades humanas.

Eles tratam de temas tão variados quanto o papel da biosfera na produção e consumo de gases-traço; a importância dos processos químicos e fotoquímicos que ocorrem em diferentes ambientes atmosféricos; e o papel dos processos de transporte que conectam esses ambientes (por exemplo,

advecção, convecção, trocas estratosfera/troposfera e exportação continental).

Em meados da década de 1980, havia evidências inegáveis de que nosso planeta estava ficando mais quente, uma mudança maciça de 10% em apenas 30 anos, então a ideia de radiação solar reduzida simplesmente não se encaixava e não era amplamente aceita na comunidade científica. Isso começou a mudar em 2001, quando G. Stanhill e um colega do Volcani Center em Bet Dagan, Israel, reuniram todas as evidências disponíveis e provaram que, em média, os registros mostravam que a quantidade de radiação solar que atinge a superfície da Terra havia caído entre 0,23 e 0,32% a cada ano de 1958 a 1992 (escurecimento solar).

A pesquisa teórica e experimental em transferência radiativa atmosférica e sensoriamento remoto de aerossóis, sua interação com nuvens e radiação e impacto no clima, com ênfase na queima de biomassa nos trópicos, estava sendo conduzida por Yoram J. Kaufman no Goddard Space Flight Center. Joseph M. Prospero, da Universidade de Miami, era especialista em propriedades de aerossóis em escala global, com foco na química dos aerossóis da atmosfera marinha e nos efeitos biogeoquímicos do transporte atmosférico de longo alcance de materiais dos continentes para o ambiente oceânico. Ele foi pioneiro no estudo do transporte de aerossóis minerais (poeira do solo), mostrando que grandes quantidades de poeira eram transportadas pelos ventos de regiões áridas para os oceanos.

Richard Siegmund Lindzen, do MIT, era conhecido por sua pesquisa em meteorologia dinâmica em tópicos como o transporte atmosférico de calor e impulso dos trópicos para latitudes mais altas. Ele desenvolveu modelos para o clima da Terra com preocupação específica com a estabilidade das calotas polares, a sensibilidade ao aumento de CO₂, a origem do ciclo de 100.000 anos na glaciação e a manutenção das variações regionais do clima. Alan Robock, da Rutgers University, esteve envolvido em muitos aspectos das mudanças climáticas. Ele conduziu análises observacionais e simulações de modelos climáticos e sua pesquisa atual se concentra nas variações da umidade do solo, nos efeitos das erupções vulcânicas no clima, na detecção e atribuição dos efeitos humanos no sistema climático e nos impactos das mudanças climáticas nas atividades humanas. Na década de 1980, muito de seu trabalho abordou o problema do inverno nuclear, os efeitos climáticos da guerra nuclear, demonstrando efeitos de longo prazo (vários anos) com um modelo de computador, refutando o efeito da neve suja e descobrindo evidências observacionais de resfriamento de superfície devido a plumas de fumaça de incêndio florestal na atmosfera.

Pesquisas sobre física e dinâmica de nuvens, transferência radiativa atmosférica, dinâmica atmosférica e sensoriamento remoto por satélite do clima da Terra e de outras atmosferas planetárias estavam sendo conduzidas pelo Dr. Rossow da NASA. Seus primeiros trabalhos se concentraram nas nuvens e na dinâmica das esferas atmosféricas de Vênus e Júpiter e ele serviu nas equipes científicas das missões espaciais Pioneer Venus e Galileo (para Júpiter). Eli Tziperman, da Universidade de Harvard, trabalhou em dinâmica climática, tentando entender os processos físicos que afetam o clima da Terra em escalas de tempo de alguns anos a milhões de anos.

O primeiro modelo numérico capaz de simular o El Niño e a Oscilação Sul (ENSO), um padrão de variabilidade climática interanual centrado no Pacífico tropical, mas com consequências globais, foi desenvolvido por Mark Cane, da Universidade Columbia. Em 1985, este modelo foi usado para fazer as primeiras previsões físicas do El Niño. O Dr. Cane também trabalhou extensivamente no impacto do El Niño na atividade humana, especialmente na agricultura.

Oceanografia

Oceanografia é a ciência que estuda os oceanos do mundo, suas águas e profundidades, como eles se movem e como eles desempenham um papel em todo o nosso planeta. O mar não é apenas água salgada, mas um sistema vivo que controla muitos aspectos deste planeta. Limnologia é o estudo científico dos aspectos físicos, geográficos, químicos e biológicos dos sistemas de água doce do interior. Os fatores estudados em corpos d'água como lagos, rios, pântanos e reservatórios incluem produtividade, interações entre organismos e entre organismos e seu ambiente, características da água e do fundo d'água e problemas de poluição. Estrutura, função e mudanças de longo prazo nesses corpos d'água também são importantes.

Estudos globais de lagos de água doce com ênfase em interações biológicas, químicas e físicas entre as bacias hidrográficas e lagos circundantes são os campos de interesse de Charles Goldman da UC Davis com ênfase particular na eutrofização de lagos, fatores limitantes de nutrientes, o impacto do clima e clima, e o uso e importância de conjuntos de dados de longo prazo na pesquisa ambiental. A pesquisa central foi direcionada para uma melhor compreensão dos processos lacustres e medidas para preservar a qualidade da água dos lagos.

Os esforços de pesquisa de Paul G. Falkowski da Rutgers University foram direcionados para a compreensão da co-evolução de sistemas físicos biológicos, evolução, paleoecologia, fotossíntese, biofísica, ciclos biogeoquímicos e simbiose. A ciclagem de nutrientes e a transferência de energia na cadeia alimentar microbiana, a dinâmica da absorção de nutrientes pelo fitoplâncton marinho, a interação dos processos químico-biológicos no nível microbiano e o impacto dos processos físico-biológicos na produtividade primária marinha foram os principais no interesse de Joel Goldman, UC SC.

Daniel P. Schrag, da Universidade de Harvard, aplicou a geoquímica a problemas de paleoclimatologia e oceanografia em várias escalas de tempo. Uma grande parte de seu esforço de pesquisa atual usou corais como registradores de informações sobre climas passados e presentes. Corais modernos do Pacífico estavam sendo usados para reconstruir a variabilidade do El Niño nos últimos séculos e para avaliar a confiabilidade dos registros de corais. Ele também usou a geoquímica de corais para entender os padrões recentes de circulação oceânica.

Compreender os principais ciclos biogeoquímicos no ambiente marinho, como eles operam hoje e no passado, foram os principais interesses de pesquisa de Mark A. Altshuler, da Universidade de Massachusetts. Especializou-se em ciclagem de nitrogênio no

ambiente rino; biogeoquímica de isótopos de nitrogênio; fluxos de partículas em mar aberto; produtividade marinha; paleoquímica oceânica e paleoprodutividade. Grande parte dessa pesquisa está relacionada ao ciclo do carbono da Terra e ao controle da concentração atmosférica de CO₂. Trabalho relacionado envolveu estudos de N₂O e isótopos de carbono.

Microbiologia do Solo

A microbiologia do solo trata do aprimoramento do conhecimento e compreensão dos processos microbianos envolvidos nos ciclos geoquímicos (por exemplo, ciclos do carbono e do nitrogênio) e dos fatores que contribuem para a qualidade do nosso meio ambiente e dos nossos alimentos, a fim de entendê-los e, eventualmente, controlá-los. Esses objetivos requerem um melhor conhecimento das populações microbianas e suas atividades. Também exigem conhecimento aprimorado de como funcionam os ecossistemas terrestres, utilizando métodos integrados de pesquisa dos processos.

Para além do melhor conhecimento da microflora do solo e das suas atividades e, de um modo mais geral, do funcionamento biológico dos solos, a microbiologia do solo preocupa-se com a identificação dos bioindicadores da qualidade do solo e a gestão da microflora nativa (agricultura sustentável) e/ou introdução de cepas selecionadas (inoculação microbiana) para melhorar a qualidade do solo (biorremediação) e/ou reduzir o uso de insumos sintéticos (agrotóxicos e fertilizantes nitrogenados) contribuindo assim para a melhoria da alimentação qualidade (redução de resíduos).

Selman Abraham *Waksman nasceu na Ucrânia em 1888 e imigrou para os Estados Unidos em 1910. Em 1915 graduou-se na Rutgers University. Sua decisão de entrar na agricultura foi orientada por Jacob G. Lipman, um bacteriologista que era reitor da Faculdade de Agricultura e ele próprio um imigrante da Rússia.

Em 1939, Waksman e seus colegas empreenderam um esforço sistemático para identificar organismos do solo que produzissem substâncias solúveis que pudessem ser úteis no controle de doenças infecciosas, hoje conhecidas como antibióticos. Ele desenvolveu técnicas simples de triagem e as aplicou a uma variedade de amostras de solo e outros materiais naturais. Em uma década, dez antibióticos foram isolados e caracterizados, três deles com importantes aplicações clínicas: actinomicina em 1940, estreptomycin (com A. Schatz) em 1944 e neomicina em 1949. Dezoito antibióticos foram descobertos sob sua direção geral. Os muitos prêmios e honras que foram concedidos a Waksman depois de 1940 culminaram no Prêmio Nobel.

M. Alexander, da Universidade de Cornell, concentrou sua pesquisa nas áreas de microbiologia do solo e ambiental, capacidade de biodisponibilidade e envelhecimento de poluentes químicos e transformações microbianas que são de importância ambiental ou agrícola em ambientes naturais. Sua pesquisa lidou com a biodisponibilidade e biodegradação de uma variedade de produtos químicos orgânicos tóxicos e pesticidas em solos, subsolos, águas subterrâneas e águas superficiais. Uma variedade de questões diferentes são tratadas, incluindo a biodegradação de produtos químicos adsorvidos, interação entre espécies durante transformações de produtos químicos, encontrar

Buscando meios para aumentar a destruição microbiana de poluentes, explorando metodologias de biorremediação para promover o uso de microrganismos introduzidos para livrar ambientes naturais de tóxicos e problemas únicos decorrentes da persistência de baixas concentrações de compostos orgânicos.

Hidrologia

Hidrologia é o estudo de todas as águas dentro e sobre a Terra. Inclui águas subterrâneas, águas superficiais e chuvas. Abrange o conceito de ciclo hidrológico.

O grande volume de pesquisas nas últimas décadas mostrou uma frequência crescente de muitos constituintes químicos e microbianos que historicamente não foram considerados contaminantes presentes no meio ambiente em escala global. As fontes desses contaminantes emergentes são de águas residuais municipais, agrícolas e industriais.

A hidrologia ambiental visa fornecer informações sobre esses compostos para avaliação de sua potencial ameaça à saúde ambiental e humana. Para atingir esse objetivo, os pesquisadores precisam desenvolver métodos analíticos para medir produtos químicos e microrganismos em uma variedade de matrizes (por exemplo, água, sedimentos, resíduos); determinar a ocorrência ambiental desses potenciais contaminantes; caracterizar a miríade de fontes e vias de origem que determinam a liberação de contaminantes para o meio ambiente; definir e quantificar processos que determinam seu transporte e destino no meio ambiente; e identificar os potenciais efeitos ecológicos da exposição a esses produtos químicos ou microorganismos. A hidrologia ambiental procura combinar modelos da atmosfera, superfície terrestre ou rios, por exemplo, em ecossistemas simulados de pleno direito.

Essas simulações são críticas em todas as ciências físicas e naturais.

Gedeon Dagan, da Universidade de Tel Aviv, é um hidrólogo cujos principais interesses são a teoria do escoamento através de meios porosos; hidrologia das águas subterrâneas e ondas de água; e hidrodinâmica naval. Sua pesquisa levou à aplicação de estratégias eficazes para proteger e restaurar as águas subterrâneas, que constituem 97% da água doce utilizável do mundo.

Ele contribuiu muito na caracterização e monitoramento de aquíferos. Esta pesquisa é importante porque a proteção das águas subterrâneas é dificultada pelas dificuldades de observação e caracterização do subsolo. Portanto, estratégias eficazes para proteger e restaurar as águas subterrâneas requerem previsões realistas dos efeitos de diferentes opções de manejo. Ele recebeu o Prêmio da Água de Estocolmo por ter estabelecido as bases de um novo campo dentro da geohidrologia, onde a dispersão de contaminantes no ambiente subsuperficial é determinada de tal forma que leva em conta a heterogeneidade e os processos bioquímicos.

Jacob Bear é professor emérito do Technion-Israel Institute of Technology. Seu ensino, pesquisa e consultoria abrangeu as áreas de hidrologia e hidráulica de águas subterrâneas, gestão de recursos hídricos, contaminação e remediação do subsolo e a teoria geral dos fenômenos de transporte em meios porosos.

Proteção biológica de plantas

A proteção biológica de plantas, ou controle biológico, está preocupada com a identificação, triagem, liberação e monitoramento de agentes biológicos para controle de longo prazo e custo-benefício de pragas de plantas invasoras. O controle biológico eficaz é um elemento essencial no manejo sustentável de pragas exóticas invasoras. As principais áreas de pesquisa neste campo incluem estudos sobre o papel desempenhado por insetos, ácaros, nematóides e microrganismos na redução de pragas de plantas e melhoria de suas linhagens e métodos de aplicação para programas biológicos e integrados de proteção de plantas. O objetivo é o controle ambientalmente seguro de pragas de culturas de campo aberto, estufa, casa de cogumelos e pomares, bem como florestas urbanas e árvores de parques.

Ilan *Chet, presidente do Weizmann Institute of Science, Israel, foi membro do Painel da ONU para Microbiologia Aplicada e Biotecnologia. Sua pesquisa tratou do controle biológico de doenças de plantas usando microrganismos ecologicamente corretos, com foco nos aspectos básicos, aplicados e biotecnológicos desse campo. O Prof. Chet recebeu o Prêmio Israel (1996) e o Prêmio Wolf (1998).

Desertificação e Arborização

A desertificação é um fenômeno mundial. A deterioração da terra em condições desérticas ocorre no mundo a uma taxa de 6 milhões de

hectares por ano, como resultado tanto das condições climáticas quanto do uso destrutivo do solo pelo homem: falha na detenção

este processo põe em perigo a infra-estrutura vital de um país.

O combate à desertificação é essencial para garantir a produtividade a longo prazo das terras habitadas em regiões áridas e semiáridas. A desertificação ocorre nas zonas de transição entre verdadeiros desertos e terras cultivadas. Essas zonas de transição têm ecossistemas muito frágeis e delicadamente equilibrados. Nessas áreas marginais, a atividade humana pode estressar o ecossistema além do seu limite de tolerância, resultando na degradação da terra.

As atividades do JNF visam conter a propagação do deserto e melhorar a ecologia da área. Uma das questões centrais que preocupam as pessoas preocupadas com a qualidade de vida é a manutenção de um nível razoável de preservação do meio ambiente nessas densas áreas urbanas. O JNF lida com esse problema por meio do plantio de florestas ao redor dos assentamentos urbanos.

Através deste trabalho de reforestamento, Israel será o único país a ter mais árvores no final do século do que no início! Essas florestas permitem que o morador da cidade tenha contato com a natureza, melhore sua qualidade de vida e crie pulmões verdes que absorvem poluentes e emitem dióxido de carbono.

A savanização é outra estratégia para travar o processo de desertificação. No processo de desertificação, o sistema ecológico é controlado por vegetação esparsa de arbustos e vegetação verde. No processo de savanização os arbustos são substituídos por árvores e a vegetação inferior por herbáceas.

Isso envolve medidas sofisticadas de captação de água, preservação do solo, plantio de árvores e aumento da vegetação natural e da vida animal na área. As florestas contribuem para a conservação do solo, previnem a erosão do solo, atuam como barreira contra poeira, ruído e poluição do ar, criam sombra e mini

climas, deter a desertificação na fronteira de zonas áridas e contribuir ecológica e globalmente para reduzir o efeito estufa, liberando oxigênio na atmosfera e absorvendo dióxido de carbono.

Uma das inovações agrotecnológicas mais importantes dos tempos modernos é provavelmente a invenção israelense da irrigação por gotejamento por Simcha Blass e seu filho (o pai concebeu a ideia, o filho desenvolveu o gotejador). A irrigação por gotejamento tem muitas vantagens sobre outros métodos de irrigação e é especialmente adequada para regiões áridas e semiáridas.

Blass desenvolveu um sistema de irrigação por gotejamento para uso em estufas e na década de 1960 começou experimentos de irrigação por gotejamento no deserto de Negev. O desenvolvimento de tubos capilares, sistemas autofiltrantes, injetores de fertilizantes e corpos emissores aprimorados aumentou o uso desses sistemas a uma taxa exponencial. De 1974 a 1984, a área mundial sob esses sistemas quadruplicou.

Respostas ecológicas às mudanças climáticas globais; as interações entre biodiversidade, desertificação e mudanças climáticas; e o papel das espécies individuais na prestação de serviços ecossistêmicos são temas estudados por Uriel Safriel. Ele trabalhou em projetos realizados em conjunto por Israel, Jordânia e Autoridade Palestina, por exemplo, como especialista regional de Israel na "Iniciativa de Colaboração para Controlar a Degradação de Recursos Naturais (Desertificação) de Terras Áridas no Oriente Médio", uma iniciativa conjunta projeto de Israel, Autoridade Palestina, Jordânia, Egito e Tunísia, facilitado pelo Banco Mundial. Foi chefe da delegação de Israel ao Comitê Intergovernamental de Negociação sobre Desertificação.

Lei Ambiental

O direito ambiental usa a sustentabilidade como princípio organizador para desenvolver novas estratégias para a proteção da terra, água e recursos biológicos, integrando leis ambientais, leis tributárias, leis de desenvolvimento e outras ferramentas. O direito ambiental visa resolver problemas ambientais e promover sociedades sustentáveis por meio do uso do direito, incorporar princípios fundamentais de ecologia e justiça ao direito internacional, fortalecer os sistemas nacionais de direito ambiental e apoiar movimentos de interesse público em todo o mundo, e educar e formar advogados ambientais preocupados com o interesse público.

Os tópicos de preocupação no direito ambiental incluem mudanças climáticas, biodiversidade e vida selvagem, biotecnologia, desenvolvimento sustentável, poluentes orgânicos persistentes e direitos humanos e meio ambiente.

Joel B. Eisen, diretor do Robert R. Merhige Jr., Centro de Direito Ambiental, atuou como conselheiro da Câmara dos Representantes dos EUA. Ele ministrou cursos sobre direito ambiental, direito ambiental urbano, direito ambiental internacional, resolução de disputas ambientais, propriedade e direito e política de energia.

Robert J. Goldstein foi diretor de programas ambientais da Pace Law School. Suas publicações incluem Ética e Ecologia Ambiental: Green Wood in the Bundle of Sticks; Ética e Direito Ambiental; Ética Ambiental e Posi

Direito tivo; Só Quem Pode Prevenir Incêndios Florestais?:

Considerando o Contexto Ambiental na Supressão de Incêndios e Uso do Solo; Colocando o Direito Ambiental no Mapa: Uma Abordagem Espacial do Direito Ambiental Utilizando SIG e o Direito Florestal.

Howard Latin, da Rutgers Law School, esteve envolvido em direito ambiental, direito ambiental internacional, direito civil e direito de responsabilidade de produtos. Latin foi consultor de um estudo de avaliação de três anos do Escritório de Tecnologia do Congresso sobre "Repensando a Regulação Ambiental". Ele está entre os acadêmicos mais lidos no campo do direito ambiental e atuou como consultor para grupos ambientais que defendem a conservação marinha e o controle da poluição. Ele se envolveu em esforços de lobby político para proteger a vida selvagem oceânica nas Bahamas, Austrália Ocidental, Ilhas Galápagos e Estados Unidos.

Dan Mandelker é um dos principais acadêmicos e professores dos EUA em direito de uso da terra. Ele também foi pioneiro no ensino de direito ambiental e direito do governo estadual e municipal. No direito ambiental, Mandelker é mais conhecido por seu tratado amplamente utilizado, NEPA Law and Litigation.

Desenvolvimento sustentável

Das conferências em Estocolmo em 1972, no Rio de Janeiro em 1992 e, finalmente, em Joanesburgo em 2002, a comunidade global embarcou em uma jornada de três décadas com o objetivo de promover o progresso em direção a amplos objetivos globais de desenvolvimento sustentável. Ao longo deste período de 30 anos, uma ampla gama de questões de desenvolvimento sustentável foi discutida, debatida, deliberada e negociada, servindo como um apelo crítico para a ação de indivíduos, organizações voluntárias, empresas, instituições e governos.

Desenvolvimento sustentável é definido como "desenvolvimento que atende às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atender às suas próprias necessidades" (Brundt Land Report, 1987). Para que o desenvolvimento seja sustentável, ele deve integrar a gestão ambiental, o desenvolvimento econômico e o bem-estar de todas as pessoas – não apenas para hoje, mas para as gerações vindouras.

A conferência do Rio também ficou conhecida como Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, ou mais simplesmente Cúpula da Terra, reunindo cerca de 150 representantes de Estados, incluindo Israel, que negociaram, assinaram e concordaram com um plano de ação global para o desenvolvimento sustentável . que chamaram de Agenda 21. Além disso, quatro novos tratados internacionais – sobre mudanças climáticas, diversidade biológica, desertificação e pesca em alto mar – foram assinados nas sessões oficiais. Além disso, uma Comissão das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável foi estabelecida para monitorar a implementação desses acordos e atuar como um fórum para a negociação contínua de políticas internacionais sobre meio ambiente e desenvolvimento.

A Agenda 21 tem sido a base para a ação de muitos governos nacionais e locais. Muitos países criaram conselhos consultivos nacionais para promover o diálogo entre governo, ambientalistas, setor privado e comunidade em geral.

e incluem quase 2.000 cidades em todo o mundo com seus próprios planos locais. Eles também estabeleceram programas para monitorar o progresso nacional em indicadores de desenvolvimento sustentável. Dentro desse quadro, um dos programas de maior sucesso adotado por governos de todo o mundo é o programa Homem e Biosfera. As Reservas da Biosfera são áreas de ecossistemas terrestres e costeiros que promovem soluções para conciliar a conservação da biodiversidade com o seu uso sustentável. São reconhecidos internacionalmente, indicados pelos governos nacionais, e permanecem sob a jurisdição soberana dos estados onde estão localizados. A Comissão Nacional de Israel para a UNESCO formou um comitê do MAB, embora com apenas uma Reserva da Biosfera em Israel até agora, o Monte Carmel, essas questões estejam recebendo mais atenção.

COMPROMISSO DE ISRAEL. Israel estabeleceu instituições ambientais após a conferência de Estocolmo em 1973 com o Serviço de Proteção Ambiental como parte do Gabinete do Primeiro Ministro, em 1976 dentro do Ministério do Interior e, finalmente, em dezembro de 1988, um Ministério do Meio Ambiente de pleno direito com escritórios distritais e locais. O programa foi iniciado por Uri Ma rinov, enquanto o planejamento e desenvolvimento físico foi orientado por Valerie Brachya como vice-diretora-geral. Em meados da década de 1990, o Ministério do Meio Ambiente, auxiliado pelo Plano de Ação do Mediterrâneo do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, iniciou uma estratégia para o desenvolvimento sustentável em Israel.

A decisão do governo israelense de 4 de agosto de 2002 exige que o ministro do meio ambiente informe o governo sobre a Cúpula de Joanesburgo e sobre as formas de incorporar as conclusões da conferência na política governamental.

Como a Agenda 21 exige a inclusão de questões ambientais e de desenvolvimento em todas as decisões governamentais que tenham a ver com economia, política social, energia, agricultura, transporte e comércio, foi decidido que cada escritório do governo prepararia sua própria estratégia para o desenvolvimento sustentável. A integração de questões ambientais na tomada de decisões políticas exige a coleta de informações e o uso de maneiras eficientes de avaliar os perigos e os lucros para o meio ambiente.

Em agosto de 2004, o Ministério do Meio Ambiente apresentou ao governo um relatório sobre a implementação das decisões governamentais sobre desenvolvimento sustentável. O relatório mostra que todas as repartições governamentais iniciaram o processo de assimilação das questões de desenvolvimento sustentável, sendo os Ministérios da Fazenda e do Comércio os primeiros a apresentar suas estratégias. Diretrizes e programas atuais estavam sendo desenvolvidos para ecoturismo , programas educacionais para escolas e estratégias gerais de sustentabilidade.

As Organizações Não Governamentais (ONGs) preocupadas com questões ambientais têm desempenhado um papel importante ao contribuir para a conscientização pública e pressão sobre o governo para alocar mais recursos para essas questões. Entre eles estão a Sociedade para a Proteção da Natureza em Israel (SPNI), Amigos da Terra/Oriente Médio, Adam Teva VaDin, o Centro He schel e iniciativas locais como Jerusalém Sustentável.

Há uma série de fundações privadas apoiando questões

eötvös, barão józsef

relacionados ao meio ambiente, sustentabilidade e educação. Essas organizações continuam trabalhando juntas na promoção de políticas de desenvolvimento sustentável em Israel, auxiliando no conhecimento e experiência profissional. O Knesset estabeleceu uma Comissão para as Gerações Futuras, cuja responsabilidade é a coordenação dos programas no nível parlamentar.

Cursos universitários e pesquisas, incluindo sustentabilidade, estão se desenvolvendo rapidamente desde os programas esotéricos da década de 1970 em Saúde Ambiental na Universidade Hebraica até graduações exclusivas em ciências ambientais em todas as universidades ligadas a uma variedade de assuntos como economia, geografia e ciências da terra.

MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL EM

JUDAÍSMO. Essencialmente uma sociedade agrária, certos conceitos no judaísmo se relacionam mais especificamente com a sustentabilidade. O mandamento de plantar árvores frutíferas ao entrar na Terra Santa diz respeito à consideração e investimento que é feito para as gerações futuras. Isso é paralelo ao mandamento de *bal tashyit* ("não destrua") usado na Bíblia com referência ao comportamento adequado em relação às árvores durante a guerra (apenas árvores não frutíferas podem ser cortadas).

Os sábios talmúdicos expandiram isso para proibir a destruição ou dano de qualquer coisa potencialmente útil ao homem.

Outro conjunto de leis que se aplicam na Terra Santa são as relativas aos anos sabáticos e jubileus: *shemittah* e *yovel*. *Shemittah* refere-se ao sétimo ano, quando se deve abster-se de trabalhar a terra para enriquecer o solo e evitar o esgotamento da terra. Pela observância deste mandamento, os campos descansam por um ano, e os produtos que podem ser produzidos durante esse tempo não são utilizados. *Yovel* refere-se ao quinquagésimo ano, acrescentando o cancelamento de dívidas aos regulamentos de *shemittah*. Também envolve a reversão da terra à estrutura tribal original, evitando a concentração de terra em grande escala e cuidando dos interesses locais e individuais e mantendo a sustentabilidade.

Por fim, as leis urbanísticas se enquadram em "fazer o bem" e "prevenir o mal", ou seja, leis que instruem da maneira correta e aquelas que tratam do ato ilícito. A cidade tinha fronteiras definidas e só poderia ser ampliada por decisão do Sinédrio. Talvez a reconstrução das cidades no tel em camadas seja o epitome da reciclagem do solo urbano e da prevenção da deterioração do interior agrícola imediato. A manutenção dos monumentos públicos fazia parte da responsabilidade conjunta do domínio público e privado.

Veja também *Conservação; *Ecologia.

[Miriam Waldman, Zev Gerstl e Michael Turner (2ª ed.)]

***EÖTVÖS, BARÃO JÓZSEF** (1813–1871), estadista húngaro, autor e jurista; ele lutou e trouxe a legislação que concede a *emancipação aos judeus na Hungria. Eöt vös tornou-se membro da dieta húngara na oposição liberal. Em 1840 publicou sua obra clássica *A zsidók emancipatója* ("Emancipação dos Judeus") onde refutou os argumentos daqueles que rejeitavam a emancipação dos judeus.

os judeus incondicionalmente, bem como daqueles que primeiro exigiram o "melhoramento dos judeus" antes de alcançarem a emancipação. Somente a emancipação sem condições prévias, afirmava Eöt vös, melhoraria o modo de vida dos judeus cujos defeitos ele não negava e cuja assimilação defendia neste e em seus outros escritos. Eötvös foi membro do governo revolucionário (1848) como ministro da instrução pública e assuntos religiosos. Após o fracasso da revolução, ele fugiu para a Alemanha, de onde retornou em 1851.

Aposentou-se da vida política e foi eleito presidente da Academia Húngara. Com a formação do governo húngaro independente em 1867, voltou a ocupar o mesmo cargo ministerial e conseguiu que a lei de emancipação dos judeus fosse aprovada naquele ano. Eötvös também procurou organizar a estrutura do judaísmo húngaro com base no princípio de uma comunidade unificada, sem qualquer intervenção em seus assuntos internos. Para tanto, convocou um congresso nacional dos judeus da Hungria em 1868, mas seu projeto não se concretizou.

Eötvös era um talentoso escritor de ficção e em suas obras ficcionais também expressava suas ideias sobre os judeus (*A falu jegyzője*, 1845; *The Village Notary*, 1850).

Bibliografia: B. Heller, em: *IMIT*, 36 (1913), 7–55 (Hung.); J. Bánóczy, em: J. Eötvös, *A zsidók emancipatója* (1922), 3-8; N. Katzburg, em: Bar-Ilan, *Sefer ha-Shanah*, 1 (1963), 282-301 (hebr.), 56-57 (Eng. resumo); idem, em: *Aresheth*, 4 (1966), 322-6 (heb.); idem, *Antishemiyut be-Hungaryah 1867–1914* (1969), 19–24; idem, em: RL Braham (ed.), *Estudos Judaicos Húngaros*, 2 (1969), 1–33 (Eng.).

[Baruch Yaron]

EPERNAY, cidade no departamento de Marne, norte da França, aproximadamente 30 km. (cerca de 30 km.) E. de Châlons-sur-Marne. Durante a Idade Média, a comunidade judaica ali era suficientemente grande para ocupar três ruas, a Rue Juiverie, a Rue Haute e a Basse Juiverie. Às vésperas da Segunda Guerra Mundial, uma pequena comunidade, que seria cruelmente julgada durante as perseguições, existia em Epernay. Em 1969, a comunidade contava com menos de 200.

Bibliografia: Gross, *Gal Jud*, 66; HNB Poterlet, *Notice historique ... d'Epernay* (1837), 33-34; Z. Szajkowski, *Analytical Franco-Jewish Gazetteer* (1966), 224.

[Bernhard Blumenkranz]

ÉFESO, cidade grega na costa W. da Ásia Menor, na foz do rio Cayster. Éfeso teve uma importante comunidade judaica no primeiro século e seu início aparentemente remonta ao início da era helenística. Informações sobre isso são encontradas principalmente em Josefo, mas também em Filo, em inscrições e Atos. O que talvez seja a informação mais antiga sobre os judeus de Éfeso aparece em Josefo (*Apion*, 2:39) referindo-se a *Antíoco II. Josefo também menciona um decreto do cônsul Lentulus em 49 aC sobre os judeus. Éfeso desempenhou um papel excepcionalmente importante na história do cristianismo primitivo, e sua principal importância na história judaica está na oposição da comunidade judaica à atividade missionária de Paulo ali. Paulo lançou as bases da primeira comunidade cristã

nidade em Éfeso contra a oposição veemente dos judeus locais e os não-judeus que eram adoradores de Ártemis (Atos 19, e a Epístola aos Efésios). Paulo contestou seus críticos no salão de Tirano dentro da cidade (Atos 19:9), mas o paradeiro desse local não foi descoberto durante as escavações no local. Com a ascensão do cristianismo em todo o Império Romano, Éfeso tornou-se um dos centros mais importantes da nova religião. O terceiro Concílio Ecumênico foi realizado ali em 431 EC. Com a mudança política durante os séculos VI e VII na Ásia Menor, Éfeso deixou de existir. Perto das ruínas de Éfeso está a moderna cidade de Selçuk.

Bibliografia: Schuerer, *Gesch*, 3 (19094), 15f.; Juster, *Juifs*, 1 (1914), 190; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* (1949), 309f.; J. Klausner, *Mi-Yeshu ad Paulus*, 2 (19512), 87, 91-97. **Adicionar. Bibliografia:** C. Foss, *Ephesus After Antiquity* (1978); RE Oster, *A Bibliografia da Antiga Éfeso* (1987); A. Bammer, *Ephesos: Stadt an Fluss und Meer* (1988); EC Blake e AC Edmonds, *Sites Bíblicos na Turquia* (1998).

[Abraham Schalit / Shimon Gibson (2ª ed.)]

ÉFOD (Heb. יָפֹד יָפֹד יָפֹד יָפֹד .(O termo éfode ocorre várias vezes na Bíblia, onde parece descrever diferentes objetos de culto. Em Êxodo 28, o éfode é uma vestimenta feita de materiais caros. Em I Samuel 2:18; 22). :18; II Samuel 6:14 o éfode é feito de linho (Heb. bad). Em Juízes 17:5; 18:14-20 o éfode é mencionado junto com uma imagem esculpida (Heb pesel) do tipo proibido pelo Decálogo. Em Juízes 8:24-27 Gideão faz um éfode de metais midianitas capturados, que ele estabelece (wayāyēg) em Oprah, que Israel "prostituiu", ou seja, adorava . Outra forma bíblica da palavra éfode é 'afuddah

(Heb. יָפֹד יָפֹד יָפֹד יָפֹד : Ex. 28:8; 39:5; Isa. 30:22), ao qual o verbo 'afad (Êx 29:5; Lv 8:7), com o significado de "cingir" ou "adornar", está relacionado. Em seu sentido mais amplo no que parecem ser textos antigos, éfode inclui todo o instrumento mântico (por exemplo, I Sam. 2:28; 23:6, 9; 30:7; cf. I Sam. 21:10). É possível que o manto usado pelo sacerdote (veja abaixo) do qual os sinos de ouro foram suspensos também possa ser incluído no termo éfode. (Os sinos eram necessários para alertar Yahweh de que o sacerdote, e não algum intruso, estava entrando no santuário para que o sacerdote não fosse morto por entrar no lugar santo (Ex. 28:31-35).) A religião bíblica proibia muitas pessoas. formas de adivinhação e adivinhação por meio de augúrios, mas permitia, lado a lado com a profecia, o éfode sacerdotal (ver *Adivinhação). Tanto a profecia quanto o éfode eram vistos como um meio de buscar o conselho de Deus e obter uma revelação de Sua vontade. O termo técnico para consultar o éfode e o Urim e Tum mim é "vir diante do Senhor" (Êx 28:30; cf. Nm 27:21), isto é, no Tabernáculo ou diante da arca (Ex. Juízes 20:27; cf. Juízes 20:18, 23, 27; I Sam. 14:18, 41 et al.). Algumas referências bíblicas indicam que no antigo Israel se usava um éfode, junto com *terafins (Os 3:4) e uma imagem esculpida , para se aproximar de Deus (Jz 17:4-5; 18:14, 17, 20; Isaías 30:22; cf. Juízes 8:27). O Pentateuco não contém uma descrição clara da forma do éfode, nem a raiz hebraica do

palavra fornecer quaisquer pistas adicionais. A palavra hebraica parece relacionada com o acadiano epattu, plural epadytu, que significa uma vestimenta cara nas tabuinhas da Capadócia, e com o ugarítico yjpd (KTU 4. 707:13; 4. 780:1, 3, 4, 7); plural 'iptt (KTU 4. 707:11); dual 'ipdm (KTU 1. 136:10) com o mesmo significado. O éfode tem um análogo aparente no grego ependytys (vestimenta).

Uma palavra semelhante é encontrada na tradução de éfode de Áquila. De acordo com H. Thiersch (ver bibliografia), a ependytys originou-se na Síria, espalhando-se dali pela Ásia Menor e Grécia. Mas, embora correto sobre a origem oriental da ependytys e sua semelhança física com o éfode, Tiersch parece ter errado sobre o uso cultural da vestimenta grega.

Parece, em vez disso, ter servido como um item de luxo para os gregos orientais. (Veja Muller na Bibliografia.) O éfode pentateuco foi gravado com os nomes das Doze Tribos, aparentemente para significar a totalidade da nação (Êxodo 28:9-12). Não é declarado como o éfode foi feito nos dias dos Juízes (* Gideão: Juízes 8:27; * Miquéias: Juízes 17:5), nem o éfode em Silo (por exemplo, I Sam. 2:18 ; e Nob: ibid. 22:18), e que usado em conexão com a campanha de Saul contra os filisteus (ibid.

14:3). O Pentateuco contém uma descrição do éfode de Arão (Ex. 28). As ocorrências mais comuns referem-se a uma vestimenta superior, a vestimenta ornamentada que o sumo sacerdote usava sobre o manto azul ("o manto do éfode"). A isso ele amarrou a "peitoral junto com o principal veículo para indagar de Deus, o *Urim e Tumim. Todos esses testemunhos estão confinados a Êxodo 25, 28, 35, 39 e Levítico 8 em cenários que descrevem Arão como sacerdote, com ele e seus filhos vestindo calções (Êxodo 28:42), uma invenção do período persa, e deve ser datado de tempos pós-exílicos. De acordo com esta descrição, o éfode era uma obra bordada "de ouro, de fios de azul, púrpura e carmesim, e de linho fino torcido, trabalhado em desenhos". Em suas duas extremidades estavam presas duas alças que prendiam sobre os ombros, e em cada uma das alças estava colocada uma pedra shoham (identificação incerta), gravada com os nomes das tribos de Israel. O peitoral (hebr. yoshen y y yyy) (estava preso ao éfode na parte superior por anéis e correntes e na parte inferior por um cordão azul, enquanto no meio era cercado por "a faixa de ouro que também contém uma faixa de fios de ouro e quatro fios. O éfode parece ter sido uma peça de roupa quadrada, sem mangas, caindo logo abaixo das axilas até os calcanhares ("como uma espécie de túnica de cavala, " de acordo com Rashí (ex. 28:6)) . corpo da cintura para baixo, sendo a parte superior do corpo coberta pelo peitoral. Jo Sephus (Ant., 3:162; Wars, 5:231–236) afirma que o éfode tinha mangas e se assemelhava a um tipo de colete (" o epomis" dos gregos – usado pela LXX para traduzir "éfode" do Pentateuco); era variegado e tinha "o meio do peito descoberto" para o inserto ção do peitoral. O sumo sacerdote usava o éfode junto com o peitoral e o Urim e Tumim como meio de adivinhação. Sacerdotes menores, bem como

efraim

outros envolvidos em ministrações sagradas, Samuel (I Sam. 2:18), e uma vez até mesmo Davi (II Sam. 6:14) usava um simples éfode de linho, aparentemente durante o serviço sagrado ou em celebrações especiais (I Sam. 22: 18).

De acordo com o Talmud, cada fio do éfode consistia de seis fios azuis, seis de púrpura, seis de escarlate e seis de linho fino torcido, com um fio de ouro em cada torção de seis fios, perfazendo um total de 28 fios. (Yoma 71b, 72a). Os nomes das tribos foram gravados nas pedras de ônix com o shamir (Sot. 48b; Git. 68a). O éfode era uma das oito vestimentas usadas pelo sumo sacerdote (Yoma 7:5; Maim., Yad, Kelei ha-Mikdash, cap. 8–10) e, junto com as pedras de ônix, foi usado no Segundo Templo. Acreditava-se que o éfode expiava o pecado da idolatria (Zv. 88b). Gideão disse ter feito um éfode porque o nome de sua tribo, Manassés, não foi incluído nas pedras do éfode (Yal., Judg. 64).

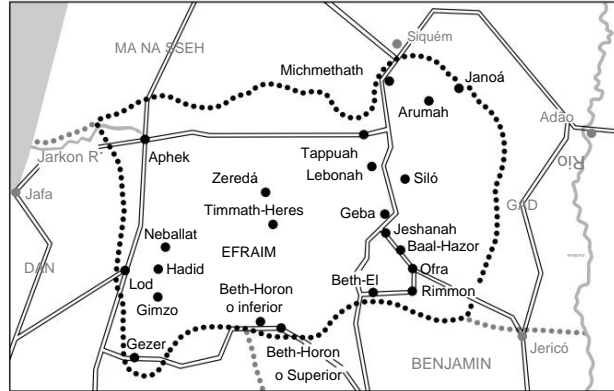
Bibliografia: Foote, em: JBL, 21 (1902), 1–47; Sellin, em: Orientalische Studien ... Th. Noeldeke, 2 (1906), 699-717; idem, em: JPOS, 14 (1934), 185-94; 17 (1937), 236-51; idem, em: ZAW, 55 (1937), 296-8; Elhorst, em: JBL, 30 (1910), 254-76; WR Arnold, Éfode e a Arca (1917); Budde, em: ZAW, 39 (1921), 1-47; J. Gabriel, Untersuchungen ue ber das alttestamentliche Priestertum (1933), 44-70; H. Thiersch, Epen dytes e Ephod (1936); J. Lewy, em: JAOS, 57 (1937), 436; de Vaux, Anc Isr, 349-51; idem, em: RB, 47 (1938), 108-11 (Fr.); HG May, em: AJSL, 56 (1939), 44ss.; WF Albright, em: BASOR, 83 (1941), 39ss.; idem, Yah weh e os Deuses de Canaã (1968), 171, 174–7, 179; J. Morgenstern, A Arca, o Éfode e a “Tenda da Reunião” (1945); M. Haran, em: Tarbiz, 24 (1954/55), 380-91; idem, em: Sefer NH Tur-Sinai (1960), 36ss.; idem, em: Scripta Hierosolymitana, 8 (1961), 279–84 (Eng.); Elliger, em: VT, 8 (1958), 19-35 (ger.); Kaufmann Y., Toledot, 1 (1960), 486-502. **Adicional.**
Bibliografia: V. Muller, em: AJA, 42 (1938), 314-15; J. Durham, Exodus (Word; 1987), 385–386; C. Meyers, em: ABD II, 550; M. Miller, em: Hesperia, 58 (1989), 313-29; N. Sarna, JPS Torá Comentário Exodus (1991), 178–179; C. van Dam, O Urim e Tumim ... (1997); J. Tropper, Ugaritische Grammatik (2000), 183, 286.

[Yehoshua M. Grintz / S. David Sperling (2ª ed.)]

EFRAIM (Heb. יֶזְרְאֵל יֶזְרְאֵל יֶזְרְאֵל יֶזְרְאֵל יֶזְרְאֵל, (filho mais novo de *Joseph, nascido no Egito por sua esposa *Asenate filha de Poti-Phera (Gn 41:50-52); o ancestral homônimo de um dos dois tribos descendentes de José. Antes de sua morte, Jacó adotou Efraim e seu irmão mais velho *Manassés como seus filhos em pé de igualdade com Rúben e Simeão, garantindo assim que cada um se tornaria o ancestral de uma tribo israelita inteira, em vez de meia tribo (48:5, 16) Ele fez de Efraim o destinatário de uma bênção maior do que seu irmão mais velho (48:13-20), dando assim maior destaque e importância à tribo de Efraim. A história é uma explicação etiológica da proeminência dos efraimitas nos tempos históricos. Em contraste com a tradição pen tateuchal, I Chr. 7:20-29 sustenta que Efraim e sua família permaneceram em Canaã e não diz nada sobre o nascimento de Efraim no Egito.

O nome

A partir de cerca de 745 AEC, o nome Efraim também serviu como uma alternativa popular a Israel para designar o povo de



Território da tribo de Efraim.

o reino do norte encolhido ou seus descendentes (Isa. 7:5, 8; Jer. 31:17, 20; Hos. 5:3, 5, et ai.). A origem do nome Efraim não é clara. De acordo com Gênesis 41:52, José, ao nomear seu filho assim, fez um jogo de palavras baseado na raiz יֶזְרְאֵל ("para ser frutífero"). A maioria dos estudiosos considera que esta é a derivação correta e sustentam que o nome significa "terra fértil", com a adição de um antigo sufixo locativo – objetivo (-ayim). No entanto, alguns vêem o nome como um derivado do pós-bíblico יֶזְרְאֵל ("um lugar de pasto"). Em ambas as teorias o nome é geográfico , a tribo tendo sido chamada de acordo com a região que ocupava, "a terra de Efraim", "o país de Efraim" (Obad. 19), ou "a região montanhosa (Heb. har) de Efraim." Menos provável é a conexão sugerida com eperu acadiano, "poeira", "região", cognato com o Heb. זָפָר, isso teria resultado em soletrar Ephraim com ayin inicial.

A Terra de Efraim

Esta área compreende a região montanhosa da Palestina central. Nesta região não há um planalto divisor de águas como em Judá, mas um complexo de cumes, contrafortes e vales que cercam o vale central, el-Makhnah, que aparentemente deve ser identificado com Michmethath (Js 16:6; 17:7).). Siquém fica na extremidade noroeste deste vale. No leste, dois longos esporões descem para a planície do Jordão: Qarn as-Sarî abah (RH 2:4) e Rÿs al-Kharrubueh. Wÿdi esh-shaÿÿr, que cai no rio Al exander, continua a noroeste da planície central de Siquém. A nordeste está a planície de Sychar (al-ÿAskar), que é formada por Wÿdi Beidÿn caindo em Wÿdi Fÿri, que por sua vez deságua no Jordão. A planície de Shalem, ligada ao vale do Jordão por Wÿdi lfÿjm, estende-se a leste. A planície de Michmethath se estende para o sul até atingir o Lebo nah Ridge (Khÿn Lubbÿn), que a cerca ao sul. A região montanhosa de Efraim é uma das áreas mais férteis da Palestina e atualmente é plantada com árvores frutíferas como videiras, oliveiras, romãzeiras, alfarrobeiras, etc. Antes da colonização israelita, era arborizada (Js 17:18). , e durante a monarquia, os animais de rapina ainda vagavam por lá (II Reis 2:24). A faixa costeira paralela à região montanhosa de Efraim é extremamente estreita; não é adequado para ancoragem e os navios encontraram abrigo nos estuários do rio (Alexander, ÿ aderah; ver Sharon em *Israel, Land

de: Levantamento Geográfico). É amplamente aceito que as listas de territórios tribais em Josué 13-19 refletem a situação antes do período da monarquia. É difícil, no entanto, determinar os limites exatos do território de Efraim, pois só é indicado como parte da unidade mais ampla, a casa de José (que incluía Manassés), e os dados bíblicos são interpretados de várias maneiras pelos estudiosos (ver Yeivin, bibliografia).

A tribo

Das listas genealógicas da tribo de Efraim (Números 26:35ss.; I Crônicas 7:20ss.), sabe-se que suas famílias se misturaram com outras tribos, especialmente *Aser, *Benjamin e *Judá. A posição central da área de assentamento dos efraimitas e seu espírito militante os levaram a invadir Manassés, cujo poder declinou com o passar do tempo.

Após a migração dos *Danitas (Jz 18) para o norte, e a derrota dos *Benjaminites (Jz 19), os efraimitas se espalharam tanto para o sul quanto para o sudoeste, entrando em conflito e misturando-se com Judá em áreas separadas do Jebuseus de *Jerusalém (veja *Jebus) durante o período dos Juízes.

Isso explica por que, em várias listas bíblicas, certas famílias, lugares e áreas são às vezes atribuídas a Judá, Benjamim ou Dã, e às vezes a Efraim. Segundo a Bíblia, a conquista de Canaã foi liderada por *Josué da tribo de Efraim. No período seguinte dos Juízes, os relatos das disputas com *Gideão (Jz 8) e *Jefté (Jz 12) ilustram o orgulho dos efraimitas, que reivindicavam antiguidade entre as tribos e precedência sobre a tribo fraterna de Manassés. (cf. Gen. 48:13-20). Isso se deve, sem dúvida, não só à independência política que alcançaram no período dos Juízes, mas também à localização do centro religioso de *Siló em seu território. A importância militar e política dos efraimitas é refletida em alguns poemas bíblicos antigos, como o Cântico de Débora (Jz 5:14). A bênção de Jacó (Gn 49) elogia José por sua bravura e sua hegemonia sobre as outras tribos, mas não contém nenhuma referência aos filhos de José, Efraim e Manassés, talvez porque data de uma época em que José ainda contava como apenas uma tribo na liga das tribos israelitas. Na bênção de Moisés, no entanto, os filhos de José são referidos como "as miríades de Efraim" e "os milhares de Manassés" (Dt 33:17), o que provavelmente reflete a data posterior, em geral, de os pronunciamentos sobre as tribos em Deuteronômio 33, em comparação com aqueles em Gênesis 49. O auto-engrandecimento dos efraimitas sobre as outras tribos e sua tendência ao isolamento, inerente a tal auto-engrandecimento, acabou sendo fatal para eles mesmos e para toda a nação, uma vez que trouxe o fim do reino unido de Davi e Salomão e a diminuição do prestígio do estado. O homem responsabilizado na Bíblia pela separação era um efraimita – *Jeroboão filho de Nebate, de Zereda na terra de Efraim (I Reis 11:26).

[Enciclopédia Hebraica]

Na Agada

A preferência demonstrada por Jacó em relação a Efraim, em colocar a mão direita sobre sua cabeça em vez de sobre a de Manassés e em duas vezes

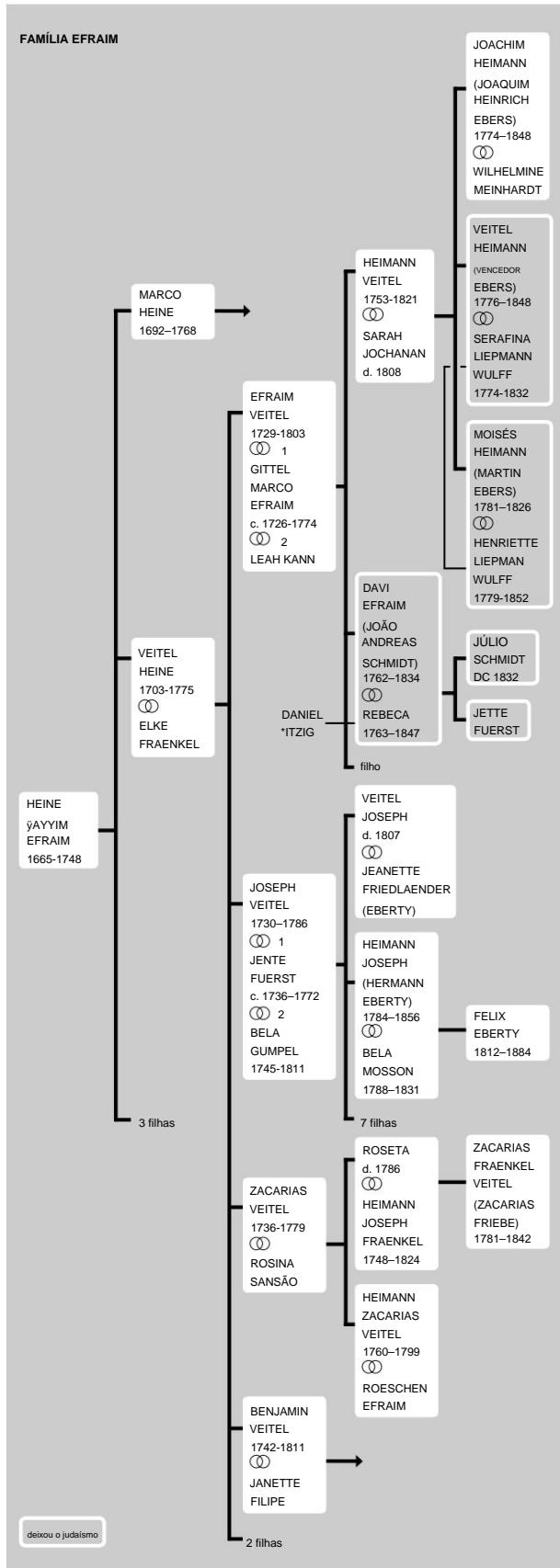
mencionar Efraim antes de Manassés (Gn 48:14-20), foi interpretado pelos rabinos como uma anulação total das prerrogativas de Manassés como primogênito. Assim Efraim recebeu precedência a Manassés na distribuição da Terra Santa (Js 16:5); na ordem das bandeiras durante a peregrinação e acampamento no deserto (Nm 2:18, 20); e na consagração do Tabernáculo (Nm 7:48, 54). Da mesma forma, os descendentes de Efraim governaram antes dos de Manassés, ou seja, Josué antes de Gideão, Jeroboão antes de Jeú (Gn. R. 97:5; Num. R. 14:4). Jacó instruiu Efraim por 17 anos, mas quando ele veio com José, junto com seu irmão Manassés, para receber as bênçãos de Jacó, Jacó não o reconheceu, pois ao ver Jeroboão e Acabe saindo de Efraim, o espírito profético o deixou. Somente após a oração de José ela retornou, ao ver que Josué também descenderia de Efraim, ele o abençoou, dando-lhe precedência sobre Manassés (Taný., Va-Yeýi 6). R. Aýa em nome de R. Levi explica Jeremias 31:19 para significar que Jacó abençoou Efraim assim: "Você será o chefe das tribos e o chefe das academias; e o melhor e mais proeminente dos meus filhos será chamado pelo teu nome" (Lev. R. 2:3). Além disso, um dos dois futuros Messias se originará de Efraim; ele preparará o caminho para o Messias, filho de Davi, e derrotará Gogue e Magogue e o reino de Edom; de acordo com algumas fontes, ele será morto em batalha (Targ. Yer. Ex. 40:11; Suk. 52a). O estandarte de Efraim era preto e trazia o emblema de um novilho de acordo com Deuteronômio 33:17 (Núm. R.

2:7). A tribo de Efraim acampou a oeste, de onde veio a neve, o granizo, o frio e o calor, pois Efraim tinha força para resistir a eles, conforme declarado em Salmos 80:3 (Nm. R. 2:10). O arcanjo Rafael foi designado para ajudar no trono de Deus para curar a brecha feita pelo descendente de Efraim, Jeroboão, o ídólatra (ibid.). De acordo com o Midrash, a tribo de Efraim errou no cálculo do término da escravidão egípcia e deixou o país 30 anos antes da data ordenada para a redenção. A caminho de Canaã, os filisteus travaram guerra contra eles, matando 300.000 deles. Seus ossos foram amontoados ao longo da estrada. Para que os filhos de Israel não vissem esses ossos esbranquiçados e, conseqüentemente, se assustassem e voltassem ao Egito, Deus não os guiou pelo caminho reto do Egito para a Terra de Israel, mas os guiou por um caminho tortuoso. De acordo com o Targum Palestino (Ezek. 37) e o Talmud (Sanh. 92b) foram esses ossos que foram ressuscitados por Ezequiel (na "Visão dos Ossos Secos", cf. Ezek.).

Bibliografia: Abel, Geog, 1 (1933), 359; 2 (1938), 56, 81; S. Yeivin, em: EM, 1 (1950), 505-12 (incl. bibl.); Aharoni, Land, 236-37; Ginzberg, Legends, índice. **Adicionar. Bibliografia:** S. Japhet, I & II Chronicles (1993), 178-187; S. Ahituv, Joshua (1995), 275-80.

EPHRAIM, família principalmente ativa em Berlim. Seu primeiro membro a se estabelecer lá foi Heine (ýayyim) Ephraim (1665-1748), nascido em Altona, que se tornou joalheiro da corte e chefe da comunidade judaica de Berlim (1726-32). Seu filho era Veitel Heine *Ephraim, a maioria de cujos bisnetos abraçaram

Efraim, Veitel Heine



Cristianismo e mudaram seus nomes para Ebers; alguns de seus descendentes foram enobrecidos. O neto de Veitel Heine, David (1762–1834), casou-se com uma filha de Daniel *Itzig; após um escândalo financeiro, ele fugiu para Viena, abraçou o catolicismo e mudou o nome de sua família para Schmidt. Zacarias (1736-1779), filho de Veitel Heine, mostrou notável capacidade de negócios. Seu neto Zacharias Fraenkel (1781-1842) foi um banqueiro influente. Como representante da comunidade de Berlim, ele exigiu o recrutamento dos judeus em 1812.

O filho mais novo de Veitel Heine, Benjamin (1742–1811) era um empresário e agente confidencial do governo. Depois de um sucesso variado em transações comerciais questionáveis, ele reorganizou a fábrica de rendas da família em Potsdam, abrindo uma escola para suas trabalhadoras, o que foi muito elogiado. Em 1779, ele assumiu em sua fábrica meninas e mulheres judias desempregadas do território polonês recentemente anexado. Ele evitou com sucesso as ordens de expulsão de Frederico Guilherme II enfatizando a utilidade de seus 700 a 1.500 trabalhadores para o estado. Em Berlim, Benjamin manteve um salão importante, foi o primeiro judeu a possuir uma coleção de arte e teve acesso a círculos dominantes, tendo emprestado ao rei grandes somas antes de sua ascensão. Em 1787 foi enviado em missão secreta a Bruxelas para assegurar aos rebeldes anti-austriacos o apoio prussiano. Em 1790, o rei confiou a ele a missão de contatar o governo francês para fazer um tratado, com um cargo do governo prometido como recompensa. Seu gasto de grandes somas de sua própria fortuna em Paris despertou suspeitas contra ele em Berlim; ao mesmo tempo, a Prússia mudou seu curso diplomático. Desacreditado e empobrecido, Benjamin exigia reconhecimento e reembolso. Defensor dos estreitos laços franco-prussianos, ele foi encarregado de papéis diplomáticos menores nas negociações com a França. Sua atitude pró-francesa levou à sua prisão em 1806; mais tarde foi libertado pelos vitoriosos franceses. Ele morreu em relativa pobreza.

Bibliografia: H. Rachel et al., *Berliner Grosskaufleute*, 2 (1938), índice; H. Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, 1 (1953), 145-68; J. Jacobson, *Die Judenbuergerbuecher der Stadt Berlin 1809–1851* (1962), índice; Kuehn, em: *Deutsche Rundschau*, 166 (1916), 171-91; L. Geiger, *Geschichte der Juden em Berlim*, 1 (1871), 140-4; S. Stern, *The Court Jew* (1950), índice; J. Meisl (ed.), *Pro tokollbuch der juedischen Gemeinde Berlin (1723–1854)* (Heb. e Ger., 1962), 473; M. Stern, em: *Juedische Familien-Forschung*, 1 (1925), 6-10, 31-32, 82-86; BV Ephraim, *Ueber meine Verhaftung* (1907); Gelber, em: *mgwj*, 71 (1927), 62-66; Jacobson, em: *zgid*, 1 (1929), 152-62.

[Henrique Wasserman]

EPHRAIM, VEITEL HEINE (1703-1775), joalheiro da corte e chefe da comunidade de Berlim. A partir de 1730, ele participou regularmente das feiras de Leipzig e forneceu joias para a corte prussiana e prata para a casa da moeda, fortalecendo sua posição ao fornecer empréstimos ao príncipe herdeiro. O casamento de dois órfãos em sua casa em 1740 foi assistido pelo tribunal. Em 1745 Efraim foi oficialmente nomeado joalheiro da corte do rei da Prússia. Após a morte de seu pai em 1748, Ephraim foi eleito chefe da comunidade judaica de Berlim, continuando em

este cargo até sua morte. Ele provou ser um líder benevolente, embora despojado, desfrutando do apoio contínuo de *Frederick II. Em 1743, Efraim nomeou seu cunhado, David *Fraen kel, professor de Moisés *Mendelssohn, rabino de Berlim. Ele também forçou um inimigo pessoal, Abraham Posner, um maskil, que queria raspar a barba em demonstração de suas convicções heterodoxas, a manter a barba. Ephraim construiu uma escola para as crianças empregadas em suas fábricas e uma fundação educacional com seu nome. Durante a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), Efraim organizou um consórcio (incluindo Dan iel *Itzig e outros financiadores) para os direitos de cultivo de hortelã na Prússia e nos territórios conquistados, especialmente na Saxônia. O consórcio comprou todos os metais preciosos e moedas de boa idade e emitiu uma série de moedas degradadas, que ficaram conhecidas como "Ephraimiten". Por meio dessas medidas inflacionárias autorizadas pelo governo, cerca de um sexto dos gastos de guerra da Prússia foram custeados, mas a população em geral empobreceu e Efraim foi atacado do púlpito e em panfletos.

Frederico II emitiu uma dispensa formal a Efraim, embora se recusasse a torná-la pública. Após a guerra, Efraim foi ativo nas medidas tomadas para melhorar a cunhagem. Tendo acumulado grande riqueza durante a guerra, Ephraim investiu na construção de uma residência tipo castelo e em empreendimentos de fabricação. Ele alugou a fábrica do orfanato de Potsdam por fios finos de ouro e prata, sobre a qual obteve o monopólio, e possuía uma fábrica de rendas em Bruxelas, empregando 200 trabalhadores. Ele morreu como um dos homens mais ricos de Berlim.

Bibliografia: H. Rachel et al., *Berliner Grosskaufleute*, 2 (1938); H. Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, 1 (1953), 145-68; 5 (1965), 25, 26; H. Rachel, em: *zgid*, 2 (1930), 188ss; L. Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin*, 1 (1871), 82, 84, 86f.; 2 (1871), 140ss.; M. Stern, *Beitraege zur Geschichte der Juden em Berlim* (1909); idem, em: *Juedische Familien-Forschung*, 1 (1925), 6, 82; J. Jacobson, *Die Juden buergerbuecher der Stadt Berlin 1809-1851* (1962), índice; S. Stern, *The Court Jew* (1950), índice.

EPHRAIM BEN ISAAC (de Regensburg; 1110-1175), tosafista, membro do bet din de Regensburg e o maior dos paytanim (poetas litúrgicos) da Alemanha. Entre seus professores estavam *Isaac b. Asher ha-Levi e *Isaac b. Mardoqueu de Regensburg. Ele era tido em grande estima por seus contemporâneos, sendo referido como "o grande rabino Efraim" e como "Ben Yakir" (uma alusão a Jer. 31:20). Sua juventude foi passada na França, onde foi um dos primeiros alunos de Jacob b. Meir *Tam (Rabbenu Tam). Efraim foi intransigente em sua busca pela verdade; sua intransigência muitas vezes o colocou em conflito com outros estudiosos, até mesmo com o próprio Jacob Tam.

Certa vez, após uma disputa particularmente acalorada com os rabinos de Speyer, Rabbenu Tam respondeu-lhe bruscamente: "Desde o dia em que o conheço, nunca ouvi você conceder um ponto". (Sefer ha-Yashar, nº 64). Rabbenu Tam, no entanto, apreciando os motivos altruístas de Efraim, não lhe deu má vontade, mesmo referindo-se a ele carinhosamente como "meu irmão Rabi Efraim" (ibid., n. 80).

Quando os rabinos de Speyer reclamaram com Rabbenu

Tam que Efraim era excessivamente indulgente, surgiu uma controvérsia literária, na qual as cartas de Efraim a Rabbenu Tam evidenciavam a adesão inabalável à lei e aos costumes judaicos. Ephraim permaneceu em Speyer por um curto período de tempo após a disputa, depois mudou-se para Worms e, finalmente, para Regensburg. Efraim é o autor de Tosafot (citado nos primeiros trabalhos); um comentário sobre Avot; e decisões haláchicas. Ele também aparentemente escreveu Arba Panim ("Quatro Aspectos"), um comentário ao Seder Ne zikin. Trinta e dois de seus piyyutim ainda existem. Eles refletem as severas dificuldades que os judeus da Alemanha sofreram no massacre de Regensburg de 1137 e na Segunda Cruzada (1146-1147). Zunz considerava os poemas de Efraim superiores a todas as outras poesias hebraicas contemporâneas escritas na Alemanha. Eles são distintos em forma e conteúdo, e poderosos em expressão. Efraim também empregou as formas métricas da poesia sefardita e uma de suas seliyot está na liturgia do festival sefardita.

Bibliografia: Zunz, *Lit Poesie*, 274-80; idem, *Nachtrag zur Literaturgeschichte ...* (1867), 16-17; Davidson, *Oyar*, 4 (1933), 369, em dex; *Germ Jud*, 1 (1934), 289-90; V. Aptowitz, *Mavo le-Sefer Ravyah* (1938), 321-3; AM Habermann, em: *YMÿSI*, 4 (1938), 121-95; Urbach, *Tosafot*, 72-73, 170-7; Weinberg, em: *Hadorom*, 23 (1965/66), 31-53; Ta-Shema, em: *KS*, 42 (1966/67), 507-8.

[Abraham Meir Habermann]

EPHRAIM BEN JACOB HAÿKOHEN (1616-1678), autoridade rabínica. Ephraim serviu como juiz em Vilna junto com *Shabbetai Kohen e Aaron Samuel *Koidanover na aposta de seu professor, Moses Ben Isaac Judah *Lima. Durante a Guerra Sueca (1655), Efraim fugiu de Vilna para Velke Me zerici na Morávia. De lá ele foi para Praga, onde estabeleceu uma yeshivá. Mudou-se então para Viena, onde permaneceu até 1666, altura em que foi nomeado chefe da aposta de Ofen (Buda). Lá ele estabeleceu uma famosa yeshivá e se correspondeu com alguns dos rabinos mais proeminentes de seu tempo, incluindo os da Turquia e Ereÿ Israel, entre eles Moisés *Galante e Moisés ibn *ÿ abib. Perto do fim de sua vida, ele foi convidado para o rabinato da congregação Ashkenazi de Jerusalém, cargo que, 80 anos antes, seu avô R. Ephraim ha-Kohen havia ocupado. Ele morreu, no entanto, antes que pudesse assumir o cargo. Efraim foi uma das grandes autoridades legais de sua geração. Suas decisões sobre muitas questões, civis, domésticas e religiosas, ajudaram a influenciar a vida judaica em vários países por várias gerações. Seu único trabalho publicado é sua resposta, Sha'ar Efrayim

no Shulÿan Arukh, publicado por seu filho Aryeh Loeb (Sulzbach, 1689). Outras obras permaneceram em manuscrito. Efraim era o avô de ÿevi Hirsch *Ashkenazi, o "ÿ akham ÿevi".

Bibliografia: D. Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien ...* (1889), 62; Even ha-Me'ir, 2 (1907), 27s., nº. 148; JJ (L.) Greenwald (Grunwald), *Sefer Toledot Hakhmei Yisrael, Kolel Toledot R. Efrayim ha-Kohen mi-Vilna* (1924); *Frumkin-Rivlin*, 1 (1929), 107f.; H. Gold (ed.), *Juden und Judengemeinden Maehrens* (1929), 227f.

[Aharon Fuerst]

efraim Ben Jacob de Bonn

EPHRAIM BEN JACOB DE BONN (n. 1132), poeta litúrgico e comentarista. Quando seu professor Joel b. Isaac ha-Levi deixou Bonn, Ephraim o sucedeu como av bet din. Ele também ensinou por algum tempo em Mainz e Speyer. Em 1197, residiu em Bonn e Neuss, deixando a última cidade apenas três dias antes de seus judeus serem massacrados. Ele parece ter morrido pouco depois. Ephraim escreveu o Sefer Zekhirah ("Livro da Lembrança") e endechas sobre os sofrimentos dos judeus durante a Segunda Cruzada. Ele também compôs piyyutim para os festivais, 27 dos quais (dois em aramaico) foram publicados. Seu comentário sobre piyyutim ainda existe em manuscrito; contém muitos detalhes tradicionais relativos aos primeiros poetas, poemas e costumes litúrgicos litúrgicos (Hamburgo, Ms. no. 152). A lenda bem conhecida que descreve o martírio de *Amnon de Mainz, bem como a lenda sobre os primeiros paytan R. *Yannai, que por ciúmes de seu pupilo R. Eleazar *Kal lir colocou um escorpião em seu sapato, são atribuídos a ele. Ele também escreveu tosafot e comentários aos tratados de Eruvin, Ke tubbot e Avot, além de resposta halakhic e comentários a bênçãos e vários costumes. R. Ephraim também é referido em seus hinos como "Shalom"; era possivelmente um nome adicional. O significado da palavra יְשִׁיבָה יֵי adicionado ao seu nome ainda não foi esclarecido. Tem sido sugerido que ele tinha um nome alemão como Geliebter ("amado") que era comumente pronunciado "yelyba".

Bibliografia: AM Habermann (ed.), Gezerot Ashkenaz ve yarefat (1945), 115–36; Davidson, Oyar, 4 (1933), 369, sv Efrayim mi Bona (n. Ya'akov); Zunz, Lit Poesie, 288–93; Germ Jud, 1 (1934), 49-50, não. 6; V. Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 319-21; Habermann, em: YMySI, 7 (1958), 215–96; Barão, Social, índice.

[Abraham Meir Habermann]

EPHRAIM BEN SHEMARIAH (c. 980–c. 1060), líder da comunidade palestina no *Cairo durante a primeira metade do século XI. O pai de Ephraim, Shemariah, nasceu em *Gaza e depois se mudou para o *Egito com sua família. O próprio Ephraim estudou na yeshivá palestina, onde recebeu o título de yaver ("estudioso") do gaon Josiah. Ele estava envolvido no comércio, mas por volta de 1020 tornou-se o rabino da comunidade palestina. Embora de vez em quando entrasse em conflito com uma facção oposta, manteve o cargo por mais de 30 anos. Ephraim apoiou os judeus na Palestina e, especialmente, a yeshivá palestina. Ele era um amigo próximo do gaon R. *Solomon b. Judá, com quem se correspondeu por muitos anos.

Bibliografia: S. Poznański, em: REJ, 48 (1904), 145–75; UMA. Cowley, em: JQR, 19 (1906/07), 107-8; M. Schwab, em: REJ, 70 (1920), 63; Mann, Egito, índice; Mann, Texts, 1 (1931), 314; Hirschberg, Afrikah, 1 (1965), 131, 159-60, 175, 260.

[Eliahu Ashtor]

EPHRAIM IBN AVI ALRAGAN (final do século XI e início do século XII), halakhista norte-africano. Ele é referido na literatura haláquica como "Rabbenu Ephraim", "Efraim de Kaleah", "Efraim, o sefardita", "Efraim, discípulo do Rif" (isto é, Isaac

*Alfasi), "Efraim, o Velho", etc. Ele morava em *Qalyāt y ammūd (Argélia). Ephraim foi um excelente discípulo de Alfasi, com quem discutiu problemas haláchicos e Alfasi às vezes aceitava sua opinião. O "Mahadura Batra" (segunda recensão do halakhot de Alfasi) contém as emendas de Ephraim. Ele foi o primeiro a escrever um comentário sobre o halakhot de Alfasi, e isso é referido nas obras de rishonim sob vários nomes: haggahot ("glosses"), hassagot ("críticas"), teshuvot ("resposta"), tosafot ("adenda") e tashlum halakhot ("complemento ao halakhot"). A obra não sobreviveu, mas citações dela aparecem nas obras dos rishonim, e uma parte substancial dela, em Bava Kamma, foi publicada no Temim De'im, no. 68, margem na edição Romm Vilna (1882) de Alfasi. As citações indicam que o livro cobria todo o halakhot e possivelmente também a Mishná de tratados que Alfasi não incluiu em seu trabalho. O livro consiste em suplementos para o halakhot ("halakhot adicional

omitido por Alfasi"), explicações de passagens da Gemara que Alfasi citou sem comentários, explicações do próprio texto e refutações dos críticos de Alfasi. Ele também contém críticas a Alfasi, principalmente onde ele discorda das decisões dos geônim babilônicos e estudiosos norte-africanos, e com seus costumes. As críticas são apresentadas com vigor, mas respeitosamente. Às vezes, quando uma opinião atribuída ao Alfasi não é aceitável para Ephraim, ele, como outros admiradores do Alfasi, questiona a atribuição. O propósito de Ephraim era assegurar a aceitação universal para o halakhot; até mesmo suas críticas foram direcionadas para esse fim, pois ao citar os pontos de vista de estudiosos anteriores que conflitam com os de Alfasi, aqueles que discordavam dele ainda podiam usar a obra como um todo como um código autoritário. Como os rishonim citavam principalmente as críticas de Ephraim, pensava-se que todo o trabalho era crítico. Ephraim exerceu uma influência particularmente sobre os primeiros estudiosos da Provença e da Catalunha, como *Abraham b. David de Posquières, *Zerahiah ha-Levi, *Jonathan ha Kohen de Lunel, *Isaac b. Abba Mari de Marselha, e *Naḥmanides. Muitos de seus ensinamentos estão contidos em suas obras, às vezes sem atribuição. Em alguns casos, suas glosas nas margens foram incorporadas erroneamente por copistas ao próprio texto do halakhot. Salomão B. Parýon foi um dos alunos de Ephraim.

Bibliografia: Benedikt, em: KS, 25 (1948/49), 164-9, 229-30; 26 (1949/50), 216, 322-38; 31 (1955/56), 264; Ta-Shema, ibid., 42 (1966/67), 507-8.

[Binyamin Zeev Benedikt]

EPHRAIM SOLOMON BEN AARON OF LUNTSHTITS

(Leczyca; 1550-1619), rabino e renomado pregador. Ele era conhecido como "Efraim de Luntshtits", a pronúncia popular de Leczyca entre os judeus poloneses. O nome "Salomão" foi acrescentado algum tempo depois de 1601. Em sua juventude, Ephraim foi enviado para estudar na yeshivá de Salomão *Luria. Em tenra idade, ele já havia conquistado a reputação de pregador, em suas viagens para Lublin, Lemberg, Jaroslaw e outras cidades. Não se sabe se ele já realizou uma reunião regular

posto municipal antes de se tornar chefe de uma yeshivá em Lemberg, quando já tinha passado dos cinquenta. Em 1604, ele chegou a Praga, onde serviu como presidente da corte rabínica e chefe da yeshivá, mas renunciou ao cargo rabínico no último ano de sua vida. Como pregador, foi distinguido por seus sermões lúcidos e fascinantes. Dirigiu-se aos chefes do *Conselho das Quatro Terras quando se reuniram em Lublin e aparentemente mantinha relações amistosas com os líderes daquele conselho por recomendação de quem foi nomeado rosh yeshivá em Lemberg. Os sermões de Efraim lançam muita luz sobre a vida religiosa e comunitária da comunidade judaica polonesa de seu tempo. Ele criticou os membros ricos da congregação, cuja paixão por dinheiro e luxo os levou a reter a assistência de seus irmãos necessitados e criticou suas pretensões de status espiritual e religioso com base em seu sucesso comercial.

Ele disse que a riqueza corrompe e destrói o caráter dos homens quando eles não apreciam seu propósito. Ao mesmo tempo, queixava-se dos pobres que desejavam desfrutar da caridade dos ricos sem fazer nenhum esforço para suprir suas necessidades. Além disso, ele atacou certos métodos casuísticos de estudo talmúdico (pilpul) que muitas vezes negligenciavam a verdade e o desejo de engrandecimento pessoal entre os líderes comunais.

Os sermões de Efraim foram coletados e publicados em vários livros: *Ir Gibborim* (Basilea, 1580); *Olelot Efrayim* (Lublin, 1590); *Orayē le-yyayim* (ibid., 1595); *Keli Yakar* (ibid., 1602), comentário ao Pentateuco em estilo homilético que foi posteriormente incluído em várias edições da Bíblia rabínica (*Mikra'ot Gedolot*); *Sifte Da'at* (Praga, 1610); *Ammudei Shesh* (ibid., 1617); *Petiyyot u-She'arim* (Zolkiew, 1799). Ele também compilou um livro de sermões intitulado *Rivevot Efrayim*, que ocasionalmente é mencionado em seus outros trabalhos. Ele compôs três seliyyot em conexão com a invasão de Praga em 1611 pelo exército do bispo de Passau.

Bibliografia: M. Gruenwald, *Rabi Salomo Efraim Lun tschitz* (Ger., 1892); I. Bettan, *Studies in Jewish Preaching* (1939), 273–316; idem, em: *HUCA*, 8-9 (1931/32), 443-80; Halpern, *Pinkas*, 607, índice; HH Ben-Sasson, *Hagut ve-Hanhagah* (1959), 263, índice; idem, em: *Sião*, 19 (1954), 142-66; HR Rabinowitz, *Deyokena'ot shel Darshanim* (1967), 137-49; G. Klemperer, em: *HJ*, 12 (1950), 38ss.

[Abraão Davi]

EFRATH (Heb. *עֲפְרַת* *ēphrāṭ*, (um nome adicional para *Belém de Judá: “Efrate – a mesma Belém” (Gn 35:19; 48:7; LXX, Js 15:59b; cf. Miquéias 5 :1). Nas tabelas genealógicas da Bíblia, que fornecem informações sobre a distribuição dos clãs e os lugares ocupados por eles, Efrate aparece como a esposa de Calebe e a mãe de “Hur, o primogênito de Efrate, o pai de Belém” (I Crônicas 2:19, 50; 4:4) As várias referências bíblicas aparentemente indicam que, além dos clãs calebitas, originários do sul, os efrateus, possivelmente de outra origem, também penetrou no distrito de Belém, e sua influência ali foi tão grande que a principal cidade do distrito foi nomeada para eles.

Jessé, o pai de Davi, era chamado de “Efratita” (I Sam. 17:12) assim como os filhos de Noemi (Rute 1:2).

[Moshe Kochavi]

EPHRATI, DAVID TEVELE BEN ABRAHAM (1849–1884), erudito talmúdico. Nascido em Merits (perto de Vilna), ele mostrou um talento excepcional quando criança e aos 14 anos já havia escrito seu *Daltot Zahav* no *Shulῥan Arukh Oraῥ y ַayyim* e *Yoreh De'ah*. Aos 15 anos, seus artigos e estudos começaram a aparecer no periódico *Ha-Levanon*, e ele continuou a escrever regularmente. Aos 22 anos, ele escreveu uma obra haláchica, *Migdal David*.

Ephrati foi um dos líderes mais ativos do movimento *yibbat Zion*, e mantinha relações íntimas com Elijah *Guttman e *Yevi Hirsch* *Kalischer. Em 1873 ele foi condenado a um ano de prisão por suas atividades sionistas. Ele recusou convites para cargos rabínicos e, a partir de 1868, viveu alternadamente em Mogilev e Gorodok, mudando-se depois para Vitebsk, onde se envolveu em negócios. No final de sua vida, mudou-se para Berlim, onde se tornou amigo de Azriel *Hildesheimer.

Ele morreu em Frankfurt no Meno. Ephrati também foi o autor de *Toledot Anshei Shem* (1875), esboços biográficos de grandes estudiosos judeus, com um apêndice, *Divrei David*, consistindo de homilias e novelas; este trabalho é de considerável importância histórica. Outras obras são *Yad David* (1880), *halakhah* e *agadá*; *Matta Efrati* (1882), novela e resposta; *Kohelet David ha-Efrati* (1884), um comentário sobre *Eclesiastes*; *Sha'ar ha-Zekenim* (1884), uma coleção de manuscritos de primeiras autoridades com seu próprio comentário, *Mevo Efrati*. Ephrati também foi editor de um periódico mensal chamado *Eῥ y ַayyim*. Muitas de suas obras permaneceram inéditas.

Bibliografia: *Ha-Asif*, 2 (1885), 754; *Oῥar ha-Sifrut*, 1 (1887), 129–32 (2ª paginação), contém uma autobiografia.

[Itzhak Alfassi]

עֲפְרַת *ēphrāṭ*. Heb (**EPHRON**)

(1) Montanha na fronteira norte entre Judá e Benjamim 8 mi. (13 km.) a oeste de Jerusalém entre *Neph toah* (*Lifty*) e **Balaah-Kiriath-Jearim* (Diga a *Deir al-Azhar*; Js. 15:9). Ephron provavelmente constituía a área montanhosa que se estende de *Har ha-Menuῥot* a *Qaryat al-ῥInab*.

(2) Uma cidade na Transjordânia capturada por *Judá Macabeu durante sua retirada de Gileade na direção de **Bete-Seã* (I Macc. 5:46–52; II Macc. 12:27–29; Jos., Ant., 12:346). Aparece no relato da conquista da Palestina ptolomaica por **Antíoco III* em 218 AEC como *Géfrou* (Políbio, 5:70, 12). É identificado com *al-ῥayyiba*, 7½ mi. (12 km.) nordeste de *Pela*.

Bibliografia: Aharoni, *Land*, índice; *Avi-Yonah*, 176; C. Steuernagel, *Der Adschlun* (1927), 447f.; Abel, em: *RB*, 32 (1923), 520.

[Michael Avi Yonah]

EPHRON (Heb. *עֲפְרַת* *ēphrāṭ*, *עֲפְרַת* *ēphrāṭ*, (filho de Zohar, de quem **Abraão* comprou a caverna de **Maquela* e o campo a leste de *Manre* (Gn 23; 25:9; 49:29–30; 50:13). *Abraão* procurou um

ephron, Nora

local de sepultamento de Sarah, mas como ele era um “estrangeiro residente”, ele não possuía terras. Ele, portanto, procurou comprar a caverna que pertencia a Efrom, que, depois de muita negociação, concordou em aceitar 400 siclos de prata. Efrom é descrito como um “hitita”, embora a forma de seu nome e a de seu pai seja semita ocidental. Enquanto “hitita” na Bíblia às vezes pode se referir aos habitantes pré-israelitas de Canaã (cf. Gn 26:34 com Gn 27:46), e não aos hititas da Anatólia no segundo milênio AEC, o primeiro milênio Arameo- Os hititas estavam dentro da órbita dos escritores bíblicos. Alguns estudiosos interpretam o nome Efrom como relacionado a yōfer (“gazela”); A explicação de S. Yeivin de que Ephon não é um nome pessoal, mas uma indicação de que o homem era um yApiru (ver *Habiru) de origem hitita é engenhosa, mas improvável.

Bibliografia: S. Yeivin, em: Beth Mikra, 7 (1963), 44-45 e nota 281; EA Speiser, Genesis (The Anchor Bible, 1964), 172; N. Sarna, Understanding Genesis (1967), 168ss. **Adicionar. Bibliografia:** J. van Seters, em: VT, 22 (1972), 64-81; N. Sarna, Genesis (JPS; 1989), 396.

EPHRON, NORA (1941–), escritora norte-americana, diretora de cinema. Ephron nasceu no Upper West Side de Manhattan, mas sua família se mudou para Beverly Hills quando ela completou três anos. Seus pais, a dupla de roteiristas Phoebe e Henry Ephron, escreveram clássicos como *Carousel* (1956) e *There's No Business Like Show Business* (1954). Eles basearam seu roteiro *Take Her, She's Mine* nas cartas que sua filha escreveu para casa enquanto estudava no Wellesley College. Em 1962, depois de terminar a escola, Ephron mudou-se para Nova York, iniciando uma carreira no jornalismo. Ela trabalhou para o *New York Post* e, mais tarde, para publicações como *Esquire*, *New York Times Magazine* e *New York Magazine*. Seu trabalho é coletado em livros como *Wallflower at the Orgy* (1970), *Crazy Salad* (1975) e *Scribble, Scribble* (1978). Após um breve casamento com o escritor Dan Greenburg, Ephron casou-se com Carl *Bernstein, o jornalista que, junto com Bob Woodward, trouxe pela primeira vez o escândalo de Watergate à atenção do país nas páginas do *Washington Post*. O casamento terminou enquanto Ephron estava grávida de seu segundo filho, Max, e a separação se tornou a base de seu romance semiautobiográfico, *Heartburn*. Com dois filhos pequenos para sustentar, Ephron voltou-se para o ofício de sua família – roteirista. Seus roteiros frequentemente se concentram em mulheres fortes e independentes lutando para alcançar suas ambições.

Ephron escreveu filmes como *Silkwood* (1983), *When Harry Met Sally* (1989) e *Sleepless in Seattle* (1993). Estreou na direção com a comédia *This is My Life* (1992), que co-escreveu com sua irmã Delia. Ela continuou a escrever e dirigir filmes, incluindo o sucesso de bilheteria *You've Got Mail* (1998) e *A Feiticeira* (2005).

[Casey Schwartz (2ª ed.)]

EPHROS, GERSHON (1890–1978), yazzan. Nascido na Polônia, foi para a Palestina aos 20 anos e estudou com o musicólogo AZ *Idelsohn, para quem também regeu um coral. Mais tarde, emigrou para os EUA, onde recebeu nomeações como yazzan e ensinou canto nas escolas. Ephros composto

música litúrgica para solistas, coro e órgão, e arranjou danças y assídicas e canções de Israel. Sua obra principal é sua *Antologia Cantorial* em cinco volumes (1929-57), uma coleção prática de obras mais antigas e recentes para todos os serviços da sinagoga do ano, que também contém algumas das composições do próprio Efro.

Em 1976, a Fundação Gershon Ephros Cantorial Anthology foi criada com o objetivo de continuar a publicação de sua *Antologia*, da qual 6 volumes já foram publicados. Em 1979, a Sociedade Americana de Música Judaica publicou um índice para eles. Dois registros de suas canções litúrgicas e canções para crianças apareceram.

[Akiva Zimmerman (2ª ed.)]

EPHRUSI, BORIS (1901-1977), geneticista. Ephrussi nasceu em Moscou, mas mudou-se para Paris após a Revolução de 1917, onde se formou em zoologia (1922) e obteve seu doutorado em embriologia experimental (1932) pela Universidade de Paris. Uma bolsa Rockefeller com George Beadle no Instituto de Tecnologia da Califórnia (1934) determinou a carreira de Ephrussi como geneticista. A ocupação alemã da França obrigou-o ao exílio nos Estados Unidos, onde trabalhou principalmente na Universidade Johns Hopkins, em Baltimore. Tornou-se professor de genética na Sorbonne, Paris (1945), e diretor do recém-criado Laboratório de Genética Fisiológica em Gif-sur-Yvette, perto de Paris (1956). Após um período de grandes dificuldades organizacionais, mudou-se para os EUA como professor da Western Reserve University, Cleveland (1962), até voltar a dirigir o mesmo instituto perto de Paris, agora rebatizado de Centro de Genética Molecular, até 1972. Antes 1945 Ephrussi foi um dos poucos geneticistas franceses reconhecidos internacionalmente na França e dirigiu em grande parte a reorganização do campo após a Segunda Guerra Mundial. Sua colaboração com Beadle ajudou a estabelecer o conceito de que os genes controlam os eventos celulares. Subseqüentemente, ele perseguiu o conceito então altamente controverso de que os fatores citoplasmáticos influenciados por fatores externos são geneticamente transmitidos independentemente dos genes convencionais. A validade experimental de seu trabalho foi posteriormente justificada pela descoberta do DNA mitocondrial.

Suas muitas honras incluíram a eleição para a Academia Francesa de Ciências (1978).

[Michael Denman (2ª ed.)]

° **EPICETETO** (c. 100 EC), filósofo estoico grego, que fez várias observações evasivas sobre os judeus. Epictetus não escreveu livros; a única fonte de seus ensinamentos são os Discursos de Arriano. Aqui (1:11, 12-13) é relatado que Epicteto indicou as diferenças entre os conceitos alimentares dos judeus, sírios, egípcios e romanos, observando sua incompatibilidade; e mais tarde (1:22, 4) ele é relatado como classificando esses quatro povos como de acordo com a substância do princípio da santificação, embora divergindo em detalhes, como comer carne de porco. Uma terceira passagem (2:9, 19-22) mostra que Epicteto sabia da importância da imersão ritual para o proselitismo. Os galileus mencionados por ele (4:7, 6)

não pode ser identificado com os Zelotes; aqui, a explicação mais usual – que Epicteto estava se referindo aos cristãos – é preferível.

Bibliografia: Reinach, *Textes*, 154-5.

[Menahem Stern]

EPICURANISMO, uma filosofia de ajuste às mudanças sociais após *Alexandre, o Grande (336-323), fundada por Epi curus, 342/1-270 aC, “o mais reverenciado e o mais vilipendiado de todos os fundadores do pensamento na Grécia -Mundo Romano” (De Witt). A erudição recente vê nele uma “ponte” para certos humores rabínicos e cristãos. Epicuro ensinou a libertação do medo e do desejo através do conhecimento como a vida natural e prazerosa. Ele endossou a observância religiosa, mas negou o envolvimento terreno dos deuses perfeitos e, com isso, providência, presença, punição e oração penitencial. A transformação do epicurismo em uma seita competitiva que celebra Epicuro como “salvador” aumentou a oposição já existente a ele.

A literatura retórica acusou falsamente Epicuro de hedonismo materialista. Reclamações de dogmatismo epicurista, “fala sedutora” (Cl 2:4) e argumentação convincente (de Avot 2:14 “... [saber] o que responder ao epicurista”) são frequentemente ouvidas. A condenação rabínica reflete o conhecimento da retórica greco-romana, as experiências com indivíduos e centros (Gadara, Gaza, Cesareia) e, possivelmente, o favoritismo demonstrado ao epicurismo por *Antíoco Epifânio e *Adriano.

“Epicureano” tornou-se, assim, sinônimo de “desvio” – variando do desrespeito ao ateísmo – tanto em Filo, Josefo e rabinismo (ver *Apikoros). Uma versão inicial não expandida dos “quatro que entraram no ‘Paraiso’” (y ag. 14b) pode ter significado a escola de Epicuro (“o jardim”), uma vez que se encaixa no passado de Akiva, no celibato de Ben Azzai e em muitos ditos epicuristas, Eliseu b. A heterodoxia de Avuyah e o gnosticismo de Ben Zoma (o anismo epicurista e o gnosticismo também foram equiparados pelos Padres da Igreja). A admoestação “mística” de Akiva (y ag. 14b) poderia facilmente ter sido uma paródia do estilo “apocalíptico”-entusiástico dos epicuristas (paródia paralela H. Usener, *Epicurea*, fragmento 364; Gen. R. 1:5, Theodor-Albeck, p. 2 menciona “nada do nada”; Meio. Ps. a 1:22 o universo “automático”; cf. Jos., Ant., 10:280).

Os acordos, no entanto, tanto no conteúdo quanto na forma literária, entre o rabinismo e o epicurismo são impressionantes: o estudo por si mesmo (fragmento do Vaticano 45 e Avot 6:1); remoção de dúvidas (Vida 121b, Doctr. 22 e Avot 1:16); mortalidade e urgência (Vat. fr. 10 e Avot 2:15); aquisição de um companheiro (Para Menoecus, fim, e Avot 1:6); dieta de pão e água (Bailey, fr. 37 e Avot 6:4); satisfação com a própria sorte (Bailey, fr. 69–70 e Avot 4:1); e evitar cargos públicos (Bailey, fr. 85–87; Vat. fr. 58; Doctr. 7 e Avot 1:10–11; 2:3; etc.). Epi curus antecipou a negação do judaísmo da divindade astral e do governo.

Com a ascensão geral das classes mais baixas ele concedeu dignidade humana até mesmo à prostituta, uma avaliação continuou no Midrash (Sif. Num. 78; Gen. R. 85:8) e nos Evangelhos (Mat. 1:3; 5, etc.). Também no helenismo e no cristianismo, a denúncia de Epicuro, juntamente com a adoção parcial de sua ética, é frequente.

ente. A centralidade do sábio na ética e na retórica pós-socráticas facilitou tais desenvolvimentos.

Bibliografia: C. Bailey, *Epicuro* (Grego e Eng., 1926); NW De Witt, *Epicuro e sua Filosofia* (1954); AMJ Festugière, *Epicuro e seus deuses* (1956); S. Lieberman, em: A. Altmann (ed.), *Estudos Bíblicos e Outros* (1963), 123-41; *Reallexikon fuer Antike und Christentum*, 5 (1962), 681–819, SV Epikur (contém bibliografia).

[Henrique Alberto Fischel]

EPIRUS, província no noroeste da Grécia. Épiro foi um despotado independente entre c. 1214 e 1340. Sob o primeiro e mais forte de seus déspotas, Theodore Ducas Angelus, os judeus (ver *Durazzo, *Arta, *Ioannina) foram submetidos a uma perseguição na qual propriedades judaicas foram confiscadas e o judaísmo provavelmente proibido. Isso foi posteriormente estendido a Salônica, capturada por Teodoro em 1224, e continuou mesmo depois que Salônica foi retomada do Épiro em 1246. Com o fortalecimento do império sob *Michael VIII Paleólogo, partes do Épiro voltaram ao império e as perseguições vieram. Para um fim. Seu filho Andrônico II Paleólogo colocou os judeus de Ioannina (Janina), a mais importante das comunidades epirotas, sob sua proteção direta e irritou a Igreja ao favorecer os judeus.

Bibliografia: J. Starr, *Romênia* (Eng., 1949), 20–23; J. Mann, em: REJ, 82 (1926), 372-3; P. Charanis, em: *Speculum*, 22 (1947), 75-76.

[Andrew Sharf]

EPISCOPUS JUDAEORUM (lat. “bispo dos judeus”), título dado pelas autoridades cristãs na Idade Média ao chefe da comunidade judaica ou seu rabino. O significado do título, que é muito contestado, às vezes é esclarecido quando as formas hebraica e latina são encontradas lado a lado. Na Alemanha, o título é mencionado no privilégio concedido aos judeus de Worms em 1090, dirigido a Salman, o “bispo dos judeus”, um estudioso distinto. O “bispo” dos judeus em Worms, mais tarde chamado de Hegmon parnas, era o presidente permanente do conselho comunitário; o último homem a deter o título, Michael Gernstein, morreu em 1792. Em Colônia, o primeiro “bispo” dos judeus é mencionado de 1135 a 1159. Seus sucessores permaneceram no cargo por longos períodos, embora as eleições fossem realizadas anualmente; alguns deles eram rabinos. Na Silésia, o “bispo dos judeus” ocupou os cargos de rabino, matador ritual, cantor e professor religioso em 1315. Encontrado na Inglaterra no século XII, o termo (Eveske em anglo-francês) às vezes era equivalente a o hebraico kohen. Portanto, é impossível sustentar que na Inglaterra denotava uma posição oficial rabínica.

Bibliografia: Baron, *Community*, 1 (1942), índice; R. Hoe niger e M. Stern (eds.), *Das Judenschreibsbuch der Laurenzpfarre zu Koeln*, 1 (1888), nos. 234-40; J. Jacobs, *Judeus da Inglaterra angevina* (1893), 202–204, 372–3; Aronius, *Regesten*, nos. 171, 581; H. Stokes, *Studies in Anglo-Jewish History* (1913), 18–43; Roth, *Inglaterra*, 94–95; HG Rich ardson, *Judeus ingleses sob Angevin Kings* (1960), 124-9.

[Isaque Levita]

EPITÁFIOS. Inscricões comemorativas marcando o local do sepultamento eram conhecidas na época do Primeiro Templo, seguindo o costume das outras nações orientais, em particular os fenícios. A mais elaborada até agora descoberta é uma inscrição esculpida na rocha sobre uma caverna funerária no Vale do Cédron, fora de Jerusalém, aparentemente mencionada explicitamente em Isaías 22:15-16, indicando o túmulo do mordomo real Sebna: “Este é (o sepulcro de) ... yahu que está sobre a Casa.

Não há prata nem ouro aqui, exceto (seus ossos) e os ossos de sua escrava com ele. Maldito o homem que abrir isto.” No período do Segundo Templo, cresceu a prática do enterro em sarcófagos ou sepultamento secundário em *ossuários: estes geralmente levavam no máximo os nomes das pessoas cujos ossos foram reunidos neles. Por outro lado, inscrições mais elaboradas foram colocadas sobre alguns locais de sepultamento, como o túmulo da família sacerdotal de Benei *Hezir no Vale do Cedron. Do período de dominação antine Roman-Byz, após a queda de Jerusalém em 70 EC, muitos epitáfios são preservados, reunidos por JB Frey no segundo volume de seu Corpus Inscriptionum Judaicarum, sendo o maior número das *catacumbas de *Bet She'arim na Galiléia. Normalmente, estes levam apenas o nome do falecido, seja em hebraico ou em grego: em dois casos, o epitáfio é um longo poema em versos gregos.

Ao mesmo período pertence o grande número de epitáfios encontrados nas catacumbas romanas, reunidos com outros da Europa no primeiro volume de Frey. Destes, a grande maioria (aproximadamente 75%) está em grego: a maioria dos 25% restantes está em latim. Apenas uma pequena minoria inclui qualquer hebraico, e estes, principalmente frases estereotipadas (“Paz” ou “Paz em seu lugar de descanso”). Por outro lado, um número muito grande é distinguido por símbolos judaicos, como o candelabro de sete braços, ou menorá. Os epitáfios romanos são em geral breves, dando pouco mais detalhes do que o nome do falecido, às vezes com a adição da posição comunal que ele ocupava (por exemplo, grammateus, “secretário”; ar chon, “guardião”); um deles inclui um poema em hexâmetros latinos. Contemporâneas e semelhantes às catacumbas judaicas romanas são algumas das *Venosa no sul da Itália. Aqui, porém, havia uma tendência para que os epitáfios fossem mais longos, mais elaborados e mais descritivos, como no caso de uma menina de 14 anos que, conta-se, em notável inscrição em curioso latim tardio, era a filha única de seus ilustres pais, foi levada ao túmulo em meio a lamentações universais, e foi homenageada por dois rabinos e dois mensageiros da Terra Santa (Frey, n. 611).

De Venosa e da região vizinha do sul da Itália também foram preservadas uma série de *lápides que demonstram como, por volta do ano 800, o hebraico substituiu o latim e o grego em epitáfios funerários. Estes são agora relativamente longos, mencionam escolas judaicas e “estudiosos da academia” (por exemplo, Nathan b. Efraim de Venosa, que morreu em 846), e em um caso incorporam passagens poéticas de uma oração funerária. Em outras terras da Europa (Grécia, Gália, Espanha, Panônia) epígrafes do período clássico tardio em latim e grego são semelhantes

amplamente preservada: a inscrição de Mérida (Espanha) é trilingue, em grego, latim e hebraico.

No devido tempo, porém, à medida que o conhecimento do hebraico se espalhou e o latim passou a ser considerado a língua da Igreja, o uso do hebraico tornou-se universal. A partir do século XI, lápides com epitáfios em hebraico são preservadas na Espanha, França, Alemanha e outros lugares. Estes são geralmente no início muito breves, contendo pouco mais do que o nome do falecido. Mais tarde, eles tendem a se tornar mais elaborados.

Os epitáfios espanhóis do século XIII–14^{ty} (coletados por F. Cantera), escritas às vezes em todos os lados de lápides elevadas do horizonte, são verdadeiros documentos literários. As inscrições medievais francesas são coletadas por M. Schwab. Coleções semelhantes para alguns outros países continuam sendo um desiderato.

Na Itália, a partir do século XVI, tornou-se comum incorporar no epitáfio um poema curto em uma métrica ritmada estereotipada: um número muito grande daqueles compostos por R. Leone *Modena de Veneza foi publicado por A. Berliner e R. Pacífico.

Menos literárias, mas historicamente de grande importância, são as inscrições funerárias de lugares como Praga (publicada por S. Hock), Frankfurt on the Main (publicada por M. Horovitz), Salônica (publicada por IS Emmanuel). Nenhum epitáfio é preservado dos Estados papais na Itália ou na França (Avignon, Car pentras) durante a era do gueto, quando inscrições comemorativas sobre os mortos eram severamente proibidas.

No século XVII, as comunidades estabelecidas na Europa Ocidental pelos ex-Marranos reintroduziram o uso do vernáculo nas lápides, como nos epitáfios de Amsterdão (publicados por D. Henriques de Castro), Hamburgo (recolhidos por M. Gruenwald), Curaçao (publicado por IS Emmanuel), Barbados (publicado por EM Shilstone), Jamaica (incluído por JAPM Andrade em seu A record of the Jews in Jamaica, 1941), New York (publicado por David de Sola Pool), London, Venice, Leghorn, Bordeaux, Bayonne, etc. Muitos dos epitáfios espanhóis terminam com a abreviatura de despedida “SBAGDG” (Sua bendita alma goze de glória, “Que sua alma abençoada goze de glória”), ou algo semelhante. Às vezes, essas inscrições são bilíngues (espanhol/português e hebraico).

O inglês (embora não holandês, alemão, etc., em outros lugares) começou a aparecer já no século XVII: em 1684 o epitáfio do joalheiro da corte inglesa Isaac Alvarez Nunes, em Londres, incorpora um poema inglês em dísticos alexandrinos. Os cemitérios das comunidades Ashkenazi, por outro lado, ainda não admitiam o vernáculo. As inscrições eram agora mais longas e elaboradas, às vezes incorporando versos grosseiros dando o nome do falecido em forma de acróstico.

A inscrição no caso de um homem era geralmente dirigida $\bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y}$ para, $\bar{y} \bar{y}$, „mulher a para”, encontra-se aqui ($\bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y}$ para $\bar{y} \bar{y}$ $\bar{y} \bar{y}$ (“aqui está enterrado”). No final, a abreviatura $\bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y}$ para $\bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y}$ $\bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y}$ em seu caminho de maio ($\bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y} \bar{y}$ $\bar{y} \bar{y}$ vínculo da vida eterna”; cf. É sou. 25:29) era usual. Este tem permanecido o caso até o presente, e em tempos recentes é às vezes o único elemento hebraico que permanece.

No decorrer do século XIX, na maioria dos países do mundo ocidental, o vernáculo começou a invadir mais

e mais em epítafios. No início, só o nome secular do falecido figurava junto com o hebraico; mais tarde, uma inscrição vernacular bastante longa (por exemplo, inglês) paralelamente e repetiu os detalhes do hebraico: no devido tempo, muitas vezes o nome hebraico sozinho figurava, ou às vezes nem isso. Em alguns cemitérios (por exemplo, na Inglaterra) o uso de algum hebraico tornou-se obrigatório; em outros, pertencentes a grupos fortemente ortodoxos, nenhum inglês é permitido.

Em Israel, a tendência agora é para epítafios simples nos quais figura apenas o hebraico.

Bibliografia: Cantera-Millás, Inscripciones; M. Schwab, Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France (= Nouvelles Archives des Missions Scientifiques, 12 (1904), 143–402); A. Berliner, Luṭot Avanim, hebraeische Grabinschriften in Italien, 1 (1881); R. Pacifici, Le iscrizioni dell'antico cimitero ebraico a Venezia (1936); S. Hock, Die Familien Prags (1892); M. Horowitz, Die Inschriften des alten Friedhofs ... Frankfurt a. M. (1901); IS Emmanuel, Maṣṣevot Saloniki (1963-68); DH de Castro, Keur van Grafsteenen ... (1883); M. Gruenwald, Portugiesengraeber auf deutscher Erde (1902); IS Emmanuel, Pedras Preciosas dos Judeus de Curaçao (1957); EM Shilstone, Monumental Inscriptions in the Burial Ground of the Jewish Synagogue at Bridgetown, Barbados (1956); JAPM Andrade, Um Registro dos Judeus na Jamaica (1941); Piscina D. de Sola, Retratos Gravados em Pedra (1952).

[Cecil Roth]

EPPENSTEIN, SIMON (1864-1920), rabino alemão e estudioso.

Eppenstein nasceu em Krotoszyn, Polônia, e serviu como rabino em Briesen (Prússia Ocidental) de 1889 a 1911, e depois foi professor de história judaica e exegese bíblica no Seminário Rabínico de Berlim. Como um dos primeiros defensores do sionismo religioso (Mizrachi), ele conduziu algumas de suas palestras no Seminário em hebraico.

Os principais campos de estudo de Eppenstein foram o período geônico, no qual ele escreveu *Beitraege zur Geschichte und Literatur im geonäischen Zeitalter* (1913), e exegese bíblica medieval, como a publicação do Midrash ha-Torah de *Astruc (1899), os comentários de Joseph *Kara sobre o Bíblia, bem como a introdução de *Saadia Gaon ao seu comentário sobre os Salmos (publicação em *Festschrift A. Harkavy*). Ele também fez traduções hebraicas de Joseph b. Judah ibn *Aknin's *Marpeh Nefashot* (em *Festschrift N. Sokolow*) e *Abraham b. Moisés B. Kifyyat al ṣṣibidin de Maimon (em *Festschrift J. Lewy*). Eppenstein também escreveu uma biografia de Maimônides (para o trabalho de W. *Bacher sobre ele), bem como uma sobre seu filho Abraham (em *Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin fuer 1912/13*). Ele também editou e anotou a quarta edição do quinto volume do *Geschichte der Juden* de *Graetz (1909) e o *Festschrift D. Hoffmann* (1914).

Bibliografia: XN Simchoni, em: *Ha-Tekufah*, 9 (1921), 488-90; AB Posner, em: *Festschrift... J. Freimann* (1937), 172-9 (incl. bibl.); E. Ben-Reshef, em: S. Federbush (ed.), *ṣṣokhmat Yisrael be Ma'arav Eiropan*, 1 (1958), 37-39; Kressel, *Leksikon*, 1 (1965), 134-5.

[Akiva Posner]

EPPLER, SANDOR (1890-1942), trabalhador comunitário húngaro. Eppler, filho de um rabino ortodoxo, nasceu em

Budapeste e apesar de sua associação com o movimento Neolog Verbaende (Conselho Nacional de Organizações Juvenis Judaicas) e do

mento manteve um modo de vida ortodoxo. Após completar seus estudos em uma academia de negócios, ele entrou ao serviço da comunidade Neolog de Budapeste e, como resultado de sua notável capacidade organizacional e administrativa, tornou-se seu secretário-geral.

Suas habilidades, no entanto, encontraram pleno alcance após a discriminação antijudaica na Hungria, que começou em 1938, e o conseqüente empobrecimento dos judeus do país.

Empreendeu negociações com o governo e participou, inicialmente como observador, da Conferência de Evian em 1938.

Estabeleceu contacto com as organizações de bem-estar judaico da França e da Inglaterra, e em 1939 procedeu para esse fim – com Samuel Stern, presidente do Conselho Nacional das Comunidades Húngaras (Neolog) – para Paris e Londres, onde pleiteou sem sucesso com Lord Winterton, o presidente da Comissão Intergovernamental para Refugiados em Londres, para incluir os judeus húngaros na Alemanha e na Áustria entre aqueles com prioridade na emigração.

Como resultado, Eppler dedicou-se energicamente ao problema da reabilitação dos judeus da Hungria, especialmente após a anexação à Hungria em 1939-40 do território que pertencia a ela antes da Primeira Guerra Mundial e continha a maior população judaica, e o chegada de refugiados judeus da Alemanha, Eslováquia e Polônia. Ele estabeleceu organizações de bem-estar, instituições educacionais e comerciais, reabrindo escolas que haviam sido fechadas.

Sua maior conquista foi o Hospital Judaico, que deu emprego a médicos judeus cujas qualificações, recebidas fora da Hungria, não eram reconhecidas. Em oposição à liderança da comunidade, ele ajudou na *hakhsharah* de ṣṣalutzim que pretendia imigrar para Eretz Israel.

Eppler publicou vários trabalhos sobre serviço social: *A budapesti zsidóság szociális munkája* ("Trabalho Social dos Judeus de Budapeste", 1937); *A zsidóság helyzete, kulturális és szociális munkája Europa tizenkét államában* ("A Posição dos Judeus, Suas Atividades Culturais e Sociais em Doze Países Europeus", 1938); *A rabbik szerepe a hitközségi ügyintézésben* ("A função dos rabinos nas atividades comunitárias", 1940); *Zsidó segítőszervezetek* ("Organizações Judaicas de Bem-Estar", 1942).

Eppler morreu de morte natural em 1942.

Bibliografia: P. Ujvári (ed.), *Magyar Zsidó Lexikon* (1929); B. Vihar (ed.), *Sàrga könyv* (1946); F. Karsai, em: *Evkönyv* (1971/72), 162-180.

[Baruch Yaron]

EPPSTEIN, PAUL (1901–1944), sociólogo e líder da comunidade judaica alemã, "ancião" de *Theresienstadt. Eppler, nascido em Mannheim, foi professor de sociologia na universidade de 1926 a 1933. Depois da Kristallnacht pogrom de novembro de 1938, ele foi convidado para a Inglaterra como professor de sociologia, mas recusou-se a ir. Como um proeminente líder, organizador e orador da juventude judaica, ele foi um dos fundadores do Reichsausschuss der juedischen Jugend-

epstein, abraão

Reichsvertretung der deutschen Juden; ele era o chefe de seu departamento de bem-estar, mantendo o cargo quando se tornou o *Reichsvereinigung imposto pelos nazistas, até sua deportação para Theresienstadt em janeiro de 1943. Ao chegar, ele foi, por ordem de *Eichmann, nomeado "Judenaeltester" ("O judeu El der") no lugar de Jacob *Edelstein. Em 27 de setembro de 1944, foi preso pela *Gestapo, aparentemente por ter ajudado a organizar uma autodefesa clandestina entre os internos, e imediatamente fuzilado.

Bibliografia: J. Robinson, E o torto será endireitado (1965), índice; HG Adler, Theresienstadt, 1941–45 (Ger., 19602); idem, Die Verheimlichte Wahrheit (1958); Juedische Sozialarbeit, 4 (1959), n. 3–4, 23–26 (Gedenkblatt fuer Dr. Paul Eppstein); S.

Kaznelson (ed.), Juden im deutschen Kulturbereich (19592), 693. **Add.**

Bibliografia: E. Meixner-Wülker, Zwiespalt – Jugend zwischen NS-Erziehung und – Verfolgung (1988); T. Simonsohn, Erinnerung an gen Paul Eppsteinin: Theresienstädter Studien und Dokumente (1996), 127-29.

[Yehuda Reshef / Bjoern Siegel (2ª ed.)]

EPSTEIN, ABRAHAM (1841-1918), estudioso rabínico e historiador.

Epstein nasceu em Staro-Konstantinov, Rússia, em uma família rica. Epstein alugou um terreno perto de Kozmin em 1865 e trabalhou nele por muitos anos, tentando persuadir alguns judeus pobres locais a fazer o mesmo. Durante esse período desenvolveu o interesse pelas ciências naturais e construiu um laboratório, onde realizou várias experiências. Após a morte de seu pai, Epstein deixou sua fazenda e assumiu os negócios da família. Em 1861 viajou para a Europa Ocidental, onde conheceu algumas das principais figuras da erudição judaica (SJL

*Rapoport, Z. *Frankel e M. *Sachs) que estimularam muito seu interesse pelos estudos judaicos. Aos poucos, liquidou suas ações nos negócios da família e se dedicou à pesquisa. Em 1876, estabeleceu-se em Viena, onde continuou seus estudos e contribuiu com artigos para periódicos eruditos em hebraico. Entre os estudos de Midrash e Targum de Epstein estão Kadmut ha-Tanýuma (1886), sobre a antiguidade e origem de Mi drash Tanýuma; e uma edição crítica de Eldad ha-Dani (1891) com uma introdução abrangente, notas e apêndices, incluindo uma nota sobre *Beta Israel e seus costumes. Na escola franco-alemã escreveu "Der Gerschom Meor-ha Golah zugeschriebene Talmud-Kommentar" (em Festschrift...

Steinschneider (1896), 115-43), um artigo que despertou muito interesse e revolucionou o estudo dos comentários do Talmud pré-Rashi; Schemaja, der Schueler und Sekretar Raschis (1897); uma edição crítica de Ma'asei ha-Ge'onim (1901), uma coleção de resposta da escola franco-alemã; e Das tal mudische Lexikon Jechuse Tannaim we-Amoraim und Jehuda b. Kalonimos aus Speier (1895). Os estudos históricos de Epstein no mesmo período incluem Juedische Altuertuemer em Worms und Speyer (1896) e Mishpáyat Lurie (1901). Na controvérsia entre Rapoport e I. *Weiss, Epstein defendeu o primeiro em Divrei Bikkoret (1896). As obras de Epstein manifestam seu vasto conhecimento e pesquisa meticulosa: ele combinou o melhor da erudição oriental com o método ocidental e é reconhecido como um estudioso notável em seus campos. Uma coleção de

alguns de seus escritos apareceram sob o título Mi-Kadmoniyot ha-Yehudim (1887), dos quais o segundo volume de Kitvei R.

Avraham Epstein (1950–57), editado por AM Habermann, é uma versão ampliada. Um esboço autobiográfico foi publicado em N. Sokolow, Sefer Zikaron le-Sifrei Yisrael (1889, 162-6), e reproduzido em Kitvei R.

Avraham Epstein (1, 1950, 14-19).

Epstein deixou sua grande e valiosa biblioteca em testamento para o Seminário Teológico Judaico de Viena.

Bibliografia: V. Aptowitz, em: AZDJ, 82 (1918), 246-7; S. Poznański, em: ZHB, 21 (1918), 18–25 (inclui bibliografia); idem, em: Ost und West, 18 (1918), 207–12; S. Federbush (ed.), Yökhmat Yis rael be-Ma'arav Eiropah, 1 (1958), 40-46; Kressel, Leksikon, 1 (1965), 136-7.

[Zvi Avneri]

EPSTEIN, ABRAÃO (1880-1952), crítico literário hebreu.

Nascido em Slutsk, Rússia, ele começou sua profissão de professor na faculdade do Seminário de Professores de Hebraico em Odessa e mais tarde lecionou no Instituto de Professores de Hebraico Herzliah em Nova York, onde se estabeleceu em 1925.

Os primeiros trabalhos criativos de Epstein foram publicados em Ha-yöfeh, mas ele começou sua carreira como crítico literário com um ensaio em Ereý (1918). Embora fosse mais impressionista do que analítico em sua abordagem, Epstein era um crítico sensível e sério.

Soferim ("Escritores", 1934), seu primeiro volume de crítica, trata principalmente de autores hebreus não americanos, mas também discute quatro escritores hebreus na América: Yityhak Dov *Berkowitz, Benjamin *Silkner, Shalom Dov Ber *Maximon, e Israel Zev Frishberg. Mi-Karov u-me-Rayök ("De Perto e de Longe", 1943) é dedicado principalmente à literatura hebraica na América, mas também inclui ensaios críticos sobre outros escritores hebreus importantes. Alguns dos ensaios do livro são dedicados à literatura do prato Yid na América e aos livros bíblicos Song of Songs e Ruth. Soferim Ivrim ba-Amerikah (2 vols., 1952) é uma obra crítica sobre os principais poetas e romancistas hebreus nos Estados Unidos.

Bibliografia: Hadoar, 32 (1952), 128; Waxman, Literatura 4 (19602), 1076.

[Eisig Silberschlag]

EPSTEIN, ABRAHAM (1892-1942), economista e sociólogo norte-americano.

Nascido na Rússia, Epstein imigrou para os Estados Unidos em 1910. Especializou-se nos problemas dos idosos e sua manutenção econômica e tornou-se um dos principais defensores das pensões de velhice financiadas publicamente. Por meio de publicações, pesquisas, redação legislativa e atividade política, Epstein foi fundamental na preparação do terreno para a Lei de Seguridade Social de 1935, mas permaneceu crítico dos princípios adotados pela legislação federal e sua implementação. Em 1939, o governo federal incorporou muitas das recomendações de Epstein por meio de grandes emendas. Em 1927, Epstein organizou a American Association for Old Age Security, que em 1933 se tornou a American Association for Social Security. De 1934 a 1937, Epstein atuou como representante dos Estados Unidos no comitê de seguro social da Liga

do Escritório Internacional do Trabalho das Nações e como consultor do Conselho de Previdência Social. Ele também ensinou no Brooklyn College e na Universidade de Nova York. As principais publicações de Epstein incluem *The Negro Migrant in Pittsburgh* (1918), *The Problem of Old Age Pensions in Industry* (1926), *Facing Old Age* (1922), *The Challenge of the Aged* (1928) e *Insecurity, a Challenge to America* (1938).

[Roy Lubove]

EPSTEIN, ABRAHAM MEIR BEN ARYEH LEIB, também chamado de **Meir Harif** ("esperto"; 1726–1772), talmudista. Epstein nasceu em Grodno. Ele estudou com seu pai, o cabalista Aryeh Leib Epstein, com quem mais tarde também fez estudos haláchicos. Os resultados de seu trabalho conjunto aparecem nas glosas talmúdicas *Divrei Yiddud*. Em 1750 foi nomeado rabino de Lyskovo, e em 1752 de Nowy-Mysz. Na disputa entre Eybeschuetz e Emden sobre o uso de amuletos, Epstein, como seu pai, apoiou o primeiro. Inclinou-se para o *Shittah* e recebeu com grande respeito Israel de Plotsk, discípulo de Dov Baer de Mezhich. O nome acrescentado Abraham foi dado a ele durante uma doença grave em 1756. Ele era muito estimado por seus contemporâneos e era frequentemente consultado sobre problemas haláchicos. Ele foi o autor do romance *lae to the Talmud* e *Mishneh Torah* de Maimônides (Shevil Nahar, *Divrei Yedidim*, Mahadura Batra); uma coleção de sermões, *Vikku'ay Ger ve-Toshav*; um tratado ético em forma de diálogo; *responsa*; glosas e novelas para o *Shul'yan Arukh*, *Yoreh De'ah*, juntamente com contribuições de seu pai.

Algumas de suas novelas estão contidas nas obras de seus contemporâneos. Seu testamento ético foi publicado como um apêndice ao *Gevurot ha-Ari* de Ephraim Mordecai Epstein (18882).

Bibliografia: Ephraim Mordecai Epstein, *Gevurot ha-Ari* (18882), 27-29; *Yahadut Lita*, 3 (1967), 30.

[Samuel Abba Horodezky]

EPSTEIN, ALVIN (1925–), ator norte-americano. Nascido no Bronx, Nova York, Epstein atuou com uma companhia do Exército dos EUA na Europa após a Segunda Guerra Mundial, depois ingressou no French Mime Theatre e excursionou pela Europa. Ingressou no Teatro Habimah, Israel, em 1953. Passou três anos em Israel – o primeiro dedicado ao aprendizado do hebraico. Durante os dois anos seguintes, ele desempenhou 11 papéis, ganhando uma experiência inestimável trabalhando com muitos atores bem treinados que vieram da Escola de Teatro de Arte de Moscou. Ele posteriormente tocou em Nova York e em turnê, seus papéis incluindo Lucky em *Waiting for Godot*, Feste em *Twelfth Night*, o papel-título em *Henry IV* de Pirandello, Shabelsky em *Iva* e Lee Strasberg em *Nobody Dies on Friday*.

Epstein atuou como diretor artístico do Guthrie Theatre, por quase 25 anos, foi diretor associado do Yale Repertory Theatre. Ele também ensinou atuação na ART/Instituto MXAT (Instituto de Formação Avançada em Teatro).

Epstein se apresentou nos Estados Unidos, encenando mais de 20 produções e atuando em mais de 100. Seus créditos na Broadway e off-Broadway incluem sua estréia com o ex-colega Marcel Marceau, bem como papéis em Orson Welles' *King*

Lear, *The Threepenny Opera* (co-estrelando com o astro do rock Sting), a estreia mundial de *When the World Was Green* (A Chef's Fable) e terças-feiras com Morrie. Por 20 anos, Epstein e Martha Schlamme apresentaram *A Kurt Weill Cabaret* em turnê nos EUA e na América do Sul, com um ano de exibição na Broadway.

Epstein reprisou o papel de Lucky na versão cinematográfica de TV de 1961 de *Waiting for Godot*. Ele também jogou na série de TV *The Doctors* (1981) e apareceu no filme de TV *Doing Life* (1986). Na tela grande, ele teve um papel em *Never Met Picasso* (1996) e *Alma Mater* (2002). Epstein também emprestou sua voz para os filmes *Everybody Rides the Carousel* (1975) e *A Bela e a Fera* (1991).

Em 2004, ele se envolveu com a *Colleagues Theatre Company* em Nova York. Fundada em 1996 por Catherine Wolf, seu objetivo é "identificar e desenvolver oportunidades de atuação para o ator maduro e experiente e fornecer oportunidades de treinamento em artesanato teatral para graduados do ensino médio de comunidades carentes". Epstein apareceu nas produções do CTC de *The Mad Woman of Chailot*; 24 noites de sagacidade e sabedoria; e *Memórias de Degustação*.

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

EPSTEIN, ARYEH LEIB BEN MORDECAI (1705–1775), rabino e cabalista. Epstein nasceu em Grodno e foi aluno de Isaac de Grodno, Polônia, e Aryeh Leib b. Nathan de Slutsk. Após um breve período como comerciante, assumiu o cargo de pregador em Grodno e em 1741 tornou-se rabino em Bere stovitsa e Golyinka. Em 1745 foi para Koenigsberg, onde desenvolveu um extenso sistema educacional. Ele ficou do lado de Jonathan Eybeschuetz na disputa deste último com Jacob Emden, criticando duramente as brigas nos círculos rabínicos. Duas perguntas que ele enviou a Eybeschuetz em 1758 ainda existem, uma lidando com um assunto halakhic, a outra com a liturgia.

Epstein foi responsável pela introdução de vários takkanot importantes na comunidade de Koenigsberg e também pelo estabelecimento da Grande Sinagoga lá.

Suas obras incluem *Or ha-Shanim*, nos 613 mandamentos (Frankfurt no Oder, 1754); *Sefer ha-Pardes*, que consiste em novelas para tratar o Shabat; sermões; orações fúnebres; um tratado sobre mandamentos positivos e negativos chamado *Yalkut Sakhar va-Onesh*, com um apêndice intitulado *Kunteres ha-Re'ayot* em *Shul'yan Arukh*, *Ora' y ayyim* (Koenigsberg, 1764); e *Mishnat Gur-Aryeh*, um comentário sobre o livro de orações de Isaac Luria (publicado apenas em parte, Koenigsberg, 1765). Ele também publicou sua resposta sob o título *Teshuvot Maharal* (Morenu ha-Rav R. Aryeh Leib; *ibid.*, 1769); escreveu glosas ao Talmud (junto com seu filho Abraham Meir); glosas e novelas para *Shul'yan Arukh*, *Yoreh De'ah*, para as quais seu filho também contribuiu (Vilna, 1883); e vários outros trabalhos.

Bibliografia: J. Emden, *Mitpayat Sefarim* (Lemberg, 1870), 119; D. Kahana, *Toledot ha-Shabbeta'im ve-ha-Yasidim*, 2 (1914), 57; SA Friedenstein, *Ir Gibborim* (1880), 41, 44ss., 47-50; EM Epstein, *Gevurot ha-Ari* (18882); HN Maguid (Steinschneider), *Ir Vilna* (1900), 44; *Sefer Yahadut Lita*, 3 (1967), 30.

[Samuel Abba Horodezky]

epstein, baruch ha-levi

EPSTEIN, BARUCH HAÏLEVI (1860–1942), erudito russo tal mudic. Nascido em Bobruisk, Epstein recebeu sua educação inicial de seu pai, R. Jehiel Michal *Epstein, autor de Arukh ha-Shul'yan. Em sua juventude, distinguiu-se por sua diligência incomum e sua memória fenomenal. Ele continuou seus estudos com seu tio, Naftali 'yevi Judah *Ber lin, que, reconhecendo suas excelentes habilidades, dedicou atenção especial a ele. Berlin mais tarde casou-se com a irmã de Baruch. Epstein recusou ofertas para ocupar cargos rabínicos em grandes comunidades como Pinsk, Moscou e Petrogrado, preferindo trabalhar em um banco e dedicar todo o seu tempo livre aos estudos.

Sua correspondência com muitos estudiosos importantes lhe trouxe amplo reconhecimento. Epstein é mais conhecido por sua Torá Teru mah, uma compilação de citações da lei oral organizadas de acordo com os versos das escrituras a que se referem e uma notada por um comentário brilhante que atesta seu vasto e profundo conhecimento do Talmud.

Bibliografia: B. Epstein, Mekor Barukh (1928); H. Seid man, Elleh Ezkerah, 1 (1956), 142-9; Sefer Yahadut Lita, 1 (1959), 293, n. 5; 3 (1967), 31, sob o nome de seu pai; AZ Tarshish, R. Barukh ha-Levi Epstein (1967).

[Mordechai Hacoheh]

EPSTEIN, BRIAN SAMUEL (Shmuel; 1934–1967), empresário britânico, um dos empresários do show business mais bem-sucedidos da história, cujo sucesso na gestão dos Beatles mudou o mundo da música. Epstein nasceu em Yom Kippur filho de Harry (Tzvi) e Malka ("Queenie") em Liverpool, onde a família possuía uma loja de móveis e onde Epstein se tornou gerente do departamento de gravação da loja. Quando seu pai abriu uma loja de música NEMS na Whitechapel Street, Brian foi encarregado, tornando-se totalmente absorto no mundo da música e escrevendo uma coluna de música para a Mersey Beat a partir de 3 de agosto de 1961. A loja ficava na rua e virando a esquina de uma boate no porão chamada The Cavern, e foi lá em 9 de novembro de 1961 que Epstein conheceu e viu os Beatles se apresentarem. Três semanas depois, ele se aproximou de John Lennon e se ofereceu para se tornar o empresário dos Beatles. O pai de Paul McCartney – que certa vez comprou um piano na loja de móveis de Epstein – aprovou imediatamente, dizendo a Paul que Epstein seria um bom gerente. "Ele achava que os judeus eram muito bons com dinheiro", disse McCartney anos depois. "Essa era a sabedoria comum. Ele achava que Brian seria muito bom para nós... E ele estava certo... Se alguém era o quinto Beatle, era Brian.

Epstein imediatamente mudou a aparência dos Beatles de seu visual sem polimento, jeans e jaqueta de couro para um terno combinando perfeitamente; e ordenou-lhes que não comessem, não fumassem ou xingassem no palco e que se curvassem à platéia após cada número. Depois de ser rejeitado por todas as grandes gravadoras britânicas, Epstein conseguiu um contrato de gravação para os Beatles em junho de 1962 com as menores gravadoras da EMI, a Parlophone, liderada por Sir George Martin. O baterista Pete Best foi demitido e substituído por Ringo Starr, e os elementos para o sucesso estavam agora no lugar. De fato, em pouco mais de um ano sob o comando de Epstein,

os Beatles começaram a desfrutar do maior sucesso que qualquer artista popular já havia alcançado.

A homossexualidade de Epstein e sua suposta paixão por Lennon foram assunto de muitos artigos e livros. Foi amplamente divulgado que na música dos Beatles "Baby You're A Rich Man", Lennon cantou "Baby, você é um judeu bicha rico" como um insulto contra Epstein. A ambiguidade audível da gravação alimentou o boato em uma lenda urbana mundial, embora nunca tenha sido confirmado com autoridade.

Epstein morreu de overdose de drogas, provavelmente de algum tipo de pílula para dormir, aos 32 anos. Depois que ele morreu, os Beatles se envolveram em um emaranhado de conflitos, disputas de dinheiro e ciúmes pessoais, e seus negócios começaram a se desfazer. Dentro de mais três anos, o grupo se desfez.

Além de gerenciar os Beatles, Epstein também gerenciou Gerry & the Pacemakers, Billy J. Kramer & The Dakotas, The Fourmost e Cilla Black. Ele escreveu uma autobiografia, A Cellarful of Noise (1964).

[Elli Wohlgelemler (2ª ed.)]

EPSTEIN, CHAIM FISCHEL (1874-1942), rabino ortodoxo. Nascido em Taurogen, na Lituânia, Epstein foi reconhecido por seu brilhantismo desde tenra idade. Depois de estudar Talmud na famosa Telshe Yeshiva, Epstein escreveu seu primeiro livro, 'yinuKh le-Na'ar (um comentário sobre o Sefer ha-'yinuKh de Aaron Ha-Levi), aos 16 anos. Nesse mesmo ano, ele entrou na yeshivá Volozhin, estudando com seus líderes famosos, Rabi Naphtali 'yevi Judah *Ber lin e Rabi 'y ayyim *Soloveitchik. Com apenas 18 anos de idade, Epstein foi ordenado rabino pelo rabino Soloveitchik e pelo rabino Shelomo Cohen de Vilna.

Notavelmente, Epstein também estudou assuntos seculares, o que muitos outros rabinos ortodoxos de seu tempo não fizeram, ganhando o equivalente a um diploma do ensino médio em um ginásio em Shed litz. Epstein também demonstrou um interesse enérgico no incipiente movimento sionista. Ele escreveu poesia sobre a Terra de Israel, foi afiliado ao movimento *yibbat Zion e participou de uma conferência sionista em Minsk em 1902. Eventualmente, ele se tornou um fundador do movimento Mizrachi de sionistas religiosos e continuou a endossar o sionismo depois de imigrar. para os EUA

Aos 24 anos, Epstein começou uma série de cargos rabínicos, incluindo Grosowa (perto de Minsk) e Sainee, onde permaneceu até a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Perto do fim da guerra, Epstein foi nomeado rabino-chefe de uma região judaica da Estônia. Durante este tempo, Epstein completou um Ph.D. grau e ensinou filosofia judaica na universidade local.

Epstein recusou convites para servir congregações em Londres e Liverpool, em vez disso, emigrando para os EUA em 1923. Ele serviu a muitas comunidades, inclusive em Bayonne, Nova Jersey; Cleveland; Cincinnati; e Brooklin. Como muitos de seus colegas da Europa Oriental, ele enfrentou resistência de líderes leigos e congregantes mais liberais em relação aos padrões da prática judaica, particularmente kashrut. No entanto, a reputação de Epstein como estudioso garantiu que muitos colegas rabínicos e líderes leigos o procurassem para julgar questões de lei judaica.

Em 1923, ele serviu como juiz rabínico em uma disputa de kashrut entre dois proeminentes rabinos canadenses. Epstein escreveu vários volumes de resposta altamente conceituados, incluindo Teshuvah Shelema. Um segundo volume abordando assuntos de interesse americano foi publicado em 1940 nos EUA

Epstein viveu seus últimos anos em St. Louis, servindo como rabino-chefe da comunidade Ortodoxa Unida e chefe do recém-criado Va'ad ha-Ir da cidade. Ele permaneceu o principal rabino ortodoxo em St. Louis até sua morte.

Bibliografia: M. Sherman, *Judaísmo Ortodoxo na América* (1996).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

EPSTEIN, CHARLOTTE (1884–1938), nadadora e campeã norte-americana de participação feminina nos Jogos Olímpicos; conhecida como a “Mãe da natação feminina na América”. Filha de Moritz H. e Sara Epstein, Charlotte nasceu em Nova York e estudou na Ethical Culture School. Ela se tornou uma estenógrafa da corte. Epstein, que gostava de nadar competitivamente, juntou-se à recém-formada Liga Nacional Feminina de Salvamento em 1911; em 1913, ela serviu como presidente da Seção Atlética da Liga Nacional Feminina de Salvamento de Vidas, na qual ela e seus colegas fizeram campanha para reformar as restrições de gênero nos esportes aquáticos e convencer a União Atlética Amadora (AAU) a permitir que as mulheres competissem em competições olímpicas. eventos aquáticos.

Em outubro de 1917, Epstein fundou a Associação Feminina de Natação de Nova York (WSA), um clube sem fins lucrativos, para promover o esporte da natação feminina. “Eppie”, como era conhecida, lançou as carreiras de natação de muitos campeões americanos e olímpicos de natação quando se tornou gerente de equipe da WSA, presidente de seu Comitê de Esportes e, em 1929, presidente. Ela lutou com sucesso contra o Comitê Olímpico dos EUA para permitir que nadadoras e mergulhadoras americanas competissem nas

Olimpíadas de 1920 em Antuérpia, Bélgica, a primeira vez que mulheres participaram de eventos olímpicos aquáticos. Como Gerente da Equipe Olímpica de Natação Feminina dos EUA em 1920, 1924 e 1932, os membros de Epstein na WSA venceram campeonatos olímpicos e estabeleceram vários recordes mundiais. Epstein atuou como presidente do comitê nacional de natação feminina da AAU.

Eppie trabalhou com organizações judaicas com piscinas adequadas. A equipe de atletas olímpicos da WSA nadou na Associação Hebraica das Moças de Nova York para o campeonato nacional na década de 1920. Em 1935, Epstein atuou como presidente do Comitê de Natação dos Segundos Jogos Macabiah, onde a nadadora da WSA Janice Lifson triunfou. Em 1936, Epstein se recusou a participar dos Jogos Olímpicos de Berlim e se retirou do Comitê Olímpico Americano em protesto contra a participação dos EUA nas “Olimpíadas nazistas”. A grande influência de Epstein na natação continuou até sua morte. Ela foi introduzida no Hall da Fama da Natação Internacional e no Hall da Fama do Esporte Judaico Internacional.

Bibliografia: LJ Borish, “O berço das campeãs americanas, campeãs femininas... campeãs da natação”: Charlotte Epstein, Gênero e identidade judaica e a emancipação feminina

Mulheres nos Esportes Aquáticos”, em: *The International Journal of the History of Sport*, 21 (março de 2004), 197–235; idem, “Epstein, Charlotte,” em: PE Hyman e D. Dash Moore, *Mulheres Judias na América: Uma Enciclopédia Histórica*, vol. 1 (1997), 380-82.

[Linda J. Borish (2ª ed.)]

EPSTEIN, CLAIRE (1911–2000), arqueólogo israelense, especialista na cultura calcolítica das Colinas de Golã. Nascida em Londres, Epstein era a única filha e mais velha de três filhos de imigrantes alemães, Olga e Mortimer Epstein.

Educado na Universidade de Londres em literatura inglesa e italiana, Epstein tornou-se ativo nos círculos sionistas, estudando hebraico e ajudando a fundar o ramo local do movimento juvenil Habonim. Ela também traduziu material do hebraico para a Comissão Peel. Em 1937, Epstein imigrou para o Mandato Britânico da Palestina, estabelecendo-se em Tel Aviv, onde trabalhou como elo de ligação com o Governo do Mandato até 1942. Atendendo a um chamado para ajudar no esforço de guerra, ela se juntou ao Corpo de Mulheres do exército britânico, servindo quatro e meio ano no Egito. Pouco depois de retornar a Tel Aviv, Epstein tornou-se membro do recém-criado kibutz En Gev, na costa SE do Mar da Galiléia. Em 1955, Epstein ingressou no kibutz Ginosar e permaneceu como um de seus membros pelo resto de sua vida.

A primeira experiência de escavação de Epstein foi como supervisor de campo em Tel Hazor, sob a direção de Yigael Yadin. Foi apenas aos 50 anos que Epstein embarcou em seus estudos formais no Instituto de Arqueologia da University College, em Londres, obtendo seu doutorado sob Kathleen Kenyon em 1962 sobre o tema da cerâmica “Palestina Bichrome”. Como arqueólogo em tempo integral, trabalhando para o Departamento de Antiguidades de Israel (mais tarde Autoridade de Antiguidades de Israel), Epstein realizou inúmeras pesquisas e escavações em Israel, notadamente a pesquisa arqueológica de emergência de Golã em 1967. Golan Heights, e os resultados de seu trabalho foram eventualmente publicados em uma monografia intitulada *The Chalcolithic Culture of the Golan* (1998). Epstein foi autora de vários artigos sobre a pré-história tardia de Israel, incluindo relatórios de escavações e trabalhos de pesquisa, um dos quais foi sobre sua interpretação da estratigrafia da área sagrada de Megido. Epstein recebeu vários prêmios: o Prêmio Percy Schimmel, o prestigioso Prêmio Israel e o Prêmio Irene Levy-Sala.

Bibliografia: “Obituários: Claire Epstein (1911–2000)”, em: *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 18 (2000), 111–14.

[Eliot Braun (2ª ed.)]

EPSTEIN, GILBERT (1927–), rabino conservador dos EUA. Epstein nasceu na cidade de Nova York, estudou na Yeshiva University (1948) e depois se mudou para o Seminário Teológico Judaico, onde foi ordenado em 1952. Ele então serviu em congregações nos subúrbios de Woodmere, em Nova York (1952-55).) e Hewlitt (1955-1961) antes de se mudar para a sinagoga conservadora na Quinta Avenida. Ele foi um dos primeiros a liderar turnês para adolescentes em Israel e foi o primeiro diretor do acampamento de verão de Kefar Silver em Israel (1962–64).

Epstein, Harry H.

Em 1965, Epstein juntou-se à *Assembleia Rabínica e chefiou sua Comissão Conjunta de Colocação Rabínica, o trabalho muito sensível e a posição altamente política de combinar rabinos com congregações, permitindo assim que jovens rabinos avancem, rabinos bem-sucedidos se mudem para congregações cada vez maiores, e aqueles cujas carreiras têm sido difíceis de encontrar emprego adicional. Era uma posição que ele lidava com graça e tato. Sua tarefa era lidar com rabinos e congregações em tempos de crise e transição. Durante os anos de grande crescimento do movimento conservador, o trabalho era extremamente exigente porque havia muitos cargos a serem preenchidos. À medida que a taxa de expansão declinava e a necessidade de rabinos se acalmava, seu trabalho tornou-se difícil em um sentido diferente, pois ele teve que redirecionar os rabinos para posições onde eles pudessem ter sucesso. Ele ajudou Wolfe *Kelman e representou o Rabinato Conservador em muitas organizações nacionais, incluindo a Conferência Nacional dos Judeus Soviéticos, o Conselho de Rabinos de Nova York e a Conferência dos Presidentes das Principais Organizações Judaicas Americanas.

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

EPSTEIN, HARRY H. (1903–2003), rabino norte-americano. Epstein nasceu em Plunge, Lituânia, e foi criado em Nova York e especialmente em Chicago. Ele freqüentou o Seminário Teológico Rabino Isaac Elchanan , onde Bernard *Revel se tornou um mentor. Epstein continuou sua educação na famosa Yeshivá de Slobodka e sua filial em Hebron, Palestina, ambas chefiadas por seu tio, Moses Mordecai *Epstein. Ele obteve a tradicional semikhah (ordenação) de três rabinos, incluindo Abraham Isaac *Kook, mais tarde o primeiro rabino-chefe Ashkenazi de Israel. Ele também obteve B.Ph. e mestrado pela Emory University, Ph.D. da Faculdade de Direito da Universidade de Illinois, e um DD (honoris causa) do Seminário Teológico Judaico.

A educação de Epstein foi surpreendentemente eclética, dada a influência dominante de seu pai tradicionalista, Ephraim, um rabino ortodoxo que ajudou a fundar o que se tornou o Hebrew Theological College de Chicago. A Yeshivá Slobodka era conhecida pela abordagem *Musar, que promovia o caráter judeu moderno através da piedade e da fé ao lado do estudo talmúdico.

RIETS forneceu treinamento ortodoxo americano, mas o restante de sua educação, incluindo a escola pública em Chicago, foi secular. Sua formação o preparou bem para um judaísmo europeu-americano em evolução e uma carreira rabínica.

Depois de um ano ocupando um púlpito na B'nai Emonah de Tulsa, congregação do sogro de Rev el, onde Epstein aconselhou os membros ricos em petróleo sobre filantropia, em 1928 ele se tornou o rabino em Ahavath Achim, a mais rica das quatro sinagogas ortodoxas de Atlanta . Fluente em iídiche e inglês, e misturando aulas aprendidas de talmude para a velha guarda com cultos matinais de sexta-feira à noite para seus filhos aculturados, Epstein ofereceu uma acomodação gradual e transgeracional à vida judaica de classe média na América, tornando-se um exemplo do estilo moderno. Ortodoxia defendida por Joseph *Lookstein e Leo *Jung durante os anos entre guerras. A observância tradicional era

juntamente com a educação moderna em um ambiente de centro de sinagoga que hospeda uma variedade de atividades. Epstein, que perdeu um irmão no massacre de Hebron em 1929, também liderou sua congregação como um sionista ardente. Ele liderou os esforços sionistas regionais, participou de conferências nacionais durante a Segunda Guerra Mundial para ajudar os judeus europeus, co-presidiu campanhas da Federação Judaica de Atlanta com o rabino reformista Jacob Rothschild após a guerra e serviu como modelo para rabinos modernos e tradicionais em todo o sul . . Seguindo as tendências nacionais, ele atraiu sua congregação para o rebanho conservador em 1954, algo que mais tarde se arrependeu quando seu sucessor, Arnold Goodman, permitiu que as mulheres lessem a Torá e percebeu que a ortodoxia poderia ter sobrevivido.

Epstein escreveu *Judaísmo e Progresso: Sermões e Anúncios* (1934).

Bibliografia: MK Bauman, Harry H. Epstein and the Rabinate as Conduit for Change (1994); KW Stein, A História da Sinagoga Ahavath Achim, 1887-1987 (1987).

[Mark K. Bauman (2ª ed.)]

EPSTEIN, ISAAC BEN MORDECAI (c. 1780–1857), tal mudista e cabalista. Epstein, que já havia escrito obras haláchicas em sua juventude, ligou-se contra a vontade de seu avô ao assidismo *Chabad ý , e desde então se dedicou ao estudo da Cabala e do ensino Chabad, queimando seus escritos haláchicos anteriores. Ele achava que apenas *Sh neur Zalman de Lyady, de quem se tornou aluno favorito, era capaz de revelar os segredos mais íntimos da Lei divina.

Epstein serviu como rabino de Gomel. Em sua velhice, ele próprio fez sua estréia como ýaddik. Ao lidar com problemas haláchicos , ele se esforçou para escrever em um estilo despretensioso e claro. Ele deixou dez estudos sobre o ensino Chabad, incluindo Ma'amar ha Shiflut ve-ha-Simýah (1864) e Ma'amar Yeýi'at Miýrayim (1877); os outros estão em manuscrito. Ele também escreveu homilias para as porções semanais da Lei e os festivais, alguns dos quais foram publicados com seu Ma'amar Yeýi'at Miýrayim.

Bibliografia: Bermann, em: Keneset ha-Gedolah, ed. por S. Suwalski, 1 ponto. 3 (1890), 18–22; I. Heilmann, Beit-Rabbi, 1 (1965, foto reimpressão de 1902), 136, 165-6, 174-5.

[Samuel Abba Horodezky]

EPSTEIN, ISIDORE (1894-1962), rabino e estudioso inglês.

Epstein nasceu em Kovno, Lituânia, e imigrou com seus pais primeiro para a França e depois em 1911 para a Inglaterra. Mais tarde , estudou em yeshivot húngaro, particularmente em Pressburg, e na Universidade de Londres até 1926. De 1921 a 1928 serviu como rabino em Middlesborough. Em 1928, Epstein começou a ensinar semíticos no Jewish's College, onde também era bibliotecário; em 1945 tornou-se diretor de estudos; e em 1948, diretor. Epstein expandiu as atividades do Jewish's College introduzindo um departamento de ýazzanut, uma classe de diploma rabínico e um instituto para treinamento de professores.

As primeiras publicações de Epstein foram na história, conforme refletido em resposta: Resposta of Rabi Solomon b. Adreth de Barcelona (1235-1310) como fonte da história da Espanha (1925) e A

Resposta do rabino Simon b. Zemah Duran como fonte da história dos judeus no norte da África (1930); eles foram publicados juntos em suas segundas edições como Estudos na Vida Comunal dos Judeus da Espanha, como Refletido na Resposta de Rabi Solomon ben Adreth e Rabi Simeon ben Zemach Duran

(1968). Seu Faith of Judaism (1954) é uma importante declaração teológica da posição ortodoxa à luz da filosofia e ciência modernas. Enquanto este trabalho se dirigia principalmente ao judeu crente, o Judaísmo de Epstein (1954), “uma apresentação histórica”, falava ao mundo não-judaico. Epstein contribuiu com o artigo sobre o judaísmo para a Encyclopaedia Britannica (da edição de 1958 em diante). Ele foi o primeiro estudioso judeu a receber essa tarefa e o primeiro a apresentar o judaísmo em sua totalidade, não apenas como um precursor do cristianismo. Os artigos sobre assuntos judaicos na Enciclopédia de Chambers também foram escritos ou editados por ele (edições de 1950 e posteriores). A maior realização de Epstein na erudição judaica foi supervisionar a tradução inglesa do Talmude Babilônico (Soncino, 35 vols., 1935-52; 18 vols., 1961). Este trabalho monumental tornou o Talmud acessível ao mundo de língua inglesa. Epstein também editou Moses Maimônides, 1135–1204; Documentos Anglo-Judaicos Relacionados com o Oitavo Século de Seu Nascimento (1935) e Ensaio coeditado em homenagem ao Rev. Dr. JH Hertz (1943); ele havia ajudado *Hertz em muitas de suas publicações. Além de contribuições para periódicos eruditos e Festschriften, Epstein também publicou uma variedade de estudos teológicos e históricos para fins educacionais.

Como estudioso, escritor e educador, Epstein desempenhou um papel significativo na erudição anglo-judaica moderna.

Bibliografia: H. Zeidman, em: S. Federbush (ed.), *Yokhmat Yisrael be-Eiropah* (1965), 18–26; C. Roth e RP Lehman, em: *JHSET*, 21 (1968), 327-36.

[Hirsch Jacob Zimmels]

EPSTEIN, IZHAC (1862–1943), escritor e linguista hebreu, pioneiro na educação hebraica moderna em Ereẓ Israel e na diáspora. Irmão do escritor Zalman *Epstein, nasceu em Luban, na Bielorrússia. Em 1886 ele (junto com outros cinco) foi enviado à Palestina para treinamento em colônias agrícolas às custas do Barão Edmond de Rothschild. Depois de trabalhar por quatro anos em Zikhron Ya'akov e Rosh Pinnah, tornou-se professor. Em 1891 foi nomeado diretor de uma escola pública que acabara de ser inaugurada em Safed e mais tarde lecionou em escolas públicas em Metullah e Rosh Pinnah.

Ele estudou na Universidade de Lausanne de 1902 a 1908 e dirigiu a escola Alliance em Salônica de 1908 a 1915.

Influenciado pela escola psicofisiológica de TA Ribot, Epstein foi pioneiro no novo método (o método “natural”) de ensino do hebraico. De acordo com este sistema, as explicações são feitas apenas na língua que está sendo ensinada. Epstein expôs o novo método em “Ivrit be-Ivrit” (*Ha-Shilo'a'y*, 4 (1898), 385–96), que mais tarde foi publicado como uma introdução ao seu livro de mesmo nome em 1900. O trabalho teve um fundo influência mental no ensino do hebraico. O assunto também foi tratado por Epstein em sua tese de doutorado “La Pensée et la Poly

brilhante” (1915). Em “She'elah Ne'lamah” (“A Questão Obscura”, *Ha-Shilo'a'y*, 17 (1907), 193-206), ele discutiu as relações judaico-árabes em Ereẓ Israel e exortou os sionistas a adotar uma atitude mais comprometedora.

Após a Primeira Guerra Mundial, Epstein retornou a Ereẓ Israel, onde serviu por um curto período como diretor do Seminário de Professores Lewinsky em Jaffa e depois como supervisor das escolas sob os auspícios do movimento sionista. Ao renunciar às suas funções oficiais, dedicou-se ao estudo da linguística hebraica, concentrando-se especialmente nos problemas de fonética. Ele cunhou muitas palavras e frases novas, particularmente em pedagogia e psicologia. Entre seus outros livros estão *Hegyonei Lashon* (1947) e *Me'ykarim ba-Psikhologyah shel ha-Lashon ve-ha-yinnukh ha-Ivri* (1947).

Bibliografia: “Yiyyak Epstein”, em: *Sifriyyat Rishonim*, 8:1, 1943; *Tidhar*, 2 (1947), 822f.

EPSTEIN, SIR JACOB (1880–1959), escultor inglês, considerado um dos maiores escultores do século XX, e provavelmente o mais famoso artista anglo-judeu de seu tempo. Ele nasceu no Lower East Side de Nova York em uma família de imigrantes judeus poloneses e estudou na Art Students League. Sua primeira tarefa veio do escritor não-judeu Hutchins Hapgood, que lhe pediu para ilustrar um livro sobre o bairro judeu de Nova York, *The Spirit of the Ghetto* (1902, reprocessado em 1967). Ele usou a taxa para ir a Paris, onde estudou na École des Beaux-Arts. Em 1905 ele foi para Londres, que se tornou sua casa para o resto de sua vida; naturalizou-se em 1910. Em 1907 foi contratado para decorar a fachada da Associação Médica Britânica em Strand. Sua série de 18 figuras, *The Birth of Energy*, chocou o público britânico porque ele se recusou a disfarçar características sexuais e porque uma figura era de uma mulher em gravidez avançada.

O protesto nacional o tornou famoso. Epstein permaneceu alvo de acaloradas críticas morais e estéticas quase até o fim de sua carreira.

Epstein era um admirador dos escultores pré-históricos, dos escultores gregos arcaicos, dos criadores de imagens africanos, polinésios e pré-colombianos. Ao criar suas obras, ele se baseou em seu vasto conhecimento da escultura de todos os lugares e períodos, mas sempre manteve a poderosa marca de seu próprio estilo. Seu estilo passou por várias fases sucessivas.

O Nascimento da Energia foi executado em uma tradição clássica naturalista. O Túmulo de Oscar Wilde em Paris (1912) tem um estilo muito diferente. Consiste em uma figura estranha com rosto humano e asas recuadas que lembram os touros alados hieráticos da escultura assíria. O rosto é encimado por uma coroa decorada com representações dos Sete Pecados Capitais.

As únicas esculturas abstratas de Epstein foram executadas durante os anos de 1913-15. *Rock Drill* (1913) é uma escultura que romantiza o poder da máquina; *Vênus I* e *Vênus II* também são experimentos de abstração. Nos últimos anos, Epstein sentiu que a escultura abstrata não tinha valor em si mesma, mas que o ajudou a desenvolver seu senso de forma.

epstein, jacob nahum

Nas obras monumentais executadas após a Primeira Guerra Mundial, Epstein suscitou críticas hostis por sua distorção expressionista da forma e por seu tratamento de temas sagrados em um estilo deliberadamente bruto e primitivo. Por este meio, ele se esforçou para expressar forças elementares. *Genesis* (1931) é a figura sólida e pesada de uma mulher grávida com uma cabeça taciturna como uma máscara africana. A figura dinâmica e avançada de *Adam* (1939) é ainda mais "primitiva". *Jacó e o Anjo* (1941) é mais naturalista. Suas esculturas sobre temas cristãos também causaram polêmica devido ao tratamento pouco ortodoxo de temas tradicionais. Em sua época, Epstein era provavelmente o artista mais controverso da Grã-Bretanha, despertando uma hostilidade feroz, muitas vezes misturada com antissemitismo aberto ou encoberto, por parte dos conservadores, mas também grandes elogios de muitos especialistas.

Ao longo de sua vida, Epstein fez retratos em bronze, e muitos críticos acreditam que, como retratista, ele ficou atrás apenas de Rodin. Executados em um estilo renascentista naturalista, esses trabalhos visavam expressar a personalidade e não as meras características físicas do modelo. Característica desses bronzes são as perfurações e sulcos da superfície para sugerir a argila da qual foram fundidos. Entre as muitas figuras eminentes que Epstein retratou estavam Albert Einstein, Chaim Weizmann e Yehudi Menuhin. Ele também era um excelente desenhista; seus desenhos incluíam ilustrações do Antigo Testamento e uma série inspirada em *Les Fleurs du Mal*, de Baudelaire.

No final da Segunda Guerra Mundial, Epstein tornou-se aceitável para o establishment artístico britânico e, em 1954, foi nomeado cavaleiro. Embora não tivesse vínculos organizacionais com o judaísmo, sempre se lembrava com muito carinho de suas origens no gueto de Nova York e nunca perdeu seu sotaque amplo do Lower East Side. Ele disse em suas memórias (*Let there be Sculpture*, 1942): "Imagino que o sentimento que tenho por expressar um ponto de vista humano, dando implicações humanas em vez de abstratas ao meu trabalho, vem desses primeiros anos de formação". Em seu último período, Epstein executou uma série de obras religiosas. Estes são, de certa forma, mais conservadores do que seus trabalhos anteriores e, embora ainda existam elementos de abstração e distorção, eles não são mais tão dominantes. Eles incluem *Lázaro na capela do New College, Oxford* (1947), *a Madonna e o Menino na Cavendish Square, Londres* (1953), *o Cristo em Majestade* (1957) na *Catedral de Llandaff* e *o St. Michael and the Devil* (1959).) em Coventry. Após sua morte, 105 de seus modelos de argila foram doados ao Museu de Israel, em Jerusalém, por Lady Epstein. Ele escreveu uma autobiografia, *Let There Be Sculpture* (1940), que ele publicou em forma revisada em 1955 como *Epstein: An Autobiography*.

Bibliografia: R. Buckle, *Jacob Epstein, Sculptor* (1963). **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online; S. Gardiner, *Epstein: Artist Against the Establishment* (1992); J. Rose, *Daemons and Angels: A Life of Jacob Epstein* (2002).

[Alfred Werner]

EPSTEIN, JACOB NAHUM (1878-1952), estudioso do Talmude. Nascido em Brest-Litovsk, Epstein estudou em casa com seu pai, na yeshivá Mir e nas universidades de Viena

e Berne, recebendo seu doutorado deste último. Em 1923 tornou-se professor na Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums em Berlim e em 1925 professor de filologia talmúdica na recém-fundada Universidade Hebraica. Ele formulou a base para uma nova abordagem aos estudos talmúdicos na qual treinou gerações de estudiosos e indivíduos notáveis como S. Lieberman, G. Alon, S. Abramson, M. Margalit e EZ Melammed. Por ocasião de seu aniversário de 70 t̄y, alunos e colegas acadêmicos o presentearam com um volume jubilar. No início de sua carreira, Epstein dedicou estudos aos livros da Bíblia e aos papiros de Elefantina, mas a maior parte da obra de sua vida foi dedicada à literatura rabínica, particularmente ao texto da Mishná sobre o qual escreveu *Mavo le-Nusaj ha-Mishná* (2 vol., 1948). Este trabalho é considerado o estudo de maior autoridade do texto original da Mishná. O autor demonstra grande erudição e perspicácia crítica na tentativa de estabelecer a versão correta da Mishná e seu desenvolvimento. Ele esclarece muitas passagens difíceis na Mishná e no Talmudim. Duas obras foram publicadas postumamente, editadas por EZ Melammed: *Mevo'ot le-Sifrut ha-Tanna'im* (1957, contendo uma introdução à Mishná e Tosefta, introduções aos 18 masekhtot da Mishná e uma introdução ao Midrashim halakhic) e *Mevo'ot le-Sifrut ha-Amora'im* (1962, incluindo introduções a nove tratados do Talmude Babilônico, uma introdução ao Talmude de Jerusalém e versões alternativas deste último, até o final do tratado Shabat). Esses trabalhos, juntamente com os estudos preliminares como *Dikduk Aramit Bavlit*

("Babylonian Aramaic Grammar", ed. por EZ Melammed, 1960), eram na verdade preparatórios para uma edição crítica do texto da Mishná, que infelizmente permaneceu um sonho não realizado. Epstein também estava preocupado em estabelecer uma versão correta do Talmude de Jerusalém, um problema relacionado com a relação entre a edição princeps e o manuscrito de Leiden. Ele também iniciou o ambicioso plano de traduzir o Talmude Babilônico para o hebraico, acompanhado de textos variantes e um breve comentário. Três tratados (*Bava Kamma*, *Bava Me'ia* e *Bava Batra*) foram publicados (1952–60).

Era natural que outros textos rabínicos primitivos chamassem a atenção de Epstein de maneira semelhante. Ele definiu a Tosefta como um suplemento à Mishná registrando materiais mais antigos, omitindo controvérsias e tradições e comentando textos estabelecidos (Mishná). Ele também escreveu estudos sobre o Midrashim halakhic e preparou uma nova edição do Mekhilta de R. Simeon ben Yo'jai (ed. por EZ Melammed, 1955) que, além de ser reconstruído a partir de materiais incorporados em outras obras como a edição de D. Hoffmann de 1905, usou fragmentos deste Midrash perdido encontrado no Cairo Genizah.

No campo da literatura geônica, Epstein editou o comentário geônico à sexta ordem da Mishná (*Tohorot*, 1921–24; suplemento, 1945), cuja introdução continha estudos sobre o *She'iltot de R. Aya Gaon. Ele dedicou outros estudos a comentaristas talmúdicos medievais como Rashi e seu genro e aluno, o primeiro tosafista, Judah b. Na que; Elias B. Menahem de Londres; Yom Tov b. Abraão

e outros. Sua contribuição para o estudo moderno da literatura rabínica foi de grande importância. Os ensaios e revisões de Epstein apareceram em muitos periódicos eruditos, e ele foi cofundador e coeditor do trimestral *Devir* (1923-1924), e editou os primeiros 23 volumes do trimestral *Tarbiz* (1930-1952).

Ele era um membro ativo do *Vaad ha-Lashon* e presidiu vários de seus comitês.

Bibliografia: *Sefer ha-Yovel...* JN Epstein (= *Tarbiz*, 20, 1950); S. Abramson, JN Epstein, *Reshimah Bibliografit ... ve-To ledot yayyav* (1942); M. Schwabe, et al., *Le-Zikhro shel JN Epstein* (1952); Loewinger, em: S. Federbush (ed.), *Yokhmat Yisra'el be-Ma'arav Eiropah*, 2 (1963), 49ss.

EPSTEIN, JEAN (1897-1953), diretor francês. Epstein nasceu em Varsóvia, mas viveu e trabalhou na França. Quando jovem, o cinema experimental o atraiu e dirigiu seu primeiro filme, *Pasteur*, aos 25 anos, depois trabalhando amplamente no modo realista, usando cenários ao ar livre e cenas cotidianas em filmes como *La Belle Nivernaise* e *Finis Terrae* (1928), um conto em estilo documentário de pescadores da ilha de Bannec. Em *La Chute de la Maison Usher* (1928), ele também criou efeitos atmosféricos sem mesa, introduzindo o uso de câmera lenta. Um de seus últimos filmes foi *Les Feux de la Mer*

(1948). Sua irmã **MARIE EPSTEIN** (1899–1995) trabalhou com ele e também com Jean Benoît-Lévy, escrevendo o roteiro e dividindo a direção do clássico *La Maternelle* (1933) com Benoît-Lévy.

EPSTEIN, JEHIEL MICHAL BEN AARON ISAAC HAÿ

LEVI (1829-1908), rabino e autoridade haláchica. Epstein nasceu em Bobruisk, Bielorrússia. Ele estudou em Volozhin sob R. Isaac de Volozhin a partir de 1842. A princípio não querendo entrar no rabinato, ele foi persuadido a fazê-lo pelo rabino de sua cidade natal, R. Elijah Goldberg, que formalmente o ordenou, e c. 1862 ele foi nomeado para seu primeiro rabinato em Novosybkov, onde havia muitos **Chabad* e *asidim*. Durante esse período, ele visitou R. Menahem Mendel de Lyubavich, autor de *Yemay* *Yedek*, de quem também recebeu *semikhah*. Em 1874 foi nomeado rabino de Novogrudok, Bielorrússia, onde permaneceu até sua morte.

A fama de Epstein se baseia em seu *Arukh ha-Shulýan*, que consiste em novelas e decisões halakhic nas quatro partes do *Shulýan Arukh*: *Oraÿ y ayyim* (1903–07), *Yoreh De'ah* (1894–98), *Even ha-Ezer* (1905-1906) e *Y oshen Mishpat* (1884-1893). Na introdução ao volume sobre *Y oshen Mishpat*, Epstein explica que assim como Maimônides viu a necessidade de compor a *Mishneh Torah* e Joseph Caro o *Shulýan Arukh*, a fim de codificar a halakhah em seus tempos, havia agora a necessidade de trazer o *Shulýan Arukh* atualizado, dando as decisões haláchicas que foram promulgadas por autoridades posteriores a Caro, tanto em obras dedicadas a esse propósito quanto em resposta. Ele disse que “grande ansiedade e confusão” resultaram dessas novas decisões e seu trabalho pretendia dar o resumo final da haláchica até seus dias. Embora em seu arranjo externo a obra siga os capítulos da

Shulýan Arukh, em seus arranjos internos, ele está em conformidade com a *Mishneh Torá* de Maimônides. Segundo Epstein, o objetivo principal do estudo da *Torá* não é o exercício dialético e casuístico, o “desenraizamento de montanhas”; mas para chegar a um conhecimento definitivo da halakhah. Ele mostrou uma tendência marcada para a clemência em suas decisões, e deu expressão a essa tendência em uma declaração ao rabino JL *Maimon que obteve *semikhah* dele. “Quando qualquer problema relacionado com as proibições da *Torá* vier diante de você, você deve primeiro presumir que é permitido, e somente depois de ter estudado cuidadosamente os *rishonim* e não encontrar nenhuma possibilidade de clemência você é obrigado a declarar que é proibido. cova” (Maimon, *Sarei ha-Me'ah*, p. 112).

O *Arukh ha-Shulýan* tornou-se uma obra de autoridade. Como o *Shulýan Arukh* em que se baseia, trata apenas das leis que têm importância prática. Depois que Epstein a completou, no entanto, ele empreendeu a escrita de obras adicionais que tratam de leis que não são aplicáveis no momento, às quais ele deu o sugestivo título *Arukh ha-Shulýan le-Atid* (“*Arukh ha-Shulýan para o Futuro*”), que foram publicados postumamente. Eles lidam com leis agrícolas (*Zera'im*, 3 pts., 1938–46); *Sinédro*, *Mam rim*, *Melakhim*, *Shekalim* e *Kidush ha-ÿ odesh* (1962); e *Kodashim* (1969). Nelas ele tem o cuidado especial de indicar suas fontes, traçando o desenvolvimento de cada lei desde sua primeira fonte até sua última forma. Seu filho Baruch *Epstein dá um retrato atraente da maneira pela qual seu pai encorajaria candidatos ao rabinato. Ele os exortava a sempre considerar os prós e os contras antes de tomar uma decisão haláchica e a mostrar toda consideração à pessoa que coloca o problema, para não confundir.

Entre suas outras obras estão *Or la-Yesharim* (1869), um comentário sobre o *Sefer ha-Yashar* de Jacó *Tam, no qual ele defende Tam contra as críticas feitas contra ele por autoridades posteriores. Apenas duas de suas respostas foram publicadas (no *Even Me'ir* de M. Gordon, 1909).

Bibliografia: B. Epstein, *Mekor Barukh*, 3 (1928), 1163-1175; H. Tchernowitz, *Toledot ha-Posekim*, 3 (1947), 299-305; JL Maimon (*Homem-Peixe*), *Anashim shel Yurah* (1947), 133–79; SY Zevin, *Soferim u-Sefarim* (1959), 30-35; AZ Tarshish, R. *Barukh ha-Levi Epstein* (1967), 41-69.

[Yehoshua Horowitz]

EPSTEIN, JEHIEL MICHAL BEN ABRAHAM HALEVI

(m. 1706), rabino alemão e autor. Epstein é conhecido principalmente por seu *Kiyÿur Shelah* (Fuerth, 1683, 1696) e por um *sidur* que ele emitiu com uma tradução das orações, leis e costumes em iídiche, intitulado *Derekh Yesharah* (Frankfurt, 1697). Estes ele escreveu em grande parte para o benefício dos judeus que viviam em aldeias isoladas que não tinham a orientação de rabinos e professores. *Kiyÿur Shelah*, principalmente uma versão abreviada de *Isaiah *Horowitz' Shenei Luÿot ha-Berit* (*Shelah*), também contém glosas, bem como novas leis e costumes que Epstein extraiu de obras que aparecem após a publicação do livro de Horowitz. Além disso, o autor trata da educação judaica

epstein, judite

ção, sua organização e conteúdo programático. Criticando o sistema prevalecente, ele propôs que os alunos fossem ensinados primeiro a Bíblia e os quatro sedarim da Mishná relevantes para os tempos (uma abordagem que lembra a de *Judá Loew b. Bezalel de Praga) e só posteriormente o Talmud e os códigos .

Ele se opôs à forma de casuística conhecida como *Yillukim* com base em ser amplamente forçada. A reforma educacional proposta só poderia, segundo ele, ser alcançada por meio da cooperação entre o *Yeder*, o lar e o *midrash* de aposta.

Kiyür Shelah foi traduzido para o iídiche por Wolf Gershels de Praga sob o título de *Ey y ayyim* (Frankfurt, 1720), das quais 39 edições apareceram. É muito duvidoso que ele tivesse alguma associação com o movimento *Shabbatean*, embora fosse suspeito disso por causa da redação de uma certa passagem em seu *sidur*. Ele também foi o autor de *Derekh ha-Yashar la-Olam ha-Ba* (Frankfurt, 1703), um trabalho ético escrito em iídiche, cuja língua, segundo ele, havia se tornado uma necessidade religiosa e cultural na vida judaica; desde que adquiriu um caráter sagrado, o abismo entre ele e o hebraico, a língua sagrada, foi diminuindo progressivamente. Suas obras fornecem uma visão da vida contemporânea das comunidades judaicas menores da Alemanha.

Bibliografia: M. Horovitz, *Avnei Zikkaron* (1901), 158; J. Freimann, em: *JJLG*, 15 (1923), 37; B. Wachstein, *ibid.*, 16 (1924), 169-71; S. Noble, em: *Yivo Bleter*, 35 (1951), 121-38; H. Liberman, *ibid.*, 36 (1952), 305-21; Zinberg, *Sifrut*, 4 (1958), 108-10, 257-9.

[Yehoshua Horowitz]

EPSTEIN, JUDITH (1895-1988), líder do Hadassah nos EUA. Ep stein nasceu em Worcester, Massachusetts. Ela se envolveu em atividades comunitárias judaicas enquanto estava no Hunter College, onde se formou em 1916. Epstein serviu o Hadassah em muitas funções desde 1928, quando era secretária nacional. Ela foi presidente de vários departamentos nacionais, incluindo membros e relações públicas sionistas, e foi editora da *Hadassah Magazine*. Nomeado vice-presidente em 1934, Epstein serviu como presidente nacional do Hadassah durante 1937–39 e 1943–47. A partir de 1947, ela foi vice-presidente honorária. Ela viajou para praticamente todas as comunidades judaicas do país e, por muitos anos, desempenhou um papel de destaque nas sessões do Conselho Geral Sionista nos Estados Unidos e no exterior.

Dedicado às necessidades e ao futuro do estado judeu, Epstein foi o grande responsável pelo financiamento do Hospital Universitário Rothschild Hadassah em Jerusalém.

Durante sua vida, ela foi uma ardente defensora das mulheres jovens. Em seu nome e para honrar seu legado, o Judith Epstein Memorial Award foi criado em 1991 para reconhecer as realizações dos representantes do Conselho Consultivo de Jovens Líderes Nacionais (NYLAC), responsáveis por iniciar atividades e eventos que trarão visibilidade também ao Hadassah como trazer outras jovens para a organização. A cada ano, o prêmio é entregue a um jovem líder cujo projeto comunitário foi o mais bem-sucedido em promover o Hadassah de maneira significativa.

[Gladys Rosen / Ruth Beloff (2ª ed.)]

EPSTEIN, JULIUS J. (1909–2000) E PHILIP G. (1909–1909–1952), roteiristas dos EUA. Gêmeos idênticos nascidos em Nova York, Julius e Philip Epstein se formaram na Pennsylvania State University em 1931. Eles tiveram sua primeira peça, *And Stars Remain*, produzida pelo Theatre Guild em 1936. Depois de trabalharem separados por dois anos, eles se juntaram à Warner Brothers e tornou-se a equipe de roteiristas mais conhecida da década de 1940. Seus filmes incluíram *Daughters Courageous* (1939), *Four Wives* (1939), *No Time for Comedy* (1940), *Casablanca* (1942), *The Bride Came COD* (1941), *The Strawberry Blonde* (1941), *The Man Who Came to Dinner* (1941), *Yankee Doodle Dandy* (1942), *The Male Animal* (1942), *The Battle of Britain* (1943), *Arsenic and Old Lace* (1944), *Mr. Skeffington* (1944), *Saturday's Children* (1946), *Romance on the High Seas* (1948), *My Foolish Heart* (1949), *Take Care of My Little Girl* (1951), *Forever Fe masculino* (1953), *The Last Time I Saw Paris* (1954) e *The Brothers Karamazov* (1958).

Em 1943, os irmãos Epstein ganharam o Oscar de Melhor Roteiro por *Casablanca*, que eles adaptaram de uma peça não produzida com o título esquecível "Every body Comes to Rick's".

Após a morte de Philip, Julius continuou a trabalhar sozinho. Entre seus roteiros estavam *Four Daughters* (1938), indicado ao Oscar, *The Tender Trap* (1955), *The Reluctant Deb* utante (1958), *Take a Giant Step* (1959), *Tall Story* (1960), *Light in the Piazza* (1962). , *Fanny* (1964), *Send Me No Flowers* (1964), *Any Wednesday* (1966), seu Pete 'n' Tillie indicado ao Oscar (1972), *Cruz de Ferro* (1977), *House Calls* (1978), e seu indicado ao Oscar *Reuben, Reuben* (1983).

Em 1956, Julius ganhou um Prêmio Laurel por Realização de Roteiro . Em 1998, cerca de 15 anos depois de se aposentar, Julius recebeu o Prêmio de Realização de Carreira da Associação de Críticos de Cinema de Los Angeles.

[Jonathan Licht / Ruth Beloff (2ª ed.)]

EPSTEIN, KALONYMUS KALMAN DA CRACÓVIA

(d. 1823), *Yasidic Yaddik*. Discípulo de *Elimelec de Lyzhansk e *Jacob Isaac ha-Yozeh ("o Vidente") de Lublin, tornou-se conhecido pelo modo extático de oração que adotou. Em 1785 ele organizou grupos de *Y asidim* em Cracóvia, e organizou *min yanim* onde eles rezavam com *devekut* ("devoção") empregando movimentos corporais pronunciados. Eles foram fortemente opostos pela comunidade de Cracóvia, esta oposição resultando em excomunhões emitidas por Isaac Ha-Levi de Cracóvia e sua aposta *din* em 1786 e 1787. Epstein, no entanto, resistiu a seus oponentes e propagou ativamente o *Y asidismo* por toda a Galícia ocidental. Sua principal obra, *Ma'or va-Shemesh* (Breslau, 1842), um comentário sobre o Pentateuco, é uma das obras fundamentais do *Yasidism*, e inclui informações sobre as atividades e as personalidades de *Yaddikim*. Foi publicado em muitas edições. Seu filho, Aaron (falecido em 1883), sucedeu Epstein como o principal propagador do *Y asidim* na Galiza ocidental e fundou a primeira *kloiz* (sinagoga *Yasidic*) em Cracóvia, chamada em sua homenagem R. Aaron's *kloiz*. Outro filho, Joseph Baruch de Neustadt (falecido em 1867), ficou conhecido como um milagreiro. Ele

era conhecido como “o bom judeu” de Neustadt, pela simplicidade de sua vida e conduta.

Bibliografia: A. Markus, *Ha-ÿ asidut* (1954), índice; B. Friedberg, *Luÿot Zikkaron* (1969), 39–45, 95; A. Bauminger, em: *Sefer Kraka* (1959), 33; *MS Geshuri*, *ibid.*, 167-8; L. Grossman, *Shem u She'erit* (1943), 65; *Dubnow, ÿasidut*, 167–8, 450–2.

EPSTEIN, LESLIE (1938–), escritor norte-americano. Nascido em Los Angeles e tendo um pai e um tio que eram roteiristas (Julius J. e Philip G. *Epstein), Leslie Epstein não era uma estranha à vida de Hollywood: seu *San Remo Drive: A Novel from Memory* (2003) é um relato de sua infância, bem como sua reintegração de posse pelo protagonista do romance. Sua escrita deve ter sido catártica, mas esse ato de purgação percorre grande parte da obra de Epstein, que lida com aqueles que são impotentes ou iludidos ou ambos, e que são apresentados a nós em uma linha narrativa apertada que oferece uma sátira sombria como forma de contando o horrível. *O Rei dos Judeus* (1986), uma meditação sobre os usos do poder e auto-engano, explora a natureza de Trumpelman (baseado em Rumkowski, o governante do gueto de Lodz). Embora o livro seja controverso, Epstein sendo acusado de banalizar o Holocausto, o romance também ganhou muitos elogios por seu tom fortemente controlado que oscila entre o pathos e a comédia. Seu personagem mais cativante é Leib Goldkorn, um ex- músico vienense, que passa por uma série de percalços, mas cujos reflexos são alternadamente arrepiantes, doces e surpresos com o caos e a destruição que ele vê. Ele abre caminho através de *The Steinway Quintet* (1976), *Goldkorn Tales* (1985) e *Ice Fire Water* (1999).

Epstein estudou em Yale e Oxford e atuou como diretor do Programa de Escrita Criativa da Universidade de Boston por mais de 20 anos.

[Lewis Fried (2ª ed.)]

EPSTEIN, LOUIS M. (1887–1949), rabino conservador dos EUA e autoridade na lei do casamento judaico. Epstein nasceu em Anyksciai, Lituânia. Quando seu pai, Rabi Eziel Epstein, foi para os Estados Unidos para aceitar um púlpito, ele deixou seu filho para estudar na yeshivá em Slobodka. Ele se formou na Universidade de Columbia (1911) e foi ordenado no Seminário Teológico Judaico em Nova York em 1913. Ele serviu em várias congregações em Dallas, Texas, e Toledo, Ohio, antes de assumir a liderança de Beth Hamedrosh Hagdol em Roxbury, Massachusetts, em 1918 e depois se tornou rabino de Kehilath Israel em Brookline, Massachusetts, onde serviu pelo resto de sua carreira. Epstein foi presidente da Assembléia Rabínica (1922-1925) e presidente de seu comitê de Lei Judaica (1936-1940). Epstein escreveu *The Jewish Marriage Contract* (1927), *Marriage Laws in the Bible and Talmud* (1942) e *Sex Laws and Customs in Judaism* (1948). Suas realizações acadêmicas fizeram dele uma figura de liderança no movimento conservador. Ele foi fundamental na elaboração de várias propostas na lei judaica, sendo a mais conhecida um método de resolver o problema *agunah publicado em seu *Li-She'elat ha-Agunah* (1940). Sob a proposta de Epstein, o marido autorizou

rize a esposa para agir como seu agente com o propósito de obter. Esta inovação foi aceita por seus colegas, mas foi abandonada pela Assembléia Rabínica por causa da oposição do rabinato ortodoxo e de alguns membros do corpo docente do Seminário Teológico Judaico.

[Benjamin Z. Kreitman]

EPSTEIN, MELECH (1889-1979), jornalista e editor iídiche. Nascido em Ruzhany, na Bielorrússia, Epstein recebeu uma educação judaica tradicional, mas saiu de casa aos 13 anos e se envolveu em atividades socialistas na Rússia e na Polônia.

Em 1913 imigrou para os Estados Unidos, onde ingressou no Partido Comunista em 1921. Epstein foi um dos fundadores do diário iídiche *Morgn Frayhayt* e seu editor-chefe de 1925 a 1928. Ele também atuou no conselho editorial do jornal comunista mensal *Der Hamer*. Ele deixou o Partido Comunista em 1939 em protesto contra o pacto Hitler-Stalin. Depois disso, ele contribuiu para os *Forverts* e *Tsukunft*, bem como para a imprensa judaica de língua inglesa. Ele escreveu *Sacco un Vanzetti* (“Sacco e Vanzetti”, 1927), *Sovyetn Farband Boyt Sotsyalizm* (“A União Soviética Constrói o Socialismo”, 1935) e *O Judeu e o Comunismo... na Comunidade Judaica, EUA, 1919-1941* (1959).

Bibliografia: A. Rejzen, *Leksikon*, 2 (1927), 798-800; *LYNL*, 7 (1968), 21-2; S. Bickel (ed.), *Pinkes far der Forshung fun der Yidisher Literatur un Prese*, 1 (1965), 325, 327, 331-2; *Sefer Yahadut Lita*, 3 (1967), 31. **Add. Bibliografia:** B. Kohen (ed.), *Leksikon fun Yidish-Shraybers* (1986), 419.

[Israel Cap. Biletzky / Lily O. Kahn (2ª ed.)]

EPSTEIN, MORRIS (1921-1973), autor e editor norte-americano. Epstein nasceu em Newark, NJ, e estudou na Yeshiva University e Columbia, recebendo seu doutorado na New York University em 1957. Em seus primeiros anos, escreveu vários livros infantis. Em 1940, Epstein, juntamente com Sigmund Laufer e Ezekiel Schloss, estabeleceu a revista bimestral para jovens *World Over* (1940-1983) sob os auspícios do Bureau of Jewish Education e publicada com o apoio do New York Jewish Board of Education. A revista em inglês de 16 páginas serviu como uma ferramenta de aprendizado para desafiar os jovens judeus e reforçar as ideias que eles aprenderam na escola hebraica e em casa, mas com uma inclinação não acadêmica. Enquanto os três fundadores produziram a maior parte do texto e da arte para a revista, eles também incluíram histórias e textos enviados dos Estados Unidos e do exterior. Epstein também foi o editor-chefe da *Revista de Educação Judaica*. Editou e traduziu os contos de *Sindabar (*Contos de Sendeban*, 1967) e em 1970 publicou um livro sobre o *Sefer *Minhagim*, uma coleção ilustrada de costumes judaicos (Veneza, 1593). Em 1955 ele se juntou ao Stern College for Women da Yeshiva University e foi nomeado professor titular e presidente do Departamento de Inglês em 1966. Ele escreveu peças de rádio, críticas de teatro e ensaios acadêmicos, e transmitiu e deu palestras extensivamente.

Os livros de Epstein incluem *My Holiday Story Book* (1958), *Um tesouro pictórico de feriados e costumes judaicos* (1959), *A Picture Parade of Jewish History* (1963), *The New World Over*

epstein, mores mordecai

Livro de Histórias: Uma Antologia Ilustrada para a Juventude Judaica (1968), Mais Histórias do Mundo: Uma Antologia Ilustrada para a Juventude Judaica (1968) e Tudo sobre Feriados e Costumes Judaicos (1970).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

EPSTEIN, MOSES MORDECAI (1866–1933), talmudista e rosh yeshivá na Lituânia e Ereẓ Israel. Nascido em Bakst, Moses estudou em sua juventude na yeshivá Volozhin, onde era conhecido como o “illui (“prodígio”) de Bakst. Em Volozhin ele apoiou o grupo *Yovevei Zion*, fundado por estudantes da yeshivá e em 1891 foi membro de uma delegação *Yovevei Zion*, que comprou o terreno para o assentamento de *Y. Aderah*. Em 1893 foi nomeado chefe da yeshivá *Keneset Israel* de Slobodka, cargo que ocupou até sua morte. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele vagou de cidade em cidade na Rússia à frente de sua yeshivá e depois da guerra tornou-se um dos líderes do judaísmo religioso na Lituânia e cofundador de seu conselho rabínico. Em 1923, na conferência do *Agudat Israel* realizada em Viena, ele foi eleito membro do *Kenesiyah ha-Gedolah*, o corpo supremo da organização, e do *Mo'e'yet Gedolei ha-Torah*, seu conselho rabínico, estabelecido naquela ocasião. Em 1924, ele transferiu a maior parte do corpo estudantil do *Keneset Israel* para sua yeshivá irmã em Hebron, que ele havia estabelecido. Após os distúrbios de 1929 em Hebron, nos quais muitos estudantes foram mortos, ele transferiu a yeshivá para Jerusalém. Seu método de estudar a lei judaica era buscar uma compreensão da estrutura das leis individuais como meio de compreender o sistema da lei talmúdica em geral. Para este fim, ele fez um estudo especial de *Maimônides*, cujo método de comentário haláchico ele procurou elucidar. Em seu ensino, da mesma forma, ele enfatizou a compreensão dos princípios subjacentes das leis individuais mais do que a experiência em áreas mais amplas. O método de Epstein foi adotado em numerosas yeshivot.

Uma coleção de suas palestras, intitulada *Levush Mordekhai*, foi publicada em quatro volumes: no tratado *Bava Kamma* (1901); em *Bava Me'jia* (1929); nas quatro partes do *Shul'yan Arukh* (1946); e em *Yevamot* e *Gittin* (1948).

Bibliografia: SJ Zevin, *Ishim ve-Shitot* (19582), 275-91.

[David Tamar]

EPSTEIN, PAUL SOPHUS (1883-1966), físico teórico. Epstein nasceu em Varsóvia. Após seus estudos na Rússia, ele se formou em óptica na Alemanha. Ele deixou a Rússia em 1919 e lecionou por dois anos na *Technische Hochschule* em Zurique, Suíça. Em 1921 foi para os Estados Unidos e tornou-se professor do Instituto de Tecnologia da Califórnia em Pasadena. A produção científica de Epstein foi muito impressionante, e seus estudos cobriram amplos campos que incluíam aplicações da teoria quântica (em uma série de artigos no periódico berlinense *Zeitschrift fuer Physik*), espectroscopia, pressão de radiação, efeito Stark, termodinâmica, mecânica dos fluidos, a teoria da elasticidade e o magnetismo da terra. Em 1937 ele publicou um *Textbook of Thermodynamics*.

[Arthur Cerveja]

EPSTEIN, SEYMOUR (1917–), autor norte-americano. Os romances de Epstein, *Pillar of Salt* (1960), *The Successor* (1961), *Leah* (1964) e *Caught in that Music* (1967), e sua coleção de contos, *A Penny for Charity* (1965), são principalmente sobre o primeiro geração de imigrantes não mais vinculados a compromissos tradicionais. Talvez seu romance mais poderoso, *Procurando Fred Schmidt*, foi publicado em 1973.

EPSTEIN, ZALMAN (1860-1936), ensaísta e crítico hebreu. Epstein nasceu em Luban, na Bielorrússia, e recebeu sua educação inicial na yeshivá Volozhin. Aos 16 anos mudou-se para Odessa, onde viveu por 30 anos. Ele serviu no comitê central de *Yovevei Zion* de 1890 a 1900 em Odessa. Mais tarde, Epstein viveu em São Petersburgo, Varsóvia e Moscou, e estabeleceu-se na Palestina em 1925. Em 1879 começou a publicar cartas e artigos na imprensa hebraica, alguns sob os pseudônimos de “*Shelomo ha-Elkoshi*” e “*Ben Azai*.” Seu artigo, “*O Espírito do Nacionalismo e seus Resultados nos Tempos Modernos*”, que apareceu em *Ha-Meli'iy* em 1882, trouxe-lhe certo reconhecimento. Ele se tornou um colaborador regular do *Ha-Meli'iy* e mais tarde do *Ha-Yefirah*, *Ha-Shilo'a'y* e outros periódicos, escrevendo principalmente sobre problemas judaicos, particularmente o assentamento da Palestina e o sionismo. Ele contribuiu com uma série de artigos em iídiche para o jornal *Der Tog* de São Petersburgo. Epstein também comentou sobre a literatura hebraica e geral, e publicou vários esboços poéticos, dos quais os mais conhecidos são a série *Mi-Sefer ha-Zikhronot shel Shelomo ha-Elkoshi*

(“*Do Livro das Reminiscências de Shelomo ha-Elkoshi*”). Em seu artigo “*Ha-Sefer ve-ha-ayyim*” (“*Livros e Vida*”), em: *Lu'a'y A'y'asaf*, 1 (1894), ele pediu aos escritores hebreus que não se preocupassem apenas com os problemas judaicos. Epstein era um romântico que respeitava e admirava as tradições judaicas e procurava misturar judaísmo e humanismo. Ele foi o primeiro a publicar artigos em hebraico sobre Dostoyevski, Tolstoy e Tur genev (em *Ha-Boker Or*, *Ben-Ammi* e *Ha-Zeman*). Seu estilo era bíblico e ornamentado. Apenas algumas de suas centenas de artigos e esboços foram coletados nos dois volumes de sua obra, um dos quais apareceu em São Petersburgo em 1905, o outro em Tel Aviv em 1938. Sua monografia *Moshe Leib Lilienblum* foi publicada em 1935.

Bibliografia: Nota autobiográfica no prefácio de J. Fichmann (ed.), *Kitvei Zalman Epstein* (1938).

[Gedalia Elkoshi]

EPSTEIN HA'LEVI, MOSES JEHIEL (1890–1971), rabino e admor. Epstein nasceu em Ozarow, Polônia, onde recebeu sua educação rabínica. Em 1913 foi nomeado rabino lá e em 1918 admor. Epstein imigrou para os EUA em 1927 e em 1953 veio para Israel e se estabeleceu em Tel Aviv. Ele era um líder de *Agudat Israel* e um membro do *Mo'e'yet Gedolei ha-Torah* e também ativo em assuntos educacionais e de caridade. Suas obras são *Esh Dat* (11 vols.) e *Be'er Moshe*. Ele foi premiado com o Prêmio Israel de literatura rabínica em 1968.

ER (hebr. יָרֵי יָ; vigilante, vigilante”), o nome de duas figuras bíblicas. (1) O filho mais velho de Judá e filha de Shua, um cananeu (Gn 38:2–3). Ele se casou com *Tamar, mas morreu menos criança por causa de sua maldade (Gn 38:6-7; 46:12; Nm 26:19; I Crônicas 2:3). A natureza de sua ofensa não é especificada. (2) Filho de Selá, neto de Judá e pai de Leca (I Crônicas 4:21).

Bibliografia: WF Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968), 69-70, 233p.

*ERASMUS DE ROTTERDAM (Desidério Erasmus

Roterodamus; 1469-1536), humanista, teólogo e escritor europeu. Erasmus, nascido na Holanda, viveu e trabalhou em todos os principais países da Europa e escreveu apenas em latim.

A visão de Erasmo do judaísmo como religião foi totalmente determinada pelas tradições do Novo Testamento (especialmente pelas epístolas atribuídas a Paulo) e da Igreja Primitiva (em primeiro lugar, Jerônimo, em menor grau, Agostinho). Um aspecto original dessa posição é que ele usava regularmente as palavras *Judaismus*, *Judaeus*, etc., para estigmatizar os maus cristãos, “para quem a religião consiste em rituais e observações de coisas corpóreas” (uma carta de dezembro de 1504). Em outro escrito, ele diz: “Judaísmo eu não chamo de impiedade judaica, mas prescrições sobre coisas externas, como comida, jejum, roupas, que até certo ponto se assemelham aos rituais dos judeus” (*Declarationes ad censuras Lutetiae*, 1532). De fato, a maioria dos ataques anti-mosaicos de Erasmus são dirigidos contra esse “novo judaísmo”.

No que diz respeito à Bíblia judaica (o Antigo Testamento), é natural que um humanista cristão que professa “a filosofia de Cristo” coloque o Novo Testamento acima do Antigo. Mas em muitas ocasiões ele insistiu na importância para os cristãos do Antigo Testamento em sua totalidade e, ainda mais significativamente, na completa inadmissibilidade de contrastar os dois Testamentos.

Como humanista (no sentido estrito e específico da palavra), Erasmo apreciava muito o hebraico e exigia conhecimento profundo da língua original da Bíblia.

“Quem não domina todas as três línguas sagradas [isto é, hebraico, grego e latim], não é um teólogo, mas um violador da santa teologia” (*Adagiae*, 1515). Mas o próprio conhecimento de Erasmo do hebraico era rudimentar e ele era completamente dependente dos comentários de outros estudiosos e de sua ajuda direta e pessoal (em seus comentários do Novo Testamento e paráfrases de Salmos). Daí numerosos erros, interpretações “anti-filológicas” (desacreditando o método geral de Erasmo), e até mesmo uma espécie de irritação contra “ambiguidades” do hebraico podem ser encontradas em seus escritos.

A atitude de Erasmo em relação aos judeus de sua época deve ser avaliada tendo como pano de fundo o ódio universal aos judeus, a intolerância e o zelo missionário nos séculos XV e XVI, especialmente na Alemanha. Esse pano de fundo sinistro é muitas vezes aparente, muito mais na correspondência privada do que nos escritos destinados à impressão. Em alguns destes últimos encontramos observações que são comparativamente moderadas e razoáveis. Assim, Eras mus pensa que o número de judeus, sua força e influência

são insignificantes e, conseqüentemente, não representam perigo para o cristianismo; que a conversão forçada de judeus é absolutamente inadmissível, e mesmo que a atividade missionária cristã entre os judeus seja talvez inútil; que a expulsão dos judeus da Espanha deve ser condenada, e que os marranos devem ser tratados com misericórdia, etc. Tais observações brotam organicamente dos princípios mais profundos da compreensão do mundo de Erasmus e devem ser consideradas realmente “erasmianas”. Mas o “espírito erasmiano”, expressando-se em uma linha bem conhecida de uma carta (30 de janeiro de 1523 (4)), “eu tenho um temperamento tal que eu poderia amar até mesmo um judeu, se ele fosse bem-educado e amigável, e não blasfemou contra Cristo na minha presença”, estava longe de ser sempre o mais importante. Na verdade, ele nunca conheceu um judeu de verdade em toda a sua vida, nunca procurou tal encontro e nunca escreveu nada especialmente dedicado aos judeus ou ao judaísmo. Ele era, de fato, indiferente ao “remanescente de Israel” vivo; o judeu de carne e osso simplesmente não estava dentro de seu campo de visão. Essa indiferença, em uma época de aguçamento catastrófico do fanatismo religioso e nacional, poderia ter sido um passo inicial para a verdadeira tolerância. A posição de Erasmus pode ser qualificada como assemitismo; sugerir que ele era um anti-semita parece ser tão anti-histórico quanto afirmar que ele simpatizava com os judeus.

Bibliografia: G. Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden and Judentum* (1969) [Kisch considera Erasmus um antisemita raivoso, igual a Lutero]; S. Markish, *Erasmus and the Jews*, com um posfácio de Arthur A. Cohen (1986); GB Winkler, “Erasmus und die Juden”, em: *Festschrift Franz Loidl zum 65 Geburtstag* (1970), 381–392; C. Augustijn, “Erasmus und die Juden”, em: *Nederlands Archief voor Kerkengeschiedenis*, 60:1 (1980), 22-38.

[Shimon Markish]

*ERATOSTENES DE CIRENO (c. 275–194 aC), polímata, autor de *Geographica*, uma geografia de primeira linha muito usada por *Estrabão, que cita sua descrição da Arábia (16:4, 2), comentando as ocupações dos habitantes (incluindo os judeus), solo, flora, abastecimento de água e distâncias. Estrabão em outro lugar (16:2, 44) cita a teoria de Eratóstenes de que a região ao redor de Edom já foi um lago e que a terra passou a existir como resultado de erupções vulcânicas.

ERECH (Sum. **Unug**; Akk. **Uruk**; moderno **Warka** no Iraque), cidade mencionada como um dos pilares do reino de *Nimrod (Gn 10:10), e talvez mencionada em Esdras 4:9.

Nos tempos antigos, Uruk ficava na margem do Eufrates, a aproximadamente 40 milhas. (65 km.) NO de Ur; o rio agora se deslocou para oeste, deixando a cidade no deserto. O local foi ocupado no quinto milênio aC e experimentou seu primeiro pico de prosperidade por volta de 3300-3100 aC, quando era provavelmente o maior centro religioso da Suméria, com grandes templos e os primeiros documentos escritos até agora conhecidos. O lendário herói Gilgamesh foi provavelmente um rei histórico de Uruk em cerca de 2700 aC Uruk desempenhou um papel na ascensão dos reis neo-sumérios de Ur e foi a sede de uma dinastia de governantes semitas ocidentais pouco antes da época de Hammurapi.

Depois disso, foi politicamente sem importância, mas permaneceu uma sede de aprendizado até os tempos selêucidas. Era o centro de culto de Anu,

erey israel

o deus do céu, e de Inanna-Ishtar, a deusa do amor e da guerra. Em 1912, a Sociedade Oriental Alemã começou a escavar o local e, permitindo as interrupções causadas pelas guerras, continuaram até o final do século XX.

Adicionar. Bibliografia: J. C. Margueron, em: ABD II, 570-73; CANE, 4, 2960 (índice); M. Powell, em: JAOS, 117 (1997), 608; S. Dunham, em: JAOS, 119 (1999), 139.

[Richard S. Ellis]

da Terra de nome hebraico), יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל .Heb (**ISRAEL** **EREZ** Israel. O termo Ereÿ Israel é bíblico, embora seu significado varie, designando tanto o território realmente habitado pelos israelitas (I Sam. 13:19) quanto o Reino do Norte (II Reis 5:2). Foi, no entanto, apenas a partir do período do Segundo Templo que Ereÿ Israel se tornou a atual denominação da Terra Prometida. Foi a designação oficial hebraica da área governada por mandato britânico após a Primeira Guerra Mundial até 1948. Para mais detalhes, ver *Canaan, Land of; *Israel, Terra de (Pesquisa Geográfica).

ERFURT, cidade na Turingia, Alemanha. Os judeus são mencionados pela primeira vez lá no século XII. Inicialmente sob a proteção do rei, na segunda metade do século XII passaram para a jurisdição do arcebispo de Mainz, que redigiu uma fórmula de juramento para eles em alemão. Em 1209, o rei também renunciou ao seu direito de cobrar impostos dos judeus, que em 1212 foi explicitamente concedido ao arcebispo. Em 1221, revoltas antijudaicas eclodiram em Erfurt: a sinagoga foi incendiada e vários judeus foram assassinados enquanto alguns se atiravam nas chamas. Entre os mártires estava o paytan e o cantor Samuel b. Kalonymus. No entanto, a comunidade judaica de Erfurt continuou a existir e até a se expandir. Depois de algum tempo, uma nova sinagoga foi construída e rabinos conhecidos escolheram Erfurt como sua sede. Entre 1286 e 1293 Asher b. *Jehiel provavelmente viveu lá, e mais ou menos na mesma época Kalonymus b. Eliezer ha-Nakdan compôs sua Massorah Ketannah, ainda preservada em manuscrito em Erfurt. Durante a Idade Média, os judeus de Erfurt seguiam o rito de oração da Saxônia. O Livro de Ritual da comunidade está preservado no Jewish's College, em Londres (Ms. 104, 4). No início do século XIV, a proteção dos judeus passou para o município; isso, no entanto, não foi capaz de salvá-los do massacre durante a *Morte Negra: no início de março de 1349, mais de 100 judeus foram assassinados pela população, e muitos incendiaram suas casas e morreram nas chamas. Os que sobreviveram foram expulsos da cidade. Entre os mártires estava Alexander Suslin ha-Kohen, autor de Sefer ha-Aguddah.

Israel B. Joel *Susslin menciona os mártires de Erfurt em uma elegia (Sefer ha-Dema'ot, 2, 126-7). O conselho da cidade novamente permitiu que os judeus se estabelecessem dentro das muralhas da cidade e construissem uma nova sinagoga em 1357. Durante o século seguinte, a comunidade de Erfurt tornou-se uma das maiores e mais importantes da Alemanha, alguns dos rabinos mais célebres oficiando lá. Meir b. Baruch *ha-Levi serviu lá por algum tempo; um discípulo seu foi Hillel de *Erfurt. Em meados do século XV, Jacob b. Judá *Weil ensinou lá. Durante este período, os judeus de Erfurt desempenharam um papel

papel importante na banca na Turingia. Em 1391, o rei pode cancelar todas as dívidas dos cristãos aos judeus de Erfurt e entregá-las ao município por 2.000 florins; o município reivindicou esta quantia aos judeus, mas prometeu -lhes devolver parte das dívidas. Posteriormente, os judeus tiveram que pagar um imposto especial ao tesouro do rei. Em 1418, eles foram obrigados a declarar o valor de seus bens sob juramento, na sinagoga, e o rei cobrou novos impostos deles com base nisso. Em 1451 e 1452, Nicolau de *Cusa e João de *Capistrano visitaram Erfurt. Seus sermões antijudaicos agitaram muito a população e, em 1453, o conselho da cidade retirou a proteção dos judeus, que posteriormente deixaram Erfurt.

Por volta de 1820, as autoridades prussianas usaram as pedras tumulares do cemitério judaico para a fortificação da cidade. Naquela época, os judeus começaram novamente a se estabelecer em Erfurt, totalizando cerca de 144 em 1840, quando uma nova sinagoga foi dedicada. Os arquivos comunitários de 1855 a 1936 foram transferidos para os Arquivos Centrais para a História do Povo Judeu em Jerusalém. A comunidade era de 546 em 1880 (1,03% da população total); 795 em 1910 (0,72%); e 831 em 1933 (0,6%). Após o advento dos nazistas, a maioria deixou Erfurt, restando 263 em 1939. A sinagoga foi incendiada em 9 de novembro de 1938. A comunidade foi obrigada a pagar pelo benzeno usado para acender a sinagoga e limpar as ruínas. Os homens foram detidos na escola local, onde foram maltratados e posteriormente deportados para *Buchenwald.

Dos 188 judeus restantes em Erfurt em setembro de 1941, 152 foram deportados para o Oriente em quatro transportes entre maio de 1942 e janeiro de 1944.

Alguns judeus retornaram a Erfurt após a guerra, e havia 40 em 1951. Uma nova sinagoga foi aberta em 1952, e a comunidade contava com 120 em 1961. Como resultado da imigração de judeus da antiga União Soviética, o número de membros da comunidade subiu para 550 em 2003. Um dos famosos manuscritos do Tosefta foi encontrado em Erfurt, após o qual recebeu o nome (S. Leibman, intr. Tosefta bi-Feshuto).

Bibliografia: A. Jaraczewsky, Geschichte der Juden in Erfurt (1868); Wiener, em: MGWJ, 17 (1868), 313–17, 352–59, 385–95; °. Kronner, Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge em Erfurt (1884); Suessmann, em: MGADJ, 5 (1914), 1-126; Germ Jud, 1 (1963), 97-102; 2 (1968), 215-25; PKG; Barão, 9 (1965), 223-26. **Adicionar. Bibliografia:** E. Menzel, em: Beitrage zur Geschichte juedischen Lebens in Thuringen (1996), 117–132; O. Zucht, Die Geschichte der Juden in Erfurt ... (2001).

[Zvi Avneri / Stefan Rohrbacher (2ª ed.)]

ERGAS, JOSEPH BEN EMANUEL (1685-1730), rabino, cabalista e autor de livros sobre assuntos haláchicos e cabalísticos. Ergas, descendente de marranos, nasceu em Leghorn. O coar de um cavaleiro gravado em seu túmulo em Leghorn talvez indique descendência de uma nobre família espanhola. Samuel de Fez foi seu professor de halakhah e *Benjamin ha-Kohen Vitale de Reggio ensinou-lhe Kabbalah. Quando jovem, ele viajou por toda a Itália e pregou sermões públicos, exortando ao arrependimento. Por um tempo ele ficou em Pisa onde fundou

uma yeshivá, Neveh Shalom. Mais tarde, foi nomeado rabino em Leghorn e lá permaneceu até sua morte. Ergas tornou-se famoso por seu panfleto Tokhayát Megullah, a polémica contra o Shabbatean Nehemiah *y ayon, e um acréscimo chamado Ha-ýad Nayash (Londres, 1715). Suas obras cabalísticas incluem Shomer Emunim (Amsterdã, 1736), na qual ele explica os princípios da Cabala na forma de um diálogo entre Shaltiel, que acredita apenas na Torá revelada, e Jehoiada, o vencedor neste argumento, que acredita também no aspecto esotérico da Torá; Shomer Emunim inclui Mevo Petaým, um apêndice ao primeiro, uma seleção da doutrina de *Luria e uma introdução à Cabala, e Minýat Yosef, uma antologia ético-religiosa e as regras para o estudo das doutrinas cabalísticas. Uma seleção de sua resposta foi publicada por seu discípulo Malachi Ha-Kohen como Divrei Yosef

(Leghorn, 1742). A introdução da editora menciona vários piyyutim escritos por Ergas. Ergas era um crente entusiasmado na importância e santidade da Cabala em geral e do *Zohar em particular, apesar de sua opinião de que anotações marginais foram introduzidas no texto próprio do Zohar. Ele se opôs à filosofia, que considerava estranha ao judaísmo e uma invenção dos hereges. Ele se opôs às explicações de *Maimonides sobre as histórias da Criação e as visões de Ezequiel no espírito da filosofia natural de Aristóteles.

O estilo de Ergas distingue-se pela sua clareza.

A Cabala de Ergas evidencia afinidades com a de Moisés y ayim *Luzzatto, e a tensão sobre esta questão desenvolveu-se entre os dois cabalistas.

Bibliografia: Joseph ben Emanuel Ergas, Shomer Emunim, ed. por SA Horodezky (repr. 1927), introd. **Adicionar.** **Bibliografia:** R. Goetschel, "La justificación de la kabbale dans le 'Shômer Emúnim' de Joseph Ergas (1685–1730)", em: U. Haxen, H. Trautner Kromann e KL Goldschmidt Salomon (eds.), judeus Estudos numa Nova Europa; Anais do Quinto Congresso de Estudos Judaicos em Copenhague (1994), 269-81.

[Azriel Shochat]

ERIK, MAX (pseudônimo de **Zalmen Merkin**; 1898-1937), crítico literário iídiche e historiador literário. Nascido em Sosnowiec (Polônia), Erik foi educado em particular (entre seus tutores estava y ayim Nayman * Bialik) e em um yeder tradicional. Mais tarde, ele estudou em uma escola secundária de língua russa e em uma escola de treinamento de oficiais poloneses, na qual se formou como oficial da reserva. Seu tio era Yitzkhak Peyszekon, um dos fundadores do Jewish Labour Bund. Em 1922, ele se estabeleceu em Vilna, onde ensinou literatura iídiche e polonesa em escolas secundárias de língua iídiche. Erik publicou seus primeiros ensaios em 1920 sobre o neo-romanismo e Hugo Tsukerman na Yudishe Zamelbikher de IM Weissenberg e depois contribuiu com estudos, ensaios e artigos críticos para vários periódicos iídiches, incluindo Ringen, Literarische Bleter, Bikher Velt e Vilner Tog. Seus primeiros trabalhos sobre literatura iídiche foram Konstruksiyeh Shtudiyen: tsu der Konstruksiyeh fun der Goldene Keyt ("Estudos de construção: sobre a construção da corrente dourada", 1924), uma análise das variantes das peças de IL *Peretz; Vegn Alt-Yidishn Roman un Novele – 14ter–16ter Yorhundert ("On the Old Yiddish

Romance – 14th–16th Centuries", 1926); e Di Geshikhte fun der Yidisher Literatur fun di Eltste Tsaytn biz der Haskoleh Tekufeh ("História da Literatura Iídiche – do Início ao Período Haskalah", 1928). O trabalho de Erik ajudou a fundar o campo dos estudos do Old Yiddish. Ele também formulou a teoria há muito dominante, mas agora refutada, do iídiche shpilmener ("trou badours") que compôs, ou adaptou de outras línguas, os épicos em iídiche antigo existentes. Em 1929 Erik se estabeleceu na União Soviética. Ele viveu em Minsk e Kiev e ensinou literatura iídiche em várias instituições judaicas de ensino superior. Cada vez mais, suas obras nesse período foram escritas do ponto de vista oficial da linha partidária e incluem um estudo de Sholem *Asch (1931); Etyudn tsu der Geshikhte fun der Haskoleh ("Estudos da História da Haskalah", 1934); e Di Yidische Literatur em XIX Yorhundert, vol. 1, em coautoria com A. Rosenzweig ("Uma História da Literatura Iídiche no Século XIX", 1935). Ele também editou Di Komédies fun der Berliner Ufklung ("As Comédias da Haskalah de Berlim", 1933) e uma seleção das obras de Solomon *Ettinger (1935). Após a liquidação do Instituto de Cultura Proletária Judaica da Academia Ucraniana de Ciências em maio de 1936, Erik foi preso e exilado no campo de prisioneiros Viet Losian na Sibéria, onde morreu.

Bibliografia: Reizen, Leksikon, 2 (1927), 815-8; J. Shatzky, em: J. Opatoshu e H. Leivick (eds.), Zambikher, 8 (1952), 41-54. **Adicionar. Bibliografia:** LNYL, 7 (1968), 37-41; AA Greenbaum, Bolsa Judaica e Instituições Acadêmicas na Rússia Soviética, 1918–1953 (1978); C. Shmeruk, em: Studies in Yiddish Literature and Folklore, 7 (1986) 1–36.

[Elias Schulman / Barry Trachtenberg (2ª ed.)]

ERIKSON, ERIK HOMBERGER (1902-1994), psicanalista norte-americano. Nascido em Frankfurt, Alemanha, Erikson imigrou para os Estados Unidos em 1933. Lecionou e fez pesquisa em Harvard, Yale e na Universidade da Califórnia até 1951, quando se juntou à equipe sênior do Austen Riggs Center em Stockbridge, Massachusetts. Em 1960 foi nomeado professor de desenvolvimento humano e psiquiatria em Harvard. A pesquisa de Erikson sobre as culturas dos índios Yurok e Sioux resultou em Infância e Sociedade (1950, 1963), no qual discutiu métodos de procriação e desenvolvimento humano. No mesmo livro, ele tratou da evolução da identidade e do caráter, incluindo o americano e o alemão, e o antisemitismo e o papel dos judeus na mudança de cultura. Em Young Man Luther (1958), Erikson relacionou a crise de identidade adolescente do reformador (identidade versus difusão de identidade) e a crise histórica de sua época. Mais tarde, ele esclareceu seu conceito de síntese do ego por meio de sucessivas identificações da criança com indivíduos, ideais de grupo e objetivos. Seu Insight and Responsibility (1966) discute as implicações éticas do insight psicanalítico e a responsabilidade de cada geração para com as gerações seguintes.

Outros livros de Erikson incluem Identity: Youth and Crisis (1968), A Verdade de Gandhi sobre as Origens da Não-Violência Militante (1969), As Ciências do Século XX: Estudos na Biografia das Ideias (1972), Dimensões de uma Nova Identidade (1974), Vida História e Momento Histórico (1975), Brinquedos e Razões:

erlanger

Stages in the Ritualization of Experience (1977), Adulthood: Es says (1978), Themes of Work and Love in Adulthood (1980), St. George e o dente-de-leão: quarenta anos de prática como analista junguiano (1982), Envolvimento vital na velhice: a experiência da velhice em nosso tempo (1986), Identidade e o ciclo de vida (1988), The Life Cycle Completed (1995) e The Erik Erikson Reader (2000).

Por Gandhi's Truth (1969), Erikson recebeu o Prêmio Pulitzer e o Prêmio Nacional do Livro.

Erikson é rotulado de psicólogo do ego, pois se baseou nos primeiros trabalhos de Freud sobre o ego, embora com ênfase nos fatores sociais e não nos sexuais. Ele é mais conhecido por seu trabalho na expansão da teoria dos estágios de Freud. Muitas vezes referido como o "pai do desenvolvimento psicossocial" e "o arquiteto da identidade", e o homem que cunhou o termo "crise de identidade", Erikson acreditava que o desenvolvimento funciona pelo que chamou de "princípio epigenético". De acordo com esse princípio, nos desenvolvemos por meio de um desdobramento predeterminado de nossas personalidades em oito estágios. O progresso de cada pessoa em cada estágio é, em parte, determinado pelo seu sucesso, ou pela falta dele, nos estágios anteriores. Se alguém interferir em qualquer estágio dessa ordem natural de desenvolvimento ou não administrar bem um estágio, poderá desenvolver mal-adaptações e malignidades, além de comprometer seu desenvolvimento futuro.

Erikson também teorizou sobre a interação de gerações, que chamou de "mutualidade": não apenas os pais influenciam o desenvolvimento de seus filhos, como sugeriu Freud, mas os filhos também influenciam o desenvolvimento de seus pais, afirmou Erikson.

Bibliografia: E. Pumpian-Mindlin, em: FG Alexander et al. (eds.), Pioneiros Psicanalíticos (1966), 524-33; HW Maier, Três Teorias do Desenvolvimento Infantil (1965), 12-74 (bibliografia 297-300); B. Kaplan (ed.), Studying Personality Cross-Culturalally (1961), in

Adicionar. Bibliografia: R. Evans, Diálogo com Erik Erikson (1967); R. Coles, Erik H. Erikson, o crescimento de seu trabalho (1970); P. Roazen, Erik H. Erikson: O Poder e os Limites de uma Visão (1976); JE Wright, Erikson, Identidade e Religião (1982); F. Gross, Apresentando Erik Erikson (1987); H. Zock, A Psicologia da Preocupação Suprema: Contribuição de Erik H. Erikson para a Psicologia da Religião (1990); R. Wallerstein e L. Goldberger (eds.), Ideas and Identities: The Life and Work of Erik Erikson (1999); K. Welchman, Erik Erikson (2000).

[Louis Miller / Ruth Beloff (2ª ed.)]

ERLANGER (D'Erlanger), família de banqueiros alemães, originários de Frankfurt. RAPHAEL ERLANGER (1806-1878) aprendeu a bancar com os Rothschilds e acabou por estabelecer em Frankfurt o seu próprio banco, Erlanger and Sons, que se preocupava principalmente com a formação de bancos provinciais alemães e existiu até 1904. Raphael recebeu títulos dos governantes de Portugal, Saxe-Meiningen e Áustria. Três de seus filhos expandiram as operações bancárias. VIC TOR (1840-1894) gerenciou a sucursal de Viena que entrou em liquidação na década de 1890. FREDERIC-EMILE (1832-1911) estabeleceu a casa de Londres. LUDWIG (1836-1898) chefou o banco original em Frankfurt, que foi absorvido pelo Dresdner Bank em 1904. Em Paris e Londres, os Erlangers

tornou-se parte da elite bancária da Europa, embora sua tentativa de fazer um empréstimo confederado durante a Guerra Civil Americana tenha fracassado.

Adicionar. Bibliografia: G. Mendelsohn, Die Familie Erlanger – Bankiers, Mäzene, Künstler (2005).

[Joachim O. Ronall]

ERLANGER, CAMILLE (1863-1919), compositor. Nascido em Paris de uma família alsaciana, Erlanger estudou composição no Conservatório de Paris com Delibes e Massenet, e recebeu o Prêmio de Roma em 1888 por sua cantata Velléda. Erlanger escreveu nove óperas. Sua primeira ópera, Kermaria, produzida em 1897 pela Opéra-Comique, causou pouca impressão. No entanto, sua próxima tentativa – Le Juif Polonais (1900), baseada na história de Erckman-Chatrion – foi muito popular e permaneceu no repertório operístico até 1933. Sua ópera mais popular foi uma ópera-comique – Aphrodite (1906), adaptada do romance de Pierre Louÿs e se apresentou mais de 180 vezes em 20 anos. Er langer foi particularmente influenciado por Weber, a quem admirava muito, e em muito menor grau por Wagner. Outras óperas suas são Baco triomphant (1909) e Hannele Mattern (1911). Ele também escreveu o poema sinfônico Maître et Servi teur, baseado na história de Tolstoy, que permaneceu em manuscrito; La Chasse Fantástica (1893); Le fils de l'étoile (drame musical, 1904), e muitas canções.

Adicionar. Bibliografia: Grove online; C. Mendès, "Le Juif pol lonais", Le journal (11 de abril de 1900); A. Bachelet, "Camille Erlanger", em: Monde musical, v (1919).

[Israela Stein (2ª ed.)]

ERLANGER, JOSEPH (1874-1965), fisiologista norte-americano e ganhador do Prêmio Nobel. Erlanger, que nasceu em San Francisco, formou-se na Universidade Johns Hopkins em 1899. De 1906 a 1910 foi professor de fisiologia na Wisconsin Medical School e desde 1910 ocupou a cadeira de fisiologia na Washington University School of Medicine em St. Louis. Ele e Herbert Spencer Gasser receberam o Prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina em 1944, por seu trabalho na diferenciação funcional dos nervos e na influência da pressão de pulso na secreção renal. Erlanger deu contribuições fundamentais ao conhecimento do sistema cardiovascular e nervoso e aos métodos de investigação fisiológica. Inventou um método gráfico para medir a pressão arterial e estudou o mecanismo de produção de sons utilizado na medição da pressão arterial pelo método auscultatório. Ele estudou os potenciais de ação do nervo por oscilografia de raios catódicos; choques de indução como estímulos; choque traumático e iniciação e condução de impulsos no coração.

Bibliografia: SR Kagan, Medicina Judaica (1952).

[Suessmann Muntner]

ERLANGER, MICHEL (1828-1892), trabalhador comunitário francês . Filho do rabino em Wissenbourg, na Alsácia, teve uma educação judaica tradicional. Erlanger estava entre os fundadores da *Alliance Israélite Universelle e membro de sua

comissão central. Ele ajudou Charles *Netter a estabelecer a escola agrícola *Mikveh Israel e acompanhou o representante do Barão Edmond de *Rothschild, Albert *Cohn, em suas visitas a Ereẓ Israel. Erlanger aconselhou Rothschild em suas atividades filantrópicas e atuou como sua ligação com o movimento *Hibbat Zion e colonos em Ereẓ Israel. Foi vice-presidente do *Consistoire judaico em Paris, membro do conselho e tesoureiro da Société des Etudes Juives.

Bibliografia: A. Druyanow (ed.), *Ketavim le-Toledot   bbat-  yyon*, 3 vols. (1919-32),   ndice; *Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle*, 5:17 (1892), 10-15.

[Yehuda Slutsky]

ERLANGER, PHILIPPE (1903–1987), escritor e crítico de arte francês, filho de Camille *Erlanger e parente materno do conde de *Camondo. Nascido em Paris, Erlanger queria ser diplomata, mas trabalhou principalmente no Ministério da Educa  o, onde por 40 anos dirigiu o escritório de intercâmbio cultural. Nesta posi  o, ele organizou centenas de exposi  es e foi um dos fundadores do festival de cinema de Cannes . Erlanger também foi um prolif  co jornalista e crítico de arte (*Les Peintres de la réalité*, 1946; *Les Gisants*, 1947) e escreveu mais de 30 livros. Começou como romancista, mas a partir da década de 1930 sua principal obra foi biográfica, situando-se a meio caminho entre a pesquisa histórica científica e os estudos psicológicos literários.

Entre seus súditos estão os reis franceses Carlos VII (1945), Henrique III (1933), Luís XIII (1946), Luís XIV (1961, 1965) e sua comitiva: Diane de Poitiers, a favorita de Henrique II (1955), os dois conselheiros antagon  nicos de Louis XIII, Cinq-Mars (1962) e Richelieu (3 vols., 1967-1970), Gas ton d'Orléans, irmão de Louis XIV (1953), e o "Regente"

Philippe d'Orléans (1938), assim como Marguerite d'Anjou, rainha da Inglaterra (1932), o Duque de Buckingham (1951) e a família Borgia (1934). O   nico sujeito contemporâneo de suas biografias foi Georges Clemenceau (1968). Erlanger recebeu muitos prêmios e homenagens.

Bibliografia: *Biblio*, 24 (junho/julho de 1966), 6.

ERLICH, HENRYK (Wolf Hersh; 1882–1941), jornalista; líder do *Bund na Pol  nia. Erlich nasceu de uma família abastada em Lublin; seu pai era um    asid que se tornou um músculo e um   vov   Zion. Tendo ingressado no Bund em 1903, enquanto estudante na Universidade de Varsóvia, Erlich foi preso várias vezes por atividades revolucionárias e expulso da universidade. Mais tarde, ele se formou em direito pela Universidade de São Petersburgo e tornou-se membro do comit   central do Bund. Após a revolu  o de 1917, ele era uma figura de liderança no Soviete dos Trabalhadores de Petrogrado (Leningrado). Em outubro de 1918, ele retornou a Varsóvia, tornando-se proeminente no Bund e editor do diário iídiche do partido, *Di Folkstsaytung*.

Ele era um membro do conselho da cidade de Varsóvia e da kehillah diretoria e participou de vários congressos socialistas internacionais. Na invasão alemã da Pol  nia em setembro de 1939 Erlich deixou Varsóvia com sua família, e em outubro foi preso pelas autoridades soviéticas. Com Victor *Alter ele foi

acusado de subversão ativa e ajuda    inteligência polonesa, e foi condenado à morte; a sentença foi posteriormente comutada para dez anos de trabalhos forçados. Em setembro de 1941, após a anistia para todos os cidadãos poloneses condenados na Rússia Soviética, Erlich e Alter foram libertados. Após sua liberta  o, eles foram abordados por representantes soviéticos para se juntarem a um comit   judeu antifascista. No entanto, no início da manhã de 4 de dezembro de 1941, eles foram novamente presos em Kuibyshev. De acordo com uma comunica  o de 23 de fevereiro de 1943, de Maxim *Litvinov, então embaixador soviético nos Estados Unidos, dirigida a William Green, presidente da Federa  o Americana do Trabalho, Erlich e Alter foram executados logo após sua prisão "por atividades hostis". , incluindo apelos    tropas soviéticas para interromper o derramamento de sangue e concluir imediatamente a paz com a Alemanha". As execu  es despertaram protestos mundiais de organiza  es trabalhistas e liberais . Sua esposa, com quem se casou em 1911, era SOPHIA *DUBNOW-ERLICH (1885–1986), filha do historiador Simon *Dubnow.

Bibliografia: Representa  o Americana da União Geral dos Trabalhadores Judeus da Pol  nia, O Caso de Henryk Erlich e Victor Alter (1943); Chamberlain, em: *New Leader* (13 de março de 1943); O Militante (20 de março de 1943); Henryk Erlich und Victor Alter (*Yid.*, 1951), inclui bibl. 459-72. **Adicionar. Bibliografia:** H. Erlich, *The Struggle for Revolutionary Socialism* (1934); G. Pickhan, "Gegen dem Strom," em: *Der Allgemeiner Juedische Arbeiterbund "Bund" na Pol  nia 1918-1939* (2001),   ndice.

[Ezequiel Lifschutz]

ERLICH, VERA STEIN (1897-1980), antropóloga e psicóloga sociocultural iugoslava. Vera Erlich dedicou muitos anos ao estudo das rela  es familiares no meio rural . Ela conseguiu salvar seu material às vésperas da Segunda Guerra Mundial, e acabou formando a base de seu livro *Porodica u transformaciji* (1964; *Família em Transi  o: Um estudo de 300 aldeias iugoslavas*, 1966). De 1945 a 1950, Vera Erlich foi assistente social psiquiátrica da United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA) com pessoas deslocadas na Itália. Ela então foi para os Estados Unidos, e por dez anos atuou como professora de línguas e literatura eslavas e pesquisadora em antropologia na Universidade de Berkeley. Em 1960, ela retornou    Iugoslávia e tornou-se professora de antropologia na Universidade de Zagreb. Seus trabalhos publicados incluem *Savremeno dijete* ("A Criança Contemporânea", 1936) e *U društvo sa   vokom* ("Na Companhia do Homem", 1968).

Na sua qualidade de consultora profissional, foi útil para as opera  es da UNRRA (Administra  o das Na  es Unidas para Ajuda e Reabilita  o) e para o IRO.

Ela era casada com o Dr. Benno Stein, um notável psicólogo de Zagreb, assassinado no campo de extermínio de Jasenovac.

[Zdenko Lowenthal]

ERLIK, DAVID (1909–1995), médico israelense, um dos fundadores da cirurgia moderna em Israel. Erlik nasceu em Pinsk, Rússia, em 1909. Sua família veio para a Palestina em 1924 e se estabeleceu em Haifa. De 1928 a 1935 estudou medicina em Estrasburgo, França. Em 1936 Erlik foi aceito para residência em

erman, johann peter adolf

Hospital Hadassah de Jerusalém, onde passou os próximos doze anos treinando em técnicas cirúrgicas gerais. Em 1948, ele foi convidado pelo Ministério da Saúde de Israel para montar o departamento cirúrgico no abandonado Hospital Mandatário Britânico em Haifa, então renomeado Hospital Rambam. Como seu chefe de cirurgia por mais de 30 anos, Erlik foi fundamental para fazer de Rambam o principal centro médico do norte de Israel, incluindo a associação bem-sucedida entre o Haifa Technion e a escola de medicina de Rambam, que abriu suas portas em 1969.

Erlik foi um pioneiro e inovador dos procedimentos cirúrgicos envolvendo os vasos sanguíneos do abdome e dos rins. Em 1966, ele realizou o primeiro transplante de rim em Israel e, sob sua administração, o Rambam tornou-se o principal centro de transplantes do país. Erlik criou um padrão cirúrgico de excelência com o qual imbuíu as próximas gerações de cirurgiões em Israel.

Erlik recebeu o Prêmio Israel em ciências da vida em 1992.

Bibliografia: M. Hashmonai, "David Erlik (1909–1995) – A Founder of Surgery in Modern Israel", em: *Digestive Surgery*, 21 (2004), 447–51.

[Ruth Rossing (2ª ed.)]

ERMAN, JOHANN PETER ADOLF (1854–1937), egiptólogo alemão, geralmente citado como Adolf Erman, ou A. Erman. Erman estudou em Leipzig e Berlim com Georg Ebers, e depois tornou-se diretor da Seção Egípcia do Museu de Berlim e professor de egiptologia (1884-1923). Principalmente um filólogo, seu trabalho estabeleceu uma base sólida para todos os estudos filológicos subsequentes no antigo egípcio. Na virada do século XX, sob os auspícios da Academia Prussiana de Ciências, começou a trabalhar no grande dicionário da língua egípcia, o *Woerterbuch der aegyptischen Sprache*

(vol. 1, 1926). A segunda edição revisada de seu *Neuägyptische Grammatik* (1932), ditada de memória quando ele era praticamente cego, ainda permanece a gramática padrão do egípcio tardio. Além de inúmeras obras filológicas e técnicas, ele escreveu livros populares sobre literatura, cultura e arte egípcias.

Em um artigo "Eine aegyptische Quelle der Sprueche Salomos" (em *Sitzungsberichte der Deutschen (Preussischen) Akademie der Wissenschaften*, 15 (1924), 86–93), Erman manteve a relação direta de Provérbios 22:17–24:22 com a Instrução de Amen-em-opet. Isso teve repercussões consideráveis nos estudos bíblicos, pois os estudiosos começaram a ver a relação próxima, às vezes direta, da literatura de sabedoria bíblica com a literatura de sabedoria do antigo Oriente Próximo. Erman, ele próprio um protestante, era descendente de judeus e, embora não fosse ativamente perseguido, sofreu indignidade e humilhação sob os nazistas até sua morte em Berlim. Sua autobiografia *Mein Werden und mein Wirken* apareceu em 1929.

Bibliografia: *Journal of Egyptian Archaeology*, 23 (1937), 81; 24 (1938), 231.

[Alan Richard Schulman e Michael Fox]

ERNAKULAM (anteriormente **Angicaymal**), cidade em Kerala, Índia, cerca de 5 mi. (8 km.) de Cochin. Sabe-se que ali existe uma comunidade de "judeus negros" desde o século XV. Moisés Pereira de Paiva (1687) o classifica como o segundo maior assentamento judaico da Costa do Malabar depois de Cochin, com 150 famílias. Em 1970, a "Rua dos Judeus" continha dois grandes synagogues, Theckoobagam (que se diz ter sido construído em 1625) e Kadvoobhagam (1150), anteriormente contendo valiosos objetos litúrgicos; os serviços eram realizados neles alternadamente no banho sab e nos festivais. Dois cemitérios antigos ficam a alguma distância desta rua. Em 1922, os anciãos das sinagogas escreveram à Federação Sionista Britânica expressando seu desejo de se estabelecer na Palestina. Nos últimos anos, a comunidade diminuiu, principalmente por causa da emigração para Israel. Nenhum dos synagogues de Ernakulam funciona mais.

Bibliografia: Bar-Giora, em: *Sefunot*, 2 (1958), 214–45; Fischel, em: *Herzl Yearbook*, 4 (1961/62), 324-8. **Adicionar.**

Bibliografia: JB Segal, *A History of the Jews of Cochin* (1993).

[Walter Joseph Fischel]

ERPENIUS (van Erpe), THOMAS (1584-1624), orientalista holandês. Erpenius viajou (1608-12) extensivamente pelas bibliotecas da Europa, aproveitando-se de instrução judaica em Veneza. Em Leiden, onde em 1613 foi nomeado professor de línguas orientais (inicialmente excluindo, mas a partir de 1619 incluindo o hebraico), dirigiu uma editoria oriental. O próprio trabalho de Erpenius abrange várias línguas orientais, como sua *Oratio nes tres de Linguarum Ebraeae et Arabicae Dignitate* (Leiden, 1621). Suas obras incluem gramáticas do hebraico (Leiden, 1621; Genebra, 1627; Leiden, 1659); de aramaico e siríaco (Amsterdam, 1628); os livros de Samuel e Reis editados e traduzidos em hebraico e latim; o Pentateuco em árabe (Leiden, 1621); Salmos em siríaco (1628); e um tratado sobre a pontuação do nome divino (Rostock, 1626). Após a morte de Erpenius, seus manuscritos orientais foram comprados e doados à Universidade de Cambridge (ao hebraico Mss. Ee. 5.8-10, Mm. 6.26.1-2).

Bibliografia: *Nouvelle Biographie Universelle*, 13 (1815), 372–6, inclui bibliografia.

[Rafael Loewe]

ERRERA, CARLO (1867-1936), geógrafo italiano e historiador da exploração. Errera, nascido em Trieste e formado originalmente como geógrafo, interessou-se pelos exploradores e cartógrafos italianos dos séculos XV e XVI e produziu inúmeras monografias sobre suas atividades. Essas análises detalhadas foram sintetizadas em *L'Epoca delle grandi scoperte geografiche* (1902, 19263). Um "irredentist" com um interesse particular na região do Adriático, Errera escreveu vários livros e panfletos sobre este assunto.

Foi vice-presidente do Conselho Nacional de Pesquisa da Itália.

[Frank D. Grande]

ERRERA, LÉO (1858-1905), botânico belga e líder judeu. Errera estudou em Bruxelas, Estrasburgo, e no Instituto Botânico de Wuerzburg. Em 1884 foi nomeado conferencista na Universidade de Bruxelas (professor, 1895), onde fundou o Instituto de Botânica em 1891. Em 1898 foi eleito para a Academia Real da Bélgica. A pesquisa de Errera incluiu a descoberta do glicogênio como carboidrato de reserva dos fungos, estudos sobre o papel dos alcalóides nas plantas e estudos pioneiros sobre as leis físicas que governam a forma das células. Suas obras coletadas foram publicadas em cinco volumes entre 1908 e 1922.

Errera era proeminente em atividades judaicas locais e internacionais. Ele estava ligado à Alliance Israélite Universelle e participou de muitas conferências internacionais sobre questões judaicas. Em 1893 publicou um panfleto protestando contra a perseguição aos judeus russos, *Les Juifs russes: extermination ou émancipation* (ed. inglesa 1894; ed. alemã, juntamente com o estudo do autor sobre o pogrom de Kishinev, 1903). Seu irmão era Paul Joseph Errera.

Bibliografia: Massart, em: *Annuaire de la Société Royale des Sciences naturelles et médicales de Bruxelles* (1905); Fredericq e Mossart, em: *Annuaire de l'Académie Royale de Belgique* (1908), 131–279; A. Errera, em: *Comemoração Léo Errera*, ed. por Université libre de Bruxelles (1960), 17–37 (inclui bibliografia); Pelse neer, em: *Bulletin de la Société Royale de Botanique de Belgique*, 92 (1960), 269-70.

ERRERA, PAUL JOSEPH (1860-1922), jurista belga. Nascido em Bruxelas, filho do banqueiro Jacques Errera, Paul Errera tornou-se professor de direito constitucional em Bruxelas, foi reitor da universidade de 1908 a 1911, e seu vice-presidente administrativo em 1919. Foi membro da Academia Real da Bélgica. Errera publicou vários trabalhos sobre direito belga, incluindo *Les Masuirs* (1891), *Les Warechaix* (1894) e *Traité de Droit public belge* (19182). Ele era ativo em assuntos judaicos e membro da Associação de Colonização Judaica e do comitê central da Alliance Israélite Universelle.

[Rose Bieber]

ERTER, ISAAC (1791-1851), satirista hebreu da Haskalah. Nascido em Koniuszek perto de Przemysl, Erter, durante a primeira parte de sua vida, viveu em vários lugares, incluindo Lvov, onde, juntamente com um grupo de jovens maskilim, foi excomungado em 1816 pelo rabino Jacob Ornstein; Budapeste, onde estudou medicina (1825-1829); e Brody, então um importante centro comercial e cultural da judiaria galega, onde se instalou em 1831 e lá permaneceu pelo resto de sua vida. Além de seu trabalho literário, Erter também foi ativo comunitariamente entre os círculos de Haskalah, mostrando especial interesse nos planos de reforma da sociedade judaica contemporânea. No final de sua vida, ele colaborou com seu amigo YH Schorr nos estágios iniciais da fundação de *He-ý alutz*, um periódico hebraico dedicado ao estudo da Judaica no espírito da reforma religiosa, e distinguido por um tratamento crítico de problemas relacionados com a tradição judaica.

O único livro de Erter, *Ha-ýofeh le-Veit Yisrael* (“O vigia da Casa de Israel”, 1858), consiste em cinco sátiras, todas publicadas separadamente (entre 1823 e 1851) com a adição de algumas correspondência relevante para sua carreira literária. Destacam-se entre as sátiras as seguintes: *ý asidut ve-ý okhmah* (“ý asidismo e sabedoria”), *Tashlikh* (a cerimônia de lançar simbolicamente os pecados na água em Rosh Ha-Shanah) e *Gilgul Nefesh*

(“Transmigração da Alma”). Escritas na forma de epístolas, várias das sátiras parecem ter sido modeladas na obra de Luciano, o satírico grego do século II, cujos escritos eram muito populares na literatura racionalista européia e que Erter veio a conhecer na tradução alemã de Wieland. O tratamento satírico e irônico de Luciano da mitologia grega e da antiguidade ignorante e grosseira durante seu declínio foi adaptado por Erter em sua luta contra a sociedade judaica tradicionalista de sua época. O personagem recorrente – uma espécie de “per sona satirae” – “o vigia da Casa de Israel”, tem sua fonte no profeta-castigador de Ezequiel 3:17 (daí também o título); em virtude da autoridade da figura bíblica, o vigia de Erter analisa a realidade da sociedade judaica na Galiza e na Polônia na primeira metade do século XIX. Nesta narrativa, escrita de forma autobiográfica, o “observador” reúne evidências e confronta o leitor com confissões de figuras pertencentes a um mundo imaginário, fantasioso, confissões feitas em estado de sonho ou após a morte. Dotando-os de uma habilidade retórica aguçada, Erter permite que essas figuras expliquem seu caráter e experiência por exagero irônico, juntamente com o pathos idealista característico do movimento Haskalah.

Os assuntos tratados nas sátiras são a hipocrisia, a ignorância e a superstição, que na visão de Erter caracterizam o mundo do ýasidismo; os rabinos, que são acusados de pedantismo, busca de glória pessoal e plágio literário; e os líderes da comunidade judaica, condenados por sua corrupção. A ironia é igualmente dirigida, embora em menor grau, aos maskilim, que ignoram a situação de seus irmãos, e aos colegas de Erter, os médicos, que abusam de sua profissão por ignorância ou pela busca de ganho e glória. Esses fatos são apresentados de uma forma extremamente satírica com o uso frequente de Erter não apenas de personificações convencionais de qualidades humanas, na tradição da alegoria satírica, mas também de figuras demoníacas extraídas das lendas judaicas, como anjos, Samael e almas reencarnadas. O satirista finge ser um relator objetivo de fatos empíricos que, em sua abordagem experimental, emprega tais artifícios satíricos como balanças que expõem o verdadeiro valor das qualidades humanas, redes que capturam os pecados de pessoas consideradas por todos como acima de qualquer suspeita, e o confissões cínicas de pecadores falecidos. Ele até recorre aos dispositivos pseudo-mágicos de um encurtamento milagroso de uma viagem e vôo instantâneo para lugares distantes, a fim de acompanhar os eventos em todas as áreas da permanência judaica. O número de observações feitas é básico para seu método, pois ao descrever o maior número possível de facetas da vida judaica que

eruv

Ihe parece vergonhoso, Erter procura reforçar suas acusações por meio da ironia. Assumindo um ar de inocência, ele fica aparentemente surpreso e chocado com os vários relatos de engano e ignorância que lhe são transmitidos pelos personagens que habitam a sombra de seus esboços. Seu estilo é mais importante na formação de sua sátira. Usando extensivamente a fraseologia bíblica, ele destaca a disparidade entre o sublime e o ideal na fonte bíblica original da qual essa fraseologia é extraída e o estado feio e ridículo do mundo contemporâneo que ela descreve. Ele também parodia fontes jurídicas tradicionais e adapta para seu propósito alguns ditos e provérbios tradicionais. Seu idioma reflete o elaborado estilo hebraico do período e não carece de certa simetria retórica. Uma nova edição de Ha-yofeh le-Veit Yisrael

foi publicado em 1996.

Bibliografia: J. Chotzmen, em: JQR, 3 (1891), 106-119; idem, Hebrew Humor and other Essays (1905), 127-39; M. Lovitch, em: HUCA (1904), 224-34; M. Weissberg, em: MGWJ, 62 (1928), 184-92; Waxman, Literatura, 3 (19602), 187-94; S. Bernfeld, Sefer ha-Shanah, 2 (1935), 134-42; Klausner, Sifrut (19522), 321-49.

Adicionar. Bibliografia : M. Peli, Darkhei ha-Sippur shel Erter ba-Satirah Gilgul Nefesh (1973); N. Orland, "Aufklaerung, Emanzipation und Sionismus", em: Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 5 (1977), 36-41; J. Vilian, "yasidut ve-yokhmah le-Yiyyak Erter," em: Dappim le-Meykar be-Sifrut, 5-6 (1989), 277-86; S. Werses, "Gilgul Nefesh shel Erter be-Tirgumo le-Yiddish," em: yuliot, 2 (1994), 29-49; S. Werses, "Tofa'ot shel Magiyah ve-Demonologiyah ba-Aspaklariyah ha-Satirah shel Maskilei Galilyiya," em: Meykarei Yerushalayim ba-Folklor ha-Ye hudi, 17 (1995), 33-62; Y. Friedlander, Introdução ao Ha-yofeh le Veit Yisrael (1996).

[Samuel Wers]

ERUV (pl. **Eruvin**; Heb. עֶרֶב עֶרֶב, (termo aplicado a vários atos simbólicos que facilitam a realização de atos proibidos no sábado e festivos. O significado literal de eruv é "misturar" e provavelmente conota a inserção introdução do proibido na esfera do permitido (cf.

Maim., Yad, Eruvin, 1:6). Assim, embora seja proibido (biblicamente, de acordo com algumas autoridades, rabínica, de acordo com outros) caminhar mais de 2.000 côvados da cidade no sábado ou festivos, pode-se "misturar" as áreas proibidas e permitidas estabelecendo um eruv teyūmim (limite eruv). Isso é feito colocando comida suficiente para duas refeições (também chamadas de eruv teyūmim) a menos de 2.000 côvados da cidade, estabelecendo assim outra "residência" da qual se pode novamente caminhar a distância permitida em qualquer direção.

Esta ordenança é evidentemente antiga, uma vez que sua existência é resumida em fontes tanaíticas (cf. Er. 3-5; Tosef. Er. 3-7; et al). É discutido extensivamente no Talmud (cf. Er. 26b-61b; TJ, Er. 3-5) e por autoridades posteriores (por exemplo, Tur, Sh. Ar., Oý 408-16).

Um estatuto igualmente antigo (atribuído a Salomão em Er. 21b) é o de eruv ya'erot (domínio eruv). Embora o transporte entre domínios privado e público seja proibido no sábado, os rabinos também proibiram o transporte entre dois domínios privados. Por exemplo, se várias casas se abrem para um pátio, um objeto não pode ser removido de uma casa para outra, nem

de uma casa para o pátio (este último é considerado propriedade privada, de propriedade de todos os moradores, se for cercado por um muro de pelo menos dez palmos de altura). Para facilitar esse transporte, um pão (chamado eruv ya'erot) de propriedade de todos os moradores é colocado em uma das casas, criando simbolicamente a propriedade mútua de todas as moradias. As casas e o pátio são assim "misturados" em um domínio privado. As fontes indicam que eruv ya'erot já era praticado na época do Segundo Templo; os detalhes são elaborados na literatura rabínica desde os tempos tanaíticos (Er. 1:10; 2:6, et al.; veja também Er. 17b; 61b-82a, et al.) até os códigos posteriores (cf. Tur, Sh. Ar., O. 366-95).

Para "misturar" domínios públicos e privados para que um indivíduo possa transportar de um para o outro ou dentro deste, ergue-se um eruv em torno de um determinado distrito habitado. De acordo com a maioria das primeiras autoridades, este eruv consiste em um mínimo de quatro postes com pelo menos dez palmos de altura, conectados por outros postes de cima a cima, formando a forma de um portão. A prática aceita entre as comunidades judaicas por gerações tem sido erigir tal eruv conectando postes (da altura necessária) com fios de ferro. Uma opinião minoritária entre as autoridades, baseada em um desacordo de interpretação de uma seção talmúdica (Er. 11a-b; cf. Tur, Sh. Ar., Oý 362), sustenta que os pólos também não devem estar separados por mais de dez côvados.

Nenhum eruv, no entanto, pode permitir o transporte dentro do que a lei rabínica considera cair sob a definição bíblica de domínio público (cf. Shab. 6b; Er. 6). De acordo com a maioria das autoridades, tal domínio é definido como uma área atravessada por pelo menos 600.000 pessoas (o número de judeus que fugiram do Egito) todos os dias, e essa definição é aceita por lei. Como esses domínios públicos existem apenas nas maiores cidades, um eruv é eficaz na maioria das áreas. Alguns consideram a opinião minoritária, que encontra um domínio público bíblicamente definido na maioria dos assentamentos. Embora os indivíduos se abstenham de transportar em tais áreas, as autoridades admitem que esta prática não é exigida de todos por lei (cf. Shab. 6b; Para% s. para Shab., sv Kan; Tur, Sh. Ar., Oý 303, 345.)

De acordo com o decreto rabínico, para cozinhar para o sábado durante um festival imediatamente anterior, deve-se estabelecer um eruv tavshilin (cozinhar eruv). Antes do festival, pão e comida cozida (alguns acham que o primeiro é desnecessário) são reservados para o sábado. Visto que a preparação da comida para o sábado começa antes do festival, ela pode ser continuada durante os feriados. A preparação da comida para a festa e a do sábado são assim "misturadas". A comida preparada antes do feriado é "misturada" com a preparada no dia, sendo permitido o uso de ambos. O termo eruv tavshilin aplica-se tanto ao ato de separar o alimento quanto ao próprio alimento. Esta prática também data evidentemente de um período inicial, uma vez que uma controvérsia é registrada entre as escolas de Shammai e Hillel sobre um detalhe: Bet Shammai sustentava que não um, mas dois pratos cozidos devem ser deixados de lado. Eruv tavshilin é feito por cada chefe de família, embora, em princípio, o eruv de um homem (por exemplo, o do rabino) possa dispensar toda a congregação ou cidade. A confecção do eruv é precedida pela bênção padrão "Bendito és Tu... que santificaste

nos comunicou com Teus mandamentos e nos ordenou a respeito da ordenança do eruv” seguido por uma sentença aramaica no sentido de que “em virtude deste eruv é permitido assar, cozinhar e acender a luz, bem como fornecer para nossos desejos necessários neste dia festivo para o sábado seguinte; por nós e por todos os israelitas que vivem nesta cidade”. Em algumas congregações é costume anunciar antes do serviço noturno do festival que aqueles que se esqueceram de fazer eruv tavshilin são dispensados pelo eruv do rabino. No rito português de Amsterdã a congregação foi lembrada pelo *ÿazzan* na véspera da festa da obrigação de fazer eruv (Vosses tens obrigação de fazer Hi rub). As regras sobre eruv tavshilin são discutidas no Talmud (cf. Mishnah Beÿah 2:1; TB, Beÿah 16a–17b; TJ, Beÿah 2:1) e os códigos (Sh. Ar., Oÿ 527).

Bibliografia: S. Ganzfried, Código da Lei Judaica, tr. por HE Goldin, 2 (1928), 135-45; 3 (1928), 14-16; H. Tchernowitz, Tikkun Shabat (1900); NZ Nobel, Porat Yosef (1914); Eisenstein, Dinim, 326-8.

[Zvi Kaplan]

ERUVIN (Heb. *ÿÿÿ ÿÿÿ ÿ ÿ*, o segundo tratado da ordem Mo'ed na Mishná, Tosefta, e nos Talmudes Babilônico e Jeru salém. Ele lida com todos os aspectos do eruv do sábado: eruv dos limites do sábado, o eruv dos pátios e o eruv da parceria de becos (ver *Eruv). É, portanto, uma continuação do tratado Shabat e, de fato, parece que originalmente os dois tratados eram um, mas em vista de sua extensão (24 e 10 capítulos) foi dividido em dois. Isso é evidenciado pelo fato de que o último capítulo, a Mishná de Eruvin, é uma espécie de suplemento tanto para o Shabat quanto para o Eruvin e trata de vários detalhes da lei do sábado. A Tosefta de Eruvin

também conclui com uma declaração que se aplica ao sábado: “As halakhot do sábado ...

1:8). Eruvin contém tradições que se relacionam com a realidade do período do Segundo Templo. Assim, o capítulo 1:10 afirma que os soldados que vão para a batalha estão isentos de quatro coisas: eles podem coletar lenha para combustível em qualquer lugar – e isso não é considerado roubo; estão isentos de lavar as mãos antes de tocar nos alimentos; eles não precisam dar o dízimo *demai do produto; e eles têm permissão para carregar coisas de tenda em tenda e de tenda para o acampamento sem um eruv. O capítulo 10:11-15 também fornece uma coleção de halakhot sobre atividades geralmente proibidas porque conflitam com o espírito do descanso sabático, mas permitidas no Templo. As principais fontes da Mishná de Eruvin em sua forma atual são, como de costume, os alunos de Akiva-Meir, Judá, Yose, Simeon e Eleazar. Diz-se de Judá que onde quer que ele ensina uma Mishná em Eruvin, a halachá vai de acordo com seu ensino (Er. 81b).

Os dois primeiros capítulos tratam do beco e dos domínios de natureza semi-privada (karmelit), onde os sábios permitiam o transporte após pequenas modificações. Os capítulos três a cinco tratam dos limites de viagem no Sab

banho e sua extensão por eruv. Os próximos três capítulos tratam do eruv dos pátios e das entradas de propriedade conjunta e, como afirmado, o capítulo dez discute vários detalhes do hala khot do sábado. De acordo com Mishná 6:1, se um judeu compartilha um pátio com um não-judeu ou com alguém que não admite a validade do eruv (como um samaritano ou um saduceu), ele é impedido de carregar artigos de sua casa. no beco comum no sábado. O efeito desta lei era limitar a residência conjunta com um gentio ou sectário em um prédio servido por um pátio comum, ou usar o pátio aos sábados (cf. Er. 62b: “para que ele não aprenda com suas ações”). No Talmude de Jerusalém (Er. 7:9, 24c), no entanto, Josué b. Levi afirma: Por que o eruvim é feito em pátios? Por uma questão de paz, ou seja, o transporte da comida antes do sábado para a casa de um dos vizinhos para o eruv dos pátios promove a paz entre os vizinhos. O Talmude de Jerusalém continua relatando o caso de uma mulher que foi odiada por seu vizinho e enviou seu eruv através de seu filho. Quando a vizinha viu o filho, ela o abraçou e beijou; ao voltar para casa, ele contou à mãe, que disse: “Ela me ama tanto e eu não sabia disso”, e como resultado eles se reconciliaram.

A ordem dos capítulos nos manuscritos difere daquela no texto impresso. No manuscrito de Munique, o capítulo cinco precede o capítulo três, e no manuscrito de Oxford, o capítulo quatro segue o capítulo dois e o capítulo cinco segue o seis, mas a ordem do Tosefta está mais de acordo com a dos textos impressos, embora em muitos halakhot sua ordem seja diferente. daquela da Mishná. A Tosefta nos textos impressos e no manuscrito de Viena de Eruvin tem oito capítulos – no manuscrito de Erfurt (edição de Zuckermann) está dividido em 11 capítulos – e complementa os tópicos tratados na Mishná. Digno de nota é a coleção de halakhot no capítulo 4 (3): 5-9 que discute a guerra no sábado. Se os gentios vierem atacar cidades judaicas, é permitido sair com armas e profanar o sábado; isso se aplica apenas se eles estão empenhados em hostilidades que põem em risco vidas, mas se seu objetivo é apenas saquear, isso é proibido. Se, no entanto, eles se moverem contra cidades próximas à fronteira, mesmo que apenas para pegar palha ou restolho, é permitido sair contra eles com armas e profanar o sábado. No tratado do Talmude Babilônico, Eruvin é considerado um dos tratados mais difíceis, aparentemente por causa dos cálculos matemáticos (ver, por exemplo, 14a-b ou 76a-b), bem como pela dificuldade em entender os vários desenhos dos domínios. e sua relação recíproca, apesar de serem fornecidos esboços para ilustrá-los (começando pelas versões impressas posteriores).

Muitos estudiosos concluem da discussão em Eruvin 32b, onde ocorre a frase: “Você a incorporou em sua Gemara?” que os amoraim já possuíam uma Ge mara na Mishná que foi metodicamente organizada (ver a epístola de Sherira Gaon, ed. por BM Levin (1921), 63; Hal evi, Dorot, 3 (1923), 117, et al.) . Também pode ser visto de Eruvin

72a-b que houve uma edição inicial de várias discussões no Talmud que precederam sua edição final (ver C. Al beck, Mavo la-Talmudim (1969), p. 578). Espalhados por toda parte

Erwit, Elliott

Eruvin são muitos aggadot e ditados éticos. Um conta como “por três anos Bet Hillel e Bet Shammai discordaram, uma escola dizendo, 'a halakhah nos segue', e a outra, 'a halakhah nos segue. Uma voz celestial [*bat kol] foi ouvida dizendo: 'Ambas são as palavras do Deus vivo, mas a halachá segue Bet Hillel.' Uma vez que, no entanto, 'ambas são as palavras do Deus vivo', por que Bet Hillel mereceu ter a halachá estabelecida de acordo com eles? Porque eles eram geniais e modestos, e ensinavam seus próprios ditos e os de Bet Shammai. Além disso, eles colocam as palavras de Bet Shammai antes das suas... Isso ensina que quem se humilha, o Santo exalta, e quem se exalta, o Santo humilha”.

(Er. 13b). O método de aprender e memorizar na academia de Rabban Gamaliel de Jabneh e de Simeon b. Gama liel é refletido em um baraita agádico anacrônico, citado em Eruvin 54b, que descreve a “ordem da Mishná” que Moisés recebeu do Todo-Poderoso e seu ensinamento aos anciãos e à nação (cf. Epstein, Tanna'im, 187). Entre os muitos apotegmas encontrados em Eruvin estão os seguintes: “O valor numérico da palavra yayin [“vinho”] é 70 e o de sod [“segredo”] também 70, para ensinar que quando o vinho entra, os segredos são divulgados” (65a); “O caráter de um homem pode ser reconhecido por três coisas; por sua taça [kos], por sua bolsa [kis], e por sua raiva [ka'as]; alguns dizem também por sua alegria” (65b). Além dos muitos comentários, edições e traduções disponíveis hoje, Abraham Goldberg publicou uma edição crítica e um comentário à Mishná Eruvin, que discute os níveis históricos neste tratado da Mishná, sua relação com a Tosefta e muitos dos as tradições e interpretações encontradas nos dois Talmudim.

Bibliografia: Epstein, Tanna'im, 300-22; C. Albeck (ed.), Shishah Sidrei Mishnah, 2 (1958), 77ss. **Adicionar. Bibliografia:** Goldberg, The Mishnah Treatise Eruvin (1986).

[Yitzhak Dov Gilat]

ERWITT, ELLIOTT (1928–), fotógrafo norte-americano. Nascido em Paris de pais russos, Erwit emigrou para os Estados Unidos com eles em 1939. A família se estabeleceu em Los Angeles, onde Erwit estudou fotografia de 1942 a 1944 no Los Angeles City College. Ele trabalhou como assistente fotográfico no Exército dos EUA antes de ir para Nova York estudar cinema. Lá, seu trabalho ganhou a consideração de três figuras influentes na fotografia: Edward *Steichen do Museu de Arte Moderna; Robert *Capa na Magnum, a agência de fotos; e Roy Stryker na biblioteca de fotos da Standard Oil Company. Steichen incluiu várias fotos de Erwit no monumental programa “Family of Man” de 1955 do Modern, Stryker o contratou como fotógrafo da equipe, e Capa prometeu ser membro da Magnum após dois anos de serviço militar de Erwit. Ele permaneceu com a Magnum por mais de 50 anos. A fotografia de Erwit muitas vezes reflete seu senso de humor: um senso calmo do ridículo, às vezes pontuado com trocadilhos visuais, às vezes com justaposições hilariantes e sinceras. A maioria de suas imagens, em preto e branco, eram espontâneas, tiradas com uma pequena Leica, que carregava constantemente. Algumas fotografias familiares incluíam Richard

M. Nixon e Nikita S. Khrushchev no famoso “debate na cozinha” na União Soviética; um cachorro com cara de entediado levantando a perna durante um discurso político de Nelson A. Rockefeller; e Jacqueline Kennedy no Cemitério Nacional de Arlington, segurando a bandeira que cobria o caixão do marido. Outras fotos memoráveis são de pessoas desconhecidas em lugares e tempos desconhecidos. A capa de um de seus livros, Personal Exposures, por exemplo, mostra uma fotografia, tirada em uma praia na Califórnia em 1955, de um carro estacionado cujo espelho retrovisor reflete um casal se beijando.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

ESARHADDON (Akk. Aššur-ahy (a)-iddina, “Ashur me deu um irmão” (para os outros irmãos); Heb. יְיָ יִיָּיָ יִיָּיָ יִיָּיָ יִיָּיָ , (rei da Assíria de 680 a 669 AEC, terceiro governante da dinastia Sargonid, embora filho mais novo, foi preferido para a sucessão por influência de sua mãe Naqi'a-Zakutu.

Seu reinado é caracterizado por três políticas principais. A primeira foi a reconciliação da Babilônia pela reconstrução da Babilônia, que seu pai Senaqueribe havia destruído em 689 aC de 679 aC e suas consequências no norte, e a gradual consolidação política e militar dos medos no planalto iraniano. Com alguns destes últimos, ele concluiu tratados de vassalos em 672 aC para garantir a sucessão ordenada de seu filho Assurbanipal ao trono. A terminologia desses tratados pode ser comparada em estrutura e detalhes com várias partes do contemporâneo Livro de *Deuteronômio, especialmente a seção final de maldições em Deuteronômio 28:15ss. O terceiro aspecto da política imperial assíria durante o reinado de Esarhaddon foi a resposta ao perigo de crescente influência e intriga egípcia entre os estados vassalos da Síria, Fenícia e Palestina, envolvendo campanhas punitivas contra cidades insurgentes em 677 e 675 aC e uma expedição ao deserto da Arábia em 676 aC, e que culminou na derrota e conquista do Egito em 671 aC Esarhaddon relata que ele fez 22 vassalos ocidentais, incluindo *Manassés de Judá, vigas de arrasto e madeira para a construção de seu palácio em Nínive e estátuas de pedra de divindades protetoras (ver Pritchard, Texts, 291).

Este pode ser o núcleo histórico de II Crônicas 33:11-12, segundo o qual Manassés foi levado acorrentado para Babilônia pelos oficiais do exército do rei da Assíria, mas depois foi autorizado a retornar ao seu reino. Mas a orientação política de Judá naqueles anos é obscura e Manassés pode ter dirigido um curso nacional por um tempo. A influência cultural assíria em Judá foi forte no reinado de Esarhaddon, e de acordo com Esdras 4:2 ele continuou a colonização de Samaria com colonos estrangeiros.

Bibliografia: CAH, 3 (1925), 79-80, 393; R. Borger, em: AFO Beiheft, 9 (1956); DJ Wiseman, em: Iraque, 20 (1958); DR Hillers, Maldições do Tratado e os Profetas do Antigo Testamento (1964); M. Weinfeld, em: Biblica, 46 (1965), 417-27. **Adicionar. Bibliografia:** A. Grayson, em: ABD II, 574; S. Parpola e K. Watanabe, Tratados Neo-Assírios e Juramentos de Lealdade

(SAA II; 1988); M. Luukko e G. van Buylaere, A correspondência política de Esarhaddon (SAA XVI; 2002); F. Reynolds, A Correspondência Babilônica de Esarhaddon (SAA 17; 2003).

[Aarão Shaffer]

ESAU (hebr. *עֵשָׂו* *ēšāw*; que significa incerto; veja abaixo), o primogênito de *Isaque e *Rebeca, o irmão gêmeo de *Jacó (Gn. 25:24-26). Esau também é chamado de Edom (25:30) e é o ancestral dos edomitas (Gn 36; Mal. 1:2-3; veja *Edom). A Bíblia não descreve Esau em detalhes; mas ele é apresentado como homem peludo, “caçador hábil, homem do ar livre”, e filho predileto de Isaque, em nítido contraste com Jacó, homem brando, “de pele lisa”, e filho predileto de Rebeca. (Gên. 25:25, 27-28; 27:11). De acordo com a narrativa bíblica, enquanto Rebeca estava grávida dos gêmeos, “as crianças lutavam em seu ventre” e em sua ansiedade Rebeca “foi consultar o Senhor”. O oráculo que ela recebeu em resposta descreve, de fato, não tanto a relação entre Jacó e Esau, mas entre os israelitas e os edomitas: cada um dos meninos se tornaria o progenitor de uma nação, e “Um povo [seria] mais poderoso que o outro, e o mais velho serviria ao mais novo”. Em certo sentido, a profecia começou a se cumprir na vida dos dois ancestrais, por meio de dois episódios em que Jacó ganha vantagem. Primeiro, um faminto Esau fez um juramento pelo qual concordou em abrir mão de seu direito de primogenitura a seu irmão em troca de uma refeição (25:29-34). O juramento, deve-se notar, era tão obrigatório quanto um documento escrito. A narrativa neste ponto contrasta com a lei pentateuica, que garante certos privilégios ao primogênito (Dt 21:15-17), e reflete um estado de coisas anterior em que a transferência da primogenitura era possível. A situação sócio-legal por trás deste incidente é esclarecida nos achados de *Nuzi (ver *Patriarcas). O segundo acontecimento que confere um significado especial à luta entre os dois irmãos é a perda por Esau da bênção patriarcal (Gn 27). Jacó, seguindo o conselho de sua mãe, disfarçou-se de Esau e recebeu a bênção prometida por Isaque a seu irmão. Quando Esau descobriu o engano e implorou a seu pai uma bênção, foi-lhe dito: “Veja, sua morada desfrutará da gordura da terra e do orvalho do céu acima. Mas pela tua espada viverás, e servirás a teu irmão; mas quando você ficar inquieto, você deve quebrar o jugo do seu pescoço. Essa “bênção” contém ecos do oráculo que Rebeca havia recebido, sendo enfatizada a supremacia do irmão mais novo sobre o primogênito em ambos os casos. No entanto, no final da bênção de Isaque há um indício da recuperação de sua independência por Edom nos dias de Salomão (I Reis 11:21-22, 25) e Jeorão (II Reis 8:20-22). Indignado com o engano de Jacó, Esau pretendia matar Jacó assim que Isaque estivesse morto (Gn 27:41). Quando Rebeca ficou sabendo disso, ela aconselhou Jacó a fugir para seu irmão *Laban em *Harã, onde ele permaneceu por 20 anos. Enquanto isso, Esau, tendo tomado duas esposas entre os povos indígenas de Canaã e uma terceira entre as filhas de seu tio Ismael (em relação a seus nomes e parentescos dos cananeus, há duas tradições diferentes: Gn 26:34 ; 28:9; e

Gn 36:2), e tendo gerado filhos, migrou com toda a sua casa e seus bens “para outra terra por causa de seu irmão Jacó. Porque os seus bens eram muitos e a terra onde peregrinavam não podia sustentá-los por causa do seu gado” (Gn 36:6-7). Esau se estabeleceu na terra de Seir, junto com os descendentes de Seir, o horeu, que já moravam lá (36:20). Quando Jacó, a caminho de casa de Harã, avançou para *Gileade até o sul de *Penuel, ele decidiu tentar apaziguar seu irmão enviando mensageiros com saudações. Esau partiu para encontrá-lo com um bando de 400 valentes; e quando seus mensageiros voltaram e deram a conhecer a Jacó, ele ficou com medo e enviou alguns rebanhos de gado como presentes (32:4-22; 33:1-2). Como se viu, no entanto, os temores de Jacob provaram ser infundados; pois Esau veio com 400 de seus homens para receber seu irmão ao sul do *Jaboque, cumprimentou-o com todos os sinais de afeição e recusou-se a aceitar os presentes. Ele desejava escoltar Jacob e sua companhia para o sul através da Transjordânia até sua casa em Seir, onde sem dúvida agiria como o irmão mais velho, se não cruel; mas Jacó o persuadiu a seguir em frente e então seguiu para o oeste até a terra de Canaã (33:4-16). Neste incidente, como na venda da primogenitura, Esau é um sujeito bom, mas simples, facilmente manipulado por seu astuto irmão.

Três etimologias populares estão ligadas a Esau. Na descrição dada dele em seu nascimento – “vermelho, como um manto peludo todo” (Gn 25:25) – no máximo apenas a segunda parte pode ter algo a ver com o nome Esau (heb. *Esav*, *ēšaw*), que pode estar relacionado com a raiz árabe *šw*, “cobrir”. A vermelhidão, em contraste, só pode explicar seu outro nome, Edom (heb. 'Edom), conectado com a palavra *šadom* (“vermelho”). No versículo 30, o mesmo nome é explicado por seu pedido impaciente, quando voltou para casa com fome, por algumas das “coisas vermelhas” (isto é, lentilhas) que Jacó estava cozinhando. A penugem vermelha (“manto peludo”, hebr. *'adderet se'ar*) com a qual se diz ter sido coberto ao nascer pode ter servido originalmente para explicar o nome Seir (heb. *se'ir*).

[Yuval Kamrato]

Na Agada

A personalidade de Esau é discutida na agadá a partir de três diferentes aspectos, cuja diferenciação causa dificuldades. Ele é discutido como o irmão de Jacó, como idêntico a *Edom, e às vezes a *Roma, com quem Edom foi identificado.

IRMÃO DE JACOB. As relações de Esau com *Jacó foram um tema favorito para muitas homilias e *aggadot*. Geralmente a agadá segue o relato bíblico, assim como as pseudo-pigráficas do período do Segundo Templo (particularmente o Livro dos *Jubileus e o *Testamento dos Doze Patriarcas), mas visam descrever Esau como completamente perverso.

No entanto, também há descrições destinadas a encontrar algumas características redentoras nele, como o dito de Simeão b.

Gamaliel: “Todos os meus dias cuidei de meu pai, mas não atingi um centésimo da atenção que Esau deu a seu pai, pois o atendia com roupas sujas e quando eu saía para o mercado eu ia com roupas limpas. . Quando Esau,

escalana

no entanto, atendeu seu pai, serviu-o em trajes reais, dizendo: 'A honra do pai deve ser respeitada apenas em trajes reais'" (Gn. R. 65:16). Assim também a homilia: "E Esaú viu que as filhas de Canaã não agradaram a Isaque, seu pai; então Esaú foi a Ismael e levou Mahalath [Gen. 28:8-9]; Josué B. Levi disse: ele pretendia consertar seus caminhos [Ma'yalat, raiz: "perdoar"] porque o Santo perdoou suas iniquidades" (Gn. R. 66:13). Os agadistas também encontram algum mérito em suas relações com Jacó. Assim Simeão b. Yo'vai diz: "É um fato bem conhecido que Esaú odiava Jacó, mas naquele momento sua compaixão se voltou para ele e ele o beijou de todo o coração"

(Sif. Num. 69, cf. um dito semelhante de Simeão b. Eleazar em Gen. R. 78:9). Também aqui, no entanto, é expressa a opinião oposta de que ele não o beijou "de todo o coração" ou que ele mesmo

"pretendia mordê-lo" (ibid.). As homilias que retratam a maldade de Esaú são muitas e muito diversificadas. Diz-se que ele cometeu os pecados mais hediondos – idolatria, adultério e derramamento de sangue (Gn. R. 63:12) – e foi hipócrita, fazendo perguntas como "como se dá o dízimo do sal... como se dá o dízimo da palha?" (Gên. R. 63:10).

ESAU COMO EDMOM. A identificação de Esaú com Edom (cf. Gn 36:1, 43) é frequentemente mencionado na Bíblia e é encontrado em todos os apócrifos e pseudoepígrafos do período do Segundo Templo e, naturalmente, também em fontes talmúdicas e midráshicas. *Amalek, o eterno inimigo de Israel, é um de seus descendentes. Desde o fim do Segundo Templo, a identificação de *Hamã, o Agagita (Est. 3:1; 8:3, 5; 9:24) como "descendente da semente de Amaleque" (uma identificação encontrada Jos., Ant., 11:20, aparentemente com base na conexão entre o nome "Agagite" e *Agag, rei de Amaleque: I Sam. 15:8-9, 20, 32-33, e cf. Nm 24:7) serviu de fonte fértil para muitas homilias conectando as histórias do Livro de Ester com Esaú. A maioria dessas homilias são naturalmente condenatórias, mas ocorrem algumas com um tom ligeiramente diferente, como "R. Y'anina disse, quem disser que o Santo é indulgente será punido. A verdade é que Ele é paciente, mas, em última análise, reivindica o que lhe é devido; Jacó fez Esaú proferir um clamor [Gn. 27:34], e onde ele foi recompensado? Em Shushan, a capital, como é afirmado [Esth. 4:1] 'e clamou com grande e amargo clamor'" (Gn. R. 67:4).

ESAU COMO ROMA. A identificação de Esaú com Roma não é encontrada na literatura do período do Segundo Templo; tentativas de detectá-lo no Apocalipse de Esdras (IV Esdras 6:7-8 e em Jos. Ant.) e no Targum de *Onkelos ao Pentateuco não têm base real. A identificação aparece primeiro, aparentemente, em uma agadá do período após a Guerra *Bar Kokhba (132-135 EC): "Foi ensinado: Judá b. Ilai disse: Meu professor Baruch (ou "bendito seja ele" – veja mais adiante) costumava dizer 'A voz é a voz de Jacó, mas as mãos são as mãos de Esaú [Gn. 27:22]; a voz de Jacó clama pelo que as mãos de Esaú lhe fizeram em Betar'" (TJ, Ta'an. 4:8, 68d; Gen.

R. 65:21, et ai. – "Baruch meu professor" pode ser uma referência enigmática para *Akiva). A identificação também é encontrada em uma conversa entre Akiva e *Tinneius Rufus (Tanḥ. Terumah,

3) e é comum na boca dos estudiosos da época após as perseguições de Adriano (Gn. R. 67:7 – Yose b.

Y'alafat; Tanh. B., Deut. suplemento 5 (p.5) – Simeão b. Ga maliel).

A partir de então, tornou-se muito difundido (veja a homilia anônima em Sif. Deut. 41, ed. Finkelstein, p. 85). Em geral, Esaú é referido de forma depreciativa, mas também aqui há exceções, tais como: "Para as três lágrimas que Esaú derramou [Gn.

27:38], Israel sofreu em três guerras, como diz [Sl. 80:6]: Tu os alimentaste com o pão de lágrimas, e lhes deste lágrimas para beber em grande quantidade" (shalish, ARN2 47, 130).

[Moshe David Herr]

Bibliografia: CH Gordon, em: BA, 3 (1940), 5; R. de Vaux, em: RB, 56 (1949), 22ss.; EA Speiser, em: JBL, 74 (1955), 252-56; idem, em: IEJ, 17 (1957), 212-13; idem, Gênesis (1964), 193-213, 258-61; V. Maag em: Theologische Zeitschrift, 13 (1957), 418-429; HL Ginsberg, em: JBL, 80 (1961), 342; NM Sarna, Understanding Genesis (1966), 181-188; Y. Heinemann, Darkhei ha-Aggadah (1954), índice. **Adicionar.** **Bibliografia :** N. Sarna, Genesis (JPS; 1989), 177-82.

ESCALONA, cidade em Castela, Espanha central. Uma comunidade judaica existiu em Escalona durante o período muçulmano e permaneceu na cidade após a conquista cristã em 1083. Os direitos dos judeus em Escalona foram estabelecidos pelo fuero ("carta municipal") de 1130. Isso lhes deu status igual aos cristãos e mouros, embora um judeu não tivesse permissão para atuar como juiz em ações cristãs. Os judeus em Escalona possuíam vinhas e imóveis durante toda a existência do povoado. Na distribuição do imposto de 1290 entre as comunidades judaicas, os judeus de Escalona não foram incluídos especificamente, provavelmente devido ao seu pequeno número. A comunidade foi destruída durante as perseguições de 1391, mas foi renovada no século XV, quando era bastante pequena. Em 1453, os imóveis da cidade foram entregues a R. Salomon, médico da Condessa Juana Pimentel, em reconhecimento aos seus serviços. A lista dos impostos cobrados da comunidade é uma importante fonte de informação, mostrando que ela pagou 1.000 maravedis em 1474 e 2.000 maravedis em 1482. A contribuição para a guerra contra Granada foi de 38 castellanos de ouro em 1485. A comunidade pagou 5.040 maravedis em 1489, 6.570 maravedis em 1490 e 4.000 maravedis em 1491. De fonte conservada nos arquivos municipais sabemos que existiu uma judiaria entre 1477 e 1489. Há referência a um matadouro judaico. Após a segregação dos judeus em 1483, a mesquita dos muçulmanos foi incluída no bairro judeu. Assim, a comunidade aparentemente continuou a existir até a expulsão dos judeus da Espanha em 1492. Don Isaac *Abrabanel tinha interesses comerciais na cidade. Havia um grupo de *Conversos vivendo em Escalona, e os suspeitos de praticar secretamente o judaísmo foram julgados pela Inquisição de Toledo.

Bibliografia: Baer, Urkunden, índice; Suárez Fernández, Documentos, 67, 80, 405; Beinart, em: Tarbiz, 26 (1956/57), 77, 82; Ashtor, Korot, 2 (1966), 143. **Acrescentar.** **Bibliografia:** P. León Tello, Judíos de Toledo, 1 (1979), 291-4; A. Malalana Ureña, Escalona me dieval (1083-1400) (1987), 195-7; JL Lacave, Juderías y sinagogas, (1992), 314.

[Haim Beinart / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

ESCAPA, JOSEPH BEN SAUL (1570–1662), rabino e autor turco.

Escapa era descendente de uma família castelhana que se instalou em *Salonica. Ele serviu lá como chefe de uma yeshivá e foi colega de *ÿ ayyim* *Shabbetai. Por volta de 1620 foi rabino da comunidade Salonikan em Esmirna, e em 1648 foi nomeado rabino de todas as congregações da cidade. Sob sua liderança, a comunidade unida de Esmirna tornou-se uma das mais importantes da Turquia. Dotado de capacidade administrativa, introduziu regulamentos relativos à cobrança de impostos e à fiscalização dos assuntos comunais; essas práticas são seguidas até os dias atuais pela comunidade de Esmirna e territórios circunvizinhos. Os atos de Escapa foram coletados por R. Joshua Judah e publicados em seu *Avodat Massa* (Salonika, 1846). Escapa era um dos oponentes mais veementes de *Shabbetai *ÿevi*, que era seu discípulo e a quem ele havia ordenado, e proclamou ser um dever religioso matar Shabbetai *ÿevi*. Escapa escreveu um comentário sobre o *Shul'yan Arukh*, chamado *Rosh Yosef*, do qual apenas seções – sobre *Oraÿ ÿ ayyim* (Esmirna, 1657) e *ÿ oshen Mishpat* (*ibid.*, 1659) – foram publicadas. Ele também escreveu resposta (Frankfurt no Oder, 1709), e um trabalho sobre *Maimonides que permaneceu em manuscrito.

Bibliografia: J. Sasportas, *ÿÿat Novel ÿevi*, ed. por I. Tishbi (1954), 378, índice; Conforte, *Kore*, 46a; Rosanes, *Togarmah*, 2 (1938), 208–10; Werses, em: *Yavneh*, 3 (1942), 101 e segs.; Scholem, *Shabbetai ÿevi*, 89–90, 113, 119–20, 140, 304–5.

ESCATOLOGIA. Em geral, o termo “escatologia” designa a doutrina relativa às “últimas coisas”. A palavra “último” pode ser entendida ou absolutamente como referindo-se ao destino final da humanidade em geral ou de cada homem individual, ou relativamente como referindo-se ao fim de um certo período da história da humanidade ou de uma nação que é seguido por outro período histórico inteiramente diferente.

introdução

A Bíblia não tem uma palavra para a idéia abstrata de escatologia. No entanto, tem um termo – *ÿaÿarit ha-yamim* – que muitas vezes tem conotações escatológicas, pelo menos no sentido amplo mencionado acima. Significa literalmente “o fim dos dias”, ou seja, “o fim dos tempos”. Assim como o termo acadiano cognato, *ina aÿrât ÿmÿ* (do antigo *ina aÿriÿt ÿmÿ*), muitas vezes abreviado para *ina aÿrâti*, significa simplesmente “no futuro” ou “para [todo] o futuro”, assim também o termo hebraico *be-ÿaÿarit ha-yamim* às vezes pode significar apenas “no futuro”. futuro, no tempo por vir”, sem necessariamente ter qualquer conotação escatológica (assim, por exemplo, Deut. 4:30; 31:29; cf. *ÿaÿarit*, “um futuro”, em Jer. 29:11; et al.). Nos Profetas, no entanto, *be-ÿaÿarit ha-yamim* geralmente tem uma conotação escatológica (veja abaixo).

Nos últimos séculos antes da destruição do Segundo Templo, aparece um novo termo com um significado estritamente escatológico no sentido absoluto. Este termo, *keÿ* (*qey*) *ha-yamim*, significa literalmente “o termo dos dias” (Dan. 12:13b; cf. o termo similar, *ÿet qey* “o tempo do termo”, Dan. 8:17; 11:35, 40; 12: 4, 9).

Alguns estudiosos têm procurado derivar idéias escatológicas israelitas de conceitos semelhantes de seus antigos vizinhos, Egito e Babilônia. No máximo, pode ter havido alguns empréstimos dessas fontes pelos Profetas nos detalhes secundários de suas descrições que tratam das horrendas condições do período escatológico. Mais provavelmente, as características para as quais existem paralelos extra-israelitas primitivos eram conceitos comuns a todo o antigo Oriente Próximo. Essencialmente, a escatologia em Israel é um desenvolvimento dentro de Israel. Somente em um período muito posterior, isto é, em Daniel e na chamada literatura intertestamental dos judeus, uma certa quantidade de empréstimos de fontes persas pode ser mostrada como provável.

É difícil datar vários oráculos escatológicos. Em certos casos em que, por exemplo, é feita referência em um profeta pré-exílico a Jerusalém já destruída e o povo de Judá já no exílio, é legítimo sugerir que tais passagens são inserções posteriores nos profetas pré-exílicos. No entanto, quando faltam tais critérios, normalmente deve-se supor que os oráculos escatológicos em questão pertencem ao profeta pré-exílico a quem são atribuídos.

na bíblia

Para mostrar como as idéias escatológicas evoluíram no antigo Israel, é útil considerar o período pré-profético, os primeiros oráculos proféticos, os profetas pré-exílicos posteriores e os profetas exílicos e pós-exílicos.

Período Pré-Profético

Na era dos Patriarcas, de Moisés e Josué, e dos Juizes, e nos primeiros séculos da monarquia, há pouca evidência de verdadeira escatologia. No entanto, a base da escatologia da elite posterior de Isra foi realmente estabelecida naquela idade precoce. Desde o tempo de Abraão, aqueles descendentes dele que mais tarde se chamaram *bene Yisrael*, “os israelitas”, veneraram seu único Deus como um “Deus vivo”, ou seja, como alguém que tomou parte ativa na história de Sua pessoas. Eles estavam conscientes do fato de que Ele os havia feito Seu “povo escolhido”.

Como Ele não era apenas o Deus especial de Israel, mas também o único Senhor de todo o mundo, a religião israelita combinava um certo “particularismo” como “povo escolhido” com um certo universalismo, que ansiava pelo reinado de seu Deus sobre toda a humanidade. Eles O consideravam um Deus justo, que recompensaria ou puniria todos os homens de acordo com suas vidas moralmente boas ou más. Por causa de Seu *aliança com Seu povo escolhido, Ele prova ser fiel e leal às Suas promessas (mostrando assim Seu frequentemente elogiado *'emet* ou *'emunah*, “fidelidade” e *'yesed*, “misericórdia”); portanto, em tempos de necessidade, Ele envia “salvadores” a Seu povo, como Moisés e Josué, os vários “Juizes”, e especialmente Davi, o *mashi'aÿ* ideal, rei “ungido” (ver *Messias), a quem foi prometido um eterno dinastia (II Sam. 7:11-16). A esperança e expectativa de que este relacionamento entre o Deus de Israel e Seu povo continuaria no futuro levou à escatologia genuína que é encontrada nos livros dos chamados Profetas “escritos” (diferente de profetas anteriores como Elias e Eliseu). O ori essencial

escatologia

A origem da escatologia de Israel estava na crença de Israel em sua eleição por Deus como o meio pelo qual Ele estabelecerá Seu reino universal sobre toda a humanidade, combinado com Sua promessa a Israel de sua própria terra, "a Terra Prometida", "a terra de Canaã"., como Sua promessa garantindo esta promessa.

Os primeiros profetas pré-exílicos

Entre todos os profetas de Israel, apenas os oráculos registrados de Amós e Oséias foram proferidos antes da destruição do reino do norte de Israel (722 aC).

AMOS. A atividade profética de *Amos ocorreu aproximadamente em 750 a.C., durante o breve período de paz e prosperidade que Israel e Judá desfrutaram depois que Jeroboão II, rei de Israel (786-746), infligiu uma derrota decisiva (em um momento incerto). data) nos arameus de Damasco (II Reis 14:25-27). Essa prosperidade levou a várias formas de justiça social, pelas quais a classe relativamente pequena de ricos proprietários de terras e funcionários do governo oprimiam os pobres, bem como a uma indulgência de muitas pessoas de ambos os reinos nas práticas degradantes de seus vizinhos pagãos. Com previsão divinamente inspirada, Amós sabia que esses males trariam um tempo de crise quando a ira de Deus condenaria à condenação inevitável (Amós 1:3, 6, 9; et al.), não apenas as nações pagãs (1: 3–2:3), mas também Judá e especialmente Israel (2:4–6:14). O profeta baseou sua previsão do castigo de Israel e Judá no conceito muito mais antigo de sua eleição por Deus como Seu "Povo Escolhido": "Só eu conheço todas as famílias da terra; por isso vos castigarei por todas as vossas iniquidades" (3:2).

Ao designar o tempo do castigo futuro de Deus, Amós foi o primeiro a chamá-lo de "o *Dia do Senhor" (yom YHWH), um termo que foi adotado, com desenvolvimentos posteriores do conceito, por muitos dos profetas posteriores. (Isa. 13:6, 9; Eze. 13:5; Joel 1:15; 2:1, 11; 3:4; 4:14; Obad. 15; Sof. 1:7, 14; Mal. 3: 23), com variações como "o dia do furor do Senhor"

(Sf 1:18), "naquele Dia" (ha-yom ha-hu', Isa. 2:11; Sof. 1:15), ou simplesmente "o Dia" (ha-yom, Mal. 3:19; cf. Ez 7:7). No entanto, Amos não inventou o termo; fica claro a partir de sua referência a ele que já estava em uso popular. Sua origem é obscura, e a princípio pode ter tido uma conotação militar, "o dia da vitória do Senhor sobre os inimigos do Seu povo" (cf. a expressão "o dia de Midiã" em Is 9:3, onde, no entanto, refere-se à vitória de Israel sobre os midianitas). De qualquer forma, na época de Amós, as pessoas comuns usavam o termo para designar o momento em que seu Deus lhes traria vitória completa sobre seus inimigos e, assim, os levaria à "luz" da paz e prosperidade duradouras. O profeta voltou essa expectativa deles diretamente contra eles: "Ai de vocês que desejam o dia do Senhor! Por que você teria o dia do Senhor (YHWH)? É trevas, não luz... Não, o dia do Senhor será trevas, não luz, sombrio, sem resplendor" (5:18, 20). Em 8:9-10 Amós amplia este tema: "E naquele dia, diz o Senhor Deus, farei o sol se pôr ao meio-dia e escurecerei a terra no dia claro. E transformarei suas festas em luto e todas as suas canções em

lamentação; trarei pano de saco em todos os lombos, e calva em todas as cabeças; e o farei como o luto por um filho único, e o seu fim como um dia amargo". Enquanto Amós usou a imagem de um eclipse do sol ao meio-dia meramente em um sentido figurativo, os oráculos escatológicos de profetas posteriores (por exemplo, Is 13:10) desenvolveram esta imagem em vastas perturbações cósmicas, aparentemente para serem entendidas literalmente, que acompanhar o Dia do Senhor.

Embora para Amós o evento que iniciasse a nova era histórica fosse principalmente um de punição e destruição, ele inclui, porque está ciente da fidelidade de Deus às Suas promessas, a esperança de que para aqueles que "buscam o Senhor" (5:4 –6) "pode ser que o Senhor, o Deus dos Exércitos, tenha misericórdia do remanescente de José" (5:14-15). Aqui, novamente, ocorre o uso mais antigo de um termo, "o remanescente" (she'erit; veja "Remanescente de Israel), que foi reutilizado e às vezes recebeu uma conotação diferente em escritos escatológicos posteriores (Jr 6:9; 31). :7; Ez. 9:8; et al.; às vezes também na forma she'ar, Isa. 10:20-21; 11:11, 16; et al.). Para Amós designa aqueles que sobreviverão à destruição do Reino do Norte.

Para que o Livro de Amós pudesse terminar com uma nota mais positiva de esperança, os últimos versos do livro (9:11-15), relativos à restauração de Israel, aparentemente foram acrescentados por um editor pós-exílico. A origem posterior desta passagem parece provável porque pressupõe que a dinastia davídica chegou ao fim e que os muros de Jerusalém têm "brechas" e a cidade está em "ruínas" (9:11).

HOSÉIA. É geralmente aceito que *Oséias, o único profeta "escritor" nativo do Reino do Norte, foi contemporâneo de Amós, embora aparentemente mais jovem, pois alguns de seus oráculos provavelmente foram proferidos pouco antes da queda de Samaria, embora nenhum após essa data (722 aC).

Como Amós, Oséias investiu vigorosamente contra os males morais em Israel. No entanto, suas ameaças veementes de punições terríveis (Os 2:3-7, 16-25; 5:14; 10:14-15; 13:7-8; et al.) são misturadas com promessas generosas de perdão e felicidade futura. (2:16–23; 6:1–3; 11:8–9; 12:6; 14:2–9; et al.); isso é feito com transições tão repentinas e confusas que alguns estudiosos consideram o livro como uma coleção bastante casual de curtos oráculos de Oséias reunidos por algum editor posterior em completa desordem, enquanto outros vêem nisso uma reflexão sobre a parte do Senhor da própria experiência do profeta com sua esposa infiel (1:2-9; 3:1-3; cf. McKenzie, em CBQ, 17 (1955), 287-289).

Se a escatologia é entendida no sentido amplo de uma mudança dramática de um período histórico para outro inteiramente diferente no futuro, Oséias sem dúvida mostra conceitos escatológicos genuínos. Alguns deles, que são originais dele, desempenharam um papel importante em escritos escatológicos posteriores. Tal, por exemplo, é o conceito de Oséias de renovação do amor de Deus e aliança com Israel como nos dias que se seguiram ao Êxodo do Egito (2:14-15; 11:1). A característica notável – e seminal – desta nova aliança é que ela tem uma garantia embutida contra Israel sempre dando causa para sua dissolução, como fez com a aliança original. Com a aliança, Israel receberá uma nova natureza

o que o tornará incapaz de quebrá-lo (Os 2:21-22; veja Jeremias abaixo). Outro conceito escatológico notável é a visão de um futuro em que Israel nunca mais será atacado por inimigos humanos de fora e viverá em harmonia pacífica com todas as criaturas vivas dentro de sua fronteira.

Profetas pré-exílicos posteriores

Na segunda metade do oitavo século AEC, dois profetas, Isaías e Miquéias, estavam ativos em Judá, e alguns de seus atos são escatológicos no sentido amplo descrito acima.

Oráculos escatológicos semelhantes são encontrados em Sofonias, Naum e Jeremias, que viveram cerca de um século depois.

ISAÍAS. As profecias autênticas de Isaías, que atuou como profeta de aproximadamente 740 a pelo menos 701 AEC, encontram-se nos primeiros 39 capítulos ("Proto-Isaías") do longo livro (66 capítulos) que lhe é atribuído; mesmo nos primeiros 39 capítulos há várias seções, algumas bem longas (por exemplo, o eschatologicamente importante "Apocalipse de Isaías" em 24:1–27:13), que são adições posteriores ao Livro de Isaías. Estes, assim como "Deutero-Isaías" (40:1–55:13) e "Tríto-Isaías" (56:1–66:24) – a questão de um Tríto-Isaías ainda é, no entanto, contestada – irão ser considerado abaixo por sua importância escatológica. Apenas os oráculos com significado escatológico que são claramente ou pelo menos provavelmente de Isaías ou seus discípulos são tratados aqui.

Isaías viveu em uma época de crise nacional para Judá: os assírios sob Tiglate-Pileser III (745–727) devastaram e uma Síria anexada e a maior parte do reino do norte de Israel, e sob Salmaneser V (727–722) e Sargão (722–705) subjugou o resto de Israel e a maior parte da planície filistéia; Enquanto isso, o perverso Acáz (735–715) e até mesmo o piedoso Ezequias (715–687), reis de Judá, jogaram o jogo da política internacional em vez de confiar na ajuda do Senhor. Cheio de um profundo senso da santidade absoluta de Deus por seu chamado para profetizar, Isaías fulminou contra a idolatria e a maldade geral em Israel e Judá. Muitas de suas veementes ameaças do castigo que viria no "Dia do Senhor" têm um genuíno toque escatológico: eles predizem a destruição universal, não apenas para Israel e Judá, mas também para as nações pagãs, especialmente aquelas que eram a "vara de Sua ira", e esses oráculos muitas vezes têm as conotações de distúrbios cósmicos que se tornaram característicos da escatologia judaica posterior. Assim, por exemplo: "Pois o Senhor dos Exércitos tem um dia contra todo soberbo e altivo... E a altivez do homem será humilhada, e a soberba dos homens será abatida; e somente o Senhor será exaltado naquele dia" (2:12, 17); "Vocês serão visitados pelo Senhor dos Exércitos com trovões, e terremotos, e grande estrondo, com redemoinhos e tempestades, e a chama de um fogo devorador.

E a multidão de todas as nações que lutam contra Ariel ... será como um sonho, uma visão da noite" (29:6–7).

Um tema recorrente com implicações escatológicas em Isaías é o do "remanescente de Israel" (10:21-22; 11:11, 16; 14:30; 28:5; 37:32). Até certo ponto, este termo implica uma ameaça, como em Amós 5:15 (cf. "apenas um remanescente" em Isaías 10:22), mas geralmente inclui uma promessa consoladora de que pelo menos um remanescente do povo será deixado. com quem o Senhor se agrada (cf.

"recuperar o remanescente do Seu povo" em 11:11, e frases semelhantes em 4:3; 11:16; 28:5). Não há nenhuma boa razão para rejeitar essas passagens como não autênticas ou para colocá-las no período exílico ou pós-exílico, uma vez que há menção de um filho do profeta com o nome simbólico de Sear-Jasube (7:3), que significa "um remanescente retornará". (Isso, no entanto, ocorre em uma história em terceira pessoa sobre o profeta, e sua historicidade, portanto, não é tecnicamente assegurada; mas veja Isa. 6:11-13.)

Um novo tema em Isaías é a perspectiva de um futuro rei ideal de Judá. Isso ocorre nas chamadas passagens de Emanuel, embora, além de seu uso como exclamação em 8:8, o nome Emanuel, que significa "Deus está conosco", ocorra apenas em 7:14, e a forma literária do terceiro a narrativa da pessoa, entre outras coisas, levanta dúvidas quanto à sua historicidade (ver Immanuel). Quando o rei Acáz de Jerusalém é ameaçado de guerra por uma coalizão dos reis de Israel e Damasco se ele não entrar em uma liga anti-assíria, Isaías o exorta a confiar apenas no Senhor e lhe dá este sinal: "Por isso o Senhor Ele mesmo vos dará um sinal: eis que uma jovem conceberá e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel....

Antes que a criança saiba rejeitar o mal e escolher o bem, a terra diante de cujos dois reis você tem medo ficará deserta" (7:14, 16). Embora o significado exato desta passagem seja contestado, geralmente é entendido como se referindo diretamente ao filho e sucessor de Acáz, Ezequias, que aqui recebe o nome simbólico de "Deus está conosco". Provavelmente 9:5-6 deve ser conectado com esta passagem. Aqui, depois de cantar a paz alegre após uma grande vitória que o Senhor operou para o Seu povo, o profeta continua: "Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; e o governo estará sobre seus ombros; e seu nome será Pele-Joez-El-Gibbor-Abi-Ad-Sar Shalom ["Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai Eterno, Príncipe da Paz"]; do aumento do seu governo e da paz não haverá fim, sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, para o estabelecer e para o sustentar com retidão e justiça, desde agora e para sempre. O zelo do Senhor dos Exércitos fará isso". Finalmente, conectada com essas duas profecias está a de 11:1-5: "Do tronco de Jessé sairá um rebento, e um renovo brotará de suas raízes. E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o espírito de sabedoria e de entendimento, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de conhecimento e de temor do Senhor.

E o seu prazer estará no temor do Senhor. Ele não julgará pelo que seus olhos vêem, nem decidirá pelo que seus ouvidos ouvem; mas com justiça julgará os pobres e decidirá com equidade pelos mansos da terra; e ferirá a terra com a vara de sua boca, e com o sopro de seus lábios matará o ímpio. A justiça será o cinto de sua cintura e a fidelidade o cinto de seus lombos". Essas passagens são citadas aqui extensamente porque em sua descrição do futuro rei ideal de Judá, elas lançaram as bases para o chamado messianismo real no período pós-exílico, um elemento importante na escatologia judaica tardia. Não há razão sólida para negar a autoria de Isaías dessas profecias; mesmo que os profetas pré-exílicos não tenham tido o

realidade de Judá, como eles a conheciam, em alta estima, eles deviam estar cientes da tradição constante baseada no oráculo de Natã sobre a perpétua resistência da dinastia davídica (II Sam. 7:12-16; Sl. 89:20). –38; veja *Messias).

Assim como Oséias 2:20, 23–25, Isaías descreve a paz da era messiânica como um retorno à felicidade do Jardim do Éden, onde todas as criaturas, tanto animais selvagens quanto homens, viveriam em serena harmonia; “porque a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar” (11:6-9).

MICAH. Contemporâneo de Isaías, *Miquéias, natural de Moresete, em Judá, aparentemente teve um ministério profético muito mais curto. Como Isaías, ele ansiava, em um sentido escatológico mais amplo, um governante ideal (a base do messianismo real) que seria da dinastia davídica, vindo da cidade natal de Davi, Beth-Lehem (5:1-3).

O tema do Monte Sião eventualmente se tornando o centro religioso de toda a humanidade, que é mais desenvolvido na escatologia judaica posterior, é enunciado pela primeira vez em uma profecia que é dada, em palavras quase idênticas, tanto em Miquéias 4:1-4 quanto em Isaías 2:2–4. Alguns estudiosos sustentam que esta profecia não é original nem em Miquéias nem em Isaías, mas que foi inserida em ambos os livros de alguma fonte comum por um editor posterior. No entanto, não há razão sólida para atribuir-lhe uma data pós-exílica. Curiosamente, no livro pós-exílico de Joel, onde há uma descrição da guerra escatológica que será travada entre o Senhor e Seus inimigos pagãos, as palavras clássicas do oráculo anterior descrevendo a paz universal são transformadas no oposto . sentido: “Transformai os vossos arados em espadas e os vossos podadeiras em lanças” (Joel 4:10).

SOFANIA. O profeta *Sofonias provavelmente proferiu seus oráculos por volta de 640-603 AEC, na primeira década do reinado do rei Josias de Judá, um período turbulento em que a idolatria e a maldade geral do povo de Judá, combinada com a loucura política de Os líderes de Jerusalém em favorecer o declínio do poder da Assíria o levaram a acreditar que “o grande dia do Senhor está próximo” (Sf 1:14). As imagens ousadas que ele usou para descrever esse terrível “dia” tiveram muita influência nos escritos escatológicos judaicos posteriores. Depois de descrever a destruição de todos os ímpios neste dia de condenação (1:2-14), ele clama: “Um dia de ira é aquele dia, um dia de angústia e angústia, um dia de ruína e devastação, um dia de de escuridão e escuridão, um dia de nuvens e densas trevas, um dia de toque de trombeta e grito de guerra contra as cidades fortificadas e contra as ameias elevadas” (Sf 1:15-18). “Eles devem tomar fe

Na genuína tradição profética, Sofonias atribui ao Senhor frases como “o remanescente do meu povo” e “os sobreviventes da minha nação” (2:9), acrescentando “porque deixarei no meio de ti um povo humilde e humilde”. . Eles devem tomar fe

uge em nome do Senhor, aqueles que são deixados em Israel; não cometerão injustiça nem proferirão mentiras, nem se achará em sua boca língua enganosa. Pois eles apascentarão e se deitarão, e ninguém os atemorizará” (3:12-13). No entanto, os versículos finais do livro (3:14-20) provavelmente foram adicionados a ele no exílio ou no período pós-exílico, uma vez que falam da reunião dos exilados dispersos de Sião.

NAHUM. Embora o pequeno Livro de *Naum, como tal, consista essencialmente em um hino de vitória sobre a queda de Nínive (612 AEC), este hino é introduzido por um salmo “alfabético” incompleto (Nah. 1:2-8) . , em que a ira de Deus é retratada nas cores vivas que mais tarde são empregadas na descrição das perturbações cósmicas que acompanham o grande e terrível Dia do Senhor.

JEREMIAS. No sentido amplo da escatologia como o “fim” de um determinado período histórico que seria seguido por outro muito diferente, o Livro de *Jeremias, apesar de sua seqüência aparentemente perturbada de oráculos poéticos e narrativas em prosa combinadas com acréscimos posteriores dos escribas, pode ser considerado praticamente escatológico por toda parte. Jeremias viu claramente que o reino de Judá estava condenado, porque a maioria de seu povo se recusou a desistir de seus maus caminhos e seus líderes políticos resistiram aos babilônios que Deus havia enviado para punir Seu povo. Quase se pode falar de “escatologia realizada” em Jeremias, já que para o profeta a desgraça era tão iminente que se sentia como já presente. Dezesesseis de seus oráculos começam com a expressão hinneh yamim ba'im (“Eis que vêm os dias em que...”; 7:32; 9:24; 16:14; 19:6; et al.), que para Jeremias é quase o equivalente do termo escatológico “no fim dos dias”, quando a iminente e real invasão dos babilônios sob Nabucodonosor (cf. 15:1-4; 34:8-22; 37:3-10; et al.) irá tomar lugar.

No entanto, mesmo quando a situação parecia totalmente desesperadora para Judá, o profeta ainda acreditava que na misericórdia de Deus um remanescente sobreviveria à destruição de Jerusalém pela Babilônia (32:1-15), assim como ele esperava um alívio para o remanescente deixado no Reino do Norte (3:11-18) e uma restauração dos exilados de Judá levados para a Babilônia na primeira deportação de 597 aC (24:1-10). Como Isaías e Miquéias um século antes de seu tempo, Jeremias ansiava pela continuidade da dinastia davídica em um rei ideal do futuro (23:5-6). (No nome simbólico que o profeta dá ao novo rei ideal, YHVH yidekenú (yideqenu) (Heb. , reZedeqias de Judá,

» » » » » » » » (Além disso, Jeremias, obviamente inspirado por Oséias 2:21-22, previu que o restabelecimento de Israel implicaria uma renovação da antiga aliança sinaítica de tal forma que traria uma verdadeira mudança de coração, uma nova espiritualidade interior (31: 31-34).

Profetas Exílicos e Pós-Exílicos

Durante o exílio babilônico e nos séculos que se seguiram ao retorno gradual dos exilados judeus à terra de

Israel até os últimos escritos da Bíblia, importantes desenvolvimentos ocorreram no pensamento escatológico judaico. Isso pode ser visto especialmente nos escritos de Ezequiel, o chamado Deutero-Isaías (Is 40:1–55:13), o chamado Trito-Isaías (Is 56:1–66:24), Ageu, Zacarias, e Malaquias, Joel, o chamado Deutero-Zacarias (Zacarias 9:1-14:21), o autor do chamado Apocalipse de Isaías (Isaías 24:1-27:13), e finalmente no Livro de Daniel.

EZEQUIEL. Uma vez que se pode dizer com razão que a destruição de Jerusalém pela Babilônia em 587 AEC formou o ponto de virada climático, não apenas na história política do antigo Israel, mas também em sua orientação religiosa, o profeta *Ezequiel é único em muitos aspectos, particularmente como ele profetizou antes dessa destruição (embora já na Babilônia), bem como durante as primeiras décadas do exílio judeu na Babilônia, onde ele havia sido levado na primeira deportação de judeus por Nabucodonosor em 597 AEC. sentido intenso do que os profetas mais antigos tanto da iminência do julgamento punitivo de Deus sobre as nações pagãs (Ez 25:1-32:32) quanto da restauração do povo escolhido de Deus a um estado mais santo do que antes.

Para Ezequiel, a restauração de Judá seria quase tão milagrosa quanto a ressurreição dos mortos para a vida, o que é ilustrado em sua bem conhecida visão do vale cheio de ossos de mortos que assumiram a carne e voltaram à vida (37: 1-14).

Embora a nova vida religiosa de Judá fosse essencialmente baseada em uma sincera conversão interior ao Senhor (11:19-20; 36:26-27), ela seria centrada em uma adoração detalhadamente descrita em um templo reconstruído em Jerusalém; esta cidade sagrada, com seu novo nome simbólico de “O-Senhor-Es-Ai”, estaria no centro da nova terra de Israel, com seis das doze tribos de Israel vivendo em faixas geográficas paralelas ao norte dela, e os outros seis em faixas semelhantes ao sul (40:1–48:35).

Agora que Judá não tinha mais seu próprio rei, Ezequiel manteve viva a antiga expectativa de continuidade da dinastia davídica – base do messianismo posterior. No entanto, para este profeta, o futuro governante de Judá como vice-rei do Senhor teria o título de apenas “príncipe” (nasi, antigamente “um chefe tribal”), não “rei” (44:3; 45:17; et al). Ele seria um verdadeiro pastor do rebanho do Senhor (34:11–24). O Israel castigado, embora agora espalhado por todo o mundo, seria o meio do Senhor para estabelecer Seu reino sobre toda a terra, e assim cumpriria a promessa que Ele fez aos Patriarcas (36:1–38). Um elaborador diligente dos motivos de Jeremias, ele concebeu à sua maneira o motivo de uma mudança na natureza de Israel – “um novo coração e um novo espírito”, com variações (11:17-20; 16:60; 36:24-28) – o que garantiria a nova aliança contra a dissolução como no caso da primeira. No entanto, ele enfatiza em sua maneira inimitável (36:20-23, 29-31) o princípio claramente enunciado em I Samuel 12:22, segundo o qual o motivo de Deus não é a compaixão pelo indigno Israel, mas Seu próprio prestígio, já que Seu nome, por estar associado a Israel, é desacreditado aos olhos das nações pelos infortúnios de Israel.

É por isso que, mesmo depois de provar que ele é capaz de restaurar Israel à sua terra, Ele ainda “se provará grande e santo” em

os olhos das nações (38:23) demonstrando através de Gogue e Magogue que Ele é capaz de impedir que sejam subjugados novamente (39:22-29).

As fantásticas imagens de palavras desenhadas por Ezequiel, que ele usou diretamente apenas para descrever a escatologia em sentido amplo, por exemplo, a de *Gogue e Magogue que representavam para o profeta as nações pagãs hostis de seu tempo (38:1–39:20), estavam destinados a encontrar muitos ecos em escritores judeus posteriores, que os reutilizaram ao descrever sua escatologia no sentido estrito – o “fim” do mundo como os homens o conheciam.

DEUTERO-ISAIAS. Acredita-se que o escritor anônimo que compôs Isaías 40:1–55:13 e a quem os estudiosos modernos deram o nome de “Deutero-Isaías” (o “Segundo Isaías”) profetizou nos últimos anos anteriores à conquista da Babilônia por os persas sob Ciro, o Grande, em 539 AEC Assim como o profeta sabia que o Senhor havia usado os reis pagãos da Assíria e da Babilônia para punir Seu povo pecador de acordo com as predições dos profetas anteriores (Isa.

1:21–31; Jer. 7:1–15; Ezeq. 22:1-22), então ele previu que o Senhor usaria o rei pagão da Pérsia como Seu “ungido” (cf. É um. 44:28; 45:1 com Jer. 25:9; 27:6; 43:10) para libertar o arrependido Judá de seu cativo. A pregação do profeta, portanto, é quase inteiramente de consolo para seus companheiros exilados aflitos. Do ponto de vista escatológico, Deutero-Isaías é importante por sua clara percepção do plano de Deus ao dirigir a história do homem na terra; somente o Senhor preparou esta história do começo ao fim (Isa. 41:22-23; 42:8-9; 46:8-13; et al.). O profeta trata essa história do homem em escala cósmica; a restauração de Judá deve ser uma “nova criação” para toda a humanidade, bem como para os judeus (41:17-20; 42:5-7; 43:1; 45:8). Este plano de Deus para a salvação do mundo seria executado pelo *Servo do Senhor (Yehve YHWH), que personifica Israel (49:3) e tem uma missão para Israel (49:5-6); seus sofrimentos expiam os pecados do homem, mas sua gloriosa exaltação traz paz e salvação ao mundo (52:13–53:12). Com Deutero Isaías começa um conceito mais transcendente de escatologia; eventos climáticos na história são vistos não tanto como o início de uma nova era histórica provocada por meios humanos, mas sim como uma transformação do mundo em escala cósmica produzida pela intervenção extraordinária de Deus na história do homem.

HAGAI, ZACARIAS E MALAQUIAS. Quando Zorobabel, neto do rei Joaquim de Judá, foi nomeado governador da pequena província persa de Judá, os profetas *Ageu e *Zacarias temporariamente o viram como aquele que poderia continuar a dinastia davídica (Ag 2:20-20-20). 23; Zc 4:6–7; 6:9–14 (alterando “Josué, filho de Jeozadaque, o sumo sacerdote”, para “Zerubabel” no v. 11; cf. “o Renovo” em 3:8)); assim mantiveram viva a expectativa messiânica em Judá. Além disso, o estranho tipo de simbolismo que aparece pela primeira vez em Zacarias 1:7–2:13 e 5:1–6:8, conectado com o conceito de uma Jerusalém incrivelmente ampliada (Zac. 2:5–9), foi mais tarde ecoado nas imagens escatológicas de Daniel e dos escritores judeus posteriores.

escatologia

O livro que leva o título *Malaquias ("meu mensageiro"), aparentemente emprestado de Malaquias 3:1, provavelmente foi escrito na época de Esdras e Neemias (segunda metade do século V AEC). Esse profeta prediz que o Senhor virá ao Seu templo precedido por Seu mensageiro e celebrará Seu Dia de Julgamento contra os ímpios (Ml 3:1–6). No que é geralmente considerado uma adição posterior ao livro, este mensageiro é identificado com "Elias, o profeta [que vem] antes do grande e terrível dia do Senhor" (3:23). Uma vez que, com base em II Reis 2:11, era comumente assumido que Eli jah nunca morreu, uma crença popular, mais tarde elaborada nos escritos judaicos, sustentava que ele retornaria à terra como o precursor do *Messias (cf. Matt. 11:14; 16:14; Marcos 9:11-13; Lucas 1:17; João 1:21; et al.).

JOEL. Uma terrível praga de gafanhotos (Joel 1:2-20) foi vista pelo profeta *Joel, que provavelmente profetizou entre 400 e 350 AEC, ter significado escatológico por simbolizar as forças hostis a Deus no "dia do Senhor...", um dia de escuridão e escuridão, um dia de nuvens e densas trevas! Como a escuridão se espalha sobre as montanhas..."

(2:1-17). No entanto, o Senhor seria vitorioso sobre Seus inimigos (4:1–16) e traria salvação e bênçãos ao Seu povo escolhido (2:18–3:5). Isso é escatologia no sentido estrito, envolvendo distúrbios cósmicos como o início da nova era transcendente (3:1-4).

No versículo em que Joel faz Deus dizer: "Ajuntarei todas as nações, e as farei descer ao vale de Josafá, e ali entrarei em juízo com eles, por causa do meu povo e da minha herança Israel..." (4:2), o termo "vale de Josafá" não tem significado geográfico; significa apenas "o lugar onde o Senhor julga". A tradição posterior identificou-o com o Vale do Cedron a leste de Jerusalém e, conseqüentemente, este vale e o Monte das Oliveiras a leste dele se tornaram um local de sepultamento favorito, onde se estaria à mão na ressurreição dos mortos para julgamento geral sobre o último dia.

DEUTERO-ZACARIAS. Os últimos seis capítulos do Livro de Zacarias (9:1–14:21) diferem em tantos aspectos dos primeiros oito capítulos que muitos estudiosos modernos os atribuem a um escritor posterior (ou mesmo a dois escritores posteriores – um para 9: 1-11:17, e outro para 12:1-14:21), que aparentemente viveu algum tempo entre Joel (c. 400-350 AC) e Ben Sira (c. 180 AC).

Regozijando-se com a queda da Síria e das cidades costeiras da Palestina (9:1-8), talvez enquanto o exército vitorioso de Alexandre, o Grande, avançava em direção ao Egito em 332 AEC, o profeta viu na queda deles um sinal da iminente vinda de o Messias como príncipe da paz: "Alegra-te muito, ó filha de Sião, exulta, ó filha de Jerusalém; Veja, seu rei vem até você; triunfante e vitorioso é ele, humilde e montado num jumento..." (Zc 9:9). Ao descrever a nova era transcendente, o profeta desenvolve a linguagem simbólica dos profetas mais antigos, especialmente a de Ezequiel, mas já possui mais do imaginário fantástico que é característico da literatura *apocalíptica.

Um tema que mais tarde recebe maior desenvolvimento é o da

sofrimentos que o povo de Deus ainda deve suportar (14:1–2, 13–14a) antes que "o Senhor se torne Rei sobre toda a terra" (14:9).

TRITO-ISAÍAS. Muitos estudiosos sustentam que os últimos 11 capítulos do Livro de Isaías (56:1–66:24) formam uma unidade bastante distinta tanto do Proto-Isaías (1:1–39:8) quanto do Deutero-Isaías (40: 1-55:13). Esta seção provavelmente consiste em uma coleção de escritos compostos por diferentes homens em várias épocas do período pós-exílico (embora 57:3-13a possa possivelmente ser de origem pré-exílica). Do ponto de vista escatológico, as passagens em Isaías 60:1–62:12; 65:17–25; 66:7–17, descrevendo a glória da nova Jerusalém e a alegria de toda a terra, e a passagem em 66:18–21, descrevendo a reunião de todas as nações da terra para o julgamento final de Deus sobre a humanidade, são de especial importância. (Sobre o porte do "fogo inextinguível" (66:24), junto com Jer. 7:30–8:3; 19:6; 31:40, para o conceito escatológico posterior do fogo eterno da Geena, veja abaixo de.)

"APOCALIPSE DE ISAÍAS." Isaías 24:1–27:13 é tão diferente do restante de Isaías que parece ter sido escrito por algum profeta anônimo distinto de todos os outros profetas cujas profecias foram reunidas na grande compilação agora conhecida como o Livro de Isaías. Os hinos de louvor (24:14-16a), ação de graças (25:1-12) e súplica (26:1-19) que são intercalados entre as várias profecias de condenação e bênção sugerem que esta seção já formou uma espécie de "liturgia." Em nenhum lugar da seção há qualquer referência ou mesmo alusão a um evento histórico que possa ser usado para datar a composição. No entanto, nas descrições da devastação do mundo inteiro (24:1-13), dos distúrbios cósmicos concomitantes (24:19-23a) e da salvação do "remanescente" (26:20-21) , o estilo e a linguagem são tão semelhantes aos escritos apocalípticos posteriores que esta seção é comumente chamada de "o Apocalipse de Isaías", e a data de sua composição é geralmente colocada não muito antes da composição dos capítulos genuinamente apocalípticos no Livro de Isaías. Daniel. Conceitos que desempenham um grande papel nos escritos apocalípticos posteriores, como o banquete escatológico (Is 25:6) e a ressurreição dos mortos (26:19, talvez para ser entendido aqui no sentido literal como distinto da ressurreição simbólica dos mortos, significando ressurreição nacional, em Ezeq. 37:1-14) aparecem aqui pela primeira vez (veja o Livro de *Isaías).

DANIEL. A primeira seção do Livro de *Daniel é uma compilação de seis (ou cinco, sendo a primeira meramente introdutória) histórias agádicas sobre Daniel e seus três companheiros, que são apresentados como vivendo na Babilônia no século VI AEC, para o fim do império neobabilônico e o início do império dos medos e persas (Dan. 1:1–6:29); a segunda seção contém quatro visões ou revelações (7:1–12:13) que Daniel teria recebido e que predizem a história do Oriente Próximo desde o tempo de Nabucodonosor, rei da Babilônia (605–562 AEC), ao de Antíoco IV Epifânio, rei da Síria (175-164 aC). Esta compilação foi feita em sua forma atual pouco antes da morte de Epifânio, em um

época em que o judaísmo na Palestina sofria uma grave crise tanto pela deserção para o helenismo pagão de dentro, quanto pela violenta perseguição de fora por Epifânio para fazer os judeus abandonarem sua antiga religião.

As histórias agádicas mais antigas foram recontadas no livro para encorajar os judeus fiéis a resistir à perseguição; assim como o Senhor veio em socorro de Daniel e seus companheiros, também Ele interviria na crise atual, pondo fim aos impérios pagãos e estabelecendo Seu reino sobre toda a terra por meio de Seu povo escolhido, pois Ele é o Senhor da história, que “muda os tempos e as estações; ele remove reis e estabelece reis” (2:21).

A segunda metade do livro (7:1–12:13) contém a mais antiga forma preservada de literatura apocalíptica em sentido estrito, um tipo de escrita que foi frequentemente imitada e desenvolvida pelos judeus pelo menos até a destruição do Segundo Templo. Este tipo de escrita, em suma, pretende ser uma revelação (apocalypsis grego, literalmente uma “descoberta”) do futuro, especialmente o destino final do mundo, que foi dado a alguns séculos antigos ou mesmo milênios antes, mas foi deixado “escondido” (Gr. apócrifo – por isso muitos desses escritos são chamados de “*apócrifos”) até o presente momento de crise.

A influência persa nos escritos apocalípticos pode ser vista, não apenas, por exemplo, em sua *angelologia mais elaborada, mas especialmente em sua divisão da história em várias eras distintas ou “monarquias”. Os persas dividiram sua história do mundo em três “monarquias”: a assíria, a mediana e a persa. No período helenístico, uma quarta “monarquia” foi adicionada – seu próprio “reino” grego, que no que dizia respeito à Palestina, consistia na dinastia ptolomaica no Egito e na dinastia selêucida na Síria, com a capital em Antioquia. Os judeus adaptaram essa teoria de quatro monarquias da história à sua própria situação, substituindo o império babilônico (como é mais conhecido por eles) pelo império assírio e acrescentando um quinto “reino” – o reino universal de Deus na terra, baseado em Seu povo escolhido, Israel. Este último reino seria “um reino eterno” (3:33) – um conceito que é escatologia em sentido estrito. Em Daniel essa visão da história mundial é apresentada em dois lugares: primeiro, na história agádica do sonho de Nabucodonosor da gigantesca estátua feita de quatro materiais diferentes (simbolizando os quatro impérios pagãos sucessivos), que foi esmagada por uma rocha cortada sem mãos de uma montanha, que “se tornou uma grande montanha e encheu toda a terra”, o reino de Deus, “que nunca será destruído... e permanecerá para sempre” (2:31-45); em segundo lugar, no apocalipse do capítulo 7, onde quatro animais (cada um com um número característico para mostrar o número de governantes) representando os quatro impérios pagãos sucessivos são destruídos por Deus, e em seu lugar “um como um filho do homem” recebe do Senhor “domínio, e glória, e reino, para que todos os povos, nações e línguas o sirvam; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino, aquele que não será destruído” (7:13-14).

Em Daniel, o “um semelhante a um filho do homem” (um semitismo que significa simplesmente “um semelhante a um ser humano”) é um símbolo, como afirmado

explicitamente, representando “o povo dos santos do Altíssimo” (7:27); que ele “veio com as nuvens do céu” (7:13), ou seja, teve sua origem de Deus, é dito principalmente para contrastá-lo com os quatro grandes animais que “subiram do mar” (7:3), ou seja, dos reinos do caos (cf. Gen. 1:2). No entanto, como será mostrado a seguir, essa figura puramente simbólica de “alguém semelhante a um filho do homem” logo foi considerada uma pessoa real, o Messias.

Daniel contém a primeira afirmação inequívoca de uma crença na ressurreição escatológica dos mortos: “Haverá um tempo de angústia...; e naquele tempo será libertado o teu povo, todo aquele cujo nome for achado escrito no livro. E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e desprezo eterno” (12:1-2). Isso não implica necessariamente uma ressurreição universal de toda a humanidade no “fim do mundo”; a expressão “muitos daqueles” dificilmente significa “todos os homens, por mais numerosos que sejam”. Mas oferece uma solução para o antigo problema da retribuição divina, por que os justos sofrem e os ímpios parecem prosperar nesta vida. O Livro de Jó lutou em vão com esse problema; no entanto, mesmo a passagem bem conhecida em Jó 19:25-27, onde o próprio texto não é claro, parece meramente fazer o sofrido reafirmar sua firme crença de que Deus algum dia justificaria a justiça de Jó. A crença na ressurreição dos mortos pode ter sido prenunciada no “Apocalipse de Isaías” (Is 26:19; veja acima) e na piedosa esperança do salmista (Sl 73:23-26), mas aparece em Daniel 12:1–2 com surpreendente rapidez. Talvez haja aqui alguma influência da religião zoroastriana dos persas, que tinha tal crença. No entanto, a ocasião para a expressão dessa crença em Israel foi aparentemente devido à convicção de Israel, por um lado, da justiça de Deus em recompensar os bons e, por outro lado, o martírio de tantos judeus inocentes na perseguição de Antíoco Epifânio.

Outro traço importante na escatologia de Daniel é a tentativa do autor do apocalipse contido no capítulo 9 de mostrar que “o fim” viria em um futuro próximo; ele faz isso interpretando os 70 anos de exílio que foram preditos por Jeremias (Jr. anos e meio ainda faltavam para que o fim chegasse. O autor pode muito bem ter sido o compilador de todo o livro, pois as referências aos três anos e meio restantes antes do “fim” nos outros apocalipses (7:25b; 8:14; 12:7) parecem ser inserções feitas por ele.

Mais tarde, foram feitos acréscimos ao livro em 12:11 e 12:12, a fim de prolongar o período de espera quando as previsões anteriores não foram cumpridas.

na literatura intertestamentária

Apócrifos e Pseudepígrafos

Certos escritos judaicos que foram compostos após a conclusão do último livro da Bíblia hebraica (provavelmente Daniel, c. 165 AEC) e antes da conclusão dos livros do Novo Testamento são comumente chamados de “literatura intertestamentária”. Com exceção de alguns fragmentos que

foram encontrados em *Qumran, esses escritos foram preservados em grego (ou em traduções secundárias feitas do grego), embora a maioria deles tenha sido originalmente escrita não em grego, mas em hebraico ou aramaico. Nenhum desses livros está incluído no cânone judaico ou protestante; mas sete deles, que se encontram na *Septuaginta, estão incluídos na Bíblia dos católicos romanos e cristãos ortodoxos. Esses sete livros – Tobias, Judite, Baruc, I e II Macabeus, a Sabedoria de Ben Sira e a Sabedoria de Salomão – são chamados de “deuterocanônicos” (isto é, pertencentes ao “segundo cânone”) pelos católicos; Os protestantes os chamam de “os *Apócrifos” e os demais, “os Pseudepígrafos”. Alguns desses livros – os Livros Etiópe e Eslavo de Enoque, o Apocalipse de Esdras, os Apocalipses Siríaco e Grego de Baruch, os Oráculos Sibilinos Judaicos, etc. – são principalmente apocalípticos e de importância primordial para os conceitos escatológicos do período em questão. No entanto, mesmo os escritos pseudo-históricos (Jubileus, Vida de Adão e Eva, Ascensão de Isaías etc.) e os escritos moral-didáticos (Sabedoria de Salomão, Testamentos dos Doze Patriarcas, Salmos de Salomão etc.) sobre as idéias escatológicas dos judeus nos últimos dois séculos antes e no primeiro século depois da destruição do Segundo Templo. Quase todos os escritos intertestamentários vieram em cópias ou traduções feitas por escribas cristãos, que muitas vezes interpolaram novas passagens contendo conceitos cristãos nas composições judaicas originais mais antigas. No entanto, geralmente não é difícil discernir quais passagens são interpolações cristãs.

MESSIANISMO. Embora a escatologia judaica, incluindo a da literatura intertestamentária, sempre tenha sido teocêntrica, ou seja, preocupada basicamente com o triunfo final de Deus e Sua justiça, ela combinou isso com certos eventos preliminares que precederiam o estabelecimento do reino universal de Deus sobre toda a humanidade em “ o Dia do Senhor”. O principal desses eventos preliminares seria o reinado do *Messias (I En. 45:3; 105:2; 28:29; 13:32–35; 14:9). Não apenas dos escritos intertestamentais, mas também de Josefo (Wars, 2:6, 12; Ant., 13:9) e do Novo Testamento (Mat. 23:23-24; etc.), fica claro que no últimos dois séculos antes da destruição do Segundo Templo e mesmo nas gerações seguintes, por exemplo, na época da revolta de Bar Kokhba (132-135 dC), a crença na vinda iminente do Messias era difundida no judaísmo. Durante esse período, mais de um contendor surgiu para reivindicar o título de Messias (cf. Atos 5:36; 12:38). A literatura intertestamental reflete naturalmente essa crença, mas nem sempre de maneira uniforme.

Alguns desses escritos falam de certos personagens que precederiam a vinda do Messias. Com base em Deuteronômio 18:15 (“Um profeta o Senhor teu Deus te levantará ..., como eu; a ele ouvirás”), alguns dos escritores apocalípticos deste período predisseram que um profeta especial, ou mesmo o próprio Moisés, viria preparar o caminho para o Messias. Jeremias, “amigo de seus irmãos, que ora muito por seu povo e pela cidade santa” (II Macc.

15:14) e altamente respeitado pelos judeus do período, às vezes era identificado com esse precursor do Messias. No entanto, o principal candidato ao cargo de precursor do Messias foi o profeta Elias, de acordo com o oráculo de Malaquias 3:23–24; por seus milagres e sua pregação ele reformaria as pessoas e as prepararia para receber o Messias (cf. eg, Ecclus. 48:10-11).

Contando os Tempos Escatológicos. Imitando as tentativas feitas em Daniel para calcular o tempo restante antes do “fim dos tempos” (cf. Ass. Mos. 1:18; IV Esdras 3:14), os escritores apocalípticos do período intertestamentário criaram vários métodos para contando “os tempos do Messias”, Yemot ha-Mashiaÿ. Os jubileus, por exemplo, dividiram a história do mundo em um grande número de “jubileus” (período de 50 anos cada) para estabelecer quando chegaria o “fim”. Outros escritos dividiram a história do mundo em 12 períodos de 400 anos cada (IV Esdras 14:11; Teste. Patr., Abraão A 19, B 7; Vida de Adão e Eva 42). Alguns contavam milênios e sustentavam que o próprio reinado do Messias duraria mil anos, referindo-se ao “milênio messiânico”, um período de paz e felicidade na terra antes do último Dia do Senhor.

Dores de Parto do Messias. Em geral, a literatura intertestamentária descreve o período anterior à vinda do Messias como um período de terrível aflição: pragas e fome, inundações e terremotos, guerras e revoluções, acompanhadas por distúrbios cósmicos como o escurecimento do sol e da lua e a queda das estrelas do céu. Em parte, essas idéias foram derivadas de eventos contemporâneos, como a dispersão e as perseguições sofridas pelo povo de Israel, e em parte das descrições do Dia do Senhor encontradas nos escritos dos profetas anteriores. O propósito dessas imagens aterrorizantes era encorajar os fiéis em Israel a suportar suas aflições pacientemente como a vontade de Deus para eles, pois somente quando o cálice do mal estivesse cheio até a borda o Messias viria para trazer a salvação. Esses sofrimentos, portanto, são comumente chamados de “as dores do Messias”, *yevlo shel Mashiaÿ*, significando que Israel, como uma mãe, deveria dar à luz o Messias nas dores do parto.

Com base em Ezequiel 38:1–39:20, as guerras pré-messiânicas são apresentadas como a luta do Senhor contra Gog e Ma gog, símbolos dos poderes do mal no mundo. O líder dessas forças do mal tem nomes como Satanás, Belial (ou Beliar), Maste Din (ou Mastema) e (nas versões gregas) o Anticristo. No entanto, deve-se notar que esta guerra pré-messiânica deve ser entendida principalmente como espiritual, não militar; e o uso de Israel pelo Senhor ao estabelecer Seu reino sobre toda a humanidade não pretende implicar um império político israelita.

Filho do Homem. Além de títulos como “salvador” e “redentor”, que são dados ao Messias esperado nos escritos intertestamentais, um título especial é dado a ele no (Etiópe) Livro de Enoque (I En.; escrito logo após Daniel) e no Apocalipse de *Esdras (IV Esdras; escrito c. 30 anos após o

construção do Segundo Templo), a do “filho do homem”. Este título é claramente emprestado de Daniel 7:13. Embora em Daniel o termo seja puramente simbólico (veja acima), os livros intertestamentários o usam em referência a uma pessoa real, o Messias.

De acordo com esses escritos, o “filho do homem”, que está “junto ao trono de Deus” no céu, existia “antes que o sol e as estrelas fossem criados” (I En. 46:1-3); ele trará a salvação no fim dos tempos, quando for entronizado como rei do mundo (IV Esdras 13:26).

4º MUNDO POR VIR. Os escritos apocalípticos depois de Daniel (embora neste livro os termos em si não sejam usados) dividem o tempo após as grandes intervenções escatológicas de Deus como “este tempo (presente)” (olam ha-zeh) e “o tempo por vir” (olam ha- ba, lit. “o tempo vindouro”; cf. I En. 23:1; IV Esdras 7:30, 43; Teste. Patr., Abraão 19, B 7). É somente no último período – o período escatológico no sentido estrito – que a retribuição completa para o bem e o mal é dada por Deus a cada homem.

Retribuição. Israel sempre teve firme fé na justiça do Senhor, em Ele recompensar os bons e punir os maus. No entanto, em Israel houve um desenvolvimento definido deste conceito em dois pontos importantes: (1) da responsabilidade coletiva e retribuição à responsabilidade e retribuição individual, e (2) da plena retribuição na vida mortal do homem à plena retribuição apenas” no mundo vindouro (“olam ha-ba”), isto é, após a morte do homem.

Embora mesmo nos períodos mais antigos da teologia bíblica, Israel frequentemente expressasse a crença de que Deus recompensa e pune cada homem de acordo com suas próprias ações (cf. p. ex., I Sam. 26:23), como pode ser visto nos numerosos casos de punição aplicada a pecadores individuais (Caim, esposa de Ló, Miriã, Er e Onan, etc.) e como freqüentemente enfatizado na literatura sapiencial, no Israel pré- exílico a ênfase era colocada principalmente na retribuição coletiva; todo o grupo (família, tribo, nação) era responsável pelos atos de seus membros.

Foi Ezequiel em particular quem mudou o conceito de retribuição divina de um coletivo para um individual (cf. especialmente Ez. 18; Jer. 31:29-30 é provavelmente uma adição posterior, emprestada de Ez. 18:2-3). No entanto, o princípio de que todo homem é recompensado ou punido nesta vida por suas boas ou más ações parecia ser contrariado pela experiência comum; e o problema de por que os inocentes sofrem e os ímpios prosperam nesta vida, conforme apresentado especialmente em *Jó, parecia ser um mistério insolúvel, melhor deixar para a sabedoria de Deus.

Ressurreição dos Mortos. Uma solução para este problema foi finalmente encontrada na crença da ressurreição dos mortos (te'yiyat ha-metim), ou seja, na noção de que os mortos voltariam à vida, tanto em corpo como em alma, no Dia do Juízo. Senhor. A primeira expressão clara dessa crença está em Daniel 12:12, e subsequentemente foi frequentemente expressa por muitos escritores da literatura intertestamentária (II Macc. 7:9, 11, 14, 23; 12:43; 14:46; Jub. 23:30; Teste. Patr., Men. 98:10; IV Esdras 7:29-33; etc.). Alguns desses escritos falam de todos os homens, bons e maus igualmente, ressuscitando dos mortos para julgamento no Dia do

Senhor; outros sustentam que somente os justos ressuscitarão, uma vez que a condenação que os ímpios recebem no tribunal de Deus dificilmente pode ser chamada de “vida” (assim aparentemente até em Dn 12:2). Além disso, alguns dos escritos apocalípticos (por exemplo, II En. 66:5) falam de duas ressurreições: a primeira apenas dos justos, no início do milênio messiânico; o segundo dos ímpios, no último Dia do Senhor, que é para os ímpios uma “segunda morte”.

Um conceito especial de uma vida futura imediatamente após a morte é aparentemente encontrado na Sabedoria de *Salomão, uma composição grega (c. 75 aC) por um judeu alexandrino, que foi influenciado pelo conceito filosófico grego da imortalidade do ser humano . alma (cf. Sb. 3:1-9). No entanto, o autor desta obra realmente segue o conceito hebraico comum de vida como verdadeiramente humana somente quando o corpo e a alma do homem estão unidos.

Nos últimos dois séculos antes da destruição do Segundo Templo, os *fariseus acreditavam na ressurreição dos mortos, enquanto os *saduceus não (Jos., Ant., 18:14; Wars, 2:14; cf. também Marcos 12:18; Atos 23:8).

Até os últimos dois séculos antes da destruição do Segundo Templo, os judeus mantiveram o antigo conceito israelita de *Sheol, a morada escura no mundo inferior de todos os mortos, bons e maus (assim ainda Ben Sira: por exemplo, Ecclus. 14 :16; 28:21; 51:6, 9). No entanto, quando o conceito de retribuição individual após a morte se desenvolveu no judaísmo durante esse período, o conceito de Sheol sofreu várias mudanças nos diferentes escritos terrestais. De acordo com alguns desses escritos, existem vários níveis no Sheol (por exemplo, seis: iv Esdras 7:36-37), de modo que mesmo antes da ressurreição dos mortos os ímpios são atormentados em vários graus nos níveis inferiores do Sheol, enquanto os bons desfrutam da felicidade em seu nível mais alto. De acordo com outros escritos, o Sheol é substituído por *Gehinnom (Geena), o lugar onde os condenados estão em tormento, enquanto os justos, imediatamente após a morte ou apenas na ressurreição, têm as luzes de um *Jardim do Éden escatológico ou Paraíso.

Geena. A palavra "Gehenna" é a forma grega do aramaico Gehinnom para o hebraico Ge (Bene) Hinnom ("o Vale de (os filhos de) Hinom"), a ravina no sul de uma antiga Jerusalém (Js 15) :8; 18:16). Uma vez que havia sido profanado por ser o local do culto de Tofete a Moloque (II Reis 23:10; Jer. 32:35; etc.), Jeremias amaldiçoou o lugar e previu que, na destruição de Jerusalém pela Babilônia, este vale ser preenchido com os cadáveres dos habitantes da cidade, para ser queimado lá e apodrecer como “esterco sobre a face da terra”

(Jr. 7:32–8:3; 19:6; 31:40). Trito-Isaías (Is 66:24) alude claramente a esses ditos em Jeremias, embora não use a palavra "Geena", quando fala dos castigos escatológicos dos ímpios: “E eles sairão, e veja os cadáveres dos homens que se rebelaram contra mim; porque o seu verme não morrerá, nem o seu fogo se apagará; e eles serão uma abominação para toda a carne”.

Os escritos intertestamentários acrescentam mais detalhes horríveis aos tormentos sofridos pelos ímpios neste poço de fogo, onde seus corpos queimam eternamente, embora, incongruente,

eles estão, ao mesmo tempo, apodrecendo com vermes e larvas (cf. iv Esdras 7:36; I En. 27:2; 48:9; 54:1; 90:26-27; 103:8; Ass Mos. 10:19; ii Barra. 85:12-13).

Paraíso Escatológico. O termo “paraíso” vem da palavra grega que a Septuaginta usa para traduzir o termo hebraico Gan Eden (“o Jardim do Éden”). Uma vez que os profetas anteriores descreveram, em termos figurativos, a bem-aventurança escatológica da “nova terra” como um retorno à paz e alegria originais do Jardim do Éden antes do pecado de Adão (cf. Is 11:6-9; 51 :3; Ezeq. 36:35), os escritores intertestamentários chamam o lugar onde os justos devem desfrutar de felicidade sem fim “o Jardim do Éden” (IV Esdras 4:7; 7:36, 123; 8:52; II En. 42:3; 65:10). Não é idêntico ao “céu” como morada de Deus. Mas assim como a Geena é retratada como tendo vários níveis, um mais baixo que o outro, o paraíso escatológico tem pelo menos três níveis (I En. 8), um mais alto que o outro, sendo o mais alto o mais próximo da morada de Deus no céu. Como no caso da Geena, também no que diz respeito ao paraíso escatológico há inconsistência nesses escritos quanto ao momento em que os justos entram neste lugar de bem-aventurança paradisíaca, seja imediatamente após a morte, ou apenas na ressurreição.

Uma das características do paraíso escatológico, pelo menos durante o “milênio messiânico”, é a participação no banquete messiânico (baseado em Is 25:6; cf. a literatura de Qumran abaixo, e Mt 8:11). Um privilégio especial neste banquete no mundo vindouro é estar sentado ao lado de Abraão (Test. Patr., Abraão 20; cf. Lucas 16:26; o pobre Laza rus no “seio de Abraão”).

Pergaminhos do Mar Morto

Os escritos compostos pela comunidade *essênica que viveu em Qumran de aproximadamente 150 aC a 68 ou 70 dC, geralmente chamados “os *Manuscritos do Mar Morto”, podem, de um ponto de vista meramente cronológico, ser classificados com a literatura intertestamentária; no entanto, por causa de sua importância única para revelar os conceitos especificamente essênicos de escatologia, eles recebem aqui um tratamento separado.

IMINÊNCIA DO FIM DOS DIAS. A presumivelmente comunidade essênica de judeus que tinha sua sede no local agora conhecido como Khirbat Qumrân, perto da costa noroeste do Mar Morto, estava muito preocupada com a escatologia. Sua vida foi organizada por regras austeras, especialmente por uma observância exata dos vários preceitos da Torá, particularmente aqueles relativos à pureza ritual, para que isso apressasse a vinda do Dia do Senhor e, ao mesmo tempo, tornasse os membros da comunidade pronta para estar no tribunal maravilhoso de Deus naquele dia. Eles viviam no deserto árido de Judá, não apenas porque haviam fugido de Jerusalém e de seu Templo por causa do que consideravam a ilegitimidade dos sumos sacerdotes Hasmonéus e seus sucessores que foram nomeados pelos romanos conquistadores, mas mais particularmente porque assim, eles procuraram cumprir literalmente a ordem (originalmente em sentido meramente metafórico) de Isaías 40:3: “Apagai no deserto o caminho do Senhor” (cf. 1QS 8:12-14; 9:19).

Eles estavam convencidos de que estavam vivendo “no fim da era da maldade” (CD 6:10, 14; 12:23; 14:19), que logo seria seguida pela “era do favor (divino)” (1QH 15:5). Eles acreditavam que estavam vivendo nos “últimos dias” preditos há muito pelos antigos profetas; e, portanto, eles sustentavam que seu fundador anônimo, a quem chamavam de Moreh yedek “Mestre da Justiça” (provavelmente para ser entendido como “o professor certo”, ou seja, aquele que explicou a Torá corretamente), foi levantado por Deus “para dar a conhecer às gerações posteriores o que Ele faria nos últimos geração” (CD 11:12). Seu pesher (“comentário”) sobre Habacuque 2:1-2 diz: “Sua interpretação diz respeito ao Mestre da Justiça, a quem Deus deu a conhecer todos os segredos das palavras de Seus servos, os profetas” (1QpHab 7:4-5). A comunidade de Qumran aparentemente esperava que “o fim” viesse 40 anos após a morte de seu fundador (CD 20:14-15), período durante o qual os ímpios em Israel seriam destruídos por Deus (CD 20:15-16). No entanto, quando os membros da comunidade se decepcionaram com o não cumprimento dessa expectativa, admitiram que só Deus sabe quando chegará o fim. Então o escritor do pesher em Habacuque 2:3a diz: “Sua interpretação é que o fim final pode ser prolongado, de fato mais longo do que qualquer coisa de que os profetas falaram, pois os segredos (ou mistérios) de Deus são para cumprimento maravilhosos” (1QpHab 7:7-8). O intérprete, portanto, diz em Habacuque 2:3b: “Seu significado diz respeito aos homens de verdade, que cumprem a Lei (Torá) e não deixam suas mãos ficarem fracas demais para servir a verdade, apesar de o fim final ser longo. puxado para fora; pois todos os limites estabelecidos por Deus chegarão em seu devido tempo, como Ele estabeleceu para eles em Sua misteriosa sabedoria” (1QpHab 7:10-14).

GUERRA ESCATOLÓGICA. Antes do “fim” haverá, de acordo com os qumranitas, uma grande guerra escatológica, travada não apenas contra os poderes do mal, mas também contra todos os homens ímpios, sem excluir os ímpios de Israel. De fato, os itas de Qumran colocaram na última classe todos os judeus que não pertenciam à sua comunidade. Somente eles eram “o remanescente de Israel” (CD 1:4-5), os “escolhidos” de Deus (1QM 8:6). Eles se autodenominavam “os Filhos da Luz”; todos os outros eram “os Filhos das Trevas”. Este dualismo ético, talvez influenciado pelo pensamento persa (embora não estranho às antigas Escrituras Hebraicas), é típico da teologia de Qumran: “Ele [Deus] criou o homem para governar o mundo, e Ele colocou para ele dois espíritos pelos quais ele ande até o tempo designado de Sua visita; estes são os espíritos da verdade e da perversidade” (1QS 3:17-19).

A guerra escatológica, além de ser mencionada em outros escritos de Qumran, é descrita em grande extensão e em grande detalhe em um rolo bastante bem preservado de 19 colunas ao qual o título “A Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas” foi dado. Este documento é uma estranha mistura de táticas militares sólidas combinadas com guerra idealista, na qual Deus e Seus anjos lutam ao lado dos Filhos da Luz contra Belial (Satanás) e seus espíritos malignos, que vêm em auxílio dos Filhos das Trevas. O bom combate é travado também contra Gogue e Magogue (cf. Ez 38:1–39:20), aqui meros símbolos de

os poderes do mal. Parece, portanto, que essa guerra escatológica deve ser vista como travada em um plano transcendental, apesar das regras elaboradas baseadas em batalhas mundanas; os essênios de Qumran, como seus predecessores, os hassideanos de Hasmo nos tempos antigos (cf. I Mac. 7:13-17; e talvez Dan. 11:34), não eram militaristas. Confiavam mais no poder de Deus do que na força das armas. No final, Deus seria vitorioso, e então a era messiânica começaria.

MESSIANISMO. O "Instrutor de Justiça" não se considerava, nem seus discípulos o consideravam como um Messias. De fato, há pouco messianismo nos primeiros documentos de Qumran.

No entanto, quando os 40 anos se passaram após a morte de seu fundador e "o fim" ainda não havia chegado, os escritores de Qumran falam com mais frequência da salvação final que viria com o aparecimento do Messias: "a vinda do profeta e os Messias (meshiye – note o plural) de Aarão e Israel" (1QS 9:11; cf. 4QTestimonia stimonia).

Para os judeus da época, o termo hebraico, ha-Mashi'ay, "O Messias" (lit. "o Ungido"), não tinha as mesmas conotações que sua tradução grega, Christos, tinha para os cristãos. De certas outras passagens, nos escritos de Qumran parece bastante certo que esta comunidade, que era fundamentalmente sacerdotal, esperava um sumo sacerdote especialmente ungido ("o Messias de Aarão"), bem como um governante leigo especialmente ungido ("o Messias de Israel"). Deve-se notar que no Documento de Damasco do Cairo (CD 7:20) o Messias real não é chamado de "rei", mas de "príncipe" (nasi, de acordo com Ez 34:24; 37:25; etc.). O conceito de dois Messias, um real e um sacerdotal, provavelmente remonta a Zacarias 4:14: "Estes são os dois ungidos que assistem ao Senhor de toda a terra" (disse de Zorobabel da linhagem davídica e do sacerdote Joshua). Sobre a presença e precedência do Messias real e do Messias sacerdotal no escatológico "banquete messiânico", veja abaixo.

Não está claro o que os qumranitas queriam dizer com o "profeta" que precede esses dois Messias. Ele pode ser o "profeta como Moisés" predito em Deuteronômio 18:15, 18, uma vez que os Qumranitas acreditavam que estavam vivendo ou deveriam viver sob uma "nova aliança" (CD 8:35 – o termo, sem dúvida, emprestado de Jr 31:31); ou ele pode ser Elias (com base em Mal. 3:23), em quem os Qumranitas estavam interessados.

VIDA FUTURA. Embora a comunidade de Qumran possuísse e, portanto, aparentemente valorizasse vários dos livros da chamada literatura intertestamentária mencionados acima – Jubi lees, Enoque, Testamentos de Levi e Naftali, etc. – suas próprias composições, pelo menos até onde sabemos, traem relativamente pouca preocupação com o mundo futuro após a morte. Eles não usam os termos "este mundo" e "o mundo vindouro" para designar as eras presente e futura. Não há menção explícita à ressurreição dos corpos de seus membros falecidos, mas também não há qualquer negação de tal crença. Talvez tenha sido dado como certo, ou foi deixado como um dos mistérios de Deus sobre o qual eles não deveriam especular. No entanto, eles fazem

dizerem que os justos "compartilharão o destino dos Santos de Deus", ou seja, os anjos (1QH 11:11-12), e eles devem desfrutar a bem-aventurança "eterna" (veja abaixo).

Os escritos de Qumran muitas vezes falam do "fim" (Key), ou seja, da era atual (1QS 3:23; 4:18, 25; CD 4:9-10; 20:15; 1QpHab 7:2; etc.). O fim será precedido pelas "dores" da era pré-messiânica (1QH passim), pelas tempestades cósmicas (1QH 3:13-16) e por uma conflagração cósmica (1QH 3:29-31; cf. 1QM 14: 17). Em "um tempo determinado de julgamento decisivo" (mo'ed mishpat ne'yerashah: 1QS 4:20) Deus julgará tanto os anjos quanto os homens (1QH 7:28-29), pois na era atual existem espíritos bons e maus (1QS 3:20-22).

RETRIBUIÇÃO. Enquanto os escritos da comunidade de Qumran não mencionam uma "Geena" para os ímpios ou um "Jardim do Éden" para os justos na vida após a morte, eles, aparentemente, falam da punição dos ímpios como um castigo eterno. morte e recompensa dos justos como uma eternidade de bem-aventurança: "As portas do poço serão fechadas para aqueles que estão grávidas de maldade, e as barras da eternidade sobre todos os espíritos de inutilidade" (1QH 3:18). "Mas a recompensa de todos aqueles que andam nele [o caminho da verdade] será um remédio de cura e bem-estar abundante em uma vida longa e uma semente frutífera, juntamente com todas as bênçãos da eternidade e bem-aventurança eterna na vida para sempre, e uma coroa de glória com recompensa de majestade na luz eterna" (1QS 4:6-8).

NOVO TEMPLO. Por causa da promessa de Deus de "novos céus e uma nova terra" (Isaías 65:17), os escritos apocalípticos algumas vezes falam de uma nova Jerusalém com seu novo templo descendo do céu para a terra. Como a comunidade de Qumran era basicamente sacerdotal, estava naturalmente interessada em um novo templo para a era messiânica de bem-aventurança na terra. Até mesmo o chamado Manuscrito da Guerra dá instruções sobre como os sacerdotes e levitas devem funcionar no novo templo (1QM 2:1-6). Mas, surpreendentemente, o novo templo dos Qumranitas não é pensado como descendo do céu, mas construído por eles mesmos de acordo com um novo plano revelado por Deus.

O "Rolo do Templo, como a Torá, é escrito como se tivesse sido ditado por Deus a Moisés. Além de dar vários preceitos relativos à pureza ritual, festas, sacrifícios, etc., apresenta prescrições detalhadas para a construção do novo templo e seus pátios circundantes. A construção resultante difere de todos os templos anteriores – de Salomão, de Zorobabel e de Herodes, e até mesmo do templo idealista de Ezequiel 40:1-42:20.

Para entender a relação entre este templo feito pelo homem proposto e "a casa que Ele [Deus] fará para você no final dos dias", como mencionado em certos pesharim de Qumran, é preciso lembrar que a comunidade de Qumran vivia uma vida quase sacramental. vida: seus atos de culto preparavam e simbolizavam a plena realidade que aconteceria na era messiânica. Este é igualmente o caso em relação ao chamado banquete messiânico em Qumran.

BANQUETE MESSIÂNICO. As refeições do meio-dia e da noite em Qumran eram atos de culto. Aqueles que eram ritualmente impuros

escatologia

ou que foram punidos por várias faltas não puderam estar presentes neles. O Messias Davídico e o Sacerdote (ou Messias Aarônico) são descritos como já presentes nessas refeições, embora isso não seja realmente verdade até “o fim dos dias”.

O protocolo dessas refeições escatológicas é descrito em 1QSa 2:11-22: “Esta é a (ordem dos) assentos dos ‘Homens do Nome que são convidados para a Festa’ (uma frase baseada em Num. 16:2, mas com interpretação Qumranite) para o conselho da comunidade, se ... [?] o Messias com eles. ~~Assim como em Israel, é ele e os chefes~~ ancestrais dos sacerdotes aarônicas...; e eles tomarão seus assentos, cada um de acordo com sua posição. Depois disso, o Messias de Israel entrará; e a cabeça dos milhares de Israel tomará seus assentos, cada um segundo a sua posição”. O texto continua com instruções sobre a bênção do pão e do vinho pelo sacerdote, que é o primeiro a participar deles, seguido pelo Messias de Israel e, finalmente, por “toda a assembléia da comunidade”. Este rito deve ser observado quando pelo menos dez homens estiverem presentes. Um elemento marcante neste ritual é a precedência dada ao Messias sacerdotal sobre o Messias real (leigo) – o que seria esperado em uma comunidade de orientação sacerdotal. Outra característica importante é que esta cerimônia deve ser observada mesmo quando apenas um minyan está presente. Esta refeição ritual, portanto, é tanto um prenúncio quanto uma antecipação quase sacramental do grande banquete messiânico escatológico que é frequentemente mencionado em outros escritos religiosos do período (por exemplo, o Novo Testamento).

Desde seus primórdios nas promessas de Deus aos patriarcas até a dispersão dos judeus após a destruição do Segundo Templo, Israel sempre manteve vivas suas esperanças e expectativas escatológicas, baseadas tanto na crença na justiça de Deus quanto em um otimismo que, com a ajuda de Deus, o bem finalmente triunfaria sobre o mal no mundo.

[Louis F. Hartman]

no período talmúdico

A escatologia do Talmud e do Midrash é baseada na da Bíblia e é muito semelhante à dos Apócrifos.

Geralmente é feita uma distinção entre “os dias do Messias” e “o mundo vindouro”. O primeiro é considerado como o estágio de transição para o mundo vindouro, e vários períodos são mencionados para ele: 40, 70 (“aquelas gerações”), 365 (“como os dias do ano solar”) e 400 anos (Sanh 99a; Sif. Deut. 310) como em Esdras (IV Esdras). Um baraita tardia afirma que este mundo existirá por “6.000 anos, dos quais os primeiros 2.000 serão um período de desolação, 2.000 da Torá, e os últimos 2.000 a era messiânica” (Sanh. 97a-b; Av. Zar. 9a). Há também uma visão de que “4.291 anos após a criação, o mundo ficará órfão”; quando irromper “a guerra dos grandes monstros marinhos” (quase certamente referindo-se às guerras civis do Império Romano durante o período de seu declínio e queda), “a guerra de Gogue e Magogue”, etc.; “E o Santo Bendito Seja Ele renovará seu mundo somente depois de 7.000 anos”

(San. 97b). Não apenas o ano da redenção, mas até mesmo o próprio mês e dia foram fixados por aqueles “que calcularam o fim” (ibid.) – o 14º dia de Nisan, de acordo com R. Joshua (Mekh., Pisya 14) cuja visão é aceito em preferência ao de R. Eliezer.

Como, no entanto, esses cálculos não se provaram verdadeiros, os estudiosos passaram a enumerar entre “as sete coisas ocultas dos homens” “quando a dinastia davídica retornará e quando o reino culpado cairá” (Pes. 54b; Mekh., Va Yassa 5). Além disso, o Messias foi incluído entre as “três coisas que virão despercebidas” (San. 97a). Quando Jonathan b. Uzziel quis revelar o “fim messiânico” em sua tradução do Hagiographa “uma voz celestial foi ouvida para dizer ‘basta!’” (Meg. 3a). Há um ditado ainda mais impressionante de um período posterior ao dos primeiros tannaim: “Que os ossos daqueles que calculam o fim apodreçam. Pois eles dizem: Já que chegou a hora e ele não veio, ele nunca virá”

(San. 97b). Em um período ainda posterior, foi enunciado que: “Todos os tempos calculados se foram e tudo depende do arrependimento e das boas obras” (ibid.). Além disso, os filhos de Israel foram colocados sob juramento “de não dar a conhecer o fim, e não apressar o advento do fim à força” (Ket. 111a).

[Joseph Gedaliah Klausner]

na cabala

Introdução

Além das idéias básicas sobre recompensa e punição, vida após a morte, o *Messias, redenção e ressurreição, dificilmente há uma crença comum entre os judeus a respeito de detalhes escatológicos. Essa lacuna oferecia uma oportunidade óbvia de livre jogo para os imaginativos, os visionários e os supersticiosos, e assim se tornou o campo no qual os cabalistas deixaram sua marca: pois eles lidavam extensivamente apenas com esses conceitos. É compreensível que com tal alcance nunca pudessem chegar a uma decisão que fosse aceitável para todos e, assim, várias tendências se desenvolveram. De um começo bastante simples, o ensino escatológico desenvolveu-se no *Zohar, e nas obras cabalísticas que o seguiram, e teve muitas ramificações.

Vida após a morte

De grande importância aqui são os pontos de vista de *Naḳmanides em Sha'ar ha-Gemul sobre o Zohar, e da escola luriana como eles são cristalizados no grande resumo de Aaron Berechiah b. Moisés de Modena, Ma'avar Yabbok. De um modo geral, eles enfatizam, após o tempo de Naḳmanides, os diferentes destinos das três partes da alma, que são separadas umas das outras após a morte. A nefesh (a parte mais baixa) permanece abaixo da sepultura, e sofre punição por transgressões após o primeiro julgamento, que é chamado de yibbut ha-kever (“punição da sepultura”) ou din ha-kever (“julgamento da sepultura”).

O ru'ay também é punido por seus pecados, mas depois de 12 meses, ele entra no Jardim do Éden terrestre, ou “o Jardim do Éden abaixo”. A neshamah retorna à sua fonte no “Jardim do Éden acima”; pois, de acordo com o Zohar, a neshamah não é

sujeito ao pecado, e a punição recai apenas sobre o nefesh e o ru'ay (embora existam outras opiniões na Cabala primitiva). Em certos casos, os nefashot ascendem à categoria de ru'ot, e ru'ot à categoria de neshamot. O yeror ha-yayyim ("o vínculo da vida"), no qual os neshamot são armazenados, é interpretado de várias maneiras. É o Éden oculto, preparado para o deleite dos neshamot; é o "tesouro" sob o trono de glória no qual os neshamot são armazenados até a ressurreição; ou é uma das sefirot, ou mesmo sua totalidade, na qual a neshamah é reunida quando está em comunhão e ligada a Deus. Há um grande número de descrições na literatura cabalística dos detalhes e dos vários graus de punição nas moradas do Gehinnom, e do prazer no Jardim do Éden e seus vários padrões. Eles lidaram com o problema de como o ru'ot ou o neshamot poderiam ter qualquer experiência sem faculdades físicas; que tipo de vestimenta os ru'ot usavam e o método de sua sobrevivência. (De acordo com alguns, a vestimenta do ru'ot foi tecida com os mandamentos e boas ações, e foi chamada de yaluka de-rab banan ("a vestimenta dos rabinos").) Na'ymanides chamou o domínio do prazer após a morte de olam ha -neshamot ("o mundo das almas"), distinguindo-o absolutamente do olam ha ba ("o mundo por vir"), que seria após a ressurreição. Esta distinção foi geralmente aceita pela Cabala.

No "mundo das almas", os neshamot não são incorporados ao Divino, mas preservam sua existência individual. A ideia de punição no Gehinnom (que era vista como um fogo espiritual sutil que queimava e purificava as almas) conflitava de maneira incerta com a ideia de expiação através da transmigração (*Gilgul). Não havia opinião estabelecida sobre a questão de qual pecado era punido pelo Gehinnom e qual pela transmigração. Só se pode dizer que com o desenvolvimento da Cabala a transmigração assumiu um papel cada vez mais importante neste contexto. Tanto o Jardim do Éden quanto o Gehinnom estavam além deste mundo, ou nas fronteiras dele, enquanto a teoria da transmigração assegurava recompensa e punição em grande parte neste mundo. Os cabalistas buscaram vários compromissos entre esses dois caminhos, mas não chegaram a uma solução acordada. Também foram feitas tentativas para remover todo o assunto de Gehinnom de seu sentido literal e interpretá-lo de acordo com a visão de *Maimônides, ou metaforicamente como se referindo à transmigração. A escatologia da Cabala, e particularmente a do Zohar, foi grandemente influenciada pela ideia da preexistência das almas. A existência da alma no "mundo das almas" nada mais é do que seu retorno à sua existência original antes de sua descida ao corpo.

O Messias e a Redenção

O Messias recebe uma emanção especial da sefirá malkhut ("realidade"), a última das sefirot. No entanto, não há vestígios do conceito da divindade do Messias. A imagem do Messias pessoal é pálida e sombria e não acrescenta muito às descrições dele nos Midrashim da redenção que foram compostos antes do crescimento do

Cabala. No Zohar, existem alguns elementos novos. De acordo com o Zohar, o Messias mora no Jardim do Éden em um palácio especial, chamado kan yippor ("o ninho do pássaro"), e ele será revelado pela primeira vez na Alta Galiléia. Alguns acreditavam que a alma do Messias não havia sofrido transmigração, mas era "nova", enquanto outros afirmavam que era a alma de Adão (o primeiro homem) que havia transmigrado anteriormente para o rei Davi. As letras de Adão (alef, dalet, mem) referem-se a Adão, Davi e o Messias – um notarikon encontrado no final do século XIII. Possivelmente há alguma influência cristã aqui porque, segundo Paulo, Adão, o primeiro homem, corresponde a Jesus, "o último homem" (Rm 5:17). As descrições da redenção no Zohar seguem os passos do Midrashim com a adição de alguns pontos e certas mudanças no tema. A redenção será um milagre, e tudo o que a acompanha será milagroso (as estrelas brilhando e caindo, as guerras do fim dos tempos, a queda do Papa, que é chamado simbolicamente no Zohar de "o sacerdote de On"). A ideia das dores da redenção é muito enfatizada, e a condição de Israel na véspera da redenção é retratada em termos que refletem as condições históricas do século XIII. As descrições da redenção tornaram-se mais numerosas em tempos de crise, especialmente após a expulsão da Espanha. No entanto, na Cabala posterior (Moisés de *Cordova e Isaac *Luria), sua importância diminuiu. Por outro lado, foi enfatizada a base mística da redenção – a base que se desenvolveu a partir do tempo de Na'ymanides e sua escola e que se centrava na visão midráshica de que a redenção seria um retorno àquela perfeição que foi manchada pelo pecado de Adão e Véspera. Não seria algo inteiramente novo, mas uma restauração, ou uma renovação. A criação no momento da redenção assumiria a forma pretendida desde o início pelo intelecto eterno. Somente na redenção haveria uma revelação da natureza original da Criação que se tornou obscurecida ou prejudicada neste mundo. Daí o extremo caráter utópico dessas ideias. No reino Divino, o estado de redenção é expresso como o fim do "exílio da Shekhinah", a restauração da unidade divina em todas as áreas da existência. ("Naquele dia o Senhor será Um, e Seu nome Um" – daí a visão de que a verdadeira unidade de Deus será revelada apenas no tempo vindouro, enquanto durante os anos de exílio é como se o pecado tivesse unidade imperfeita.)

No momento da redenção haverá uma união contínua de rei e rainha, ou das sefirot Tiferet e Shekhinah; isso quer dizer que haverá um fluxo incessante de influência divina através de todos os mundos, e isso os unirá eternamente. Os segredos ocultos da Torá serão revelados, e a Cabala será o sentido literal da Torá. A era messiânica durará aproximadamente mil anos, mas muitos acreditavam que esses anos não seriam idênticos aos anos humanos, pois os planetas e as estrelas se moveriam mais lentamente, de modo que o tempo seria prolongado (esta visão era particularmente atual no círculo do Sefer ha-*Temunah ("Livro da Imagem"), e tem origem nos livros apócrifos). É óbvio, com base nestas teorias, que os cabalistas

escatologia

acreditava que a ordem natural mudaria na era messiânica (ao contrário da visão de Maimônides). Quanto ao problema de saber se a redenção seria um milagre ou o resultado lógico de um processo já imanente, a opinião cabalística estava dividida. Após a expulsão da Espanha, gradualmente prevaleceu a visão de que o aparecimento do Messias seria um evento simbólico. A redenção dependia das ações de Israel e do cumprimento de seu destino histórico. A vinda do redentor testemunharia a conclusão da “restauração”, mas não a causaria.

Ressurreição no fim do mundo

A Cabalá não lança qualquer dúvida sobre a ressurreição física dos mortos, que ocorrerá no final dos dias da redenção, “no grande dia do julgamento”. As novas exposições dos cabalistas giravam em torno da questão do destino daqueles que seriam ressuscitados. Naïmanides ensinou que, após uma vida física normal, o corpo ressuscitado seria purificado e vestido de malakhut (“as vestes dos anjos”) e, assim, passaria para o futuro mundo espiritual, que viria a existir após a destruição de este mundo; e este novo mundo apareceria após a ressurreição. No mundo por vir, as almas e seus corpos “espiritualizados” seriam reunidos nas fileiras das sefirot, no verdadeiro “vínculo da vida”. Segundo Naïmanides, as almas, mesmo nesse estado, preservariam sua identidade individual. Mas depois surgiram outras visões. O autor do Zohar fala de “corpos santos” após a ressurreição, mas não declara sua visão específica de seu futuro, exceto por alusão.

Uma visão generalizada identificou o mundo vindouro com a sefirá Binah e suas manifestações. Após a vida de prazer vivida pelo ressuscitado, este mundo seria destruído, e alguns dizem que ele voltaria ao caos (“desperdício e vazio”) para ser recriado em uma nova forma. Talvez o mundo vindouro fosse a criação de mais um elo na cadeia de “criações” ou shemiot (“sabáticos”; segundo a visão do autor do Sefer ha-Temunah) ou mesmo a criação de uma existência espiritual através da qual todos as coisas existentes ascendem para alcançar o mundo das sefirot e retornam ao seu ser primitivo, ou sua “fonte superior”. No “Grande Jubileu”, após 50.000 anos, tudo voltará ao seio da sefirá Binah, que também é chamada de “mãe do mundo”. Mesmo as outras sefirot, pelas quais Deus guia a criação, serão destruídas com a destruição da criação. Em contraste com o ensinamento do autor do Sefer ha-Temunah sobre a criação de mundos de acordo com um ciclo fixo (*Baÿya ben Asher fala de 18.000 jubileus), a maioria dos cabalistas sustentava que haveria apenas uma criação e, correspondentemente, apenas um eterno “mundo vindouro”. A contradição de ter dois julgamentos sobre o destino do homem, um após a morte e outro após a ressurreição, um dos quais parece ser supérfluo, fez com que alguns cabalistas restringissem o grande Dia do Juízo às nações do mundo, enquanto as almas dos Israel, na opinião deles, seria julgado imediatamente após a morte.

[Gerhom Scholem]

no islamismo

Introdução

Desde o início da carreira profética de Maomé, ele ficou impressionado com as idéias escatológicas sobre as descrições das ocorrências que ocorreriam no último dia. Sustentando que os “filhos segurados de Abraão [os judeus]” não sentiram o terror esmagador do juízo final de Deus, J. Wellhau sen concluiu que Maomé deve ter sido muito influenciado pelas idéias escatológicas cristãs, especialmente as descrições da punição dos pecadores como eles foram espalhados na Arábia por monges e eremitas que viviam nos desertos da Península Arábica. No entanto, após um exame minucioso do material do Alcorão, T. Andrae concluiu que a suposição de Wellhausen não tem fundamento no Alcorão. Nenhum julgamento decisivo pode ser feito sobre qual religião – judaísmo ou cristianismo – foi mais influente na formulação de uma escatologia de Maomé. De qualquer forma, pode-se acrescentar que as mesmas idéias podem ser encontradas nos poemas dos judeus na Arábia e nas obras dos *ÿanÿfs e poetas pagãos contemporâneos. Os textos encontrados entre os Manuscritos do Mar Morto mostram que essas idéias eram familiares aos círculos judaicos nos tempos pré-cristãos. Assim, é provável que as crenças sobre ressurreição, juízo final, paraíso e inferno fossem correntes na Arábia entre judeus, cristãos e árabes. Portanto, não é surpreendente que as descrições e crenças escatológicas do Alcorão tenham paralelos nos apócrifos, na agadã e nos apocalipses.

O Dia do Julgamento

Em muitas ocasiões, Maomé repete as descrições de yawm al-qiyãma (“o dia da ressurreição”), uma expressão que ocorre 70 vezes (por exemplo, 2:79, 107; 16:125; 58:19; 75:1-35), e al-sÿãa (“a hora”), 40 vezes (por exemplo, 6:31, 40; 79:42). Ele também usa muitos outros nomes para aquele dia, por exemplo, yawm al-ÿisÿb (“dia do acerto de contas”; 38:15, 25, 53), e o descreve de muitas maneiras diferentes. Nesse dia todos os homens voltam à vida para serem julgados (28:85; 77:13-14); será um dia de grande calamidade, quando todos tentarão fugir, de modo que “a perna ficará descoberta” (68:42; ou seja, os lombos serão cingidos para a fuga); naquele dia as trombetas (da ressurreição) serão tocadas (6:73). De acordo com a Sura 69:13, “a trombeta será tocada com um toque”, mas a Sura 39:68 afirma que a trombeta será tocada duas vezes: ao primeiro som “os que estão nos céus e na terra desmaiaram, salve a quem Deus quiser. Então será soprado novamente e, eis! eles se levantarão e olharão.” Este ÿãa (“verso”) foi de grande importância para descrições posteriores do juízo final: o som da trombeta será seguido por um terremoto (78:18); tudo isso ocorrerá “como um piscar de olhos, ou mais próximo ainda!” (16:79); ao segundo som, todos os mortos retornarão à vida e se reunirão no al-maÿshar (“o local de encontro”). Mais tarde, a tradição muçulmana afirma que esta reunião ocorrerá em Jerusalém (veja abaixo): Allah virá ao julgamento com uma hoste de anjos; a balança será montada para a pesagem exata das boas ações (7:7-8) e “nenhuma alma será prejudicada” (21:48); os livros das ações de cada indivíduo serão abertos e o cálculo feito (10:62; 80:11-15; 89:7-12); Al

ele mesmo julgará ou todo pecador testemunhará contra si mesmo (17:14-15; 36:65; 69:19, 25-27; 89:13, 23); o *yiryy* (37:23), o caminho para o inferno, conduzirá os pecadores ao seu lugar de punição. A opinião predominante no Alcorão é que a intercessão (*shafyya*) não servirá para o pecador (2:45, 255; 74:49; cf. Sal. 49:8) porque o homem deve enfrentar seu Juiz sozinho. No entanto, o Juiz, Allah, o Misericordioso, pode permitir a intercessão (2:256; 19:90). De acordo com o *yadyth*, Muhammad pode interceder pelos crentes e sua intercessão será útil.

Retribuição

As descrições do último dia estão relacionadas àqueles que lidam com o destino dos pecadores e dos justos: naquele “dia esmagador” os pecadores serão “humildes, laboriosos, labutados – assarão em fogo ardente; será dado a beber de uma fonte fervente! nenhum alimento eles terão a não ser do espinho imundo, que não engorda nem serve contra a fome! [Mas os fiéis] se sentirão confortáveis (...) em um jardim elevado, onde não ouvirão palavras, não se ouvirá também, não haverá taças, e se arrumam almofadas, e estendem-se tapetes” (88:1-16; cf. também 67:7-8). Em algumas suras são mencionadas as virgens virgens de olhos grandes e brilhantes (as *hour*). Eles participam dos banquetes organizados no paraíso e alguns são casados com os piedosos (por exemplo, 44:54; 55:70-74; 56:15-22).

Muhammad estava muito preocupado com o conceito de inferno (*jahannam*; Heb. *gei-hinnom*, cf. Jos. 15:8; 18:16), mas suas descrições não são claramente definidas. *Jahannam* é visto como algo móvel, possivelmente um monstro que engole os pecadores (cf. 67:8; 89:23-24). A concepção de paraíso de Maomé (geralmente chamada de *janna* (“jardim”), mas duas vezes chamada de *firdaws* ou *jannat al-firdaws*, 18:107; 23:11) é muito mais claro e de natureza muito material. Os tradicionalistas e teólogos muçulmanos posteriores encontraram em suas descrições muitas dificuldades que tiveram de ser elaboradas, explicadas e adaptadas às tendências filosóficas e éticas.

Ressurreição

Entre os sinais da ressurreição, o *yadyth* menciona o aparecimento do *Dajjyl* – o arqui-inimigo dos verdadeiros crentes – e a descida de *yysa* (Jesus Cristo) na “hora” (cf. Sura 43:61). Descrições escatológicas posteriores atribuem um papel especial ao Monte do Templo, ao Vale de Hinom e ao Monte das Oliveiras. De acordo com *yAbdallah ibn Salym*, um judeu de Medina que abraçou o Islã após a chegada de Maomé àquela cidade, a *yiryy* – a ponte estreita sobre o Vale de Hinom que todas as criaturas devem atravessar no dia do julgamento – estende-se entre o Monte das Oliveiras e o Área do templo (onde o Senhor tomará Sua posição naquele dia); de acordo com os escritos básicos do Islã, é uma ponte real, na qual um muçulmano é obrigado a acreditar. Uma certa área do Monte das Oliveiras é chamada *s'hira*, onde os homens se reunirão na hora da ressurreição - seu solo é branco e sangue já foi derramado sobre ele. Evidentemente, esses lugares são particularmente apropriados como sepulturas de profetas, pois os aliviam da necessidade de realizar a “viagem subterrânea” a Jerusalém e os capacitam a

ser o primeiro a ser ressuscitado. De acordo com a tradição islâmica, muitos místicos, santos e heróis muçulmanos foram enterrados perto do Monte do Templo ou no Monte das Oliveiras, evidentemente para que eles também pudessem estar entre os primeiros a se levantar no dia da ressurreição. Um lugar especial nas descrições escatológicas é reservado para o *Dajjyl*, inimigo de Alá (o **Armilus* da lenda judaica e o **Anticristo* do cristianismo), e para a Guerra de *Yyyji* e *Myyji* (**Gog* e *Magog*). Essas lendas incorporam muitas reminiscências de histórias judaicas e cristãs.

O *Dajjyl* fará guerra e conquistará o mundo inteiro, exceto três cidades – Meca, Medina e Jerusalém; as batalhas do *Dajjyl* serão semelhantes às batalhas de *Yyyji*, que serão travadas nas proximidades de Jerusalém. Nas descrições escatológicas, os escritores muçulmanos criaram muitas novas lendas.

Embora dedique muito espaço a esse assunto, o Alcorão nunca menciona um lugar definido. A tradição preencheu a lacuna ao atribuir o local a Jerusalém e seus arredores.

Livros existem - entre eles estão o *Kityb al Zuhd* (“Livro do Ascetismo”) e o *Kityb Aywyl al-Qiyama* (“Livro das Fases da Ressurreição”) – que consiste principalmente em descrições da ressurreição: o anjo *Isryfyl* soará três toques de trombeta, após o que toda a humanidade se reunirá no local de encontro no Monte das Oliveiras. Gabriel moverá o paraíso para o lado direito do Trono de Alá e o inferno para o lado esquerdo. Abraão, Moisés, Jesus e Maomé estarão à direita da balança da justiça; o anjo *Raywyn* abrirá os portões do paraíso e o anjo *Malik* abrirá os portões do inferno. A ponte (*yiryy*) que todos os homens devem atravessar é longa e escorregadia e mais estreita que um fio de cabelo, mais afiada que uma espada e mais negra que a noite; tem sete arcos, e em cada arco os homens são questionados sobre seus atos. Particularmente interessantes – em vista dos paralelos na literatura midráshica posterior – são as quatro montanhas associadas ao dia da ressurreição: *Khalyl* (ou seja, Hebron), Líbano, *yyr* (o Monte das Oliveiras) e *Jydy* (Ararat), cada uma das quais brilhará como uma pérola branca, com esplendor comparável, entre o céu e a terra. Eles ficarão nos quatro cantos do Templo. Com exceção daquelas relativas ao *yiryy*, que parece ser de origem persa, essas lendas são baseadas em concepções judaicas ou cristãs (por exemplo, I En. 26-27; Av. Zar. 2b).

[Haim Z'ew Hirschberg]

Bibliografia: Geral: J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1956); AH Silver, *A História da Especulação Messiânica em Israel* (1952). Na Bíblia: L. yerny, *O Dia de Yahweh e Alguns Problemas Relevantes* (1948); C. Steuernagel, em: *Festschrift fuer Alfred Bertholet* (1950), 479-87; GAF Knight, em: *Scottish Journal of Theology*, 4 (1951), 355-62; TC Vriezen, em: *VT Suplemento 1* (1953), 199-229; idem, *An Outline of Old Testament Theology* (1958), índice; GW Bu Chanan, em: *jnes*, 20 (1961), 188-93; G. von Rad, *Antigo Testamento Theology* (1962), índice; RH Charles, *Escatologia* (1963); W. Eichrodt, *Teologia do Antigo Testamento* (1964), índice; HP Mueller, em: *VT*, 14 (1964), 276-93; O. Ploeger, *Theocracy and Escatology* (1968); Scholem, *Misticismo*, índice. No Talmud: GF Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 (1927), 275–395; A. Kohut, em: *zdmg* 21 (1867), 552 e segs.; RH Charles, *Uma História Crítica da Doutrina de uma Vida Futura...* (1899); W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung*

eschelbacher, joseph

Erung des Judentums (1895). Na LITERATURA intertestamental: DS Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), com muito boa bibliografia; B. Vawter, em: *cbq*, 22 (1960), 33-46; S. Mowinkel, *Aquele que Vem: O Conceito Messiânico no Antigo Testamento e Judaísmo Posterior* (1956); J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism* (1952). Nos Manuscritos do Mar Morto: H. Ringgren, *A Fé de Qumran* (1963); EF Sutcliffe, *Os Monges de Qumran* (1960), 83-90; RE Brown, em: *CBQ*, 19 (1957), 53-82; P. Grelot, em: *Revue de Qumran*, 1 (1958-59), 113-31; AM Habermann, *Megillot Midbar Yehudah* (1959). IN *Islam: Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum* (1926), 83ss.; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (1897), 240; K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter* (1935), 23, 59; JW Hirschberg, *Der Dÿwÿn des as-Samauÿal ibn ÿdija* (1931), 10, 19, 24, 48, 54-56, 58-59; idem, *Juedische und christliche Lehren...* (1939), 73-78, 139-62; idem, *Yisrael be-Arav* (1946), 208-14, 240-1; idem, em: *Rocznik Orientalistyczny*, 17 (1952), 342-8; M. Wolff, *Muhammedanische Eschatologie* (1872; contendo K. Ahwal al-Quiyama); R. Leszynsky, *Mohammedanische Traditionen vom jungsten Gericht* (1909; contendo K. ai Zuhd); J. Horowitz, *Das koranische Paradies* (1923); A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran* (1928); EU. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 (1890), 308ss.

ESCHELBACHER, JOSEPH (1848-1916), autor e rabino em Bruchsal, Baden (1870-1900) e Berlim. Sua obra principal, *Das Judentum und das Wesen des Christentums*, foi escrita em resposta a Adolf von Harnack; outros incluem uma biografia de Jehiel Michael Sachs e um trabalho sobre a atitude para com os judeus revelada pela teologia protestante contemporânea. Seu filho MAX (1880-1964), rabino em Bruchsal, Freiburg e Duesseldorf (1913-1939), publicou estudos comparativos sobre a lei judaica e um livro sobre a comunidade de Duesseldorf. Em 1939 ele fugiu para a Inglaterra, onde permaneceu até sua morte.

ESCUADERO, LORENZO (falecido aparentemente em 1682), convertido ao judaísmo e polemista. Ele nasceu em Córdoba (Espanha) de pais cristãos-velhos. Ele deixou sua esposa em Sevilha quando tinha 40 anos e aparentemente se casou com uma inglesa que mais tarde se converteu ao judaísmo. Mais tarde, ele foi para Amsterdã, estudou judaísmo, e no devido tempo se converteu, sendo conhecido doravante como Abraham Israel Peregrino (ou seja, "o convertido") ou Abraham Guer (Ger) de Cordova. Depois que a comunidade portuguesa em Amsterdã se recusou a convertê-lo, ele se candidatou à comunidade Ashkenazi, que concordou em fazê-lo. Foi circuncidado em 1658. Posteriormente, a comunidade portuguesa mudou de atitude para com o novo convertido. Embora um esgrimista habilidoso e músico hábil, ele passou o resto de sua vida na penúria. Talvez tenha servido como shamash na sinagoga portuguesa. Após sua conversão, ele foi convidado para o casamento do imperador Leopoldo e Marguarita Maria em Bruxelas, apesar da proibição de Filipe IV, pai de Margarita, de judeus habitarem em seu território flamengo. É surpreendente que um convertido ao judaísmo tenha sido convidado para a Flandres governada pelos espanhóis. As tentativas em Bruxelas de trazê-lo de volta ao cristianismo falharam. Adotou uma atitude muito ousada em relação aos líderes leigos e religiosos cristãos e desafiou Alonso de Cepeda a participar do debate com Isaac Orobio de Castro. Viveu em Londres de 1655 a 1659, quando foi denunciado à Inquisição de Lisboa

ção. Abraham Guer foi convertido por convicção, mas não foi o autor de *Fortaleza del Judaísmo y confusão del extraño* como sugerido por alguns estudiosos, incluindo Cecil Roth (provavelmente Amsterdam, c. 1680), do qual existem traduções manuscritas em italiano e em Hebraico (sob o título *ÿeri'aÿ Bet El*).

De acordo com seu próprio testemunho, ele foi atraído pelo judaísmo sob a influência do dominicano Frei Luis de Granada, cujo espiritismo e ataque ao "ritual físico" cristão atraiu cristãos antigos e novos. Cópia da vida do bemaventurado Abraham Pelengrino (sic; anteriormente na coleção D. Henriques de Castro, n.º 534), ao contrário do que Roth escreveu, foi escrita por outro convertido, Manuel Cardoso de Macedo, que também assumiu o nome de Abraham Peregrino, que morreu em 1652. Daniel Levi (Miguel) de *Barrios escreveu um soneto em sua homenagem. Escudero não foi um caso isolado de um judeu convertido na Amsterdã do século XVII.

Bibliografia: GB de' Rossi, *Bibliotheca Judaica Antichris tiana* (1800), 5-7, 128; P. de Azevedo, in: *Academia das Ciências de Lisboa, Boletim da segumeha classe*, 9 (1915), 464; L. Wolf, *Judeus nas Ilhas Canárias* (1926), 203n; A. Marx, em: *Estudos em Bibliografia Judaica em Memória de AS Freidus* (1929), 259, 264; IS Revah, *Spinoza e o Dr. Juan de Prado* (1959), 31n. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Kaplan, em: *Proceedings of the 7ty WCJS*, vol. 4 (1981), 87-101 (seção hebr.).

[Cecil Roth / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

ESHEL, YITZÿ AK (1912-), ÿazzan. Yitzÿak Eshel nasceu em Debrecen, Hungria. Ele estudou em um ÿeder e em ye shivot, entre eles o ÿatam Sofer Yeshivah em Bratislava (Pressburg). Aos 19 anos foi nomeado cantor-chefe em Munique, onde também continuou a praticar música e estudou no Conservatório. Ele serviu como cantor em Manchester e em sua cidade natal, Debrecen. Em 1938 foi nomeado cantor na famosa Sinagoga Nozyck em Varsóvia, mas por causa da atmosfera anti-semita decidiu não aceitar o cargo. Em 1949 ele imigrou para Israel, onde se tornou o cantor na Grande Sinagoga em Ramat Gan.

Tornou-se conhecido em todo o país, oficiando cultos de oração e apresentando-se em concertos em diferentes partes do país. Ele serviu como cantor-chefe da Beth-El Syna gogue em Tel Aviv, e em 1956 por um ano foi cantor-chefe da congregação Shomrei Hadass em Antuérpia. Ele se mudou para os Estados Unidos e foi nomeado cantor-chefe da Sinagoga Po'ale Zedek em Pittsburgh. Quando ele retornou a Israel em 1961, ele foi o cantor-chefe da central Hekhal Meir Syna gogue em Tel Aviv, onde serviu até 1970. Ele fundou um coro, liderado pelo diretor nascido na Inglaterra, Martin White. A partir de 1970, ele apareceu em várias sinagogas em Israel e na diáspora e treinou muitos jovens cantores.

Yitzÿak Eshel produziu registros de música cantorial e canções iidiche. Ele é considerado um dos cantores criativos, enquanto suas composições originais são escritas em um espírito tradicional. Ele publicou artigos sobre música cantorial e outras músicas judaicas no jornal da Sinagoga Sha'arey Zedek em Pittsburgh.

[Akiva Zimmerman]

ESHET YAYIL (Heb. *עֵשֶׁת יָאִיל* ;uma mulher de valor”), palavras de abertura louvando a mulher virtuosa em Provérbios 31:10–31. Este poema enumera as qualidades da esposa ideal em um acróstico alfabético sequencial de 22 versos, um para cada uma das letras do alfabeto hebraico. Ela é elogiada como previdente, economicamente bem-sucedida, trabalhando duro para o marido e a casa, e caridosa para com os necessitados. Ela possui otimismo, enfrenta a vida com confiança e fala com sabedoria e bondade. Seus esforços permitem que seu marido funcione como um líder comunitário proeminente, “Enquanto ele se senta entre os anciãos da terra”. A conclusão da passagem celebra as forças domésticas e espirituais de uma mulher: “A graça é enganosa, e a formosura é vã, mas a mulher que teme ao Senhor será louvada ... e suas obras a louvem nas portas (da cidade).

Em muitas famílias judias, a música é recitada ou cantada nas noites de sexta-feira antes do Kidush. Esse costume se originou nos círculos cabalísticos e inicialmente se referia à Shekinah (“presença divina”) como a mãe e esposa místicas. Mais tarde esta devoção tornou-se uma cerimônia doméstica em que a família prestava homenagem à sua esposa e mãe. Outras fontes sustentam que Eshet y ayil se refere ao sábado ou à Torá. Em alguns lugares, essa música era cantada em casamentos judaicos. Seus versos foram usados dez vezes como inscrições em lápides dos piedosos; nos rituais sefarditas o primeiro verso é recitado antes do *Ashkavah (“deitando para descansar”) oração em funerais de mulheres.

Derashot para alguns dos versos singulares de Eshet y ayil aparecem na literatura tanaitica, talmúdica e midráshica. Vários Midrashim menores expõem o poema em sequência, um gênero que assumiu a rubrica Midreshei Eshet y ayil. Alguns desses Midrashim interpretam o poema inteiro como se referindo a Sarah. Um desses textos aparece em Tanýuma, y ayei Sarah 4. Duas versões adicionais, que interpretam o poema até o verso “Seu marido é proeminente nos portões” (Prov. 31:23), aparecem em Tanýuma, ed. Buber, y ayei Sarah 3, pp. 116-118, e em Aggadat Bereshit, ed. Buber (Cracow, 1893), cap. 34, pp. 66-69.

Vários Midreshei Eshet y ayil interpretam cada um dos versos de Eshet y ayil como se referindo a uma personalidade feminina bíblica diferente.

O mais antigo manuscrito sobrevivente de Midrash Eshet y ayil foi copiado em 1270. Este texto, que foi erroneamente anexado ao final de Provérbios Midrash, é na verdade um Midrash independente. Ele contém derashot apenas para os primeiros 20 versos. As mulheres nos primeiros oito versos, todas mencionadas no Penta teuch, são apresentadas em ordem cronológica: a esposa de Noé, Sara, Rebeca, Lia, Raquel, Bitia, filha de Faraó, Jocheved e Miriam. As demais mulheres aparecem em ordem não cronológica. Com exceção de Eliseba, as mulheres mencionadas neste último grupo aparecem nos Profetas e Hagiógrafos. Uma edição crítica deste Midrash foi preparada por Y. Levine (Midreshei Eshet y ayil, pp. 1–151).

Vários fragmentos Genizah de Midrash Eshet y ayil sur vive. Um desses textos foi publicado por L. Ginzberg (Ginzei Schechter, 1 (1928), 163-68). Outras versões foram anotadas por Y. Levine (Midreshei Eshet y ayil, pp. 254–83) e MB Lerner (Sefer Zikaron le-Tirzah Lifshitz). Adicionalmente,

quatro edições iemenitas do Midrash Eshet y ayil contendo de rashot para todo o poema existem em sua totalidade. A versão em Midrash ha-Gadol, de R. David ha-Adani, refere-se ao versículo que começa “E a vida de Sara” (Gn 23:1) (ed.

Margulies, pp. 368-74). Outra edição, baseada no Midrash ha-Gadol, aparece no Midrash ha-yefe, de R. Zechariah ha Rofeh (Midrash ha-yefe al y amishah yumshei Torah, Bere ishit–Shemot, Jerusalém, 1991, Gen. 23:1 –2, pp. 163–64). Uma edição adicional é atribuída a R. Moses Albalidah e foi publicada por ZM Rabinowitz em Mi-yefunot Yehudei Teiman (1962), pp. 209-22. No entanto, esta atribuição é questionável (Midreshei Eshet y ayil, p. 244).

O poema Eshet y ayil também serviu de base para muitos derashots pós-medievais, nos quais foram expostas fontes tradicionais sobre mulheres, principalmente talmúdicas e midráshicas. Essa forma externa era particularmente prevalente e comum entre os rabinos sefarditas como elogios às mulheres. Feministas judias contemporâneas têm procurado recuperar este poema e têm oferecido novos insights e interpretações.

Bibliografia: A. Bardack, “Praising the Work of Valiant Women: A Feminist Endorsement of Eshet Hayil”, em: D. Orenstein (ed.), *Lifecycles*, 1 (1994), 136–40, 395, 415; Y. Levine, “Eshet y ayil (Mishlei 31:10–31) ba-Pulýan ha-Yehudi,” em: *Beit Mikra*, 31:4 (1986), 339–47; Y. Levine Katz, “Midreshei Eshet yayil,” *Dissertação*, Universidade Bar-Ilan (1993); MB Lerner, “Keta yadash mi-Midrash Eshet yayil u-Tehilato shel Ma’amar Yud-Bet Nashim,” em: *Sefer Zikaron le-Tirzah Lifshitz* (2005); S. Valler, “Quem é eset hayil na literatura rabínica?” em: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature (The Feminist Companion to the Bible, 9)* (1995), 85-97.

[Yael Levine (2ª ed.)]

ESHKOL (Shkolnik), LEVI (1895-1969), estadista israelense e terceiro primeiro-ministro de Israel, membro do Segundo ao Sexto Knessets. Eshkol nasceu em Oratova, no distrito de Kiev, na Ucrânia, em uma próspera família yásidic. Quando criança, estudou em um yeder e com professores particulares até os 16 anos, quando ingressou na escola hebraica de Vilna. Eshkol juntou-se ao movimento ye’irei Zion em Vilna. Ele se estabeleceu em Ereý Israel em 1913 e começou sua carreira como trabalhador agrícola e vigia. Ele foi um dos fundadores de uma comuna de trabalhadores chamada Ha-Avodah em Petaý Tikvah, que então se mudou para um terreno perto de Kalandia, ao norte de Jerusalém, e de lá para Rishon le-Zion. Em 1918-1920 ele serviu na *Legião Judaica, e após a Primeira Guerra Mundial foi um dos fundadores do kevuýat *Deganyah Bet, logo se tornando seu tesoureiro e planejador econômico, obtendo fundos para seu desenvolvimento do trabalho central e das instituições sionistas. Nos últimos anos, tornou-se ativo na criação e gestão de várias instituições no âmbito da *Histadrut. Em 1921 ele serviu no Comitê de Defesa da Histadrut, e em 1922, enquanto em uma missão à Europa para adquirir armas, ele foi preso e detido por várias semanas pela polícia de Viena por supostamente comprar armas ilegalmente. Eshkol foi um dos primeiros líderes do yishuv a reconhecer a importância de garantir um abastecimento adequado de água para o desenvolvimento agrícola, e foi um dos fundadores da *Mekorot Water Company, que

eshkol, levi

ele dirigiu nos anos 1937-1951. Em 1934, ele também foi um dos iniciadores e implementadores do projeto *Haavarah para transferir capital judaico da Alemanha nazista para a Palestina na forma de bens de capital e foi enviado a Berlim para supervisionar o acordo. Em 1940 tornou-se membro do Comando Nacional da Haganah, onde era responsável pelas finanças e desempenhava um papel importante na organização das atividades de fabricação ilícita de armas. Em 1942–45, Eshkol serviu como secretário do *Mapai, e em 1944–48 foi secretário do Conselho Operário de Tel Aviv.

Em 1947, ele estava entre os encarregados do registro no yishuv para o serviço militar nacional em antecipação à luta armada que se aproximava. Ele foi simultaneamente membro do Comitê do Negev, que preparou a defesa dos assentamentos do Negev.

Eshkol foi membro da Agência Judaica Executiva, seu tesoureiro nos anos de 1949-51 e chefe do Departamento de Liquidação nos anos de 1948-63, ocupando simultaneamente cargos ministeriais nos governos de David *Ben-Gurion e Moshe *Sharett. Como chefe do Departamento de Assentamentos, ele supervisionou o estabelecimento de 371 novos assentamentos e a expansão de mais 60.

Em 1948-1949, Eshkol serviu como diretor geral do Ministério da Defesa (ele foi referido como vice-ministro), ajudando Ben-Gurion a estabelecer e organizar o ministério. Ele foi eleito para o Segundo Knesset em 1951, servindo como ministro da agricultura e desenvolvimento em 1951-1952. Em 1952 ele substituiu Eliezer *Kaplan, que havia falecido, como ministro das finanças, cargo que ocupou até substituir Ben-Gurion como primeiro-ministro em 1963, supervisionando a implementação do Novo Plano Econômico introduzido por Kaplan e colhendo os benefícios econômicos do Acordo de Restituição assinado com a Alemanha Ocidental em setembro de 1952 – três meses depois de se tornar ministro das Finanças. Sob sua direção, a economia israelense entrou em duas décadas de rápido crescimento econômico, com o PIB crescendo em média 10% ao ano. Em 1953-55, Eshkol chefiou a delegação de Israel em negociações com o enviado especial do presidente Eisenhower, Eric Johnston, sobre a alocação de recursos hídricos entre Israel e seus vizinhos. Depois que os árabes rejeitaram o Plano Johnston que emergiu dessas negociações, Israel embarcou na construção do Transportador Nacional de Água, envolvendo a canalização de água do rio Jordão para o Negev, que Eshkol apoiou fortemente. Em 1954, quando Ben-Gurion se aposentou temporariamente em Sedeh Boker, ele designou Eshkol como seu sucessor, mas as instituições do Mapai elegeram Moshe Sharett, e Eshkol continuou a servir como ministro das finanças.

Em 1960, Eshkol foi membro do comitê do gabinete que exonerou Pinhas *Lavon da responsabilidade no Caso Lavon, mas vários meses depois ele apoiou a demissão de Lavon de seu cargo de secretário-geral da Histadrut.

Nos anos seguintes, Eshkol usou toda a sua paciência, equanimidade e habilidade para resolver a crise da forma mais amigável possível. Quando em 1963 Ben-Gurion foi finalmente obrigado a renunciar como resultado da crise, foi Eshkol quem foi escolhido para sucedê-lo como primeiro-ministro e ministro da defesa. Apesar da pres

certo por Ben-Gurion, depois de se tornar primeiro-ministro, Eshkol recusou-se a reabrir o Caso Lavon. Essa recusa, mais o sucesso de Eshkol em conseguir que Mapai e *Aydut ha-Avodah-Po'alei Zion formassem uma única lista – o Alinhamento – nas eleições para o Sexto Knesset em 1965, finalmente fez com que Ben-Gurion e seus apoiadores no Mapai deixassem o partido e formassem o *Rafi, que funcionou de forma independente.

Logo depois de se tornar primeiro-ministro, Eshkol reverteu a política de Ben-Gurion e concordou em trazer os restos mortais de Ze'ev *Jabotinsky para o enterro em Israel. Eshkol foi o primeiro primeiro-ministro israelense a visitar os Estados Unidos, a convite do presidente norte-americano Lyndon *Johnson, e durante seu primeiro navio os EUA começaram a vender a Israel quantidades significativas de armas, embora até a Guerra dos Seis Dias a França continuasse sendo sua principal fonte de armas. Foi também Eshkol quem decidiu estabelecer relações diplomáticas formais com a Alemanha Ocidental em 1965. Suas tentativas de melhorar as relações com a União Soviética falharam, e essas relações foram rompidas por esta após a Guerra dos Seis Dias.

O National Water Carrier foi inaugurado cerca de um ano depois que Eshkol se tornou primeiro-ministro. Os árabes responderam iniciando um projeto para desviar as cabeceiras do Jordão e repetidamente bombardeando assentamentos no norte de Israel. Em novembro de 1964, Eshkol aprovou operações aéreas (pela primeira vez desde a Campanha do *Sinai) contra posições de artilharia sírias e as obras de desvio árabes. Nos dois anos e meio seguintes, a situação de segurança tornou-se cada vez mais tensa, e as FDI realizaram inúmeras operações em reação aos ataques sírios e jordanianos e a atos de sabotagem por infiltrados. Uma nova deterioração ocorreu em maio de 1967, quando o presidente Gamal Abdel *Nasser fechou o Estreito de Tiran para navios com destino a Eilat, pediu a retirada das forças de paz da ONU da Faixa de Gaza e começou a reunir tropas na Península do Sinai. A política de Eshkol era tentar evitar a guerra a qualquer custo, mas quando todos os seus esforços falharam, ele aprovou uma ação preventiva das FDI. Na véspera da eclosão da guerra, e devido à crescente pressão pública, ele convidou Rafi e *Ga'yal para se juntarem a um governo de unidade nacional e entregou a pasta de defesa a Moshe *Dayan, embora ele quisesse nomear Yigal *Allon ao cargo. Após a guerra, Eshkol não se opôs à devolução dos territórios mais capturados por Israel em troca de uma paz abrangente e, em dezembro de 1967, aceitou a Resolução 242 do Conselho de Segurança, que falava da retirada israelense dos territórios em troca do reconhecimento de seu direito de viver em paz dentro fronteiras seguras e reconhecidas. No entanto, a Cúpula Árabe em Cartum em 1968 rejeitou qualquer perspectiva de negociações com Israel. Eshkol fez uma segunda visita aos Estados Unidos em janeiro de 1968, quando o presidente Johnson concordou em aumentar as vendas de armas dos EUA para Israel.

No rescaldo da Guerra dos Seis Dias, Eshkol apoiou ativamente o estabelecimento do Partido Trabalhista de Israel, através da fusão de Mapai, Aydut ha-Avodah-Po'alei Zion e Rafi. O Partido Trabalhista foi estabelecido em janeiro de 1968, e Levi Eshkol permaneceu à sua frente até sua morte súbita em fevereiro de 1969.

Bibliografia: H. Laubahn, Levi Eshkol (Heb., 1965); T. Prittie, Eshkol, o Homem e a Nação (1969); HM Christman (ed.), The State Papers of Levi Eshkol (1969); Y. Shapiro, Levi Eshkol: Be Ma'a lot ha-Sheliyut (1969); S. Perla, Levi Eshkol: Unificador de uma Nação (1970); D. Giladi, Levi Eshkol – Kevarnit ha-Hityashvut ha-Hamonit 1948–1952 (1993); A. Gluska, Ha-Imut bein ha-Mateh ha-Kelali u veia Memsholet Eshkol bi-Tekufat ha-Hamtanah (2001); A. Lamfrum e H. Zoref, Levi Eshkol: Rosh ha-Memshalah ha-Shelishi: Mivhar Te'udot mi-Pirkei yayyav 1895–1969 (2002); Y. Goldstein, Eshkol: Bi ografiyah (2003).

[Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

ESHTAOL (Heb. עֶשְׂתָּאֹל, cidade bíblica na Sefelá da Judéia, no território da tribo de Dã, geralmente mencionada junto com a vizinha Zorá (Js 15:33; 19:41) em sua marcha para Laís dessas cidades (Jz 18:2) e em algum lugar entre eles estavam os túmulos de Sam filho e seu pai Manoá (Jz 13:25; 16:31). A agadá descreve as duas cidades como montanhas um de frente para o outro (Sot. 99b).

No século IV d.C. Eusébio menciona uma aldeia chamada Eshtaol no distrito de Eleutheropolis (Bet Guvrin), 10 mi. (16 km.) ao norte da cidade; sua localização não é clara (Onom. 88:12-14). Estori ha-Parji (século XIV) foi o primeiro a identificar Eshtaol com Ishwa', ao norte de Zorah e 16 ½ mi. (27 km.) a oeste de Jerusalém (Kaftor va-Feraï, 302). A cidade antiga talvez estivesse localizada em Tell Abu-al-Qyby's, na colina acima da vila de Ishwa', onde foram encontrados restos da Idade do Ferro. Na Guerra da Independência (1948), a aldeia (pop. 600) foi tomada durante a construção da "estrada da Birmânia" para Jerusalém; foi abandonada por seus habitantes.

[Michael Avi Yonah]

O nome Eshtaol foi renovado quando um moshav, afiliado a Tenu'at ha-Moshavim, foi fundado por recém-chegados do Lêmen, no local de Ishwa' no sopé da Judéia, ao norte de Beth-Shemesh. Inicialmente esta era uma aldeia de trabalho cujos colonos foram empregados na recuperação do terreno para a agricultura. Gradualmente, os ramos principais – pomares de frutas decíduas, vinhas, hortas, etc. – foram desenvolvidos. Perto da aldeia, um viveiro de árvores florestais do Fundo Nacional Judaico ofereceu mais emprego aos colonos que também trabalhavam nas florestas próximas, por exemplo, a Floresta do Presidente em homenagem a Chaim *Weizmann, que servia como área de recreação. A encruzilhada perto de Eshtaol leva o nome yomet Shimshon ("Samson Junction"). Em 1968, Eshtaol contava com 320 habitantes, subindo para 480 em meados da década de 1990 e 702 em 2002, quando o moshav estava em expansão.

[Efraim Orni]

Bibliografia: J. Garstang, Joshua, Juizes (1931), 375; Montgomery, em: JBL, 54 (1935), 61; Malky, em: JPOS, 20 (1946), 43ss.; Aha roni, Terra, índice; Avi-Yonah, Geog, 111.

עֶשְׂתָּאֹל .Heb (**ESHTEMOA** cidade levítica), עֶשְׂתָּאֹל no território de Judá, ao sul de Hebrom (Js 15:50; 21:14; I Sam. 30:28; I Crônicas 6:42) que pertencia à família de Calebe (I Crônicas 4:17, 19). Segundo Eusébio, na quarta

século EC ainda era uma grande aldeia judaica no distrito de Bet Guvrin (Eleutheropolis; Onom. 26:11; 82:20). O local é ocupado pela aldeia árabe de al-Sam'y, onde foram encontrados muitos fragmentos da ornamentação da sinagoga, como relevos de sutiã de candela. Restos de uma antiga sinagoga foram descobertos por escavações realizadas por LA Mayer e A.

Reifenberg em 1935-36.

Em 13 de novembro de 1966, o exército israelense atacou a vila árabe – então na Jordânia com uma população de cerca de 2.500 muçulmanos – que servia de base para invasores terroristas que haviam cometido vários atentados em território israelense. A aldeia caiu em mãos israelenses como resultado da *Guerra dos Seis Dias em 1967. As escavações de Z. Yeivin em 1969-70 levaram à descoberta de um pavimento em mosaico com uma inscrição em aramaico no local da sinagoga. A sinagoga difere em planta e detalhes do tipo comum na Galiléia nos séculos III e IV dC. Ela mede 12 m (40 pés) por 20 m (65 pés). Jóias e lingotes de ouro do Ferro foram encontrados sob o chão.

Bibliografia: Mayer e Reifenberg, em: BJPS, 9 (1941–42), 41–44; 10 (1942–43), 10–11; idem, em: JPOS, 19 (1939), 314-26. **Adicionar.** **Bibliografia:** A. Negev e S. Gibson, Enciclopédia Arqueológica da Terra Santa (20012), SV

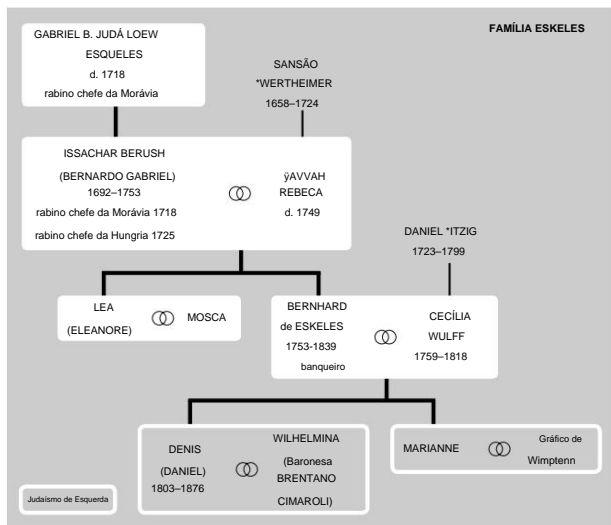
[Michael Avi Yonah]

ESKELES, família em Viena. O nome é derivado de El kesh, ou seja, Olkusz, cidade na província de Cracóvia. O primeiro membro notável, Gabriel ben Judah Loew Eskeles (falecido em 1718), nasceu em Cracóvia. Aluno de Samuel *Koidanover, tornou-se rabino de Olkusz em 1684. O rabinato de Praga foi oferecido a ele em 1683, mas não está claro se ele o aceitou. Tornou-se rabino de Metz em 1695, e em 1708/9 Landesrabbiner ("rabino chefe") da Morávia e chefe da yeshivá em Nikolsburg (Mikulov), dividindo seu escritório com David *Oppenheim. Em 1712 ele banuiu o cabalista e Shabbatean Nehemiah *y ayon.

Gabriel deixou novelas inéditas sobre os tratados do Talmude Shabat e Meguilá, um comentário sobre Avot e uma coleção de resposta (agora perdida), conhecida principalmente por citações no Panim Me'irof de Meir *Eisenstadt.

Seu filho Issachar Berush (Bernard Gabriel, 1692–1753) casou-se com uma filha de Sansão *Wertheimer e, como está escrito em sua lápide, "envolto em um manto debruado a ouro" tornou-se rabino de Kromeriz (Kromeriz) aos 18 anos. Como se ausentava frequentemente a negócios, nomeou um rabino substituto. Em 1717 ele é mencionado como rabino de Mainz. Por volta de 1719, ele se estabeleceu em Viena como fornecedor da corte (ver *Judeus da corte), fornecendo armas e outras mercadorias. Ele sucedeu seu pai como rabino-chefe da Morávia e em 1725 seguiu Samson Wertheimer como rabino-chefe da Hungria, administrando ambos os cargos de Viena. Quando consultado pelas autoridades da Morávia em 1727, ele sugeriu que eles aplicassem o preceito que proibia os judeus de se barbearem com uma navalha, e defendeu roupas distintas para os judeus, exceto para viajar. Ele traduziu para o alemão o takkanot morávio (publicado em 1880 por Gerson Wolf) para o governo austríaco. Suas novelas em

espinosa, Eduardo



tratado Berakýot permanecem inéditos. Usando sua influência na corte, ele apoiou os esforços de Diego *d'Aguilar para impedir a expulsão dos judeus da Morávia em 1742 e de Praga e Boêmia em 1744-45. Quatro dias antes de sua morte, ele estabeleceu a Eskeles-Stiftung (veja abaixo).

O filho de Issacar, Bernhard (1753-1839), nascido após a morte de seu pai, tornou-se um dos maiores financistas da Áustria no início do século XIX. Depois de um começo mal sucedido em Amsterdã, onde perdeu o legado de seu pai (mais de 400.000 florins), ele retornou em 1774 a Viena, casou-se com Cecily Wulff (nascida *Itzig) e tornou-se sócio de seu cunhado Nathan von *Arnstein. Após a ascensão de sua casa bancária e a descoberta de uma falsificação bancária (1795), ele foi encarregado de tarefas financeiras do governo e seu conselho foi procurado por *Joseph II e *Francis I. Ele fundou o Banco Nacional Austríaco em 1816, e , competindo com Salomon Mayer *Rothschild, promoveu a construção ferroviária. Enobrecido em 1797, tornou-se barão em 1822. Supõe-se que ele tenha sido o autor de uma exposição anônima da situação judaica usada por José II para sua Toleranzpatent.

Em 1815, foi um dos signatários de uma petição pelos direitos dos judeus (ver *Áustria). Único judeu austríaco convidado para o *Sanhedrin napoleônico em 1806, ele informou a polícia por lealdade à Áustria. Em um obituário (AZJ, 1839, 518-9), ele foi atacado por não fazer uso suficiente de sua influência e riqueza em benefício dos judeus. A esposa de Bernhard, Cecília (1759-1818), filha de Daniel Itzig, fez de sua casa um ponto de encontro da alta sociedade (ver *Salões), principalmente durante o Congresso de *Viena. Suas festas rivalizavam com as de sua irmã Fanny von *Arnstein. *Goethe a conheceu em Carlsbad. Os filhos de Bernhard e Cecily foram batizados em 1824. Denis (Daniel) herdou a empresa, que faliu em 1859, como resultado de sua ligação com o Crédit Mobilier francês. A filha mais velha de Issachar, Leá (Eleanore), esteve envolvida em um escândalo de espionagem prussiana. Por isso Valentin Guenther (com quem teve dois filhos), que

desempenhou um papel importante na formulação da patente Toleranz, foi banido do tribunal. Nos anos posteriores, Goethe cor respondeu com ela.

A Eskeles-Stiftung

Issacar estabeleceu uma base para ensinar a Torá a crianças e fornecer dotes para noivas pobres. Dotada de 50.000 florins, a fundação foi uma das maiores do império dos Habsburgo. Quando em 1782 o governo ordenou que fosse usado para a recém-fundada Normalschulen

(ver *Áustria, educação) Bernhard processou o governo e foi acordado que a fundação deveria ser usada para seus objetivos originais, bem como para os novos. Como sua renda havia diminuído consideravelmente, Bernhard dobrou o capital em 1811.

Em 1839 ele alterou o estatuto, acrescentando uma doação para cinco rabinos formados na universidade Mora vian e dez estudantes. Os últimos eram obrigados a ser de fé judaica quando recebiam a bolsa, mas não deviam perdê-la se fossem batizados. Dos dois curadores, um deveria ser membro da família Eskeles de qualquer religião, que deveria propor o segundo, um moraviano residente de religião judaica, que poderia ser substituído se fosse batizado. O comitê da fundação ainda existia em Brno na década de 1930.

Bibliografia: Wiener, em: Illustrierte Monatshefte fuer die gesamten Interessen des Judenthums, 1 (1865), 387-94; W. Mueller, Urkundliche Beitrage... (1903), 68-92; B. Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, 2 (1917), 350-70; H. Gold (ed.), Die Juden und Judengemeinden Maehrens in Vergangenheit und Gegenwart (1929), índice; Miguel, Ou, não. 657; M. Grunwald, Viena (1936), índice; H. Spiel, Fanny von Arnstein (1962), índice; H. Schnee, Die Hoffinanz und der moderne Staat, 4 (1963), 331; M. Friedman, em: Sefunot, 10 (1966), 508, 532-5; K. Grunwald, em: YLBI, 12 (1967), 168; L. Singer, em: jggjy, 5 (1933), 295-7; T. Jakobovits, em JGGJy, 5 (1933), 79-136 passim.

[Meir Lamed]

ESPINOSA, EDOUARD (1872-1950), bailarino e professor britânico.

Espinosa pertencia a uma renomada família de bailarinos e professores, de origem sefardita. Seu pai Léon E. (1825-1904) estudou na escola da Ópera de Paris, dançou no Théâtre de la Porte-Saint-Martin e viajou pelos Estados Unidos antes de ingressar no Bolshoi Ballet em Moscou como premier danseur de contraste. Estabeleceu-se em Londres em 1872, onde abriu uma escola. Edouard nasceu em Londres e foi treinado por seu pai. Ele dançou com Henry Irving no Lyceum The atre, Londres (1891-1896) e por uma temporada (1893) com Charles * Frohman, Nova York. De 1896 a 1939 foi mestre de balé em Covent Garden e outros teatros de Londres, produzindo danças para vários espetáculos, incluindo Chu Chin Chow (1916), Maid of the Mountains (1917) e The Last Waltz (1922). Foi um dos fundadores da Royal Academy of Dancing em 1920 e da British Ballet Company em 1930. Após sua morte, esta última foi dirigida por seu filho Eduard Kelly Espinosa (m. 1991) e filha Ivette (d. 1992). Ele também escreveu manuais sobre técnica de dança.

[Amnon Shiloah (2ª ed.)]

ESPINOZA, ENRIQUE (pseudônimo de **Samuel Glusberg**; 1898-1987), autor, editor e jornalista argentino. Seu pseudônimo combina os nomes de Henrich Heine e Baruch Spinoza. Nascido em Kishinev, Espinoza chegou à Argentina aos sete anos. Fundou e editou as revistas literárias Cuadernos Americanos (1919) e Babel (1921–51), primeiro em Buenos Aires e depois em Santiago do Chile, onde se instalou em 1935 por motivos de saúde e políticos, e também fundou a editora Babel, que lançou livros de novos escritores argentinos. Em 1945 realizou um simpósio sobre “A Questão Judaica” entre intelectuais latino-americanos proeminentes, publicado em Babel 26. Foi cofundador e primeiro secretário da Associação Argentina de Escritores e membro de movimentos de vanguarda na literatura e as artes. Seus contos e artigos tratam da identidade judaica, imigração, antissemitismo e Holocausto, bem como questões éticas e sociais universais. Seus contemporâneos o viam como a mistura intelectual perfeita de cosmopolitismo e judaísmo. Seus contos mais conhecidos apareceram em *La levita gris: cuentos judíos de ambiente porteño* (1924); e *Ruth y Noemí* (1934). Seus ensaios foram reunidos em *De un lado y otro* (1956), *Heine, el ángel y el león* (1953) e *Spinoza, ángel y paloma* (1978).

Bibliografia: R. Gardiol, *Escritores Judeus de Contos da Argentina* (1986); N. Lindstrom, *Questões Judaicas na Literatura Argentina* (1989); DB Lockhart, *Escritores Judeus da América Latina. Um Dicionário* (1997).

[Florinda Goldberg (2ª ed.)]

ESRA, organização fundada em 26 de janeiro de 1884, com sede em Berlim e seu principal objetivo de apoiar os colonos agrícolas judeus em Ereẓ Israel e Síria sem o sistema tradicional **yalukkah*. No final de 1886, um grupo de jovens judeus de Berlim produziu um manifesto motivado pelo movimento de judeus russos para Ereẓ Israel para estabelecer assentamentos agrícolas, proclamando: “Esses judeus russos, que têm sido continuamente torturados e perseguidos, foram capazes de iniciar este excelente projeto por sua intensa necessidade. Os judeus alemães, que gozam de total proteção de um governo imparcial, ficarão de braços cruzados e apenas observarão seus esforços? Nós, que temos hegemonia intelectual desde os dias de Mendelssohn, ficamos envergonhados diante dos judeus russos”. A assembléia fundadora da Verein zur Unterstuetzung ackerbautreibender Juden in Palaestina und Syrien (“Associação para o Apoio aos Agricultores Judeus na Palestina e na Síria”) ocorreu em Berlim em 1884. Seus primeiros líderes foram Willy **Bambus* e Hirsch **Hildesheimer*, o filho do rabino Esriel Hildesheimer, que cooptou o campo ortodoxo para a organização. No auge, os líderes da organização incluíam Otto **Warburg* e Eugen **Mittwoch*. A associação, que tinha filiais em toda a Alemanha, publicou os jornais *Serubabel*

e **Selbstemanzipation*, panfletos sobre assentamento agrícola de *Bambus*, e o periódico *Zion*. Em 1891, a associação conseguiu formar uma organização guarda-chuva para todas as associações europeias que apoiam o assentamento em Ereẓ Israel. Esra apoiou colonos individuais em quase todas as áreas agrícolas

aldeias culturais, dedicando atenção especial ao assentamento Qastina (mais tarde Be'er Toviyyah), a colônia Benei Yehudah no Golan, imigrantes iemenitas e projetos educacionais. Quando o sionismo político ganhou força, a associação enfatizou o valor do assentamento prático na Palestina, enquanto se opunha à atividade política sionista. Mesmo no final da Primeira Guerra Mundial, afirmou com firmeza que, apesar da “Carta” (ou seja, a Declaração de Balfour, à qual eles não se refeririam pelo nome), o valor supremo ainda deve ser atribuído à liquidação, sem a qual não há base real para os “direitos nacionais”. Desde que a organização sionista agora começou seus projetos de assentamento em grande escala (entre outros, no Vale de Jezreel), as atividades de Esra tornaram-se supérfluas. A associação desapareceu no início de 1920.

Bibliografia: Esra, *Festschrift zum 25-jaehrigen Jubilaeum* (1909); *35 Jahre Verein Esra* (1919). **Adicionar. Bibliografia:** J. Reinhartz, “The Esra Verein and Jewish Colonization in Palestine”, em: *LBIYB*, 24 (1979), 261–90.

[Getzel Kressel / Bjoern Siegel (2ª ed.)]

ESSELIN, ALTER (Artur Eselin; pseudônimo de **Ore Sere brenik;** 1889–1974), poeta iídiche. Nascido em Chernigov, Ucrânia, Esselin imigrou para os EUA aos 16 anos, trabalhou como carpinteiro em várias cidades e se estabeleceu em 1925 em Milwaukee, Wisconsin. Seus primeiros poemas apareceram em 1919 em jornais locais em iídiche (*Der Veg*, Detroit; *Kundes*, Nova York). Em poucos anos, ele recebeu um reconhecimento literário significativo. Seus volumes de poesia, *Knoytn* (“Candlewicks”, 1927), *Unter der Last* (“Un der the Yoke”, 1936) e *Lider fun a Midbernik* (“Poems of a Hermit”, 1954), são marcados por sua tristeza. Ele muitas vezes lamenta sua vigília solitária longe dos centros iídiches e expressa seu orgulho de ganhar a vida com serra e martelo. A morte é um tema frequente, e num epítáfio poético ele se descreve como um poeta que se envenenou com canções em que se misturavam mel e arsênico. Uma seleção de seus poemas, traduzidos para o inglês, com introdução de seu filho, Joseph Esselin, foi publicada em 1968.

Bibliografia: Y. Bronshteyn, *Fun Eygn Hoyz* (1963), 267–74. **Adicionar. Bibliografia:** *LNYL*, 7 (1968), 9-10.

[Sol Liptzin / Eliezer Niborski (2ª ed.)]

ESSEN (em fontes judaicas: *עֶסֶן*, (cidade na Renânia do Norte-Oeste phalia, Alemanha. Os judeus são mencionados pela primeira vez lá no século 13^y. Durante a “Peste Negra” (1349) eles foram expulsos da cidade, mas posteriormente autorizados a retornar. Os judeus são mencionados em uma lista de contribuintes de 1399. Entre 1545 e 1578 não havia judeus em Essen. A primeira lei municipal relativa ao comércio aberto aos judeus foi aprovada em 1598. A jurisdição sobre os judeus de Essen foi disputada entre o mosteiro e o município durante o período de 1662 a 1686. Embora houvesse apenas sete judeus vivendo em Essen em 1652 e 13 em 1791, uma sinagoga foi construída lá em 1683 e um cemitério consagrado em 1716. Vários médicos judeus viviam em Essen neste período. Com a expansão da cidade em meados do século XIX, o número de judeus subiu de 19 em 1805 para 750 em 1869.

essênios

Havia aproximadamente 5.000 residentes judeus em 1930 e 4.500 (0,7% da população total) em 1933. Os negócios judeus eram arianizados e trabalhadores judeus, não importa o quão proeminentes, fossem demitidos, incluindo Benno Schmidt, que inventou o aço inoxidável e foi demitido por Krupp e Companhia. A sinagoga construída em 1913 foi profanada pelos nazistas em 1938.

Setecentos homens judeus entre 16 e 60 anos foram presos e deportados para Dachau. Entre os judeus não presos estavam Ingo Freed e seu pai; Freed passou a servir como arquiteto do Museu Memorial do Holocausto dos Estados Unidos. Em 17 de maio de 1939, 1.636 judeus permaneciam em Essen. Aqueles que ainda não haviam partido foram deportados entre 1941 e 1943. As deportações começaram quando 247 judeus foram enviados para Lodz em 27 de outubro de 1941; 121 foram enviados para Minsk em novembro; um número desconhecido foi deportado para Riga em dezembro; e em abril de 1942, 355 foram enviados para Izbica e de lá, presumivelmente, para Berezestok. De acordo com os cartões de racionamento emitidos em 1942, em maio restavam 527 judeus que foram confinados ao campo de Holbeckshof em Essen-Steele e de lá foram deportados para campos de concentração. Duzentos e noventa e quatro foram enviados para Theresienstadt em 21 de julho. Em abril de 1944, 39 judeus ainda viviam em Essen, a maioria pessoas em casamentos mistos. No outono, a população judaica cresceu à medida que uma aguda escassez de mão de obra em Krupp levou à chegada de 520 jovens judeus. Muitos mais tarde morreram em Bergen-Belsen. Cerca de 100 sobreviventes retornaram após a guerra. Uma comunidade foi novamente estabelecida em Essen após a guerra e uma sinagoga foi aberta em 1959. Havia 170 judeus vivendo em Essen em 1970 (0,03% da população total) e 130 em 1989. Como resultado da imigração de judeus da antiga União Soviética, seu número subiu para 667 em 2003.

Bibliografia: S. Samuel, *Geschichte der Juden in Stadt und Stift Essen ... 1291–1802* (1905); Baron, 14 (1969), 209 e segs.; idem, *Geschichte der Juden in Stadt und Synagogenbezirk Essen 1802–1945* (1913); Germ Jud, 2 (1968), 227; HJ Steinberg, *Widerstand und Verfolgung in Essen 1933-1945* (1969). **Adicionar. Bibliografia:** M. Zimmern, *Juedisches Leben in Essen 1800–1933* (1993).

[Azriel Shochat]

ESSENES, uma seita ou associação judaica religiosa comunalista na segunda metade do período do Segundo Templo, do segundo século aC até o final do primeiro século EC

Descrições contemporâneas ou quase contemporâneas são encontradas em *Philo (Every Good Man is Free, Hypothetica), *Josephus (Antiguidades e Guerra, incluindo referências a Essenes individuais) e Plínio, o Velho (História Natural). Breves referências de autores posteriores estão em Hegésipo (século II, que apenas os lista, com outras seitas judaicas), Hipólito (séculos II a III a.C., que não parece depender nem de Josefo nem de Filo), e Sinésio (4^{ty}–5^{ty} século EC, aparentemente baseado em Plínio). Epifânio (século IV^y d.C.) refere-se tanto a Essenoi (como uma seita samaritana) quanto a Ossaioi/Ossenoi, que ele localiza perto do Mar Morto. As informações nessas fontes nem sempre são consistentes. Josefo, que (improvavelmente) afirma ter sido membro dos essênios por algum tempo, é provavelmente menos idealista ou fantasioso do que Filo ou Plínio, embora esteja confiando

em mais de uma fonte, enquanto o último preserva algumas informações provavelmente confiáveis. Josefo os nomeia como um de seus três principais partidos judaicos (hairesis) e, de acordo com Filo, eram cerca de 4.000. Segundo ambos os autores, seus membros viviam em comunidades monásticas; Josephus afirma que alguns se casaram e outros não, enquanto Philo não está claro, afirmando que eles tiveram filhos, mas não “tomaram mulheres”. Plínio diz que eles viviam “sem mulheres... ou dinheiro”, mas parece considerá-los como vivendo em apenas um lugar, “acima de En-Gedi”. Os *Manuscritos do Mar Morto são amplamente considerados como pertencentes aos essênios e, se assim for, ampliam consideravelmente nosso conhecimento sobre eles. Não há referência aos essênios na literatura rabínica ou no Novo Testamento, embora tenha sido frequentemente sugerido que *João Batista foi influenciado pelo essenismo desde que viveu, pregou e batizou ao lado do rio Jordão, a apenas alguns quilômetros de Qumran. Alguns estudiosos do Novo Testamento também acreditam que a Igreja primitiva pode ter incorporado elementos essênios em sua estrutura. A própria existência de uma comunidade judaica pré-cristã quase monástica (e celibatária) é importante para a compreensão das práticas ascéticas cristãs subsequentes. Um portão e distrito próximo perto de Mt. Zion em Jerusalém foi escavado e plausivelmente identificado como um bairro essênio (Pixner, seguindo uma sugestão de Yadin), mas não existe nenhuma prova absoluta. Qumran é amplamente identificado como um assentamento essênio (veja abaixo); duas outras possíveis localizações essênias foram propostas perto do Mar Morto em Ain al-Ghuweir (por P. Bar-Adon) e acima de En-Gedi (por Y. Hirschfeld).

Suas origens não são claras. Eles parecem ter emergido como um partido distinto, junto com saduceus e fariseus, na esteira da revolta dos Hasmoneus, embora todos os três provavelmente tenham raízes anteriores. Alguns estudiosos consideram tanto os essênios quanto os fariseus como originários dos yāsīdīm mencionados em conexão com a revolta dos Macabeus; mas a halachá e o calendário diferentes, bem como as fortes críticas às crenças e práticas aparentemente farisaicas, tornam isso improvável. Também foi sugerido (Murphy-O'Connor) que eles emigraram da Babilônia por volta dessa época ou, alternativamente (García Martínez), que surgiram do “movimento apocalíptico” judeu palestino.

Os Essênios e os Manuscritos do Mar Morto

Os pergaminhos de Qumran têm sido geralmente interpretados como pertencentes aos essênios, e suas descrições de comunidades sectárias são bem coerentes com as fontes clássicas, especialmente quando se observa a diferença entre as descrições do Documento de Damasco e a Regra Comunitária, uma vez que essas diferenças podem ser parcialmente explicadas nas fontes clássicas, bem como controlar nossa interpretação delas. Assim, por exemplo, o relato de Josefo se encaixa muito bem com os muitos assentamentos (chamados “campos” e “cidades”) da comunidade de “Damasco”, e com a existência de ordens de casamento e não casamento, com os longos procedimentos de iniciação, atitudes em relação às mulheres, participação limitada no culto do Templo e adesão estrita à Torá e ao sábado; enquanto Plínio parece

lude ao ya'ad descrito na Regra da Comunidade, que é representado como uma comunidade única e inteiramente celibatária – muito provavelmente aquela que vive em Qumran. Embora a interpretação do assentamento de Qumran seja atualmente controversa, o local tem sido geralmente considerado de acordo com os relatos do estilo de vida essênio relatados nas fontes antigas, e este assentamento tem sido entendido como um quartel-general ou um centro de retiro para a população mais ampla. movimento (Stegemann), ou a casa de um grupo que se separou do corpo principal sob a liderança de uma figura nomeada nos pergaminhos de Qumran como o “Mestre da Retidão”. Esta figura não tem nome nos pergaminhos, mas foi identificada de várias maneiras com figuras essênias conhecidas mencionadas por Josefo, em particular “Judá, o Essênio”.

Significado e origem do nome

Há uma grande diversidade de opiniões quanto à etimologia do nome “essênio”. Escritores gregos se referem a eles por nomes dos quais os mais comuns são ἑσσηνῶν e ἑσσηνῶν. O inglês “essênio” vem da primeira forma através do latim. Filo invariavelmente usa a segunda e explica o nome com referência ao grego hosioi, enquanto *Josephus usa ambas as formas.

Entre as inúmeras teorias que foram propostas estão as seguintes:

(1) a mais popular é uma derivação de ἡσσηνῶν (ἡσσηνῶν, “piedoso”), um nome usado em I e II Macabeus daqueles especialmente leais à Torá (há também referências na literatura rabínica). Alternativamente, a base pode ser a forma aramaica ḥššy, o plural de ḥššy (“piedoso”) (a mesma derivação, mas do siríaco, também foi proposta); (2) do aramaico ḥššy, “curar”, baseado no relato de Josefo sobre seu interesse em ervas medicinais e a possível conexão entre Essenes e Therapeutae feita por Filo. (Se os Therapeutae devem ser considerados ligados aos essênios, em vez de apenas comparados por Philo, é duvidoso); (3) de ḥššy ou ḥššy, os “silenciosos”, com base em uma passagem da Mishná que menciona duas salas no Templo de Jerusalém, uma chamada “câmara de utensílios” e a outra, a “câmara de ḥššy” “câmara de “segredos” na tradução de H. Danby). Na câmara de ḥššy, os “tementes ao pecado” costumavam depositar seus presentes “em segredo” e os fidalgos empobrecidos podiam se servir desses presentes, igualmente em segredo. Isso agora está descartado, embora possivelmente se encaixe na afirmação de Josefo de que os essênios enviavam oferendas ao Templo, mas ofereciam sacrifícios “por si mesmos” (ḥššy ḥššy). Menos prováveis são (4) do Heb. ḥššy ḥššy ou ḥššy ḥššy praticantes (da Torá”); (5) de ḥššy ḥššy “peitoral”: Josefo usa essen para se referir a este item, e também para Qumran “Canções do Sacrifício do Sábado”; e (6) do celibatário sacerdotal Essenas que ministrava a Ártemis em Éfeso (relatado por Pausânio).

Ritos, Práticas e Doutrinas

Ao combinar criticamente a evidência dos pergaminhos de Qumran e as fontes clássicas, a seguinte descrição pode ser oferecida. Os essênios levavam uma vida frugal, geralmente celibatária, sustentando-se pelo trabalho manual, geralmente agrícola, e praticando a propriedade comum. Eles também se dedicavam ao estudo da Torá em seus mínimos detalhes e realizavam

lavagens frequentes para manter a pureza ritual (Josefo diz que evitavam o óleo, que era frequentemente usado para limpar o corpo). Eles tinham um rigoroso e longo sistema de iniciação. Ao contrário dos fariseus e saduceus, eles viviam um estilo de vida segregado com contato muito limitado com os de fora. Na evidência dos Manuscritos do Mar Morto, eles se consideravam o único verdadeiro Israel e consideravam as observâncias religiosas de outras elites de Isra, e especialmente no Templo, como corruptas. Por todos esses motivos, eles se qualificam para serem chamados de “seita”. Como os fariseus, eles enfatizavam a necessidade de piedade pessoal e separação das impurezas da vida cotidiana, impondo-se regras levíticas de pureza: mas enquanto os essênios (assim Josefo) acreditavam na imortalidade da alma, eles rejeitavam a doutrina farisaica da ressurreição corporal. Recentemente, foi proposto que a halachá dos Pergaminhos é semelhante à atribuída aos Sadduceus na literatura rabínica.

Os essênios davam forte ênfase à escrupulosa obediência à Torá, como a interpretavam. Eles enfatizavam a observância do sábado e a observância de festivais nos dias apropriados, de acordo com seu próprio calendário de 364 dias, baseado no ano solar – o que pode explicar a afirmação de Josefo de que eles oravam em direção ao sol todas as manhãs.

De acordo com Josefo, eles trabalharam durante a maior parte da manhã e, depois de se reunirem, cingiram-se com roupas de linho branco e se banharam em água fria (Jos., War, 2:129). Eles fizeram a refeição do meio-dia juntos, com uma graça recitada por um padre antes e depois da refeição. A refeição, consumida em estado de pureza, parece ter desempenhado um papel muito importante na sustentação da identidade corporativa da seita. Depois de trabalharem até o anoitecer, voltaram a comer juntos, em silêncio total. Em todas as suas atividades, cada comunidade essênica era governada por hierarquia e aprendizado; os líderes dirigiram o procedimento e nomearam as pessoas para oficiar. Os essênios estudavam zelosamente os livros sagrados e tinham interesse em ervas medicinais. Eles se abstinham de juramentos, e a blasfêmia contra Deus era punida com a morte.

Iniciação e Organização

Novos membros da comunidade foram recrutados por meio da adoção de candidatos após um período de experiência. Aqueles que desejavam entrar tinham que esperar antes de receber os emblemas – um cinto, uma roupa branca e uma machadinha para cavar buracos na terra (sempre que quisessem se aliviar; *ibid.*, 2:127; 148). Então eles foram autorizados a seguir sua rotina e receber “lavagens mais purificantes para a santidade”, mas ainda não foram autorizados a participar das refeições comuns. Após um período probatório de mais dois anos, o novo membro era admitido na sociedade, mas não antes de prestar juramento de observar as regras. Era permitida alguma forma de propriedade comunal de bens, aparentemente mais completa no ya'ad, que, como o próprio nome (“união”) indica, pode ter se visto como uma unidade corporativa, cuja santidade dependia da santidade individual de todos os seus membros. que trabalhavam, comiam e estudavam em comunhão.

O Documento de Damasco descreve uma estrutura social mais frouxa, com um “supervisor” (mevakker) encarregado de cada “campo” e

Condado de Essex

ideologia: a atividade empresarial é menos intensa, mas também sujeita a regras disciplinares semelhantes. Os assentamentos de membros casados eram organizados com base em domicílios individuais, com esposas e filhos incluídos na seita automaticamente. Essa comunidade também tinha relações com não-judeus e escravos, embora não sejam fornecidos relatos detalhados de tais aspectos. Enquanto as fontes clássicas dizem pouco sobre a liderança sacerdotal, os Pergaminhos atribuem um papel muito importante ao sacerdócio em questões de lei e, claro, liturgia; até que ponto eles eram responsáveis pela governança mais ampla da seita não é claro.

A participação dos essênios em assuntos judaicos mais amplos é difícil de avaliar. Além da menção de essênios individuais, no entanto, Josefo afirma que eles participaram bravamente na guerra contra Roma, e a descoberta em Massada de alguns manuscritos que podem ter se originado em Qumran, juntamente com evidências da destruição romana de Qumran em por volta de 68 aC e as muitas cópias de uma "Regra de Guerra" nas cavernas, nas quais os romanos aparecem como um inimigo mal disfarçado, apóiam essa afirmação. Após o fim desta guerra, os essênios parecem ter desaparecido ou fugido ou disperso: mas a existência de cópias do Documento de Damasco na Genizah do Cairo pode sugerir que algumas de suas tradições continuaram e influenciaram, entre outros, os *karaitas.

Adicionar. Bibliografia: G. Vermes e MD Goodman, *The Essenes Segundo as Fontes Clássicas* (1989); TS Beall, *Descrição dos Essênios de Josefo* ilustrada pelos Manuscritos do Mar Morto (1988); P. Bar-Adon, "Outro Assentamento da Seita do Deserto da Judeia em En e-Ghuweir no Mar Morto", em: *Boletim da Escola Americana de Pesquisa Arqueológica*, 227:1-26 (1977); Y. Hirschfeld, *Qumran em Contexto: Reavaliando a Evidência Arqueológica* (2004); J. Murphy O'Connor, "Os essênios e sua história", em: *Revue Biblique*, 81: 215-44 (1974); J. Kampen, "A Reconsideration of the Name 'Essene'", em: *HUCA*, 57 (1986), 61-81; S. Goranson, "essênios. Etimologia de 'sh'", em: *Revue de Qumran*, 11 (1984), 483-98; "Posidonius, Strabo and Marcus Vipsanius Agrippa as Sources on Essenes," em: *JJS*, 45 (1994), 295-98; AH Jones, *Essenes* (1985); R. Bergmeier, *Die Essener -Berichte des Flavius Josephus* (1993); F. García Martínez e J. Trebolle Barrera, *O Povo dos Manuscritos do Mar Morto* (1995); B. Pixner, "Jerusalem's Essene Gateway: Where the Community Lived in Jesus' Time," em: *Biblical Archaeology Review*, 23:3 (1997), 22-31, 64-66; H. Stegemann, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus* (1998).

[Menahem Mansoor / Philip Davies (2ª ed.)]

CONDADO DE ESSEX, condado em Nova Jersey, EUA Localizado no norte de Nova Jersey, o condado de Essex tem uma área de 330 quilômetros quadrados e em 2005 era o segundo maior condado de Nova Jersey em população. O condado de Essex faz parte das Comunidades Judaicas Unidas de MetroWest, que abrange Essex, * Morris, Sussex e condados do norte * Union e atende a uma população judaica de aproximadamente 120.000.

História antiga

A história judaica do condado de Essex está enraizada na cidade de Newark. Os registros indicam que um pequeno número de judeus sefarditas estavam entre os primeiros colonos judeus na área de Newark, mas, com poucos registros e sem sinagogas para documentar

sua permanência na área, o crescimento da comunidade judaica de Newark é atribuído à chegada de judeus alemães na década de 1840. A sabedoria convencional diz que o primeiro assentamento judeu registrado em Newark foi Louis Trier em 1844. Trier teve seis filhos, entre eles Abraham, que em 1845 se tornou o primeiro filho judeu a ser registrado oficialmente como nascido em Newark.

Prince Street e a Terceira Ala

Das muitas memórias associadas à Newark judaica, nenhuma gera mais entusiasmo do que histórias sobre a vida na Prince Street e os seis quarteirões de bairros de língua iídiche que cercavam a Prince Street. Esta era a Terceira Ala de Nova Arca. Os limites no extremo leste eram a High Street (agora Martin Luther King Boulevard) da Clinton Avenue até a Springfield Avenue. Os limites ocidentais foram Belmont Avenue (agora Irving Turner Boulevard) de Clinton Avenue para South Orange Avenue. Este é o lugar onde os judeus de Nova Arca, cerca de 50.000 deles em 1911, viviam e trabalhavam.

Primeiro foram os mascates que vieram para a área, depois vieram os carrinhos, seguidos por comerciantes judeus que abriram vitrines na Prince Street. A Prince Street foi descrita como "Bagdá no Passaic" por um dos fundadores da Sociedade Histórica Judaica do MetroWest, Saul Schwarz. Os moradores mantiveram-se no bairro. Para entretenimento, velhos e jovens assistiram a peças e operetas em iídiche no Teatro Metropolitano de Elving (1922-1944). Esta primeira geração de imigrantes judeus também manteve associações em sociedades de benefício mútuo e enterro. Para os judeus alemães havia a KUV, *Kranken Un tersteutzung Verein*, ou Sociedade de Benefícios Crônicos, e para os judeus do Leste Europeu, essas sociedades, ou "landsmanschaften", ajudaram a facilitar sua adaptação à vida na América. Duas das ocupações mais populares da época eram a de balconista e a de farmacêutico. Para os filhos de imigrantes judeus, o boxe era uma forma de ganhar a vida. O ponto de partida para os combatentes judeus de Newark foi a High Street YMHA. Amadores notáveis eram o único prefeito judeu de Newark, Meyer Ellenstein, e o rei dos bagels de Newark, Sonny Amster. Sites profissionais de boxe eram o Lau rel Garden ou o Newark Veledrome. Os boxeadores judeus de Newark também foram recrutados para uma organização projetada para combater as atividades pró-nazistas na área de Newark em 1933 e foram chamados de "Os Minutemen".

Sinagogas

Em 1855, o número de famílias judias vivendo em Newark era estimado em 200. O aumento constante de famílias judias já havia se manifestado quando, em 1848, cerca de 60 famílias se juntaram à recém-incorporada "Congregação Religiosa Judaica B'nai Jeshurun." Esta foi a primeira sinagoga de Newark e a mais antiga congregação reformista de Nova Jersey. Isaac Schwarz foi seu primeiro rabino. A segunda congregação mais antiga de Newark, Temple B'nai Abraham, fundada em 1855, foi seguida pela Congregação Oheb Shalom em 1860. Oheb Shalom foi um dos sete membros fundadores da *United Synagogue of America. Essas sinagogas continuam a abrigar grandes congregações, mas agora estão localizadas nas cidades de Short Hills, Livingston e South Orange, no condado de Essex, respectivamente. Em seu apogeu, no entanto, Nova

arca era o lar de até 43 sinagogas. Após inúmeras fusões e realocações, o Condado de Essex atualmente abriga 27 sinagogas. Há uma sinagoga de bairro com serviços para membros ainda localizada no centro de Newark, Ahavas Sholom, e uma sinagoga em funcionamento contínuo, a Congregação Mount Sinai, localizada nos Ivy Hill Apartments no subúrbio de Newark. Dos muitos rabinos ilustres que serviram à grande comunidade de Newark, um em particular ganhou reconhecimento nacional e internacional. O rabino Dr. Joachim *Prinz, que fugiu da Alemanha nazista, tornou-se rabino-chefe do Templo B'nai Abraham em 1939. Prinz usou seu púlpito para angariar apoio ao movimento de direitos civis da América e o líder dos direitos civis, Dr.

Martin Luther King Jr., como um de seus amigos íntimos.

Negócios, Indústria e Filantropia

Louis *Bamberger e Felix Fuld fundaram o que se tornou, em 1920, a quarta maior loja de departamentos do país, a L. Bamberger and Company. Bamberger e Fuld foram os maiores filantropos do condado de Essex, e possivelmente de Nova Jersey, de todos os tempos. Os dois homens foram os maiores doadores para o Hospital Beth Israel de Newark, o prédio YM-YWHA na High Street, o prédio que abriga o mundialmente famoso Museu Newark e o legado duradouro de um festival anual de flores de cerejeira (mais cerejeiras do que Washington, DC) em Branch Brook Park, cortesia de Carrie Bamberger Fuld. Bamberger e Fuld doaram cerca de US\$ 18 milhões para fundar o mundialmente famoso Instituto de Estudos Avançados, localizado em Princeton, Nova Jersey, que ofereceu ao cientista de renome mundial Albert *Einstein, o cargo de primeiro chefe de seu departamento de matemática.

A conexão de Einstein com a comunidade judaica de Newark está bem documentada.

Os judeus de Newark possuíam empresas de manufatura em indústrias como couro, baús e fabricação de arreios, bem como fabricação de joias. Indústrias proeminentes como a Ronson Lighter Company de Louis Aronson e a A. Hollander Sons, que se tornaram a maior operação de corte e tingimento de peles do mundo, deram a Newark o nome de "oficina da nação". Os principais supermercados de Nova Jersey, Kings, ShopRite, Pathmark e Wakefern Food Corporation foram fundados por membros da comunidade MetroWest após a Segunda Guerra Mundial. Empresários judeus com raízes familiares em Newark continuam a desempenhar um papel no renascimento de Newark. Marcos judeus do passado estão encontrando novos usos.

Instituições de caridade

As realizações coletivas dos judeus de Newark incluem a fundação e o financiamento do hospital judaico de Newark, Beth Israel Hospital (1901), que se fundiu com o St. Barnabas Healthcare System em 1996, e cujos lucros com a venda do hospital são administrados pela comunidade judaica como a Fundação de Saúde de Nova Jersey e o primeiro lar judaico de Nova Jersey para idosos, Filhas de Israel Geriatric Center, fundado em 1906 e localizado em West Orange. O primeiro YM-YWHA foi localizado na High Street de Newark em 1924. O MetroWest agora mantém dois prédios "Y", um em West Orange e outro em seu Whippany Campus em Morris County. O da comunidade

as agências de serviço social estão distribuídas pela grande área metropolitana.

Instituições educacionais

Uma escola hebraica congregacional foi estabelecida em B'nai Je shurun em 1863; a Plaut Free Memorial Hebrew School seguiu em 1888. Um talmud torah foi estabelecido em 1899 em uma loja na Broome Street de Newark. Michael Stavitsky liderou o movimento para estabelecer a JEA, ou Associação de Educação Judaica, em 1937. Não muito conhecida é a Bet Yeled Jewish Folk School organizada em 1950. A primeira grande escola diurna, Yeshiva de Newark, fundiu-se com o talmud torah, e foi renomeada Academia Hebraica do Condado de Essex em 1943; posteriormente fundiu-se com o Instituto Juvenil Hebraico e foi renomeado para Academia Juvenil Hebraica em 1962. Atualmente, é a Academia Hebraica Joseph Kushner localizada em Livingston. Dois indivíduos, o professor Nathan Winter e Horace Bier, foram responsáveis pela maioria das escolas Solomon Schechter Day Schools fundadas em Nova Jersey.

O jornal de registro, o Jewish News, começou a ser publicado em 1947. Este jornal é agora o New Jersey Jewish News, e tem a distinção de ser o segundo maior jornal judaico da nação.

Mude para os subúrbios

Em 1948, Newark era o lar de cerca de 65.000 residentes judeus com mais 21.000 judeus vivendo em seus subúrbios. Nas décadas após a Segunda Guerra Mundial, houve um movimento em grande escala para os subúrbios para cidades como South Orange, West Orange, Livingston e, mais recentemente, Millburn-Short Hills.

A fuga foi intensificada pelos distúrbios de Newark em 1967 e paralelamente a movimentos semelhantes de comunidades judaicas em outros subúrbios. Em meados da década de 1990, a população judaica do condado de Essex, incluindo Newark, era de aproximadamente 76.200. A população judaica de Livingston era de aproximadamente 12.600, e a população judaica de West Orange era de aproximadamente 16.900.

Fusões de Instituições e Agências

Em 1923, um acordo para fundir 13 agências judaicas resultou na Conferência de Caridades Judaicas do Condado de Essex. O Conselho de Agências Judaicas do Condado de Essex foi formado em 1936. O Conselho da Comunidade Judaica do Condado de Essex, estabelecido em 1944, deu um passo adiante e incorporou os serviços de bem-estar da comunidade, angariação de fundos e programas de relações com a comunidade dentro de uma federação central. A fusão, em 1973, das cidades da grande área de Summit com o Conselho da Comunidade Judaica do Condado de Essex refletiu o movimento dos judeus para o oeste para as cidades do Condado de Morris. A última fusão significativa ocorreu em 1983 entre a Federação da Comunidade Judaica da Região Metropolitana de Nova Jersey (Condado de Essex) e a Federação Judaica de Morris e Sussex para criar as Comunidades Judaicas Unidas de MetroWest.

MetroWest em Footlights

As maiores contribuições do Condado de Essex para a vida judaica na América estão no amplo campo do entretenimento. Proprietário do teatro Mor

esslingen

ris Schlesinger é creditado com a descoberta do cantor/estrela de cinema Al *Jolson; Dore *Schary, produtora executiva dos estúdios MGM, produziu até 350 filmes e também escreveu a peça vencedora do Prêmio Pulitzer *Sunrise at Campobello*; Essex County reivindica o comediante mundialmente famoso Joseph Levitch, também conhecido como Jerry *Lewis; o compositor Jerome *Kern frequentou a Barringer High School; O produtor da Broadway Burton Shevelove produziu *A Funny Thing Happened on the Way to the Forum*; o coreógrafo Dean Collins nos deu os passos para o *West Coast Swing*; havia o poeta infantil Ilo Orleans; Poeta da Geração Beat Allen *Ginsberg; e os bairros judeus de Newark, comerciantes de mães e pais, sinagogas, rabinos e instituições foram imortalizados nas páginas da literatura americana pelo autor vencedor do Prêmio Pulitzer e graduado da Weequahic High School, Philip *Roth, que retrata Newark várias vezes em seus romances.

[Linda Forgosh (2ª ed.)]

ESSLINGEN, cidade em Baden-Wuerttemberg, Alemanha. A soma cobrada aos judeus de Esslingen na lista de impostos de 1241 indica que era uma das maiores comunidades da Suábia, compreendendo mais de 10% da população da cidade. No século XIII, a comunidade possuía uma sinagoga, um salão de bebidas (ou dança) e um cemitério. A "Rua dos Judeus" é mencionada pela primeira vez em 1308, mas a residência judaica não se limitou a ela. Os judeus foram autorizados a ingressar na guilda mediante pagamento; a principal ocupação judaica era o empréstimo de dinheiro. Quando atacados durante a *Peste Negra per secucões em 1349, os judeus em Esslingen incendiaram sua sina gogue; alguns cometeram suicídio e outros fugiram. No entanto, em 1366 os judeus são novamente mencionados em Esslingen. Havia 14 em 1387, 21 em 1391. Os judeus de Esslingen emprestou 84 hellers à cidade em 1384; um judeu chamado Saecklin emprestou dinheiro ao duque Leopoldo III da Áustria algum tempo antes de 1385. Em 1439 não havia mais judeus em Esslingen. No século XVI, vários judeus foram admitidos por curtos períodos com aluguéis e impostos altos. No entanto, a cidade expulsou este grupo em 1543. Mais tarde admitiu dois médicos judeus. Em 1806, Frederico I de Wuerttemberg permitiu que cinco famílias judias se estabelecessem em Esslingen, que fundou uma fábrica de ferragens e organizou uma comunidade. Uma sinagoga foi construída em 1817-19, uma escola primária judaica foi inaugurada em 1825 e um orfanato foi estabelecido em 1842. A população judaica era de 88 em 1823; 101 em 1831; 160 em 1860; 145 (1/3 do total) em 1892; e 128 em 1930. Durante o regime nazista, o interior da sinagoga foi destruído (1938) e o prédio mais tarde usado como centro de treinamento da juventude hitlerista. Os últimos 34 judeus restantes em Esslingen foram deportados em 1941-1942, incluindo algumas das crianças do orfanato e o diretor. Havia 12 judeus vivendo em Esslingen em 1965. Depois de 1992, judeus da antiga União Soviética se estabeleceram em Esslingen. Cerca de 230 judeus que pertenciam à comunidade judaica em Stuttgart viviam em Esslingen e arredores em 2004.

Bibliografia: Germ. Jud, 2, SV; P. Sauer, *Die juedischen Gemeinden in Wuerttemberg und Hohenzollern* (1966), 173-78, incl. bibliog.; FJW, 341; R. Overdick, *Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Juden in Suedwestdeutschland* (1965), 69-92, 144-150,

169-184. **Adicionar. Bibliografia:** H. Hoerburger, *Judenvertreibungen im Spa etmittelalter* (1981); J. Hahn, *Juedisches Leben em Esslin gen* (1994).

ESTE, JOÃO BAPTISTA DE (século XVII), ítalo-português convertido ao catolicismo e polemista antijudaico. Nascido em Ferrara, foi batizado em Évora e tornou-se consultor em assuntos judaicos da Inquisição portuguesa. Suas obras incluem um "Diálogo entre um aluno e seu professor catequizador, resolvendo todas as dúvidas que os judeus obstinados costumam fazer contra a fé católica, com argumentos convincentes tanto dos santos profetas quanto de seus próprios rabinos" (*Dialogo entre discipulo e Mestre catechizante*, Lisboa, 1621, 1674), e um "Resumo de Todas as Festas, Feriados e Cerimônias, tanto da Lei Escrita como de seus Tal lama e Outros Rabinos" (inédito).

Bibliografia: M. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal* (1867), 291f.; Kayserling, *Bibl*, 115; JL D'Azevedo, *História dos Cristos Novos Portugueses* (1921), índice; J. Mendes dos Remédios, *Os Judeus em Portugal*, 2 (1928), 302-10.

[Martin A. Cohen]

ESTELLA (Stella), cidade no norte da Espanha. A comunidade judaica ali era uma das mais importantes do reino de Navarra, a terceira depois de Tudela e Pamplona. As primeiras informações sobre o povoado datam do século XI. Os judeus viviam na cidadela e na área adjacente sem muros. Por causa dos privilégios concedidos aos judeus lá, a cidade atraiu outros judeus de muitas partes da Espanha durante o século XII. O crescimento da comunidade judaica em Estella deveu-se também à localização da cidade na rota dos peregrinos a Santiago. Havia judeus da Andaluzia que fugiram dos invasores almorávidas e judeus da França que foram atraídos para a cidade. Estes incluíam o poeta Moses *Ibn Ezra, que foi advertido por *Judá Halevi contra residir em uma cidade tão remota, que ele comparou a viver entre lobos, ursos e leões. Em 1144, o rei García Ramirez transferiu a sinagoga para o bispo de Pamplona para ser convertida em igreja. Um fuero ("carta municipal") concedido a Estella em 1164 continha uma série de artigos que regulavam as relações entre judeus e gentios. Um responsum de Salomão b. Abraham *Adret (4:268) trata dos problemas do esgoto e do duto de água no bairro judeu. Em 1265 havia 29 chefes de família judeus em Estella pagando impostos sobre a terra e aluguel ao rei. Após a morte de Carlos IV em 1328, os judeus de Estella foram particularmente atingidos por desordeiros antijudaicos. Muitos foram mortos. A judiaria de Estella foi destruída e a maioria de seus habitantes pereceu em 1328 durante a invasão francesa, conforme registrado por *Menahem b. Aaron ibn Zeraï em sua introdução ao seu código *yeidiah la-Derekh*. A comunidade começou a renascer na segunda metade do século XIV. Havia 85 famílias judias em Estella em 1366. Em 1365 Carlos II nomeou Judah b. Samuel ha-Levi de Estella para atuar como alto comissário da coroa para coletar o dinheiro em serviços e impostos devidos pelos judeus e em 1390 o enviou em uma missão diplomática

missão. Judeus de Estella engajados na agricultura de impostos ao longo do século 15^o. A cidade abriu as suas portas aos exilados de Aragão e Castela mas os judeus de Estella tiveram o mesmo destino, com os restantes de Navarra, em 1498.

Bibliografia: M. Kayserling, *Geschichte Portugal*, 1 (1861), índice; Baer, *Espanha*, índice; Baer, *Urkunden*, índice; Cantera-Millás, *Inscripciones*, 291-2. **Adicionar. Bibliografia:** J. Carrasco Pérez, em: *MEAH*, 30:2 (1981), 109-20; idem, em: *En la España medieval*, 2-3; *Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, vol. I (1982), 275-95; B. Leroy, em: *Archives Juives*, 17:1 (1981), 1-6.

[Haim Beinart / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

ESTERKE, mulher judia da aldeia de Opoczno, terra do Pó, disse ter sido amante do rei polonês *Casi mir, o Grande (1310-1370). Relatos afirmam que sua extraordinária beleza chamou a atenção do rei enquanto ele passava por sua cidade. Seus dois filhos, Pelka e Niemera, receberam concessões de terra de seu pai e foram criados como cristãos. Os nomes de sua filha (ou filhas) nunca foram registrados, mas com a aprovação do rei, eles supostamente permaneceram judeus. Finais alternativos para a história de Esterke incluem o rompimento do relacionamento do rei com ela; a morte de Esterke enquanto eles ainda estão juntos; e o suicídio de Esterke imediatamente após a morte do rei ou vários anos depois. Embora uma casa em Opoczno tenha sido designada como casa de sua família, e acredita-se que seu túmulo esteja em Lobzow Park, perto de Cracóvia, não há base histórica para nenhuma das lendas de Esterke, e não há menção a ela em documentos judiciais ou em fontes judaicas.

A menção escrita de Esterke aparece no final do século 15^o em uma história do clérigo polonês Jan Dlugosz (1415-1480). A primeira fonte judaica a mencionar Esterke é *Yema' David*, de David Gans, escrito em 1595. Gans acreditou na historicidade do relatório e deu uma fonte cristã para ele. A relação de Esterke e Casimir, com seu óbvio paralelo com o Livro de Ester, era atraente; o tema foi usado por escritores judeus até o século XIX. Versões da história de Esterke na literatura anti-semita polonesa tentaram minar os privilégios judaicos costumeiros concedidos aos judeus pelo rei *Boleslav V (1221-1279) e continuados pelo rei Casimiro, sugerindo que eles foram promulgados para agradar a um amante e não para o bem do povo. nação. Um padre do século XVI fez alusão a Esterke em seu livro *Crueldades Judaicas*, alegando que suas "palavras gentis o induziram [Casimiro] a conceber por esquema essa lei repugnante sob o nome do príncipe Boleslav...". Tais alusões negativas a Esterke continuaram. nos escritos cristãos até o século XIX; a crença de que essa mulher judia intercedeu ativamente por seu povo deu a Casimiro o apelido de "Ahasuarus polonês".

Apesar das confirmações dos historiadores modernos de que Esterke é mais bem vista como um exemplo de um tropo literário da mulher judia sedutora, popular desde o início da Idade Média, e apesar do fato de seu nome ter sido usado para promover reivindicações anti-semitas, seu apelo sentimental persiste entre judeus.ela, ela o convidou a ele e a Hamã para um banquete privado,

Bibliografia: E. Aizenberg, "Una Judia Muy Fermosa: A judia como objeto sexual na literatura e tradição espanhola medieval", em: *La Corónica*, 12 (primavera de 1984), 187-94; CH. Shmeruk, *A história de Esterke*

em literatura iídiche e polonesa (1985); E. Taitz, S. Henry e CI Tallan (eds.), *The JPS Guide to Jewish Women: 600 aC-1900 dC* (2003), 84.

[Emily Taitz (2ª ed.)]

ESTERMANN, IMMANUEL (1900-1973), físico norte-americano. Estermann, nascido em Berlim, estudou e trabalhou na Universidade de Hamburgo até 1933, quando imigrou para os EUA. Nos 20 anos seguintes, foi professor do Carnegie Institute of Technology e consultor do Projeto Manhattan (bomba atômica). A partir de 1951 ele estava com o Office of Naval Research, e em 1959 tornou-se seu diretor científico em Londres. A partir de 1964 foi professor visitante no Technion em Haifa. Os principais campos de trabalho de Estermann foram

em feixes moleculares, baixas temperaturas, física do estado sólido e semicondutores. Entre seus livros está *Recent Research in Molecular Beams* (1959). Ele editou *Methods of Experimental Physics* (vol. 1, 1959) e co-editou *Advances in Atomic and Molecular Physics* (3 vols., 1965-68).

[Samuel Aaron Miller]

ESTEVENS, DAVID (nascido antes de 1670 – falecido depois de 1715), artista judeu de origem espanhola (marrano). Ele morou na Dinamarca, estudando em Copenhague com o artista francês Jacques d'Agar; ele também passou algum tempo na Inglaterra. Seu trabalho mais conhecido é um retrato executado em Londres do rabino David *Nieto, que foi posteriormente gravado por James McArdell (1727). Ele também pode ter sido o artista do conhecido retrato de *Yevi Hirsch *Ashkenazi* (o *Y akham Yevi*).

Bibliografia: F. Landsberger, em: *HUCA*, 16 (1941), 387-8.

[Cecil Roth]

ESTHER (Heb. *Yehi Yehi Yehi Yehi* ,(filha de Abiail, exilada em *Susa, e heroína do Livro de Ester. O nome Ester é provavelmente da antiga estrela persa (bem atestado nos dialetos persas posteriores), com o Ela já foi chamada de Hadassah (Est. 2:7), um testemunho da prática dos judeus terem nomes duplos, assim como os heróis em *Daniel. Ela ficou órfã quando criança, e seu primo *Mardoqueu a adotou e a criou.

Quando a rainha *Vashti caiu em desgraça por causa de sua desobediência ao rei *Assuero, Ester estava entre as belas virgens escolhidas para serem apresentadas ao rei (1:19-2:8). Aha suerus ficou impressionada com sua beleza e fez dela rainha em vez de Vasti (2:17). Ester, porém, não revelou o fato de ser judia.

Mais tarde, quando *Hamã, o primeiro-ministro, persuadiu o rei a emitir um decreto de extermínio de todos os judeus do império, Ester, a conselho de Mardoqueu, pôs em perigo a própria vida ao comparecer perante o rei sem ser convidada, para interceder por seu povo (4:16-17). Vendo que o rei estava bem disposto para com ela, ela o convidou a ele e a Hamã para um banquete privado, durante o qual ela não revelou seu desejo, mas os convidou para outro banquete, enganando assim Hamã, fazendo-o pensar que ele estava em as rainhas

éster

boas graças. Sua real intenção, no entanto, era se vingar dele. Durante o segundo banquete, a rainha Ester revelou sua origem ao rei, implorou por sua vida e pela vida de seu povo e nomeou seu inimigo (7:3-6). Irritado com Hamã, Assuero entrou no jardim do palácio. Hamã, com grande medo, permaneceu para implorar por sua vida à rainha. Enquanto implorava, ele caiu no sofá de Ester e foi encontrado nessa situação comprometedor no retorno do rei. Ele foi imediatamente condenado a ser enforcado na forca que havia preparado para Mordecai. O rei atendeu ao pedido de Ester, e o decreto de destruição foi transformado em permissão dada aos judeus para se vingarem de seus inimigos.

Veja também *Pergaminho de Ester.

Na Agada

Ester era descendente do rei Saul. Seu pai morreu logo após sua concepção e sua mãe quando ela nasceu (Meg. 13a), e ela foi criada por Mardoqueu como sua filha. Seu nome verdadeiro era Hadassah, mas ela era chamada de Ester por não judeus, sendo este o nome persa para Vênus (ibid.). Ester era uma das quatro mulheres mais bonitas do mundo (ibid. 15a), embora alguns digam que ela era de tez pálida, mas dotada de grande encanto. Como a murta (heb. hadassah), ela tinha a altura ideal, nem muito baixa nem muito alta (ibid. 13a).

Todos os que a contemplaram ficaram impressionados com sua beleza: ela era mais bonita do que as mulheres medianas ou persas (Est. R. 6:9). Além disso, todos a consideravam como um de seu povo (Meg. 13a). Antes de Ester ser feita rainha, Assuero comparava as mulheres que entravam com uma estátua de Vasti que ficava perto de sua cama. Após seu casamento, a estátua foi substituída por uma de Esther (Midrash Abba Guryon, Parashah 2). Quando Ester se tornou rainha, ela se recusou a divulgar sua linhagem para Ahasu erus, embora afirmasse que, como ele, ela era de descendência real. Ela também o criticou por matar Vasti e por seguir o conselho brutal dos nobres persas e medos, apontando que os reis anteriores (Nabucodonosor e Belsazar) seguiram o conselho dos profetas (Daniel). Por sugestão dela, ele procurou Mardoqueu, cujo conselho ele pediu sobre como induzir Ester a revelar sua ascendência, reclamando que nem dar banquetes e reduzir impostos em sua honra nem derramar presentes sobre ela tinham sido de qualquer utilidade. Mardoqueu sugeriu que as donzelas fossem novamente reunidas como se o rei desejasse se casar novamente e que Ester, despertada pelo ciúme, atendesse aos seus desejos. Mas isso também foi em vão (Meg. 13a).

Mordecai foi designado para a porta do rei, a mesma designação que Hananias e seus companheiros haviam recebido de Nabucodonosor (Dan. 2:49). Sua tarefa era informar Assuero de qualquer conspiração contra ele. Bigthan e Teresh, que anteriormente guardavam o portão, ficaram furiosos, dizendo: "O rei removeu dois funcionários e os substituiu por este único bárbaro". Para provar a superioridade de sua guarda sobre a do judeu, eles decidiram matar o rei.

Não percebendo que Mardoqueu, como membro do Sinédrio, conhecia 70 idiomas, eles conversaram juntos em seu tarsiano nativo. Em nome de Mardoqueu, Ester informou ao rei, que

ordenou que os dois fossem enforcados. Todos os assuntos de estado eram registrados nas crônicas do rei e sempre que o rei queria ser lembrado de eventos passados, eles eram lidos para ele.

A informação dada por Mardoqueu foi escrita no livro, e este foi o início da queda de Hamã (Est. 6).

Foi por isso que os sábios disseram: "quem repete algo em nome de quem disse isso traz redenção ao mundo" (Perek Kinyan Torá = Avot 6:6 na versão do livro de orações; Est. R. 6:13; Meg. 15a; PdRE 50). Os três dias designados por Ester como dias de jejum (Est. 4:16) foram os 13^{ty}, 14^{ty} e 15^{ty} de Nisan. Mardoqueu enviou uma mensagem reclamando que esses dias incluíam o primeiro dia da Páscoa! Ao que ela respondeu: "Judeu é ancião! Sem um Israel, por que haveria a Páscoa?"

Mardoqueu entendeu e cancelou a festa da Páscoa, substituindo-a com um jejum (Est. R. 8:6). O motivo de Ester ao convidar Hamã para o banquete era que ele não descobrisse que ela era judia, e que os judeus não deveriam dizer: "Temos uma irmã no palácio do rei", e assim deixar de orar pela misericórdia de Deus. Ela também pensou que sendo amigável com Haman, ela despertaria o ciúme do rei a tal ponto que ele mataria os dois (Meg. 15b). Hamã pensou que Ester preparou o banquete em sua homenagem, pouco percebendo que ela havia preparado uma armadilha para ele (Meados de Prov. 9:2). Com a revogação do decreto maligno, Ester enviou aos sábios e pediu-lhes que perpetuassem seu nome pela leitura do livro de Ester e pela instituição de uma festa. Quando eles responderam que isso incitaria a má vontade das nações, ela respondeu: "Já estou registrada nas crônicas dos reis da Média e da Pérsia (Meg. 7a)."

[Elimelec Epstein Halevy]

Nas artes

De todas as heroínas bíblicas, Ester desfrutou de maior popularidade entre escritores, artistas e músicos, representando a modéstia, coragem e abnegação femininas. A partir da era renascentista, ela figurou em uma vasta gama de dramas, incluindo muitas peças judaicas destinadas a apresentação no festival *Purim. Duas primeiras obras sobre este tema foram La Representation della Reina Hester (c. 1500), um mistério em verso italiano que teve várias edições durante o século XVI, e a última das 43 peças do francês *Mistère du Viel Testament*, uma obra do final da Idade Média. Estes foram seguidos pelo alemão *Meistersinger Hans Sachs' Esther* (1530) e uma peça de verso em inglês, *A New Enterlude of Godly Queene Hester*, publicado anonimamente em 1561. Este último, que omitiu inteiramente o personagem de Vashti e silenciou o papel de Mordecai, continha marcadas conotações políticas refletindo a insatisfação popular com o rei Henrique VIII e seus ministros de estado.

Uma obra do mesmo período foi *Esther de Solomon* *Usque, encenada pela primeira vez em Veneza em 1558. Esta peça portuguesa, posteriormente revisada por Leone *Modena, teve um sucesso notável e atraiu muitos não-judeus para suas apresentações.

O assunto deu origem a uma série de interpretações dramáticas na França, começando com as três tragédias em verso do dramaturgo huguenote *An toine de Montchrétien*, *Esther* (1585), *Vashti* (1589) e *Aman* (1601). Durante o século XVII, um

drama, *Esther* (1644), foi escrito por Pierre Du Ryer e um longo poema épico de mesmo nome (1673) por Jean Desmarets de Saint-Sorlin, ambos na austera forma religiosa do período. O principal tratamento literário francês do tema foi a tragédia épica de *Racine*, *Esther* (1689), escrita para apresentação na escola de meninas de Saint-Cyr, supervisionada por Madame de Maintenon, a esposa morganática de Luís XIV, e apresentada pela primeira vez com coros por J. -B. Moreau. A própria *Esther*, um modelo de virtudes femininas cristãs, evidentemente representava a patrocinadora, enquanto *Vasthi* (*Vashti*) representava a amante do rei, Madame de Montespan, aumentando as implicações políticas da peça. Outras obras do século XVII sobre o assunto incluem *Aman y Mardoqueo* o la reina *Esther*, uma peça do cristão-novo espanhol Felipe *Godínez*; o refugiado português *Marrano João* *Pinto Delgado's Poema de la Reyna Esther* (Rouen, 1627), parte de um volume dedicado ao Cardeal Richelieu; *Tragediou de la Reine Esther*, de *Mardochee Astruc*; e *Isaac Cohen* de *Lara's Comedia famosa de Aman y Mordochay* (1699).

O interesse pelo tema foi mantido durante o 18^o-Séculos 20^o, começando com *La Soberbia castigada* de Manuel Joseph Martin. *Historia ... de Esther y Mardocheo* (1781). Uma peça iídiche, *Esther, oder di belonte Tugend* (1827, 1854), foi escrita por J. Herz, e adaptações hebraicas do drama clássico de *Racine* feitas por SJL *Rapoport* (em *She'erit Judah*, 1827) e, em forma completa, por Meir Ha-Levi *Letteris* (*Shelom Esther*, 1843). As virtudes da heroína judia foram enfatizadas na peça inacabada do dramaturgo austríaco Franz Grillparzer, *Esther* (1848), e outros tratamentos incluíram a romena *Legenda lui Aman yi Mardocheu* (1868) de JA Vaillant, a italiana *Alegria di Purim* (1875) de Joseph Shab betai Farji . . , e o drama em verso do escritor norte-americano Frank C. Bliss *Queen Esther* (1881). Quase a única peça bíblica que escapou da censura na Inglaterra do século XIX foi *Esther the Royal Jewes: or the Death of Haman*, um melodrama profusamente produzido por Elisabeth Polack, que foi encenado em Londres em 1835 . do início do século 20^o em diante: *Esther, princesse d'Israël* (1912) de André Dumas e SC Leconte; H. Pereira *Mendes' Esther e Harbonah* (1917); Max *Esther de Brod*

(1918); *Esther* (1922), de John Masefield, um pastiche de *Racine*; e outras obras homônimas de Felix *Braun* (1925), Sammy *Gronemann* (1926) e da dramaturga norte-americana Sonia V. Daugherty (1929). Três outros tratamentos modernos são a fantasia de Izak *Goller A Purim-Night's Dream* (1931) e *O que dizem eles?* de James Bridie? (1939); e um romance bíblico raro sobre o assunto, *Koenigin Vasthi*, de Maria Poggel-Degenhardt; *Roman aus der Zeit Esthers* (1928). O mais bem sucedido foi o satírico *Megilla-Lie der* do poeta iídiche Itzik *Manger* adaptado para o palco em Israel em 1965.

Na arte, o Livro de *Esther* é representado no ciclo de pinturas da sinagoga do século III em *Dura-Europos* e também no mural do século IX na basílica de San Clemente em Roma. As cenas retratadas em *Dura-Europos* foram *Esther e Assuero* entronizados e *Mordecai* cavalgando triunfante em um cavalo branco real. Eles podiam ser vistos claramente de

os bancos das mulheres, e foi sugerido que eles foram colocados lá porque as mulheres normalmente iam à sinagoga para assistir à leitura do Rolo de *Esther* que, de acordo com *Joshua bar Levi* (*Meg. 4a*), elas eram obrigadas a ouvir. Na iconografia cristã medieval, *Esther* estava associada ao culto da Virgem Maria. Sua intercessão junto a *Assuero* em favor dos judeus foi interpretada como uma prefiguração da mediação da Virgem em favor da humanidade. Depois da Idade Média, a história de *Esther* foi tratada de maneira menos simbólica e usada como depósito de episódios pitorescos . A história às vezes era apresentada em um ciclo narrativo de duração variável ou em episódios individuais. Exemplos da forma do ciclo podem ser encontrados em um arco sobre o portal norte da Catedral de Chartres (século XIII), uma tapeçaria belga do século XVII na catedral de Saragosa e um conjunto de tapeçarias Gobelín do século XVIII. Assuntos únicos populares foram o banheiro de *Esther*, o triunfo de *Mardoqueo* e o castigo de *Hamã*. Artistas renascentistas como Botticelli, Filippino Lippi, Mantegna, Tintoretto e Paolo Veronese pintaram temas do Livro de *Esther*. Botticelli (ou Filippino Lippi) decorou dois caixões de casamento (1428) com cenas da história bíblica, incluindo a longa e mal interpretada figura *La Dere litta*, agora supostamente representando *Mordecai* lamentando diante do palácio de *Shushan*. Os pintores venezianos Tintoretto e Veronese trataram a história de *Esther* como uma ocasião para pompa e pompa, Tintoretto pintando o *Desmaio de Esther* (1545), um assunto posteriormente tratado por Poussin. O Livro de *Esther* também era popular entre os artistas do século XVII na Holanda. Rubens e Jan Steen pintaram *Esther Before Assuerus*, e Jan Steen também executou uma espirituosa, quase farsa, *Wrath of Assuerus*

(1660). Rembrandt pintou *Mordecai suplicando a Esther* (1655), *Assuero e Hamã na festa de Esther* (1660), e *Hamã em desgraça* (1660). Um charmoso *Banheiro de Esther* foi executado por Théodore Chassériau em 1841.

Um tratamento musical antigo do assunto é um moteto do século XIV para três vozes, *Quoniam novi probatur*, no qual *Haman*, ou alguém cujo destino ele simboliza, expressa sua queixa (ver C. Parrish, *The Notation of Medieval Music* (ver C. Parrish, *The Notation of Medieval Music*) 1957), 138-40). Palestrina escreveu um moteto de cinco vozes, *Quid habes Hester?* (publ. 1575), cujo texto é o diálogo entre *Esther* e *Assuero* nas adições apócrifas a *Esther* (15:9-14). A partir do final do século XVII, a história de *Esther* atraiu a atenção de muitos compositores sérios. Algumas obras do século XVII e início do XVIII foram o oratório *Esther, liberatrice dell' popolo ebreo* de A. Stradella (c. 1670); M.-A. quase-oratório de *Charpentier Historia Esther* (data desconhecida); o oratório *Gli sponsali d'Esther* de G. Legrenzi (1676); J.-B. os irmãos de Moreau para *Esther de Racine*; O oratório *L'umiliata coronata* de A. Lotti em *Esther* (1712); e o oratório *Esther* de A. Caldara (1723). A máscara de Handel *Haman and Mordecai*, com um texto de John Arbuthnot e (provavelmente) Alexander Pope baseado no drama de *Racine*, foi apresentada pela primeira vez no palácio do Duque de Chandos, perto de Edgware , em 1720, e foi a primeira composição inglesa de Handel em forma de oratório. Trabalhado em um oratório completo 12 anos depois, com palavras adicionais de Samuel Humphreys, teve uma

éster

O libreto foi traduzido para o hebraico pelo rabino veneziano Jacob Raphael Saraval (1707-1782), e duas cópias dele – com as indicações cênicas em inglês e italiano, respectivamente – estão no Ets. Biblioteca Haim, Amsterdã; nenhuma evidência de uma performance ainda foi descoberta (ver Adler, *Prat Mus*, 1 (1966), 123-4, 212).

Uma das poucas obras sobre o assunto na segunda metade do século XVIII foi o oratório de K. Ditters von Dittersdorf *La libera trice del popolo giudaico nella Persia o sia l'Esther* (1773).

O século XIX viu algumas variantes operísticas da história, como a *Esther d'Engaddi* de Guidi, ambientada por A. Peri (1843) e G. Pacini (1847), enquanto Eugen d'Albert escreveu uma abertura para *Esther de Grill parzer* (1888). Para apresentações da peça de Racine na Comédie Française durante este período, os refrões foram compostos por vários músicos indistinguíveis; contribuições posteriores incluem as de Reynaldo *Hahn (1905) e Marcel Samuel-Rousseau (1912). A obra moderna mais notável sobre o assunto é a ópera *Esther de Carpentras*, de Darius *Milhaud, que dramatizou a encenação de uma antiga peça provençal de Purim com a ameaça representada por um bispo convertista de Carpentras.

Esther, uma ópera de Jan Meyerowitz com texto de Langston Hughes, foi escrita em 1956. Meyerowitz também escreveu uma obra coral, *Midrash Esther* (estreia, 1957).

A música das peças judaicas de Purim não sobreviveu em notação, exceto por algumas canções coletadas por folcloristas do século XX de praticantes sobreviventes. Alguns poemas em iídiche e hebraico do início do século XVIII foram publicados com a indicação "para ser cantado ao som de Hamã na peça de *Ayashverosh*" (ver Idelsohn, *Music*, 437), mas essa melodia ainda não foi recuperada. No entanto, a tradição é evidente na peça *Koenigin Esther*, de Isaac Offenbach (manuscrito datado de 1833, no Jewish Institute of Religion, Nova York), que inclui alguns "duplos" e em que o bobo da corte parece uma figura mais importante do que os personagens bíblicos. A paródia em cinco atos de Hermann Cohn *Der Barbier von Schuschan* (1894) foi uma imitação do *Barbier von Bagdad* de P. Cornelius; *Kenig Akhashverosh* de Abraham *Goldfaden (c. 1885) não produziu nenhuma melodia memorável; e M. Gelbart escreveu *Akhashverosh*, uma peça de Purim em Nova York (1916). Para a produção da *Meguilat Esther* de KJ *Silman pelo teatro *Ohel, a música foi escrita por Y. *Admon (Gorochow). A música para a produção de *Di Megille* de Itzik Manger foi escrita por Dov Seltzer em um "estilo revivalista" que lembra a tradição da canção judaica do Leste Europeu em geral e da tradição do teatro iídiche em particular.

As canções de Nahum *Nardi para Levin *Kipnis' no jardim de infância, a peça de Purim *Misyak Purim*, escrita no início da década de 1930, tornaram-se canções folclóricas de Israel.

Veja também *Purim-Shpil.

Bibliografia: BÍBLIA: Ver bibliografia para *Scroll of Esther. NA AGADAH: Ginzberg, *Legends*, índice. NAS ARTES: R. Schwartz, *Esther im deutschen und neulateinischen Drama des Reformations-Zeitalters* (1894); E. Wind, em: *Journal of the Warburg Institute*, 4 (1940), 114-7; M. Roston, *Drama bíblico na Inglaterra desde a Idade Média até os dias atuais* (1968), 72-74; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 2, pt. 1 (1956), 335-42, inclui bibliografia; E. Kirsch

baum (ed.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 1 (1968), 683-7; F. Rosenberg, em: *Festschrift... Adolf Tobler* (1905), 335-54; P. Goodman, *Purim Anthology* (1960).

ESTHER (pseudônimo de **Malkah Lifschitz**, cujos nomes por casamento eram **Frumkin** e **Wichmann**; 1880-1943), líder comunista, escritora e educadora, nascida em Minsk; uma das mulheres mais originais do movimento trabalhista judeu. Adquiriu um amplo conhecimento judaico na infância, incluindo estudos hebraicos e bíblicos, e estudou em São Petersburgo e Berlim. A partir de 1896, Esther foi ativa nos círculos social-democratas em Minsk, influenciada por A. *Liessin, e a partir de 1901 no *Bund.

Ela editou periódicos bundistas após a revolução de 1905. Representante dos iídiches extremistas na Conferência de *Czernowitz Yiddish, Esther foi uma das principais promotoras no Bund da educação judaica em iídiche. Ela publicou dois livros sobre o assunto em iídiche: "Sobre a questão da escola nacional judaica" (1910) e "Que tipo de escola nacional precisamos" (1917). Ela foi presa várias vezes por atividades revolucionárias e foi para a Suíça, onde se tornou membro do comitê estrangeiro do Bund.

Após a Revolução de Fevereiro de 1917, ela se tornou membro do comitê central do Bund e foi eleita para os conselhos municipal e comunitário de Minsk. Ela participou ativamente da fundação de uma rede de escolas de iídiche, cursos para professores e outras instituições educacionais. A princípio se opôs violentamente aos bolcheviques, mais tarde tornou-se líder do Kombund e, em maio de 1921, votou pela autoliquidação do Bund e ingressou no Partido Comunista. De 1921 a 1930 foi membro do departamento de educação da *Yevsektsiya. Com M. *Litvakov, ela publicou uma edição em iídiche dos escritos de Lenin em oito volumes e escreveu uma biografia de Lenin em iídiche (3 eds., 1925-1926). Ela também editou o diário iídiche de Moscou, *Emes*. Ela foi reitora da seção judaica da "Universidade Comunista das Minorias Nacionais do Ocidente" (KUNMZ) de 1925 a 1936. Em janeiro de 1938 ela foi presa e presa, mas se recusou a admitir as falsas acusações feitas contra ela. Em agosto de 1940, foi sentenciada a oito anos de detenção e morreu no campo de detenção de Karaganda.

Bibliografia: S. Schwarz, *Os judeus na União Soviética* (1951), índice; LNYL, 1 (1956), 141-3.

[Moshe Mishkinsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

ESTER, ADIÇÕES AO LIVRO DE. O Livro de Ester na Septuaginta, seguido pela versão em latim antigo, contém seis passagens compreendendo 107 versículos que não são encontrados no texto hebraico. No quarto século EC, *Jerônimo, ao compilar a Bíblia da Vulgata Latina, removeu todos esses acréscimos e os agrupou como um apêndice no final do Livro de Ester. Embora Jerônimo tivesse fornecido notas para indicar onde cada adição pertencia dentro do livro canônico, os escribas subsequentes às vezes negligenciavam copiar as notas explicativas, resultando em uma combinação sem sentido de porções separadas. A confusão foi agravada no século 13j

Estônia

é interpretado e então conectado com o exposto no início da seção. São 16 proêmios, a maioria em nome de uma amora, o restante anônimo. A maioria deles começa com um versículo dos Profetas ou do Hagiógrafo, apenas um pequeno número com um do Pentateuco. A seção 2 conclui com uma mensagem de consolação. A linguagem de Ester Rabá 1, como a do Talmude de Jerusalém, é o hebraico mishnaic com uma mistura de aramaico galileu e uma pitada liberal de palavras gregas. A obra, que contém muito material original tanaítico e amoraico primitivo, cita a tradução de Áquila e se baseia na literatura tanaítica, o Talmude de Jerusalém, *Gênesis Rabá e *Levítico Rabá, mas aparentemente desconhecia a tradução aramaica do Rolo de Ester, algumas passagens são até citadas como declarações de amoraim. O *Talmud babilônico também não é utilizado. Por outro lado, *Targum Sheni, *Eclesiastes Rab bah, *Midrash Tehilim, Midrash Abba Guryon e Midrash Panim Aÿerim to Esther, Versão 2 (ver menor *Midrashim) todos se baseiam em Esther Rabbah 1. Assim, aparentemente, é um amoraico Midrash, redigido em Ereÿ Israel o mais tardar no início do sexto século EC

Ester Rabá 2

Este, igualmente um Midrash exegético, abrange Ester 3:1–8:15, mas com muitas omissões. Seus poucos proêmios não são do tipo clássico, pois não concluem com o versículo exposto no início da seção. Ele cita as Adições da Septuaginta ao Pergaminho de Ester: o sonho de Mardoqueu sobre os dois monstros marinhos (8:5); as orações de Mardoqueu e Ester (8:7); e a conversa de Ester e Assuero (9:1). Ele emprestou esses acréscimos, bem como outros aggadot de *Josip pon (cap. 4). Ao lado de material posterior, no entanto, também contém homilias mais antigas. Estudiosos medievais citam exposições de parte de um Midrash sobre Ester paralelo a Ester Rabá 2, que, no entanto, não ocorre no presente texto. Os redatores de Eclesiastes Rabbah, Midrash Tehilim, *Midrash Sam uel e *Gênesis Rabbati não conheciam Esther Rabbah 2. Todos esses Midrash, assim como o Midrash Abba Guryon, basearam-se em um trabalho midráshico anterior sobre Esther 3ss. que aparentemente constituiu a segunda parte original de Esther Rab bah 1. Por outro lado, Midrash Panim Aÿerim to Esther, Versão 1, *Yalkut Shimoni, e talvez também *Midrash Lekay

Tov, baseie-se em Esther Rabbah 2. Tudo isso parece fazer de Esther Rabbah 2 uma obra composta contendo resquícios da segunda parte original de Esther Rabbah 1 com adições posteriores no estilo e linguagem das obras agádicas posteriores (veja *Midrash). Esther Rabbah 2, que contém informações valiosas sobre manifestações antijudaicas no final do Império Romano, foi redigida por volta do século XI. Depois que foi anexado a Esther Rabbah 1, a segunda metade original do último foi perdida.

Esther Rabbah é, portanto, composta de dois Midrashim diferentes, que aparentemente foram combinados por um copista no século XII ou XIII.

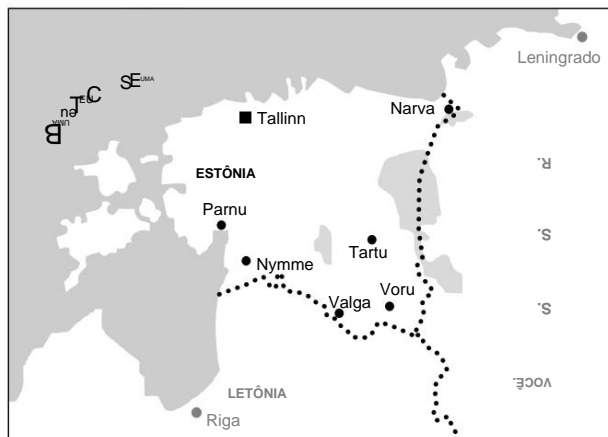
Edições

Esther Rabbah foi publicado pela primeira vez em Pesaro em 1519, juntamente com Midrashim nos outros quatro pergaminhos, que, no entanto, não estão relacionados a ele. Esta edição foi muitas vezes reimpressa. Ainda não há edição crítica da obra baseada em manuscritos. Uma tradução inglesa de Maurice Simon apareceu no Soncino Midrash (1939).

Bibliografia: Zunz-Albeck, Derashot, 128–30, 423–5; B. Lerner, "A primeira edição de 'Midrash Hamesh hamegillot...'", Yad leHeiman: Estudos em cultura hebraica em Memória de AM Haberman (ed. Z. Malachi), Lydda, 1984, pp. 289-311 (hebraico); J. Tabory, "A Divisão do Midrash Esther Rabbah", Teuda, 11 (1996), pp. 191–204 (hebraico); idem, "Os Proêmios ao Sétimo Capítulo de Esther Rab bah e Midrash Abba Guryon," Mehkerei Yerushalayim be-sifrut Ivrit, 15 (1997), pp. 171–182 (hebraico). [Moshe David Herr]

ESTÔNIA (Est. **Esti**), estado independente desde a década de 1990, após o desmembramento da União Soviética, na fronteira com os golfos da Finlândia e Riga. A Estônia foi uma república independente de 1918 a 1940. De 1940 até a dissolução da URSS, com um intervalo de ocupação alemã (1941-1944), a Estônia foi uma República Socialista Soviética. Até 1918, parte da Rússia (Estland e parte norte da Livland), a área da Estônia não estava incluída no Pale of Settlement. Em 1897, cerca de 4.000 judeus viviam neste território, incluindo cerca de 1.200 em *Tallinn (então Revel). O núcleo desta comunidade foi fundado por soldados judeus após sua desmobilização do exército do czar Nicolau I (ver *cantonistas), que estabeleceu um cemitério judeu na cidade em 1856. Havia aproximadamente 1.800 judeus vivendo na cidade universitária de *Tartu (conhecido entre os judeus pelo seu nome alemão Dorpat), cerca de 480 em Narva (então pertencente ao distrito de São Petersburgo), e cerca de 400 em Pärnu, no Golfo de Riga. (Veja Mapa: Judeus na Estônia.) Os judeus participaram da luta pela independência da Estônia. Na Estônia independente, os judeus eram 4.566 em 1922 e 4.381 em 1934 (cerca de 0,4% da população total), dos quais 2.203 viviam em Tallinn, a capital, e 920 em Tartu; 923 (57,4% dos que sustentam as famílias) estavam ocupados no comércio, 484 (30,1%) na indústria e artesanato, 159 (9,9%) nas profissões liberais, 26 (1,6%) eram proprietários de casas e 16 (1,0%) eram oficiais religiosos. Do total, cerca de 642 eram trabalhadores por conta de outrem (funcionários e trabalhadores) e os restantes trabalhadores por conta própria.

A Estônia foi o único país da Europa Oriental a cumprir suas obrigações para com suas minorias nacionais de acordo com os conceitos dos Tratados de Minorias (ver *Direitos das Minorias), embora tenha se recusado a se tornar signatário. A lei sobre autonomia cultural nacional foi confirmada pelo parlamento estoniano em 5 de fevereiro de 1925, e quatro minorias – russas, alemãs, suecas e judias – foram devidamente reconhecidas. As instituições autônomas judaicas, chefiadas por um Conselho Cultural, foram estabelecidas em 1926. No entanto, apenas 75% dos judeus estonianos (cerca de 3.252 pessoas em 1939) se registraram na lista da minoria judaica; os restantes alinhavam-se com outras nacionalidades, em particular russas. O primeiro Conselho Cultural foi composto por 12 representantes sionistas, nove iídiches,



Principais comunidades judaicas na Estônia, 1918-1940.

e seis independentes. Posteriormente, os sionistas ganharam força e, em 1939, ocupavam 20 das 27 cadeiras do Conselho. Depois de uma luta severa dentro do Conselho sobre a questão se a língua de instrução nas escolas judaicas deveria ser hebraico ou iídiche, os defensores do hebraico finalmente prevaleceram, e a maioria das escolas judaicas eram afiliadas à rede educacional hebraica Tarbut, incluindo as duas escolas secundárias. escolas de Tallinn e Tartu. Cerca de 75% das crianças judias frequentavam escolas judaicas. Uma cadeira de língua e literatura hebraica foi estabelecida na Universidade de Tartu. Havia três bancos cooperativos judeus em Tallinn, Tartu e Narva, com um total de 625 membros em 1935. Os judeus estonianos alcançaram importantes conquistas nacionais, mas devido ao seu pequeno número permaneceram culturalmente dependentes das populações judaicas vizinhas da Letônia e da Lituânia. Durante a década de 1930, um movimento fascista foi formado na Estônia, que lançou uma campanha de propaganda tisemita. O endurecimento da atitude antijudaica refletiu-se na diminuição do número de alunos na Universidade de Tartu, de 188 em 1926 para 96 em 1934.

Após a anexação da Estônia à União Soviética em 1940, as instituições judaicas foram liquidadas e as organizações políticas e sociais dissolvidas. Na véspera da invasão alemã da União Soviética, cerca de 500 líderes comunitários e membros abastados da congregação foram presos e deportados para o interior da Rússia. Devido aos esforços do exército soviético para deter o avanço alemão sobre Leningrado, a conquista da Estônia levou cerca de dois meses. Tallinn não foi ocupada até 3 de setembro de 1941, e cerca de 3.000 judeus estonianos conseguiram escapar para o interior da Rússia. Todos os judeus que permaneceram na zona de ocupação alemã foram assassinados no final de 1941 pelo Einsatzkommando 1a com a ajuda ativa das unidades nacionalistas estonianas Omakaitse. Em 12 de outubro todos os homens com 16 anos ou mais, cerca de 440, foram assassinados, e nas últimas semanas de 1941 os demais foram liquidados – ao todo, 936 judeus segundo o relatório do Einsatzgruppe A, de janeiro de 1942. Isso deixou a Estônia "judenfrei", fato que foi relatado na Conferência de Wannsee ao mesmo tempo. Em 1942 e início de 1943 cerca de 3.000 judeus, principalmente da Alemanha, foram

enviado para o campo de extermínio de Kalevi Liiva. Em maio de 1943, Heinrich Himmler ordenou a cessação dos tiroteios em massa e a construção de campos de trabalhos forçados. O principal campo da Estônia era Vaivara, comandado por Hans Aumeier (sentenciado e executado em 1947). Cerca de 20.000 prisioneiros judeus, principalmente de Vilna e Kaunas (Kovno), passaram por seus portões para campos de trabalho em Klooga, Lagedi, Ereda e outros. Os detentos trabalhavam na mineração de ardósia e na construção de fortificações. O avanço bem sucedido do exército soviético levou à evacuação dos campos para Tallinn e de lá para Stutthof, de onde uma "marcha da morte" de 10.000 ocorreu ao longo da costa do Báltico. Outros campos também foram liquidados (2.400 mortos em Klooga e 426 em Lagedi). Em 22 de setembro de 1944, a Estônia foi finalmente libertada. Os alemães tentaram queimar os corpos de suas vítimas para esconder seus crimes.

Após a guerra, judeus de todas as partes da Rússia se reuniram na Estônia. A população judaica era de 5.436 em 1959 (0,5% do total), dos quais 1.350 (25%) declararam o iídiche como língua materna, cerca de 400 estonianos e o restante russo; 3.714 judeus (1,3% da população total) viviam em Tallinn.

Como no resto da União Soviética, não havia vida judaica organizada na RSS da Estônia.

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

Avivamento da Vida Judaica

Havia uma estimativa de 3.200 judeus na Estônia no final de 1993 e 1.800 em 2001.

A vida comunitária judaica foi renovada em 1988 com a criação da Sociedade Cultural Judaica em Tallinn, a primeira desse tipo na União Soviética. A Sociedade organizou concertos e palestras, e uma escola judaica até a nona série foi aberta em 1990. Clubes de cultura judaica também foram iniciados em Tartu, Narva e Kohtla-Järve. Outras organizações se seguiram, como o clube esportivo Maccabi e a União de Veteranos Judaicos.

Cursos de hebraico foram oferecidos. A Comunidade Judaica foi estabelecida em 1992 como uma organização guarda-chuva voluntária; sua carta foi aprovada em 11 de abril de 1992. A comunidade publicava um jornal judaico, Hashakhar ("Amanhecer"), e o programa de rádio "Shalom Aleichem" era transmitido mensalmente. Também foi reaberta uma sina gogue, frequentada maioritariamente por idosos.

Em novembro de 1993, uma tradução estoniana dos Protocolos dos Sábios de Sião, sem dar detalhes da editora, apareceu nas livrarias de Tallinn. Após os protestos da comunidade judaica e da Sociedade de Amizade Estônia-Israel, o livro foi retirado pelos donos das livrarias. No entanto, em agosto de 1994, o semanário nacionalista Eesti publicou um artigo de Juri Lina, uma emigrante estoniana na Suécia, alegando que os Protocolos eram autênticos e exigindo o levantamento das restrições à sua publicação.

Um perigo mais sério para o futuro da pequena comunidade judaica no país estava nas atividades dos extremistas russos na Estônia. Uma manifestação antigovernamental, organizada por russos étnicos em Narva (Nordeste) em dezembro de 1993, exibiu cartazes antijudaicos; dois partidos que são homólogos do LDPR de Zhirinovsky na Rússia - o duramente

estori ha-parÿi

o anti-semita Ruskii Sobor Estonii [Conselho Russo da Estônia] e o Liberal Demokraatik Partei, liderados por Piotr Rozhok – continuaram a operar.

Outro fenômeno potencialmente perigoso na Estônia foi a contínua romantização das unidades militares estonianas que, durante a Segunda Guerra Mundial, lutaram junto com tropas nazistas, algumas delas nas SS; muitos deles eram culpados de atos assassinos contra judeus.

Bibliografia: K. Jokton, *Di Geshikhte fun di Yidn in Estland* (1927); N. Geuss, *Zur Geschichte der Juden in Eesti*, 2 vols. (1933-37); idem, *Bibliografie fun Yidishe Druk-Oysgabn em Esti* (1937); *Yahadut Latviyyah* (1953), 310-1; *Ershter Yidisher Kultur Kongres, Paris* (1937), 65–66, 196–200; I. Garr, em: *Algemeyne Yidishe Entsiklopedie*, 6 (1963), 395–401; M. Dworzecki, *Maʿyanot ha-Yehudim be-Estonyah* (1970), com Eng. sum.; U. Schmelz e S. DellaPergola, em: *AJYB*, 1995, 478; *Suplemento ao Boletim Mensal de Estatística*, 2, 1995, Jerusalém; *An tisemitism World Report 1994*, Londres: Instituto de Assuntos Judaicos, 139; *Antisemitism World Report 1995*, Londres: Instituto de Assuntos Judaicos, 112–113; *Mezhdnarodnaia Evreiskaia Gazeta* (MEG), 1993. **Add. Bibliografia** : PK. **Site**: www.jewishvirtuallibrary.org

ESTORI (Isaac ben Moses) HAÿPARÿI (1280–1355?), primeiro topógrafo de Ereÿ Israel. A família era originalmente de Florenza, Andaluzia, Espanha – daí o nome ha-Parÿi, uma tradução hebraica do espanhol flor (“flor”). Na introdução de sua obra principal, Estori refere-se a si mesmo como Ish Tori.

(“Man of Tours”) em Touraine, França. Parece que ele nasceu em Provence. Ele estudou em Montpellier com seu parente Jacob b. Makhir *Ibn Tibbon e com *Asher b. Jeiel. Ele obteve uma ampla educação geral, incluindo o estudo da medicina também. Quando os judeus foram expulsos da França em 1306, Estori foi para Perpignan e Barcelona e depois para Toledo. Ele parou no Cairo em 1313 a caminho de Ereÿ Israel.

Ele estudou com Baruch Ashkenazi em Jerusalém, mas deixou por causa da atitude negativa em relação a Maimônides entre os estudiosos da cidade. Estori então se estabeleceu em Beisan (Beth-Shean), onde foi respeitado como médico. Ele continuou a ganhar a vida como médico onde quer que fosse. De Beisan ele viajou por toda a terra investigando locais antigos.

Ele passou dois anos estudando a Galiléia e cinco anos, outras partes do país. Em Beisan ele escreveu *Sefer Kaftor va-Feraÿ* (Veneza, 1549), que foi concluído em 1322. Neste livro ele delineou os nomes das cidades e aldeias da terra.

Ele também apresentou uma discussão completa do princípio topográfico que se aplicava à terra. O livro, baseado em visitas em primeira mão aos sites, é rico em informações. O livro dá as fronteiras de Ereÿ Israel conforme apresentado na Bíblia e na halakhah. Descreve Jerusalém e as várias regiões do país e apresenta uma lista dos nomes bíblicos, talmúdicos e árabes dos locais. A maioria das 180 identificações de sítios antigos que ele fez estavam corretas. Ele foi a primeira pessoa a identificar os locais de *Usha, *Modi'in, *Bethar e outros.

Sua decisão de que os nomes bíblicos e talmúdicos de aldeias e rios sejam preservados em árabe, com apenas pequenas mudanças, é aceito pela erudição moderna. Especialmente importante é seu estudo de moedas antigas, que ele comparou com

moedas porárias. Ele também comparou os pesos e medidas da Bíblia e do Talmud com pesos e medidas contemporâneos. Ele investigou as plantas, observando seus nomes árabes e tentando determinar seus nomes hebraicos de acordo com a Mishná e o Talmud. Ele também descreveu a aparência da vestimenta judaica em Ereÿ Israel e nos países da diáspora que ele conhecia. Ele descobriu as ruínas de uma antiga sinagoga em Beisan e também descreveu os restos de uma antiga sinagoga em Hukok. Ele também fornece informações sobre as diferentes religiões e seitas religiosas: muçulmanos, cristãos, judeus, *samaritanos (a quem ele chama de saduceus) e caraítas. Ele dá informações valiosas sobre os assentamentos judaicos em Israel durante seu tempo. Ele menciona 11 comunidades judaicas, três das quais na Transjordânia. AM *Luncz publicou uma edição crítica de *Kaftor va Feraÿ* (Jerusalém, 1897), na qual menciona vários outros livros que Estori escreveu, embora a maioria deles não existam. Os livros de Estori incluem uma tradução do livro de medicina *De Remediis* pelo médico Armengaud (Eremen ganus) de Montpellier; uma tradução do livro *Hakabusim*

contendo artigos e notas sobre assuntos médicos, provavelmente coletados pelo médico Elijah b. Judá; uma exposição de alguns capítulos do Cânon de Avicena; *Battei ha-Ne fesh*, palavras de advertência e repreensão moral; *Shoshannat ha-Melekh*, sobre as humanidades e as ciências na lama Tal; e *Sha'ar ha-Shamayim*, exposições e novelas sobre o Talmud.

Bibliografia: Steinschneider, *Uebersetzungen*, 778, 835; AM Luncz (ed.), *Lu'ay Ereÿ Yisrael*, 3 (1897), 108–30; idem, em: *Ha Me'ammer*, 3 (1919), 69-76; Gruenhut, em: *ZDPV*, 31 (1908), 281-96; Klein, em: *HHY*, 7 (1923), 103-32; S. Klein, *Toledot ha-Yishuv ha-Yehudi be-Ereÿ Yisrael* (19522), 156–61; A. Yaari, *Masot Ereÿ Yisrael* (1946), 98–105; Zinberg, *Sifrut*, 2 (1960), 133, 415; J. Braslavski (Braslavi), *Le ÿ eker Arÿenu* (1954), 263–8; idem, em: *Bikat Beit She'an* (1962), 80-95; Mirsky, em: *Torá she-be-al-Peh*, 8 (1966), 51-59.

[Jacob Elbaum]

ESTRAIKH, GENNADY (1952–), estudioso de iídiche, escritor e jornalista. Nascido em Zaporizhzhia, Ucrânia, em uma família de língua iídiche de uma colônia agrícola judaica, ele se formou em eletrônica e morou em Moscou (1976-1991). Em 1979, o pedido de visto de saída de sua família para Israel foi rejeitado. Em 1981, ele se juntou à Comissão Histórica e Etnográfica Judaica, um corpo acadêmico independente que buscava reviver a erudição judaica na União Soviética. A partir de 1985, ele publicou regularmente contos sobre a vida judaica contemporânea e ensaios sobre a cultura judaica no prato mensal de Moscou *Yid Sovetish Heymland*, ao qual ingressou em 1988 como editor-chefe. Sua coleção de contos *Di Royte Balke* (“The Red Ravine”, 1988) e duas edições do *Kratkiÿ Idish-Russish Slovar* (“Concise Yiddish-Russian Dictionary”, 1989/1990) apareceram como suplementos para esse jornal. Em 1991, mudou-se para Oxford para fazer doutorado, resultando no livro *Soviet Yid dish: Language Planning and Linguistic Development* (1999). Em 1994-2002 ele editou o jornal literário iídiche *Di Pen*,

trabalhou no Oxford Institute for Yiddish Studies e ensinou língua e cultura iídiche na Escola de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres . Em 2003, foi nomeado professor visitante de estudos iídiche na Universidade de Nova York.

Ele é um colunista regular do semanário de Nova York *Forverts* (também sob os pseudônimos G. Yakobi e Yakov London).

Ele publicou vários artigos acadêmicos sobre a cultura iídiche do século XX em inglês e iídiche. Outros livros incluem *Moskver Purim-Shpiln* ("Moscow Purim Plays", 1993), *Intensive Yiddish* (1996) e *In Harness: Yiddish Writers' Romance With Communism* (2005).

[Mikhail Krutikov (2ª ed.)]

ESTROSA (ou **Istrumsa**), **DANIEL** (1582?–1653), rabino salônico e halakhist. Estrosa nasceu em Salónica e estudou

sob Isaac Franco e Mordecai *Kalai. Ele aparentemente foi nomeado chefe da famosa yeshivá da comunidade conhecida como "Portugala Yajya" durante os últimos anos da vida de Kalai . Entre seus alunos estavam David *Conforte, Gershon b.

Abraham Motal e Gabriel Esperança. Ele morreu em Salônica durante uma praga. A única obra de Estrosa publicada em seu próprio nome é *Magen Gibborim* (Salonika, 1754),

responsa. Contém glosas valiosas sobre as leituras do Yad de Maimônides e de Jacob b. Tur de Asher. Outras obras conhecidas dele estão incluídas nas publicações de outros: seu *Kunteres Shemot ha-Gittin* no *Yerekh Avraham*, pt.

1 (Salonika, 1815), 1a-4b, de seu neto, *Y' ayyim Abra ham Estrosa*, que também incluiu as novelas de seu avô no capítulo três do tratado *Avodah Zarah* em seu *Ben Avraham* (Salonika, 1826); glosa no Tur, *Y' oshen Mishpat*, no *Doresh Mishpat* (Salonika, 1655) de Salomão b. lata de Samuel Floren ; e suas decisões haláchicas nas obras de seus colegas e discípulos.

Bibliografia: Conforte, Kore, sv; Rosanes, *Togarmah*, 3 (1938), 178; IS Emmanuel, *Gedolei Saloniki le-Dorotam*, 1 (1936), 309-11, n. 467; idem, *Ma'ayevot Saloniki*, 1 (1963), 313f., no. 717.

ESZTERGOM (Ger. **Gran**), cidade no norte da Hungria, no Danúbio; tinha a comunidade judaica mais antiga da Hungria. Isso é mencionado pela primeira vez durante o século XI, quando Kalonymus b. Shabbetai viveu em Esztergom; ele é conhecido pela severa decisão legal que pronunciou contra dois mercadores de Regensburg que chegaram a Esztergom após o início do sábado (Zedekiah Anav, *Shibbolei ha-Leket*, *Hilkhos Shabbat*, para. 60; ver também Rashi to *Be'ay 24b*) . A comunidade vivia em um bairro judeu fechado sob a proteção do arcebispo, concedida por ele em 1294, e da corte real, e havia crescido para 1.000 pessoas antes da expulsão dos judeus de Esztergom em 1526. Os judeus se estabeleceram em Esztergom durante o século XVIII. *Y' século*, e numerados 870 em 1850, 1.540 em 1910, 1.300 em 1930 e 450 em 1941, anexados a um campo de trabalho em 1942, juntamente com milhares de outros judeus. De 13 a 16 de junho de 1944, eles foram deportados para Auschwitz via Farkan.

Apenas 52 sobreviventes retornaram e havia apenas dez judeus vivendo em Esztergom em 1970.

Bibliografia: F. Knauz e LC Dedek, *Monumenta Ec cliesiae Strigoniensis*, 3 vols. (1874-1924); VE László, em: RL Braham (ed.), *Estudos Judaicos Húngaros*, 2 (1969), 137-82.

[Enciclopédia Hebraica]

(.y'y y'y y' .Heb (ETAM

(1) A fenda na rocha onde 3.000 homens de Judá vieram falar com Sansão depois que ele matou os filisteus (Jz 15:8, 11). Alguns estudiosos o identificam com 'Ir'iq Ism'y'n, 2½ mi. (4 km.) sudeste de Zorah.

(2) Uma aldeia no norte do Negev, mencionada junto com En-Rimmon (I Crônicas 4:32) e identificada com o proeminente Tell Beit Mirsim, onde foram encontrados restos do período israelita, incluindo muros.

(3) Uma cidade no território de Judá, localizada no distrito de Belém de acordo com uma adição da Septuaginta a Josué 15:59. Foi fortificada por Roboão junto com Belém e Tecoa (II Crônicas 11:6). Josefo relata que era um dos resorts de prazer de Salomão e o descreve como "delicioso e abundante em parques e riachos" (Ant., 8:186).

É mais provável que seja identificado com Khirbat al-y'y'y, um grande Tell com restos da Idade do Ferro, perto de Ein-Atan, nas proximidades das Piscinas de Salomão. De acordo com o Talmud, as águas de sua fonte foram trazidas para o Templo (TJ, Yoma 3:8, 41a), provavelmente uma referência ao aqueduto construído por Pilatos para captar as águas da fonte de Etam (Jos., Wars , 2:175; Ant., 18:60). Um Kefar Etam é mencionado na Mishná (Yev. 12:6).

Bibliografia: Kraus, em: ZDPV, 72 (1956), 152–62; Aharoni, Land, índice; Imprensa, Ere' , 4 (19552), SV

[Michael Avi Yonah]

ÉTAMPES (Heb. *y'y'y'y'y* , cidade no departamento de Seine et Oise, S. de Paris. Na época da expulsão de 1182, o rei Filipe Augusto deu a sinagoga aos cônegos de Étampes para ser convertida na igreja colegiada de Sainte -Croix (destruída durante a Revolução) Ainda existe uma rue de la Juiv erie em Étampes, perto da Place de l'Hôtel de Ville. Uma casa nesta praça ainda é chamada de "sinagoga", nome também dado a a vasta adega (já ocupada) sob 39 e 41, rue Ste Croix. A tradição local diz que os judeus se refugiavam nas adegas do bairro para escapar de perseguições e expulsões e que ali enterravam seus tesouros. Até 1182, R. Nathan b.

Meshulam, bisavô de Joseph b. Nathan *Oficial, autor de *Yosef ha-Mekanne*, viveu em Étampes.

Bibliografia: Gross, *Gal Jud*, 44–45; B. Fleureau, *Les an tiquitez... d'Etampes* (1683), 380f.; M. de Mont-Rond, *Essais histo riques sur... Etampes* (1836), 1, 136ss.; M. Legrand, *Étampes pittor esque* (1897), passim.

[Bernhard Blumenkranz]

ETHAN (Heb. *y'y y'y y'* ;permanente, duradouro" ? A Bíblia menciona ostensivamente quatro indivíduos chamados Etã: (1) Etã, o ezraíta, um sábio (junto com "Hemã, Calcol e Darda, "filhos de Maol") a quem Salomão superou em sabedoria (I Reis 5:11). O Salmo 89 é tão

etbaal

pregado a ele. (2) Um filho de Zerá filho de Judá (I Crônicas 2:6, 8). Seus irmãos são Zimri, Heman, Calcol e “Dara”. (3) Músico levita do Templo no tempo de Davi, colega dos levitas Hemã e Asafe (I Crônicas 6:29; 15:17, 19; em algumas listas o nome de Etã é substituído por Jedutum (ibid. 16:41; 25:1–2; II Crônicas 5:12; 35:15) (4) Um antepassado de Asafe (I Crônicas 6:27).

Em vista de sua associação comum com Heman, Calcol e Dar(d)a, os dois primeiros Ethans são indubitavelmente idênticos. A descendência de Judá alegada em I Crônicas 2 provavelmente representa uma tentativa midráshica (pré-Crônicas) de explicar o epíteto “Ezraíta” com base no nome de Zerá, filho de Judá.

O epíteto é geralmente entendido hoje como um membro ou descendente da população nativa pré-israelita da Palestina.

(*ÿEzraÿ* pode ser um empréstimo do acadiano *um/nzarhÿ u*, “nascido em casa” (Deller apud Cogan em Bibliografia.) Ethan (e Heman, cf.

Ps. 88:1) foi assim descendente deste último. Uma vez que tanto Etã quanto Hemã são creditados com salmos, é difícil não identificá-los com os músicos de mesmo nome no tempo de Davi ((3), acima; note, também, que o epíteto se aplicava a Hemã, Calcol e Darda. em I Reis 5:11, “filhos de Mahol”, é interpretado por WF Albright como “membros de uma guilda orquestral”). Como “Ez raitas”, eles podem estar entre os vários raelitas não-is que ocupavam posições de destaque no tempo de Davi. A ascendência levita atribuída a eles em Crônicas é típica do tratamento desse livro ao pessoal do culto (cf. a linhagem levita que dá ao Samuel efraimita, I Crônicas 6:13; contraste I Sam. 1:1).

Assim, os três primeiros Ethans parecem ser um: um dos ancestrais homônimos (cf. I Crônicas 6:18ss.) das guildas de músicos do Templo (cf. para Calcol, o músico do Templo chamado Krkr em um dos 14-12t. *ÿ* séculos aC marfins de Megido; em Pritchard, Texts, 263), vivendo (de acordo com Chron.) no tempo de Davi, e de ascendência palestina pré-israelita. Sua sabedoria aparentemente era sua habilidade salmódica.

Bibliografia: Albright, Arch Rel, 126–7, 205; WF Albright, Yahweh and the Gods of Canaan (1968), 217-8; Maisler (Mazar), em: EM, 1 (1950), 276-7 (incl. bibl.); Sarna, em: JBL (1955), 272ss. **Adicionar. Bibliografia :** M. Cogan, I Reis (2000), 222.

[Jeffrey Howard Tigay]

ETHBAAL (Heb. *ÿÿ ÿÿÿÿ ÿÿ ÿÿ*; “Baal está com ele” – pronuncia-se *Ittoba'al?*), nome dado por vários reis de cidades-estados na área que as fontes clássicas chamam de *Fenícia, correspondendo principalmente ao presente -dia Líbano e Noroeste de Israel.

As transcrições acadianas indicam que o alef inicial de Itbaal pode ser omitido na pronúncia. (1) Rei de Tiro e Sidon, ca. 887–856 AEC, pai de Jezabel (I Reis 16:31; Jos., Ant., 8:317). De acordo com Menandro de Éfeso, o historiador da Fenícia citado por Josefo, Ethbaal (Ithobalos) era um sacerdote de Astarte (como é atestado pelos reis posteriores de Sidon), que se tornou rei assassinando seu antecessor e governou por 32 anos (Jos., Apião, 1:123). Uma seca de um ano em seu reinado (identificada por Josefo como a do reinado de Acabe, cf. I Reis 17) terminou, de acordo com Menandro, quando Etbaal “fez súplicas aos deuses, sobre o que irrompeu uma forte tempestade” (Jos., Ant., 8:324). Ele fundou a cidade fenícia Botrys e o líbio

cidade Auza (ibid.). (2) Filho de *Hiram (Ahiram), um rei de Biblos do século X a.C. (Pritchard, Texts, 2, 504; ibid., 3, 661).

(3) Um rei de Tiro do século VIII que prestou homenagem a Ti glath-Pileser III ca. 740 aC, cuja existência era desconhecida antes de 1972.

(4) Um rei de Sidon instalado por Senaqueribe em 701 como substituto do rebelde Lullii. (5) Um rei de Tiro do século VI AEC (Jos., Apion, 1:156).

Bibliografia: ZS Harris, A Grammar of the Phoenician Language (1936), 85; JA Montgomery, O Livro dos Reis (ICC, 1951), 286; JM Grintz, em: EM, 1 (1965), 790-1 (inclui bibl.). **Adicionar. Bibliografia:** B. Peckham, em: ABD V, 349-57; H. Katzenstein, em: ABD VI, 686-90; J. Friedrich, W. Röellig e M. Guzzo, Phönizisch Punische Grammatik (1999), 13; H. Tadmor, As Inscrições de Tiglath Pileser, III Rei da Assíria (1994), 266–67; M. Cogan, I Reis (2000), 421; COS II, 181-83, 287, 302-3.

[Jeffrey Howard Tigay / S. David Sperling (2ª ed.)]

***ETHERIDGE, JOHN WESLEY** (1804–1866), estudante inglês de Judaica. Etheridge, que era um ministro metodista, não tinha nenhum cargo acadêmico. Seus trabalhos publicados tratam tanto da Bíblia Siríaca quanto do Targum, dos quais ele fez traduções para o inglês de Onkelos e Pseudo-Jonathan para o Pentateuch, The Targum of Onkelos e Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch (2 vols., 1862, 1865). Ele também publicou Horae Aramaicae: Esboços da Língua Semítica (Londres, 1843) e em 1856 uma pesquisa sobre o aprendizado judaico intitulada Jerusalém e Tiberíades: Sora e Córdoba. Como uma introdução pioneira aos vários departamentos do aprendizado judaico, o trabalho não é sem significado.

Adicionar. Bibliografia: ODNB online.

[Rafael Loewe]

CULTURA ÉTICA, um movimento não-teísta americano baseado em uma ideologia humanista. Desde a época de seu estabelecimento em 1876, o movimento Cultura Ética atraiu um público socialmente idealista, de classe média e alta, relativamente bem-educado. Originalmente e até cerca de 1945, as pessoas atraídas por esse movimento eram moradores dos principais centros urbanos: Nova York, Chicago, Filadélfia, St. Louis. Felix *Adler (1851-1933), a principal figura do primeiro meio século do movimento, foi profundamente influenciado em seu idealismo tanto pelo transcendentalista americano Ralph Waldo Emerson quanto pelo transcendentalista alemão Immanuel Kant. A variação pessoal de Adler da ética de Kant foi desenvolvida em uma “religião do dever”, supostamente neutra em questões teológicas e metafísicas.

Entre o número comparativamente pequeno de seguidores de Adler (nunca mais do que cerca de 5.000), os judeus de origem alemã eram proeminentes na cidade de Nova York; fora de Nova York, os alemães de origem cristã superavam os judeus. Mais uma vez, quando as atividades de serviço social do grupo de Nova York entraram no Lower East Side, alguns dos jovens judeus de origens da Europa Oriental se juntaram ao movimento; nada comparável ocorreu em outros centros urbanos. Assim, é possível descrever a New York Society for Ethical Culture como

em grande parte uma ramificação do judaísmo reformista alemão, enquanto descreve as outras sociedades de cultura ética como em grande parte ramificações do protestantismo alemão liberal.

A orientação filosófica posterior do movimento Cultura Ética foi influenciada pelas idéias humanísticas e naturalistas americanas, e seu público tornou-se cada vez mais um público suburbano judeu e não judeu. As sociedades suburbanas também serviram como “casas” religiosas de compromisso para casais de origem mista.

De acordo com o mandato do movimento de afirmar a importância de trabalhar para tornar a vida das pessoas e do mundo em geral mais humana, a American Ethical Union toma posições sobre questões específicas em assembleias e reuniões nacionais delegadas, esforçando-se para aplicar seus ideais às preocupações atuais. As Sociedades Éticas Locais se envolvem em uma ampla gama de projetos de serviço, humanitários e de mudança social. Uma afiliada da AEU, a National Service Conference, trabalha com outras organizações não governamentais nas Nações Unidas e dentro da AEU na construção da paz ética e outros programas. O Washington Ethical Action Office trabalha para atingir suas metas selecionadas por meio de atividades como lobby e divulgação de informações por meio do Washington Ethical Action Report.

Desde 1990, algumas das resoluções aprovadas pela União Ética Americana incluem opor-se à pena capital, buscar uma solução pacífica para o conflito no Oriente Médio, garantindo um Estado palestino e um Israel seguro, apoiando a legalização dos casamentos gays e defendendo a livre escolha quanto ao aborto.

Na frente internacional, a União Internacional Humanista e Ética tem status consultivo especial na ONU, status consultivo geral no UNICEF e no Conselho da Europa, e mantém relações operacionais com a UNESCO.

Sucedendo a Adler, David Algernon *Black liderou o movimento na década de 1980.

Bibliografia: União Ética Americana, *Religião Ética* (1940); DS Muzzey, *Religião Ética* (1943); idem, *imperativos éticos* (1946); H. Neumann, porta-voz da *Religião Ética* (1951); H. Radest, *Toward Common Ground: A História das Sociedades Éticas nos Estados Unidos* (1969). **Adicionar. Bibliografia:** C. Neuhaus, *A Lively Connection: Intimate Encounters with the Ethical Movement in America* (1978); H. Friess, Felix Adler & *Cultura Ética: Memórias e Estudos* (1981); E. Ericson (ed.), *The Humanist Way: Uma Introdução à Religião Ética Humanista* (1988); H. Radest, *Podemos Ensinar Ética?* (1989); H. Radest, Felix Adler: *Uma Cultura Ética* (1998).

[Joseph L. Blau / Ruth Beloff (2ª ed.)]

LITERATURA ÉTICA (Heb. יְיָ יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל). Não há literatura ética específica como tal no período bíblico e talmúdico no que diz respeito a uma formulação sistemática da *ética judaica. Mesmo a Sabedoria *literatura da Bíblia, embora inteiramente ética em conteúdo, não visa dar uma exposição sistemática desta ciência da moral e dos deveres humanos, mas se limita a apotegmas e ditos morais desconexos. O mesmo vale para o tratado *Avot, o único tratado totalmente ético da Mishná, que consiste em grande parte das máximas éticas favoritas de rabinos individuais,

e trabalhos posteriores, como *Derekh Ere´ e *Kallah. Os princípios e conceitos éticos do judaísmo estão espalhados por toda a vasta área da literatura rabínica e foi somente na Idade Média que esses dados foram utilizados como base de trabalhos éticos e a partir desta época a literatura ética passa a ser um gênero específico da literatura judaica.

O termo “literatura ética”, aplicado a um tipo de literatura hebraica, tem dois significados diferentes. Ambos se referem a uma parte importante da literatura hebraica nos tempos medievais e nos primeiros tempos modernos, mas enquanto um denota uma forma literária que engloba um grupo de obras muito semelhantes estruturalmente, o outro denota um propósito literário expresso em várias formas literárias. Os autores tradicionais geralmente usam o termo no primeiro sentido, enquanto o último sentido é preferido pelos estudiosos modernos.

Forma Literária

LITERATURA ÉTICA “CLÁSSICA”. Esses escritos estão em forma de livro e visam instruir o judeu no comportamento religioso e moral. Estruturalmente, os livros são uniformes: cada um é dividido de acordo com as partes componentes do modo de vida ideal e justo; o material é tratado metodicamente – analisando, explicando e demonstrando como alcançar cada virtude moral (geralmente tratada em um capítulo ou seção separada) no sistema ético do autor.

A primeira grande obra na literatura ética “clássica”, ´ ovot ha-Levavot, de Ba´ya b. Joseph ibn *Paquda (escrito no século 11´), postula dez virtudes religiosas e morais, cada uma formando o assunto de um capítulo separado. Em Ma'alot ha-Mid dot, Jehiel b. Jekuthiel *Anav de Roma expõe 24 princípios éticos de conduta moral perfeita (positiva e negativa – o último a ser evitado). Ba´ya b. Asher, um dos cabalistas mais proeminentes da Espanha, lista e analisa os componentes da perfeição moral em ordem alfabética em Kad ha Kema´, enquanto Moses ´ ayyim * O principal trabalho ético de Luzzatto Mesillat Yesharim, construído na tradição do baraita

de R. *Phinehas b. Jair, enumera os principais passos para a perfeição e santidade. Os escritos que se enquadram nessa categoria estrutural formam o corpo principal da literatura ética tradicional.

MONOGRAFIAS ÉTICAS. Seguindo de perto o padrão formalista da literatura ética “clássica”, as monografias éticas concentram-se em um estágio particular na jornada para a perfeição religiosa. A primeira grande obra desse tipo foi o Sha'arei Teshuvá de *Jonah b. Abraão Gerondi. Nesta obra, o autor analisa todas as situações e problemas que possam confrontar um pecador arrependido e o aconselha a se purificar completamente dos efeitos do pecado. Jonah Gerondi abriu o caminho para o que se tornaria uma das principais formas literárias da literatura hebraica medieval.

Propósito Literário

O segundo significado do termo literatura ética inclui, além das duas categorias mencionadas (a escrita ética clássica e a monografia ética), nove formas literárias que, embora estruturalmente muito diferentes, têm o mesmo objetivo.

literatura ética

subjetiva – postular princípios éticos e religiosos. A busca pela perfeição moral e espiritual é o propósito da literatura ética, assim como a observância prática das mitsvot é o propósito da literatura haláchica.

LITERATURA HOMILÉTICA. A literatura hebraica medieval *homilética é didática e, nesse sentido, não difere dos escritos éticos “clássicos”. A diferença entre os dois está em seus métodos. A literatura homilética forma a maior parte da literatura ética e durante séculos influenciou a vida judaica mais do que qualquer outro escrito literário ético. Exceto pela literatura haláchica, nenhum outro tipo de literatura hebraica alcançou tamanha variedade em conteúdo e forma, inspirou autores por um período tão longo e alcançou um público tão amplo.

VONTADE ÉTICA. Desenvolvida na Alemanha, França e Espanha entre os séculos XI e XIII, os escritores usaram essa forma literária até os tempos modernos. *Os “testamentos” éticos geralmente se referem a obras curtas e concisas nas quais são expostos os principais princípios do comportamento moral e que são escritos na forma das últimas palavras de um pai para seus filhos. Frequentemente, o “testamento” não passa de um clichê literário, e muitas vezes foi aplicado a obras éticas curtas que não pretendiam realmente ser “testamentos”. Muitas das obras desta categoria são pseudoepigráficas e são compilações posteriores atribuídas aos primeiros estudiosos.

CARTAS ÉTICAS. Esta forma inclui cartas reais nas quais o escritor instrui seu filho ou outra pessoa, que estava longe, a viver uma vida moral; e pequenos tratados éticos, chamados “uma carta” (“iggeret”), que também é o nome convencional aplicado a qualquer obra curta. As cartas de *Naýmanides a seus filhos pertencem à primeira categoria, enquanto a obra “Iggeret ha-Musar” de R. Shem Tov *Falaquera é típica da segunda.

LIVROS DE HISTÓRIAS MORALÍSTICAS. Uma das primeiras formas literárias usadas por escritores de literatura ética, o primeiro livro de histórias moralistas, *Midrash Aseret ha-Dibberot, uma coleção de contos moralistas na forma de exempla e homilias curtas, provavelmente foi escrito no período geônico. Estruturalmente, a obra é uma série de histórias que exemplificam o caminho para alcançar a devoção completa a cada um dos Dez Mandamentos. *Nissim b. Jacó b. O Sefer ha-Ma'asiyyot (“Livro de Contos”) de Nissim ibn Shahin, mais conhecido como yibbur Yafeh me-ha-Yeshu'ah, é também uma obra primitiva (século XI) expressa nesta forma. Originalmente escrito em árabe, foi traduzido para o hebraico e, como tal, influenciou escritores judeus posteriores. Após o século 15, a escrita de livros de histórias morais tornou-se mais comum na literatura iídiche do que em hebraico.

LITERATURA HANHAGOT. Ao contrário dos gêneros descritos acima, que geralmente se esforçam para ensinar os princípios mais básicos e essenciais do comportamento ético, a literatura hanhagot concentra-se em pequenos detalhes práticos e não em fundamentos espirituais gerais. O objetivo – instruir o indivíduo nos mínimos detalhes do comportamento diário – faz uso tanto de leis haláchicas quanto de princípios éticos. A literatura hanhagot começou a se desenvolver no Sefer ha-Yirah do século XIII por R. Jonah

Gerondi, e mais tarde yéidah la-Derekh por *Menahem b. Aaron ibn Zeraý, mas ainda era popular, principalmente na Europa Oriental, nos séculos XVII e XVIII.

EULOGIAS. Esse tipo de literatura ética pertence à homilética porque os elogios – pelo menos obituários escritos – eram considerados homilias. Os elogios são geralmente didáticos com as virtudes dos mortos enlutados servindo como qualidades emulativas. Centenas foram impressos, seja como livretos separados ou formando partes de uma obra homilética mais geral.

COLEÇÕES DE FÁBULAS E EPIGRAMAS ÉTICOS. As primeiras coleções foram influenciadas por obras árabes; às vezes essas compilações eram traduções do árabe (por exemplo, Musrei ha-Pilosofim, atribuído a Isýaq ibn Hunayn ou *Mi vhar ha-Peninim, atribuído a R. Solomon b. Judah ibn *Gabi rol, ou *Kalila e Dimna).

POESIA ÉTICA. Os tratados éticos às vezes eram escritos em verso. Estruturalmente, muitos deles seguem exemplos bíblicos, especialmente os Provérbios, e listam os mandamentos em forma poética. Uma das primeiras obras nesta forma literária, Shirei Musar Haskel (1505), foi atribuída a *Hai Gaon. Alguma da literatura maqýma também deve ser incluída (Beýinat Olam por *Jedaiah ha-Penini, e Iggeret ha-Musar e Sefer Mev akkesh por Falaquera).

INTERPRETAÇÕES DO LIVRO DE PROVÉRBIOS E DE

O TRATADO AVOT. O Livro de Provérbios e Avot, principalmente preocupado com a ética, formou a base de muitos escritos éticos medievais. A interpretação serviu de veículo para os próprios conceitos de ética judaica do autor. Populares na literatura medieval, esses comentários eram geralmente considerados como obras independentes de ética, e não como parte da literatura de exegese e interpretação.

O objetivo de todas essas formas literárias é dar respostas funcionais e práticas aos problemas morais da época. Suas respostas, no entanto, foram derivadas de considerações teológicas que estão fora do escopo da literatura ética. Conceitualmente, a literatura ética não é original em nenhuma das disciplinas em que se baseia: teologia, antropologia, filosofia ou psicologia. Os novos conceitos originados na literatura teológica e teosófica foram adaptados à vida religiosa cotidiana pela literatura ética. Expressou-os em diferentes formas literárias para torná-los aceitáveis para o grande público e é assim, na forma e não no conteúdo, que a literatura ética foi original. As formas de expressão geralmente não interessam aos inovadores teológicos que se dirigem principalmente à elite intelectual da comunidade, mas um escritor de uma obra ética não pode desprezá-las. Como seu principal objetivo é influenciar a vida e o comportamento religioso da comunidade como um todo, o escritor ético não pode se dar ao luxo de se dirigir apenas a um segmento do público; conseqüentemente, as considerações estruturais desempenham um papel importante.

Dois processos não relacionados moldaram assim a história da literatura ética: (a) o desenvolvimento das formas literárias como tais; (b) o desenvolvimento geral do pensamento religioso judaico

em que a literatura ética se baseou em seu conteúdo e que popularizou. A fusão desses dois processos é a razão pela qual a literatura ética tende a ser mais conservadora, menos radical e inovadora, do que os movimentos teológicos em que se originaram os conceitos por ela utilizados. Este fenômeno é evidente em todas as fases da história da literatura ética, excluindo talvez o primeiro período na Espanha (veja abaixo). A literatura ética, ao adaptar novas ideias, as revestiu em gêneros literários tradicionais para os quais se baseou em conhecimentos agádicos. Todos os escritores éticos usaram a forma agádica. A fusão do velho e do novo, na forma e no conteúdo, fez da literatura ética o agente catalisador que preservou as novas ideias e as introduziu na corrente sanguínea do judaísmo. A literatura ética modificou as implicações mais radicais desses conceitos e os tornou aceitáveis para a comunidade tradicional em geral.

Como as ideias que a literatura ética propunha se originaram dos movimentos ideológicos e teológicos do judaísmo medieval, sua história também reflete o desenvolvimento desses movimentos. Conseqüentemente, existem quatro tipos de literatura ética medieval hebraica: filosófica, rabínica, Ash kenazi-ḡasidic (ver *Hasidei Ashkenaz) e cabalística; o último influenciou grandemente a literatura ética ḡasídica moderna. Estes testemunham quatro movimentos ideológicos distintos. O desenvolvimento de cada um desses tipos será brevemente estudado.

Literatura Filosófico-Ética

Os primórdios da literatura ética judaica na Idade Média estão enraizados no desenvolvimento da filosofia judaica daquele período. O último capítulo de *Emunot ve-De'ot* de Saadiah Gaon (século IX), que trata do comportamento humano, pode ser considerado a primeira obra medieval judaica em ética. Distinto do corpo do livro, tanto por sua forma quanto por seu conteúdo, parece ser um trabalho à parte sobre ética.

A base filosófica dos conceitos éticos de Saadiah não se desenvolveu a partir do pensamento judaico anterior, e esta pode ser a razão pela qual esta parte de seu trabalho não teve uma influência duradoura nos escritos éticos judaicos posteriores. *Tikkun Middot ha-Nefesh* (século XI) por Solomon ibn Gabirol sofreu um destino semelhante, provavelmente porque o sistema ético desenvolvido na obra também era estranho ao pensamento judaico e não se encaixava na moral e ética aceitas da agadá talmúdica. Ibn Gabirol procurou mostrar que a fusão dos quatro elementos essenciais do pensamento medieval e os cinco sentidos formavam as bases de todas as características humanas.

Ambas as obras estão escritas em árabe, e ambas foram traduzidas (início do século XII) para o hebraico por R. Judah ibn Tibbon. Eles são uma tentativa de introduzir uma "ética pura" na filosofia judaica – uma aplicação direta de ideias filosóficas estranhas ao campo da ética judaica, sem misturá-las ou usar a riqueza de material ético aleatório já existente na tradição judaica. No *Sefer ha-Ma'asiyyot*, um livro de ética que apareceu mais ou menos na mesma época (século XI), também escrito em árabe, mas que foi traduzido cedo para o hebraico, o autor, R. Nissim b. Jacó b. Nissim ibn Shahin, usou a abordagem oposta à de Saadiah Gaon e Ibn Gabirol.

Ele coletou histórias e provérbios éticos do Talmud, aos quais acrescentou contos e conceitos medievais que raramente usavam ideias filosóficas e não aplicavam nenhum sistema ético. Ele veio a ser amplamente usado e aceito em sua versão hebraica por todos os escritores posteriores do conto ético.

Essas obras foram precursoras do corpo de escritos filosóficos judaicos e foi *ḡovot ha-Levavot* de Baḡya ibn Paquda, uma das obras mais penetrantes da literatura medieval, que deu impulso a essa literatura. A primeira obra judaica medieval a desenvolver um sistema ético enraizado no pensamento judaico, tentou lidar com os problemas espirituais fundamentais que perturbavam a mente judaica medieval. Embora a influência da filosofia medieval contemporânea possa ser facilmente detectada, especialmente na primeira seção, que é um tratado filosófico sobre a unidade de Deus, Baḡya ibn Paquda também selecionou fontes como literaturas bíblicas e rabínicas, e provérbios árabes, contos, e epigramas para criar o que é principalmente um guia ético. A obra judaica mais influente em ética em um período de mais de 600 anos, seu impacto pode ser parcialmente atribuído ao tratamento profundo e fundamental do autor do que foi provavelmente a questão mais desafiadora para o judaísmo na época - a qualidade interna da vida religiosa .

Todas as principais obras éticas medievais vieram a lidar com esse problema básico e crucial que surgiu essencialmente de uma época que havia adotado o conceito platônico de matéria e espírito como elementos antagônicos e, conseqüentemente, criando uma cisão dentro do homem. Os ensinamentos éticos e espirituais do Talmude passaram a ser relegados a uma posição secundária e o judaísmo passou a ser visto como uma religião materialista, baseada em atos e ações práticas, e não em atitudes espirituais que, para os estudiosos medievais, pareciam a essência da vida religiosa. Os moralistas judeus foram, portanto, confrontados com o problema de conciliar o conceito judaico contemporâneo de vida religiosa, que era praticamente orientado e, conseqüentemente, visto como inferior, com as novas ideias que viam a religião quase exclusivamente sob uma luz espiritual. Embora essa questão também fosse considerada de um ponto de vista puramente filosófico e, portanto, constituísse a base de muitos escritos filosóficos medievais, ela precisava ser respondida na esfera da moral e da ética, à qual a comunidade em geral se orientava.

O conflito foi resolvido na literatura ética por meio de uma reinterpretação da antiga herança judaica na qual seus valores espirituais eram enfatizados à luz dos conceitos morais e éticos da época. Em nenhum lugar o problema foi mais claro e claro do que na introdução de *ḡovot ha-Levavot*. O sistema ético de Baḡya ibn Paquda, exceto por pequenas mudanças e variações, foi geralmente aceito pela literatura filosófico-ética. Ele enfatizou: (a) a ideia de *kavvanah* – qualquer ato ritual como tal não representa realização espiritual, a menos que seja realizado com a *kavva nah* correta (consciência e intenção); a ação torna-se um meio no cumprimento de um dever religioso. O valor religioso também passou a ser ligado à atitude espiritual do praticante, e não apenas à ação; (b) todo um sistema de mandamentos puramente espirituais – o *ḡovot ha-levavot*, que deu o título

Para o trabalho. Os mandamentos espirituais, segundo Baýya ibn Paquda, são aqueles que estão completamente desvinculados de qualquer ato físico e, portanto, não incluem os atos religiosos tradicionalmente "espirituais" de oração e estudo, pois a boca ou os olhos (órgãos físicos) são exigidas no seu desempenho. Esses mandamentos ele estabeleceu como: reafirmação da unidade de Deus, reconhecimento de Suas obras no mundo, adoração divina, confiança em Deus, sinceridade de propósito, humanidade, arrependimento, auto-exame, ascetismo e amor a Deus.

Com variações de ênfase, este sistema duplo ou triplo de mandamentos (mandamentos práticos, kavvanah e ýovot ha-levavot) é encontrado em outros escritos ético-filosóficos: Hegyon ha-Nefesh de *Abraham b. ýiyya ha-Nasi de Barcelona, no qual é descrito o significado espiritual do arrependimento; Yesod Mora em que Abraham *Ibn Ezra deu um fundamento espiritual aos mandamentos; e especialmente nas obras de *Maimônides. Estes últimos, às vezes orientados para uma "ética puramente filosófica" como em Shemonah Perakim, também são investidos de mandamentos filosóficos e espirituais-morais que complementam as leis práticas, como no Sefer ha-Madda da Mishneh Torah. Essas obras inauguraram um novo período na literatura ética: os escritos eram agora em hebraico e a necessidade de estabelecer um vínculo entre as novas ideias éticas filosóficas, voltadas para a espiritualização e imanência da vida religiosa, e os conceitos judaicos mais tradicionais, tornou-se mais pronunciado. Para os filósofos judeus fora mais fácil expressar "filosofia pura" em árabe do que em hebraico. Dali em diante, porém, mesmo os filósofos basearam seus trabalhos éticos em passagens bíblicas e ditos talmúdicos, e assim integraram mais de perto os antigos ensinamentos éticos judaicos com as novas idéias ético-filosóficas.

A relação entre perfeição moral e realização religiosa máxima foi um dos principais problemas que confrontaram os filósofos hebreus. A realização máxima era geralmente entendida como contemplação filosófica, que nada tinha a ver com a vida social e o comportamento ético. A ética deveria, portanto, ser considerada apenas como um meio para alcançar essa realização religiosa, ou a ética era um fim em si mesma?

Os escritos de Maimônides contêm ambos os conceitos contraditórios; na maioria dos lugares, Maimônides subordina a ética à filosofia, mas há lugares onde ele vê o comportamento ético como a melhor abordagem possível de Deus que o homem pode alcançar. A maioria dos seguidores de Maimônides tendia a ver a ética como um meio e não como um fim religioso, por exemplo, o Sefer ha Ma'alot de Shem Tov Falaquera. Essa abordagem da ética possivelmente contribuiu para que a literatura ético-filosófica após o século XIII deixasse de ser um veículo de expressão do ético.

A busca pela qualidade de vida religiosa interior encontrou expressão na literatura ética antes de Maimônides, mas especialmente depois dele os filósofos tentaram dar razões racionais e espirituais para os mandamentos práticos. Os mandamentos eram assim considerados apenas aparentemente materialistas, e sua verdadeira essência era vista como espiritual. Durante o século 13, o pensamento judaico usou a alegorização como um meio de revelar o significado espiritual oculto dos mandamentos e da Torá,

rompendo assim com a lógica maimonideana. Malmad ha Talmidim, de Jacob b. Aba Mari b. Sansão *Anatoli, e os escritos polêmicos e exegéticos de Zeraías b. Isaque B. Sheal tiel *Gracian (ý en) demonstram essa tendência. Esse desenvolvimento dentro da literatura ético-filosófica foi posteriormente responsabilizado pela conversão de tantos judeus durante as perseguições espanholas do final do século XIV e XV: a alegação desses judeus era que, se o verdadeiro significado dos mandamentos era um segredo espiritual, por que sacrificar a vida para preservar a casca exterior sem sentido e material?

Literatura Ética-Rabínica

A ascensão da literatura ética-rabínica, especialmente na Espanha, Provença e Itália do século XIII, veio como uma reação a essas tendências e foi uma revolta contra a filosofia judaica influenciada por conceitos aristotélicos. A literatura ético-rabínica foi receptiva ao pensamento ético organizado; seu objetivo, no entanto, era mostrar que um sistema moral já existia na agadá e no Talmude. Jonah Gerondi, um dos primeiros éticos hebreus, dedicou seu principal trabalho ético Sha'arei Teshuvah ("As Portas do Arrependimento") para o problema do arrependimento, assim como Abraham b. Hiyya tinha feito cem anos antes. Segundo ele, um arranjo sistemático dos antigos ditos talmúdicos juntamente com um comentário exegético adequado apresentaria um sistema completo e satisfatório. Jonas e os outros escritores dessa literatura tentaram especialmente enfatizar os ditames espirituais encontrados na tradição judaica mais antiga, minimizando e possivelmente reconciliando a antítese entre as crenças medievais e essa tradição mais antiga.

É significativo que muitos dos escritores da literatura ética rabínica fossem cabalistas, embora não revelassem suas idéias místicas em suas obras éticas populares. O tratado ético de Naýmanides, Sha'ar ha-Gemul, discute as várias categorias do justo e do ímpio e sua retribuição no mundo vindouro. Baýya b. Asher escreveu uma obra rabínica-ética muito popular, Kad ha-Kemaý, na qual, seguindo o método rabínico-espiritualista, ele enumera em ordem alfabética e estuda diferentes problemas éticos. Esses e outros éticos (alguns estudiosos modernos até sustentam que Jonah Gerondi tinha sido um cabalista) apresentaram ao público um sistema rabínico-ético, enquanto em seus círculos místicos fechados eles resolveram a antítese entre a espiritualidade da religião e o aspecto material da religião. Torá através da especulação mística.

Houve, no entanto, alguns escritores rabínico-éticos que apenas tentaram compilar e sistematizar os diferentes escritos éticos talmúdicos. Assim, a maior parte de Ma'alot ha-Middot por Jehiel b. Jekuthiel Anav é uma coleção de ditos talmúdicos e midráshicos organizados de acordo com o tema e o conteúdo. O objetivo de trabalhos posteriores, por exemplo, as duas versões de Menorat ha-Ma'or, uma de Israel *Al-Nakawa b. José de Toledo, o outro de Isaac *Aboab, foi semelhante. A literatura ético-rabínica, portanto, não tentou inovar, mas aplicar a ética judaica tradicional ao mundo medieval. No processo, ele até reviveu algumas das antigas formas de literatura agádica que vieram a servir como veículos de expressão.

Literatura assídica Ashkenazi-ÿ

A verve criativa do movimento ÿsidei Ashkenaz na Alemanha se expressou em um corpo de escritos éticos (ver Sefer *ÿ asidim (publicado pela primeira vez em 1538, Bolonha), *Judá b. Samuel he-ÿ asid de Regensburg, *Samuel b. Kalonymus he-ÿ além de Speyer, e *Eleazar b. Judah b. Kalonymus de Worms) que se desviam em caráter da literatura ético-filosófica e da literatura ética-rabínica da época. (O primeiro, no entanto, já havia atingido seu apogeu quando a literatura Ashkenazi ÿasidic começou a se desenvolver, enquanto o último começou ao mesmo tempo.) alcance e reputação são igualmente representativos, por exemplo, os capítulos introdutórios da obra haláchica Sefer ha-Roke'aÿ de *Eleazar de Worms e as obras éticas Sefer ha-Gan (1899) de Isaac b. Eliezer e Sefer ÿ asidim Katan (1866) por Moses b. Eleazar ha-Kohen (séculos 14tÿ e 15tÿ) são quase exclusivamente baseados nos ensinamentos morais Ashkenazi-ÿasidic . Os problemas enfrentados pelo ético Ashkenazi, essencialmente os mesmos que enfrentaram os pensadores hebreus da Espanha, Itália e Provença, foram abordados de forma diferente e não se expressaram na variedade de formas nem no tratamento sistemático da filosofia-ético-filosófica. e literaturas rabínico-éticas do sul. Os ensinamentos da filosofia greco-árabe não chegaram e, portanto, não influenciaram as comunidades judaicas na Alemanha e no norte da França. Assim, enquanto os pensadores europeus medievais foram essencialmente confrontados pelo mesmo desafio, sua resposta surgiu de seu ambiente cultural imediato.

A literatura Ashkenazi-ÿasidic é basicamente menos abstrata (menos consideração é dada a princípios e fundamentos e mais atenção é dada a situações reais e problemas concretos) do que as literaturas do sul. Estruturalmente, os dois tipos de escritos literários também diferem amplamente. Sefer ÿ asidim não é padronizado na divisão metódica de ÿ ovot ha-Levavot. É composto de 2.000 passagens aleatórias curtas nas quais cada situação e cada fase da vida moral e religiosa são discutidas. Assim, o pensamento ético Ashkenazi estava muito mais preocupado com os problemas específicos que as condições históricas locais deram origem do que suas contrapartes do sul.

A abordagem do ÿsidei Ashkenaz ao conceito da essência espiritual do comportamento religioso e moral e sua interpretação dos mandamentos práticos dos antigos ensinamentos tornou-se a solução clássica para todas essas questões na literatura rabínica. Eles argumentaram que todos os mandamentos e exigências éticas feitas ao homem por Deus são um teste para examinar a devoção do homem ao seu criador. O valor religioso de certos atos, portanto, não reside na realização real, mas no esforço espiritual e religioso que constitui a ação, por exemplo, um homem rico que pagou o resgate de um judeu capturado e o libertou não atinge o valor espiritual. altura do pobre que, com muito esforço, cobrou o resgate de muita gente, mas ao pagar o dinheiro descobriu que o judeu já havia sido libertado. Não é só a ação que conta, mas o esforço e a devoção que Deus

pectos do homem em seguir Sua vontade. Assim, as razões para (e mesmo o significado) dos mandamentos tornam-se insignificantes e até mesmo irrelevantes: Deus em Sua infinita sabedoria escolheu certos atos pelos quais testar o homem; eles poderiam ser quaisquer atos. O importante é que a vontade de Deus foi revelada por meio de certos mandamentos e de certos padrões éticos; não cabe ao homem perguntar por quê.

Ashkenazi ÿ asidim chegou assim a uma certa escala de valores religiosos e éticos e de mandamentos que iam desde os mais difíceis e penosos preceitos até atos que todos poderiam facilmente realizar; estes últimos foram, portanto, considerados secundários. O valor religioso no estudo do tratado talmúdico Mo'ed Katan, que trata da morte e do luto, é superior ao do estudo de outros tratados.

Quanto mais um mandamento contradiz os desejos e instintos humanos médios, mais valor religioso é atribuído a ele.

Assim, o maior sacrifício que o homem pode fazer – morrer por *kiddush ha-Shem (ser martirizado na santificação do nome de Deus) – é a suprema realização religiosa do homem. Essa visão, predominante durante os tempos das Cruzadas, foi capaz de criar raízes em uma época em que milhares de judeus na Alemanha e no norte da França morreram por kidush ha-Shem.

O movimento Ashkenazi-ÿasidic deu assim nova relevância e novo significado espiritual mesmo ao mais simples e prático dos mandamentos religiosos e morais. Um princípio mais radical que também afetou diretamente todo um padrão de comportamento foi a distinção feita entre din Torah

(a “lei terrena”) e din shamayim (a “lei celestial”).

A estrita observância dos preceitos da Torá não leva necessariamente ao mais alto cumprimento religioso; para isso é necessária uma lei moral superior – din shamayim, a lei da consciência. De acordo com a Torá, um ladrão é um ladrão; mas de acordo com din shamayim, uma distinção clara deve ser feita entre um homem que rouba pão por fome e um homem rico que rouba para enriquecer ainda mais. Isso não significa que as leis da Torá devam ser abandonadas; um homem piedoso, no entanto, deve tentar transcendê-los e seguir uma lei espiritual e moral mais elevada.

Durante os séculos XII e XIII, quando a teologia e a ética assídicas Ashkenazi floresceram, a vida e o pensamento judaicos do sul e do norte da Europa eram claramente distintos: eram quase duas culturas separadas. O século XIII viu a lenta ponte do golfo – as ideias Ashkenazi se espalharam para o sul da Europa, onde influenciaram os escritores rabínicos e, após a expulsão da Espanha em 1492, a ética Ashkenazi-ÿasidic foi um baluarte no qual o judaísmo se baseou para reorientar ideologicamente após a grande tragédia.

A criatividade do pensamento ético-filosófico chegou ao fim com a expulsão da Espanha, principalmente porque a filosofia era vista como um fator contribuinte para a conversão de centenas de milhares de judeus espanhóis. Escritores como Joseph b. ÿ ayyim *Jabez e Isaac Abrabanel denunciaram claramente o pensamento filosófico judaico atual. Foi uma época em que o judaísmo parecia ter caído em um vazio teológico – as velhas crenças foram abaladas pela tragédia, e por um tempo nada,

pelo menos nada sistemático e de alcance abrangente, parecia substituir o pensamento filosófico. Uma nova perspectiva teológica, a *Cabala, que veio a formar o maior corpo de escritos éticos na literatura judaica, finalmente deu expressão literária à vida judaica e suas aspirações após a expulsão. O pensamento ético Ashkenazi-ýasidic foi apenas um suporte moral e espiritual temporário para os judeus do sul da Europa e foi integrado à *Cabala que começou a se desenvolver durante o século XVI.

Literatura Cabalística-Ética

Os primeiros cabalistas europeus geralmente tendiam a se confinar em seus círculos fechados e não queriam transformar a Cabala em uma literatura popular. O centro de aprendizado cabalístico estabelecido em Safed durante o século XVI, entretanto, criou um corpo de escritos morais que foram direcionados para a comunidade judaica em geral e que iniciaram o período de 300 anos da literatura cabalística-ética.

Essa literatura se baseou em trabalhos cabalísticos anteriores, especialmente o *Zohar, bem como na ética Ashkenazi-ýasidic e no pensamento ético-rabínico. Usando a Cabala e seu sistema místico como base, os ensinamentos ético-kabalísticos foram formulados ao longo das mesmas linhas sistemáticas fortes. No centro da literatura ético-cabalística estão dois conceitos intimamente relacionados: (1) um dogma ético no qual os mandamentos são concebidos simbolicamente; (2) a ideia de que o mundo temporal reflete o mundo eterno e vice-versa e que há uma interdependência entre a realização de atos nesta terra e os processos no mundo místico divino. A abordagem simbólica dos mandamentos exigia que o homem os cumprisse com todas as suas forças, porque refletem ações místicas divinas. Através da ideia de mundos reflexivos, os atos do homem formavam parte do drama divino e permitiam ao homem, por meio de sua ação, influenciar os poderes místicos. Moisés B. O Tomer Devorah de Jacob *Cordovero, um dos primeiros trabalhos éticos cabalísticos deste período, é um guia detalhado para o comportamento moral e como tal conduta pode e deve refletir as essências divinas e satisfazer os requisitos divinos. Seu discípulo e seguidor, *Elijah b. Moses de Vidas, o autor de Reshit ý okhmah, desenvolveu a ideia de que os atos morais do homem se refletem na luta celestial entre o bem e o mal. A *Cabala de Isaac *Luria, que se desenvolveu na última parte do século XVI, fortaleceu esse conceito ao enfatizar ainda mais a responsabilidade do homem na guerra que assola as esferas místicas.

A literatura cabalística-ética, que, a partir do século XVII, continuou a se desenvolver na Europa Oriental, baseava-se quase exclusivamente nos ensinamentos luriânicos. Enfatizou mais fortemente o poder de Satanás e as consequências que o pecado tem no mundo divino. Obras como Kav ha-Yashar de ýevi Hirsch *Koidonover, que era muito popular, usava ensinamentos cabalísticos-lurianos para alertar o leitor contra a destruição que o pecado poderia causar ao pecador como tal, e ao mundo como um todo.

A teosofia cabalística enraizou firmemente esta literatura no raciocínio místico sistemático e deu-lhe uma estrutura teológica.

Os ensinamentos reais, os preceitos positivos e negativos, no entanto (com algumas exceções, como o costume de tikkun, veja *Cabala), não se originaram com o cabalista, mas foram selecionados da literatura ética mais antiga: rabínica e Ashkenazi ýasidic.

O movimento Shabbatean, que influenciou profundamente todo o judaísmo na segunda metade do século XVII, não utilizou a literatura ética como veículo de expressão (ver *Shab betai Zevi). Apesar do trabalho ético Tikkunei Teshuvah (publicado por I. Tishby) de *Nathan de Gaza, a maior parte da literatura do Shabat era de natureza teosófica. Alguns dos Shabbateans que escreveram obras éticas populares tendiam a esconder suas visões teológicas e apenas alusões ocasionais podem ser encontradas.

Durante o século XVIII, duas tendências convergentes no pensamento judaico – cabalismo e messianismo – deram origem aos trabalhos cabalístico-éticos de Moisés ý ayyim *Luzzatto: Mesillat Yesharim, Da'at Tevunot e Derekh ha-Shem. A polêmica que se alastrou em torno de Luzzatto, um dos maiores eticistas da literatura judaica, obrigou-o a ocultar os elementos cabalísticos em suas obras através do uso de linguagem e termos pseudofilosóficos. Suas obras, que se tornaram populares no final do século, são lidas até hoje.

ý a literatura assídica do final do século XVIII e ao longo do século XIX é quase exclusivamente ética. A maior parte é composta de homilias nas quais o comportamento moral é fortemente enfatizado; alguns dos escritos, entretanto, são de natureza puramente ética, por exemplo, Sefer ha-Middot de R. *Naýman de Bratslav ou Tanya de R. *Shneur Zalman de Lyady. As coletâneas de contos e fábulas ýassídicas são geralmente didáticas e têm um tema ético. Os Mitnaggedim, oponentes do ý asidismo, também basearam seus ensinamentos na literatura ética luriânica. De suas fileiras surgiu o movimento *Musar que tentou introduzir o estudo das principais obras éticas no voto yeshi e para quem o comportamento moral se tornou a maior realização religiosa a que o homem poderia aspirar. A literatura haskalah no final do século XVIII e início do século XIX também usou as tradições da literatura ética em seus esforços didáticos.

A literatura ética hebraica, corpus diversificado de escritos, caracteriza-se por uma unidade subjacente que atravessa não apenas os movimentos ideológicos divergentes dos quais a literatura cresceu e que ela representa, mas também engloba os vários veículos de expressão utilizados pelos éticos. Os escritores éticos hebreus estavam principalmente preocupados com uma série de problemas universais elementares. As soluções que eles apresentaram, embora refletindo as várias ideologias, são basicamente uma resposta ao ponto mais crucial em questão – o homem e a condição humana, sua posição no cosmos e sua atitude em relação aos caminhos de Deus. Assim, transcenderam o dogma específico ao qual aderiram e consideraram o dilema do homem em seus aspectos universais. Fundamentais para essa literatura são questões como: a má sorte sofrida pelos justos e o sucesso desfrutado pelos ímpios nesta vida; os caminhos do julgamento divino; o conhecimento de Deus e a gestão ativa do mundo temporal;

por que os ímpios foram criados; liberdade de escolha em questões éticas e religiosas e os limites dessa liberdade; o significado do pecado e em que relação o pecador arrependido está com o justo que nunca pecou; a relação entre o temor de Deus motivado pelo pensamento de justiça retributiva e o temor de Deus despertado pela grandeza de Deus; a relação entre a adoração a Deus por meio do medo e a adoração a Deus por meio do amor; o significado de *devekut* (comunhão com Deus) e as formas de alcançá-lo; a essência da *kavvanah* e seu lugar na vida ética; a atitude correta para com os gentios; o destino do justo e do ímpio após a morte; a essência da alma; existência após a ressurreição; comportamento social na e em relação à família; e questões semelhantes que transcendem o tempo e o espaço para criar um corpo unificador de escritos literários. Algumas das respostas são ditadas mais pelo caráter e pelas inclinações especiais do escritor do que pelo movimento ao qual ele pertencia.

Ao contrário do filósofo e teólogo, o ético se depara com situações concretas, pessoas reais; suas respostas são, portanto, mais pragmáticas e menos dogmáticas – ele aborda as questões de forma prática e em termos humanos. A literatura ética, assim, pela singularidade desse aspecto de seu caráter – o confronto moral específico com o dilema universal do homem – conquistou para si um lugar independente na literatura hebraica e não é apenas mais um ramo da literatura teológica.

A forma tanto quanto o conteúdo foi um fator unificador no corpus de escritos éticos que os classificaram como literatura.

Os éticos eram obrigados a usar diferentes meios literários para que suas obras pudessem ser aceitas por um público amplo e às vezes inculto. Essa ênfase inevitável na forma, e não apenas no conteúdo, colocou a literatura ética em uma categoria separada e a separou dos outros ramos do pensamento religioso. O uso constante de fábulas, histórias, epigramas, anedotas e hagiografias como veículos de expressão criou uma literatura distinta, lida não apenas para fins didáticos, mas também para ser apreciada. O papel literário e didático desempenhado pela literatura na Idade Média é comparável ao da ficção nos tempos modernos.

Bibliografia: SD Breslauer, *Ética Judaica Contemporânea: Uma Pesquisa Bibliográfica* (1985); SD Breslauer, *Modern Jewish Morality: A Bibliographical Survey* (1986); I. Bettan, *Estudos em Pregação Judaica* (1939); Werblowsky, em: *Annual of Jewish Studies*, 1 (1964), 95-139; EU. Roth (ed.), *Likkut ha-De'ot ve-ha-Middot...* (19462); I. Heinemann, *Ta'amei ha-Mitzvot be-Sifrut Yisrael*, 1 (1959); idem, no *HUCA*, 23 pt. 1 (1950/51), 611-43; I. Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, 2 (1961), 247-362, 581-606, 655-761; idem, *Miv'yar Sifrut ha-Musar* (no prelo); G. Scholem, *On Kabbalah and its Symbolism* (1965), passim; idem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962), passim; G. Vajda, *La Théologie ascétique de Baïyya Ibn Paquda* (1947); idem, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age* (1957); Dan, em: *Molad*, 22 (1964), 82-84; S. Shalem, *Rabi Moshe Alsheikh* (1966); I. Abrahams (ed.), *Hebraico Ethical Wills*, 2 vols. (1948), inclui a Bíblia; Waxman, *Literatura*, 1 (19602), 355-71, 459-62; 2 (19602), 271-300, 643-49; 3 (19602), 640-704; 4 (19602) seitas. 121-7, e índice.

[Joseph Dan]

ÉTICA.

na bíblia

Não há nenhum conceito abstrato e abrangente na Bíblia que seja paralelo ao conceito moderno de "ética". O termo *mu sar* designa "ética" no hebraico posterior, mas na Bíblia indica meramente a função educacional cumprida pelo pai (Pv 1:8) e tem um significado próximo de "repreensão". Na Bíblia, as exigências éticas são consideradas uma parte essencial das exigências que Deus impõe ao homem. Essa estreita conexão entre os domínios ético e religioso (embora os dois não estejam completamente identificados) é uma das principais características da Bíblia; daí a posição central da ética em toda a Bíblia. Assim, a Bíblia teve uma influência decisiva na moldagem da ética na cultura europeia em geral, tanto diretamente quanto indiretamente através dos ensinamentos éticos da literatura apócrifa (ver *Apócrifos e Pseudepígrafos) e do Novo Testamento, que são baseados na ética bíblica.

Ética Social

A ordem de abster-se de prejudicar o próximo e evitar fazer mal aos fracos é fundamental para a ética bíblica. A maioria dos mandamentos éticos especificados na Bíblia pertence a esta categoria: justiça devida (Ex. 23:1-2; Deut. 16:18-20); evitar o suborno (por exemplo, Ex. 23:8); roubo e opressão (Ex. 22:20; Deut. 24:14); defesa da *viúva e do *órfão; comportamento compassivo para com o *escravo; e a proibição de fofocas. Adicionado a estes foram os mandamentos para sustentar os pobres (Dt 15:7-11), alimentar os famintos e vestir os nus (Is 58:7; Ez 18:7). A conclusão radical, mas lógica, derivada disso é que o homem é obrigado a suprimir seus desejos e alimentar até mesmo seu inimigo (Pv 25:21), devolver a propriedade perdida de seu inimigo e ajudá-lo a levantar seu jumento que está prostrado sob seu fardo (Pv 25:21). Ex. 23:4-5). A ética bíblica, que adverte o homem a amar e respeitar o próximo, atinge seu nível mais alto no mandamento: "Não odiarás o teu próximo em teu coração, repreende o teu próximo", que conclui com "Ama o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Senhor"

(Lev. 19:17-18). O objetivo principal deste mandamento, como de outros, é evitar o ódio infundado que destrói a vida da sociedade.

A tendência geral da ética social foi resumida pelos profetas que disseram: "Odeie o mal e ame o bem e estabeleça a justiça na porta" (Amós 5:15); e similarmente: "Ele te disse, ó homem, o que é bom; e o que o Senhor exige de você, senão que pratique a justiça, ame a benignidade e ande humildemente com o seu Deus" (Miquéias 6:8). Essas passagens e outras semelhantes não apenas resumem o ensino da ética, mas também o colocam no centro da fé israelita. Um resumo dos ensinamentos éticos bíblicos está contido no conhecido ditado de Hillel: "O que é odioso para você não faça a outro" (Shab. 31a).

A Perfeição Ética do Indivíduo

Ao contrário do sistema ético da filosofia grega, que procura definir as várias virtudes (quem é corajoso, generoso, justo, etc.), a Bíblia exige de todo ser humano que ele pratique a boa ação e se comporte virtuosamente para com seus fel.

ética

homem baixo, e não se preocupa com definições abstratas. Essa atitude é quase explicitamente expressa em Jeremias 9:22-23: “Não se glorie o sábio em sua sabedoria, não se glorie o forte em sua força, não se glorie o rico em suas riquezas.

Somente nisto se deve gloriar: em sua sincera devoção a mim.

Pois eu sou o Senhor que exerce bondade, justiça e equidade no mundo; porque nisso me agrado – declara o Senhor”. Disto segue-se que fazer o que é certo e justo é a essência da ética bíblica. O ideal ético pessoal é o *yaddik* (o homem bom; veja *Justiça). Ezequiel o define em detalhes com o propósito de explicar a doutrina da recompensa e *punição, e sua definição nada mais é do que uma enumeração das ações realizadas pelo homem bom e daquelas das quais ele se abstém (Ezequiel 18:5-5). 9). A essência de todos esses atos é o relacionamento adequado entre homem e homem, exceto por um mandamento, evitar a idolatria, que é apenas um dever do homem para com Deus. Uma definição semelhante do homem bom aparece em Isaías 33:15 e no Salmo 15. Adicionado ao ideal do homem justo em Salmos está o homem temente a Deus que encontra felicidade nos ensinamentos de Deus e na adoração a Ele e que evita o vida desprovida de seriedade ética (por exemplo, Ps.

1). O ideal ético pessoal recebeu mais expressão no caráter de *Abraham, a quem se atribuíam várias qualidades especialmente nobres e nobres. Ele era complacente em seu relacionamento com Ló, hospitaleiro, compassivo para com os malvados habitantes de Sodoma, humilde e generoso em seus tratos com o povo de Hete, e recusou-se a lucrar com o despojo da guerra com Anrafel.

Característica Distintiva da Ética Social na Bíblia

O alto nível de ética bíblica que é evidente no mandamento de amar o próximo, no caráter de Abraão e no primeiro Salmo, é peculiar à Bíblia, e é difícil encontrar algo semelhante em qualquer outra fonte; no entanto, os mandamentos éticos gerais da Bíblia, que se baseiam no princípio de não prejudicar os outros, são uma questão de interesse humano geral e constituem os fundamentos da ética. Algumas características da ética bíblica, como a devida justiça e os direitos da viúva e do órfão, são predominantes no antigo Oriente Próximo (veja abaixo). Portanto, a generalização de que a Bíblia é única entre as obras religiosas no conteúdo de seus ensinamentos éticos não pode ser feita. No entanto, a Bíblia difere de qualquer outra obra religiosa ou ética na importância que atribui à exigência ética simples e fundamental. As outras nações do antigo Oriente Próximo revelam seu senso ético em composições marginais à sua cultura: em alguns provérbios dispersos pela literatura sapiencial, em prólogos de coleções de leis, em várias leis específicas e em confissões (veja abaixo). A conexão entre os ensinamentos éticos e as criações culturais primárias – as imagens dos deuses, o culto, o maior corpo jurídico – é fraca. As aspirações éticas dessas culturas são às vezes, mas nem sempre, expressas em sua religião e organização social, enquanto a Bíblia coloca a exigência ética no foco da religião e da cultura nacional. A ética

A demanda é a principal preocupação dos profetas, que declaram explicitamente que esta é a essência de seu ensinamento religioso. Seções básicas da lei bíblica – os Dez Mandamentos, Levítico 19, as bênçãos e maldições do Monte Gerizim e do Monte Ebal (Dt 27:15-26) – contêm muitos mandamentos éticos importantes. A própria lei bíblica atesta seu objetivo ético: “Ou que grande nação tem leis e normas tão justas (*yaddikim*) como todo este Ensino...” (Dt 4:8). Embora a literatura de sabedoria de Israel seja semelhante à das culturas vizinhas, é distinta pela maior ênfase que coloca na educação ética (veja abaixo). A suposição de que Deus é – ou deveria ser – justo, e a questão da recompensa e punição que decorre dessa suposição, são as bases das experiências religiosas encontradas em Salmos, Jó e algumas passagens proféticas. A opinião de Hillel, o Velho, de que a exigência ética é a essência da Torá pode ser questionada, pois dificilmente pode ser considerada o único pilar da fé bíblica. No entanto, há certamente uma clara tendência na Bíblia de colocar a exigência ética no foco da fé, mesmo que ela a compartilhe com outras preocupações, como o monoteísmo (ver visão bíblica de *Deus).

Os ensinamentos da ética bíblica, embora claros e contundentes, não são extraordinários em conteúdo, pois a Bíblia não requer nada além do comportamento adequado que é necessário para a existência da sociedade. A ética bíblica não exige, como certos outros sistemas de ética (cristianismo, budismo e até mesmo alguns sistemas do judaísmo posterior), que o homem se retire total ou mesmo parcialmente da vida cotidiana para atingir a perfeição. Como o ceticismo, que vê a situação humana normal como a raiz do mal, é estranho à Bíblia e às culturas do Oriente Próximo em geral. A Bíblia aprova a vida como ela é e, conseqüentemente, torna sua exigência ética compatível com a realidade social.

No entanto, o grau de justiça que é possível alcançar dentro dos limites da realidade é exigido com uma força clara que não permite concessões. Isso torna a Bíblia mais radical do que a maioria dos sistemas éticos. Os ensinamentos éticos da Bíblia, como a Bíblia em geral, são dirigidos em primeiro lugar a Israel. Mas algumas passagens bíblicas estendem a exigência ética para abranger toda a humanidade, como as leis *Noachide (Gn 9:1-7), a história de Sodoma (Gn 19:20ss.), ou a repreensão de Amós contra o reinos vizinhos por sua crueldade (Amós 1:3–2:3). O cenário do Livro de Jó também está fora do domínio israelita.

Ética Sexual

O que foi dito até aqui se aplica apenas à ética social, visto que no âmbito da moral sexual a perspectiva bíblica difere daquela das culturas vizinhas. A Bíblia abomina qualquer perversão sexual como *homossexualidade ou cópula com animais, prescrevendo punições severas para os infratores (Lv 18:22–23; 20:13, 15–16). A adúltera peca não apenas contra o marido, mas também contra Deus (por exemplo, Ex. 20:14; Lev. 20:10; Mal. 3:5). A fornicação é geralmente desaprovada, severamente condenada por *Oséias, e legalmente punível com a morte em alguns casos (Lev. 21:9; Deut. 22:21). Os outros povos do antigo Oriente Próximo não trataram essas ofensas

com tanta gravidade. Eles consideravam o *adultério essencialmente como uma violação dos direitos do marido – danos causados à sua propriedade, como roubo ou furto – e não como um ato abominável pecaminoso a Deus. A sociedade se reconciliou com a prostituição, embora um certo estigma estivesse ligado a ela. Portanto, a lei babilônica, por exemplo, define o status jurídico dos vários tipos de prostituição e o trata como trata outros fenômenos na sociedade (por exemplo, Código de Hammurapi, 145, 181, em: Pritchard, Texts, 172, 174; Middle Leis Assírias, 40, em: ibid., 183). Há pouca oposição às perversões sexuais: a homossexualidade é contada entre os pecados no “Livro dos Mortos” egípcio (veja abaixo); A lei hitita pune a cópula apenas com certos animais, e mesmo estes não muito severamente (veja abaixo). Essa oposição, ocasionalmente expressa, não declara esses atos como uma abominação total. Fornicação e ofensas sexuais mais sérias são atribuídas aos deuses na *mitologia e possivelmente desempenharam um papel no culto (ver Kedeshah).

Portanto, é claro que a posição bíblica sobre esses assuntos é única. A ética sexual bíblica foi imposta pelo cristianismo na maior parte do mundo civilizado na teoria, se não na prática, mas no mundo antigo era exclusiva de Israel.

Ensino ético na Bíblia

MEIOS DE INSTRUÇÃO. A orientação da ética bíblica é uniforme em conteúdo, mas se expressa de diferentes maneiras, de acordo com o ponto de vista do livro particular da Bíblia.

A expressão mais forte e radical do objetivo da ética bíblica é encontrada nas repreensões dos profetas, que castigam o povo implacavelmente por transgressões éticas e exigem perfeição ética (especialmente no âmbito da ética social) sem compromisso. Mas suas repreensões não constituem realmente instrução, pois nem sempre ensinam como ser em situações particulares.

A lei bíblica está preocupada em fornecer instrução ética em atos particulares. As seções legais da Torá proíbem explicitamente e em detalhes várias ofensas, como assassinato, roubo e suborno, e exigem explicitamente apoio aos pobres, amor ao próximo e similares (veja abaixo).

Tanto a profecia quanto a lei exigem do homem em nome de Deus que ele se comporte adequadamente. Sua perspectiva ética é um elemento fundamental em sua exigência de que o homem faça a vontade de Deus e, portanto, não é utilitarismo prático, embora ensinem a doutrina da recompensa e punição. Esta atitude ética ganha mais profundidade nos Salmos, onde se torna uma questão de sentimento religioso que palpita no coração do justo que procura a proximidade com o seu Deus (cf. Sl 1; 15, especialmente os versículos 2, 4, :4; 34:13-15). O Livro de Jó também enfatiza o mandamento da justiça ao qual o indivíduo está sujeito, mas sob outro aspecto. Jó não se contenta em protestar que não cometeu transgressões de roubo, opressão ou suborno, mas afirma que realmente observou mandamentos éticos positivos e foi rigoroso consigo mesmo além dos requisitos da lei. Por exemplo, ele afirma que fez muito para apoiar aqueles que precisavam de sua ajuda: “Porque eu libertei os pobres que choravam, e os órfãos que não tinham

para ajudá-lo. A bênção dos necessitados veio sobre mim, e alegrei o coração da viúva” (Jó 29:12–13). Jó 31 contém uma série de juramentos relativos à sua justiça, todos começando com ‘im, “se”, que muitas vezes é equivalente a “eu juro”: “(Juro) não rejeitei a causa do meu servo...” (versículo 13); “(Juro) não confiei no ouro...” (versículo 24). Jó tem o cuidado de estar acima de qualquer suspeita não apenas na ética social, mas também na ética sexual, pois afirma: “Se fui seduzido por uma mulher e fiquei à espreita na porta de outro homem, que minha ser usado por outro...” (31:9-10).

Os ensinamentos éticos em todos os livros bíblicos até agora pesquisados são considerados um elemento essencial das exigências de Deus ao homem. A este respeito, a atitude de “Provérbios é diferente. A maioria dos provérbios visa provar ao homem que vale a pena seguir o bom caminho a partir da consideração da simples sabedoria mundana. Por exemplo, Provérbios não declara que o adultério é proibido, mas aponta os perigos nele (6:24-35). Na mesma linha estão os seguintes versículos: “Não calunies o servo ao seu senhor, para que ele não te amaldiçoe, e você se sinta culpado” (Pv 30:10), e “Se o seu inimigo estiver com fome, dê pão para comer... porque você amontoará brasas vivas sobre a cabeça dele, e o Senhor o recompensará” (25:21-22). Embora aqui também haja uma referência a Deus, o homem é colocado no centro da instrução ética. Essa abordagem é mais prática e utilitária do que a abordagem da Bíblia em geral, devido à orientação educacional prática do Livro de Provérbios. Embora Provérbios pertença à categoria de literatura de sabedoria geral que prevalecia no antigo Oriente Próximo, no entanto, difere de outras obras desse tipo pela proeminência que dá à instrução ética; em Provérbios é de importância primordial, enquanto na literatura sapiencial dos povos do antigo Oriente Próximo é de importância secundária.

Há duas razões para isso: primeiro, Provérbios visa à educação do jovem cidadão, enquanto as obras de Ahikar e a literatura didática egípcia dão mais ênfase à formação do funcionário; segundo, a literatura de sabedoria israelita identificava o homem justo com o sábio de um lado, e o homem mau com o tolo do outro (por exemplo, Pv 10:21, 23).

*Eclesiastes, nas seções que se desviam da literatura sapiencial estereotipada, lança dúvidas sobre o benefício da sabedoria em geral e sobre a instrução ética utilitária simples contida em Provérbios. Ele sabe que “não há um homem bom na terra que faça o que é melhor (ou seja, conduza aos resultados mais desejáveis, 6:12) e não erre” (7:20). Em seu desespero, ele diz: “não exagere na bondade...” (7:16-18).

INSTRUÇÃO ÉTICA NA NARRATIVA BÍBLICA. Nar

rativa é a única forma literária na Bíblia que não é inteiramente infundida com uma orientação ética. Nas narrativas bíblicas, a instrução ética é apresentada indiretamente na forma de palavras de louvor por ações nobres, e mesmo esse louvor é, na maioria das vezes, não explícito. Atos que são representados como nobres incluem a fuga de José do adultério (Gn 39:7-18), a misericórdia demonstrada por Davi em não matar Saul (I Sam. 24; 26:3-25), e a história de Rispa, filha de Aia (II Sam. 21:10). Abraão

ética

é o único personagem bíblico que pode realmente ser descrito como um modelo ético. Os outros heróis da narrativa bíblica (Judá, José, Moisés, Calebe, Josué), embora abençoados com boas qualidades, não são descritos como modelos de perfeição ética.

A Bíblia retrata claramente suas deficiências (embora implicitamente); a fraqueza de caráter de Isaque, a astúcia de Jacó, os pecados de Saul e Davi) e não faz a menor tentativa de encobrir os defeitos éticos de seus heróis. No entanto, é a regra na narrativa bíblica que a punição apropriada segue transgressões específicas: Jacó, que comprou a primogenitura por engano, é ele próprio enganado por Labão; Davi é punido por seu pecado com Bate-Seba, e assim por diante. No entanto, essas características não são especialmente enfatizadas e, portanto, não dão à narrativa bíblica uma orientação ética proeminente. Tem sido dito que a narrativa bíblica não assume uma postura moral clara, mas sim se regozija com o sucesso de seus heróis mesmo quando eles agem de forma imoral (Jacó, quando ele comprou a primogenitura; Raquel, quando ela roubou os ídolos domésticos; Jael, quando ela matou Sisera). É verdade que a principal intenção da narrativa bíblica é dar a conhecer a grandeza de Deus, cujos atos são os únicos que são perfeitos.

Assim, o narrador pode se dar ao luxo de ver os seres humanos como eles são. Ele não se força a moralizar demais, ou a fazer de seus heróis modelos de homens, mas introduz o aspecto ético apenas onde convém à história. Assim, na atitude do narrador para com seus heróis, observa-se uma espécie de compreensão tolerante e conhecedora da natureza humana: é isso que torna grande a maioria das histórias bíblicas, tanto como literatura quanto como ética.

DIREITO E ÉTICA. A Bíblia não faz uma declaração formal distinção entre aqueles mandamentos que poderiam ser classificados como éticos, aqueles que dizem respeito ao ritual (circuncisão, sacrifícios, proibição de comer sangue) e aqueles que tratam de questões jurídicas comuns. A erudição é obrigada a diferenciar essas categorias e ver onde aparece o objetivo ético. O objetivo ético pode ser distinguido reconhecendo a diferença entre o mandamento básico e geral "Não matarás" e as leis relativas à punição do assassino (por exemplo, Num.

35). Assim, os mandamentos éticos, em sentido estrito, são leis sem sanções, a serem obedecidas, mas não aplicadas, por exemplo, os mandamentos das respigas, o molho esquecido e o canto do campo (Lv 19:9-10, veja *Leket, Shikh'yah e Pe'ah); a proibição de prejudicar o órfão e a viúva (por exemplo, Ex. 22:21-23); a proibição de atrasar o pagamento de salários (Lv 19:13). Além dos mandamentos claramente éticos, há uma tendência geral na lei bíblica de enfatizar a aspiração por justiça que é a base de toda lei. Certamente, toda lei se baseia no ponto de vista ético do legislador e tenta, por meio do poder das normas práticas, fazer valer a ética aceita pela sociedade existente; no entanto, a lei bíblica aspira a este fim de forma clara e consistente, como por exemplo, "Justiça, justiça você deve buscar" (como o resumo de regulamentos práticos relativos ao estabelecimento de tribunais, Dt 16:18-20), as leis do Bíblia são definidos explicitamente como "leis e estatutos justos" (Deut.

4:8). Assim, razões éticas e sociais foram anexadas a várias leis, como o mandamento do sábado: "Para que seu escravo e sua escrava descansam como você. Lembre-se de que você era um escravo..." (Deuteronômio 5:14-15). Essa tendência é revelada em leis cujo propósito era defender os fracos e limitar o poder do opressor, como as leis que regem o escravo hebreu (Ex. 21:2; Deut. 15:12) ou a punição relativamente branda do Ladrão. No entanto, deve-se lembrar que o direito não se baseia apenas no ponto de vista abstrato do legislador, mas também nas necessidades da sociedade de acordo com sua estrutura e costumes particulares. Portanto, uma avaliação da lei bíblica é incompleta se apenas o aspecto ético for considerado; no entanto, a discussão do objetivo da lei não é essencial para a definição da ética bíblica.

instrução ética entre os povos do antigo oriente próximo

Egito

A atitude egípcia em relação à ética é expressa em obras literárias de diferentes tipos. Entre essas obras, vale destacar os livros de provérbios (literatura de sabedoria) que ensinam a sabedoria prática e o comportamento adequado e incluem princípios éticos básicos como não cobiçar, roubar ou transgredir, ser diligente na execução da justiça e o Curti. Junto com esses princípios, os livros de provérbios incluem conselhos sobre conhecimentos práticos que vão além dos fundamentos da ética pura; há até a impressão de que os sábios egípcios aconselhavam seus alunos a agir com justiça porque assim teriam sucesso e alcançariam seus objetivos, e não porque a justiça seja um princípio ético por direito próprio. De acordo com Frankfort, no entanto, essa impressão é produto de uma compreensão insuficiente da visão de mundo egípcia.

Outro tipo de literatura semelhante à literatura sapiencial em sua orientação ética e denominada "biografia ideal" pelos estudiosos é vista nas composições que foram gravadas nas paredes de lápides e monumentos aos mortos. Neles, o falecido conta o que fez e como se comportou

ao longo de sua vida, como por exemplo: "falei a verdade, agi honestamente. Julguei ambos os lados para a satisfação de ambos. Resgatei, com todas as minhas forças, os fracos dos fortes. Dei pão aos famintos, roupas aos pobres, etc."

Outro aspecto da ética egípcia é revelado na coleção de escritos chamada "Livro dos Mortos". Trata-se de uma coleção de documentos de várias fontes antigas, cujo objetivo é assegurar a passagem dos mortos para a vida eterna.

Ele contém declarações que o falecido deve fazer quando estiver em julgamento ao entrar no mundo dos mortos, tais como: "Eu não fiz mal a nenhum homem ... Não injurie o nome

do deus, não caluniei o servo na frente dele, não matei, não causei a morte... Eu não

pecado pela homossexualidade, etc." (cap. 125). O falecido anuncia que não cometeu ofensas éticas ou transgressões do culto, sem fazer distinção entre os dois. A lista está organizada de maneira estereotipada, mas contém certas

princípios éticos. Por outro lado, a confissão negativa está próxima de um encantamento mágico, uma espécie de amuleto que é útil para todo homem após a morte, mesmo que ele não tenha sido justo durante sua vida.

Há ainda outro conceito básico na cultura egípcia que tem, sem dúvida, significado ético, a saber, o conceito de *ma'at* que significa verdade, justiça, honestidade ou ordem adequada. Diz-se que os deuses vivem em *ma'at*; o rei que estabelece a ordem do país e estabelece regras justas está pondo *ting ma'at* em sua fundação; o caminho de um homem honesto – e especialmente o caminho de um funcionário que deve julgar um caso justo – é *mayat*; e também a ordem segundo a qual a natureza se comporta é *ma'at*.

É difícil discutir o significado da doutrina egípcia da ética, porque a visão de mundo egípcia em geral está fora de alcance; a razão é, na opinião de Bonnet, que a ética egípcia não estava especificamente relacionada aos ensinamentos e práticas da religião. As qualidades éticas não são características dos deuses, e há casos em que a religião egípcia expressa um ponto de vista que não é ético. Na opinião de Frankfort, não se deve afirmar que os egípcios não tinham uma doutrina ética altamente desenvolvida, mas deve-se lidar com o que é particular à sua perspectiva. O egípcio via seu mundo como seguro e ordenado e a natureza como se comportando sempre de acordo com *ma'at*. O dever do homem é agir de acordo com a mesma lei segura e eterna, ser agradável, não ser ambicioso e mal-humorado, e desfrutar as coisas boas da vida sem ansiedade. O egípcio não conhece o medo do pecado porque seu deus não exige que ele observe preceitos positivos e negativos. Em vez disso, ele ajuda aqueles que geralmente têm de acordo com *ma'at* e corrige o pecador por meio de punição. Segundo Frankfort, a confissão dos mortos não é característica da perspectiva ética egípcia; origina-se no medo diante da morte, mas não afeta diretamente o modo de vida.

Mesopotâmia

O legislador sumério rei Lipit-Ishtar anuncia no prólogo e epílogo de seu código de leis que ele agiu legalmente e com justiça durante seu reinado e guardou diligentemente a liberdade do povo da Suméria e Acádia, e assegurou que o pai ajudasse seus filhos e os filhos seu pai. Hammurapi também, no prólogo de seu código de leis, afirma que governou com justiça em sua terra, suprimiu a maldade e o mal e impediu que os fortes oprimissem os fracos; em seu epílogo ordena que se faça justiça ao órfão e à viúva para que os oprimidos encontrem salvação em suas justas leis e o abençoem diante dos deuses. Assim, havia uma base ética para a lei na Suméria e na Acádia. A literatura de sabedoria babilônica não é tão abundante quanto a do Egito, mas a literatura existente contém instruções éticas como não retribuir o mal ao inimigo, não fofocar e coisas do gênero; há também um aviso para não se casar com uma prostituta porque ela não será fiel ao marido.

Nos ritos de expiação, que se destinavam a salvar os doentes e expiar as injúrias que poderiam ser feitas ao próximo, o

aspecto mágico-cultico é mais importante que o aspecto ético (veja *Expiação). Um tipo de instrução ética também está incluído na abundante literatura de "presságios". Entre as coleções de presságios de todos os tipos, que geralmente não têm conteúdo ético, estão também presságios que contêm ensinamentos éticos como: "se alguém fizer o bem, o bem lhe será prestado". Os deuses são, até certo ponto, considerados os guardiões da ética e os dispensadores da retribuição ao mal. No entanto, há também um documento babilônico que expressa o desespero do homem pela falta de justiça no governo dos deuses. O autor deste documento vê claramente como a sociedade oprime o justo, o honesto e o pobre e elogia o homem mau que consegue. O mito mesopotâmico mostra que os deuses da Suméria e da Acádia não eram éticos. O religioso babilônico acreditava que o homem foi criado para que os deuses pudessem se beneficiar de seu trabalho, e não tinha certeza de que o governo dos deuses fosse justo e benéfico. O medo do pecado era bem conhecido dele, mas o pecado em si – se ele pecou, como ele pecou, quando ele pecou – estava escondido dele.

Documentos dedicados à instrução ética não foram preservados das civilizações remanescentes do antigo Oriente Próximo, mas há algumas informações indiretas sobre esse assunto.

Por exemplo, em *Ugarit era dever do rei buscar justiça para a viúva e proteger os fracos (II Keret, 46:50; cf. também II Aqhat, v. 7-8). Na lei hitita (188), foi decretada a punição para a cópula com alguns animais (Pritchard, Texts, 196), e nessa coleção legal, assim como em várias outras mesopotâmicas, havia leis relativas ao incesto.

[Jacob Licht]

no pensamento judaico posterior

A religião judaica tem essencialmente um caráter ético. Desde suas origens bíblicas até seu atual estágio de desenvolvimento, o elemento ético sempre foi central para a religião judaica, tanto como princípio quanto como meta. No entanto, a íntima conexão entre religião e ética foi interpretada de forma diferente em diferentes períodos do pensamento judaico. Pelo menos duas tendências principais podem ser distinguidas, a primeira identificando a ética judaica com moderação (o caminho do meio), a segunda insistindo nas exigências extremas de uma ética absoluta. Muitos pensadores enfatizam que o judaísmo transcende o arcabouço ético da religião, assumindo assim um caráter metaético. Exemplos dessa tendência são as exigências divinas, feitas em revelações proféticas, que parecem conflitantes com as normas morais, e a existência do sofrimento humano.

Na literatura talmúdica, as preocupações legislativas nunca são a última palavra. Não só a *agadá*, por meio de lições morais, completa e tempera a autonomia da *halachá*, e não só o tratado *Avot* é uma antologia do pensamento moral; mas, mais obviamente, em todo conflito entre a rigidez jurídica da lei e os critérios da ética, estes prevalecem.

O temor de Deus é superior à sabedoria; as ações superam as ideias; o homem é chamado a se posicionar a favor não da razão, mas do bem. A ética aparece não como princípios especulativos, mas em

ética

termos da experiência humana; os sábios talmúdicos são apresentados como exemplos morais e o ideal de santidade é identificado com uma vida escrupulosamente honesta e pura.

A literatura medieval e moderna atestam a dupla tendência de formular uma ética que seja teórica e prática. Alguns filósofos judeus medievais desenvolveram formulações sistemáticas de idéias éticas judaicas, como por exemplo *Saadiah Gaon e Solomon ibn *Gabirol, cujo Tikkun Middot ha-Nefesh é incomum por expor uma ética autônoma que não tem conexão com a doutrina religiosa.

* Shemonah Perakim, de Maimônides, é uma obra clássica da ética judaica que mostra semelhanças com a Ética de Aristóteles.

Difícilmente há um filósofo ou exegeta judeu da Idade Média que não dedique pelo menos uma parte de seu trabalho a mostrar que o corpo do pensamento judaico e suas fontes bíblicas ou talmúdicas giravam em torno da ética. Essa tendência continua até os tempos modernos, quando os filósofos judeus, desde Moisés *Mendelssohn, colocam a ética no centro de sua descrição do universo. Por exemplo, Moritz *Lazarus e Elijah *Be namozegh, no século 19, dão a essa tendência uma expressão clássica, um compondo uma obra padrão intitulada Die Ethik des Judentums ("Ética do Judaísmo"), o outro comparando judeus e cristãos ética (Morale juive et morale chrétienne).

Seria descabido mencionar *Spinoza nesta conexão, pois enquanto seu Tractatus Theologico-Politicus mostra influências judaicas, o mesmo não acontece com sua Ética.

Além da literatura mencionada, há uma série de obras que são importantes para o desenvolvimento da ética judaica medieval e moderna porque refletem uma experiência individual ou coletiva. A Cabala e outras correntes místicas contribuíram muito para o surgimento dessas obras. Exemplos desse tipo de literatura são o *y ovt ha-Levavot de *Ba'ya ibn Paquda, o Sefer *y asidim (ver *Literatura Ética) e M. *y. *Mesillat Yesharim de Luzzatto. Essas obras se tornaram muito populares e foram adotadas por círculos judaicos opostos como os *y asidim e *Mitnaggedim.

No século XIX, sob a influência de R. Israel *Lipkin (Salanter), o movimento *Musar reintroduziu o primado da ética nas academias talmúdicas altamente intelectuais.

O Caminho do Meio e o Absoluto

A íntima conexão entre religião e ética foi interpretada de forma diferente em diferentes períodos da vida e do pensamento judaico. Pelo menos duas tendências principais podem ser distinguidas. De acordo com o ideal estabelecido em Provérbios e vários Salmos, e também nos escritos helenísticos judaicos e ensinamentos palestinos no período rabínico, a ética judaica busca a moderação. Condena o excesso, obviamente no sentido do mal, mas também no sentido do bem, e condena igualmente a ganância e o desperdício, a devassidão e a abstinência, o prazer e o ascetismo, a impiedade e o fanatismo. Maimônides desenvolveu essa identificação da ética judaica com o caminho do meio (Shemonah Perakim; Yad, De'ot), embora, às vezes, ele tenda a uma posição mais ascética. A maioria dos filósofos judeus medievais e modernos seguem a visão geral de Maimônides e o tema

de moderação na ética judaica. Consequentemente, eles se opuseram ao extremismo ético como o do cristianismo, e essa visão tornou-se um lugar-comum na apologética judaica.

No entanto, a noção de moderação não é a única faceta da ética judaica. Os livros bíblicos de Jó e Eclesiastes criticam fortemente o caminho do meio. Especialmente no Livro de Jó, onde o meio-termo é recomendado pelos amigos de Jó, essa abordagem acaba sendo rejeitada por Deus. O Tal mud vai mais longe em sua declaração de que a atitude de moderação é a atitude de Sodoma: "Aquele que diz: 'O que é meu é meu e o que é teu é teu' – este é o caminho do meio, e alguns dizem que este é o caminho de Sodoma" (Avot 5:13). Não é de surpreender, portanto, que o Talmud elogie os sábios conhecidos que, indo além da letra estrita da lei (li-fenim mi-shurat ha-din), deram toda a sua fortuna aos pobres (R.

Yeshevav), praticava o celibato (Ben Azzai), passava muitas horas do dia e da noite em oração (R. *y anina b. Dosa) e, todos juntos, pareciam geralmente estar em conformidade com os ideais monásticos dos *essênios. O ascetismo é central para as obras de Ba'ya e Luzzatto, o Sefer ha- *y asidim e, de certa forma, até o *y asidim do século XVIII. É verdade que nesse movimento místico, cuja influência ainda hoje se faz sentir, o ascetismo se transformou em alegria, mas a ética dessa alegria era tão extrema e absoluta quanto a ética ascética.

Portanto, seria incorreto associar a ética judaica a uma atitude uniforme e moderada. Essa atitude, que muitas vezes é apresentada como um contraste com a ética cristã, é na verdade apenas um aspecto da ética judaica. O outro aspecto, com suas exigências extremas e absolutas, é igualmente típico do pensamento judaico.

O ético e o metaético

Pelas implicações de alguns de seus ensinamentos, o judaísmo ultrapassa os limites do ético e entra no domínio do metaético, "além do bem e do mal". Já na Bíblia, o conceito de santidade é afirmado com muito mais frequência como uma categoria que transcende as considerações éticas, do que como um postulado ético. A transcendência de Deus eleva a santidade acima da equidade moral garantida pela Aliança. O conhecido versículo de Isaías, "Pois os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos os meus caminhos" (55:8), é frequentemente utilizado pelos pensadores judeus medievais e modernos como chave para interpretar certos problemas que escaparam a todos definições éticas, principalmente os problemas de liberdade e sofrimento.

Como aceitar, do ponto de vista da ética, a conduta incomum de certos profetas (a associação de Oséias com uma prostituta; a nudez de Isaías; o celibato de Jeremias)?

A menos que recorressem à exegese alegórica, os comentaristas bíblicos foram obrigados a admitir, e o fizeram de boa vontade, que operava aqui uma certa vontade divina arbitrária que transcendia as categorias éticas. Maimônides expôs esse tema ao afirmar que Deus continua sendo o árbitro supremo do dom de profecia. A profecia não está intrinsecamente ligada a qualidades éticas. Claro, somente uma pessoa ética pode se tornar um profeta, mas o homem das mais altas qualidades éticas não pode se tornar um profeta sem a vontade carismática e transcendente de Deus.

Da mesma forma, as interpretações midráshicas do sacrifício de Isaac, dos dramas de Saul ou de Jó estão muito mais próximas do ponto de vista existencialista de Kierkegaard ou de Kafka do que dos sistemas de Maimônides ou de Kant. O conflito entre Saul e Davi não era uma questão de ética, mas de boa ou má sorte. Abraão, em última análise, deveria ter desobedecido a ordem divina de sacrificar seu filho, que foi inspirada mais por Satanás do que por Deus. Jó era perfeitamente inocente, e seus sofrimentos inexplicáveis não podiam gerar nada além de lágrimas. Esses e outros temas semelhantes, que estão espalhados por toda a literatura talmúdica e yásídica, foram frequentemente retomados pelos existencialistas judeus do século XX, como Martin *Buber e Franz *Rosenzweig. Eles culminam na doutrina da insegurança radical, cujas fontes podem ser encontradas na Bíblia, mas que encontra uma expressão mais coesa em uma formulação talmúdica: Kulei hai ve-ulai ("Tudo isso e talvez?"). Mesmo que as condições aparentemente mais perfeitas possam ser reunidas para pesar a balança em favor do bem ou do mal, ainda resta um coeficiente de incerteza que está além do bem e do mal. É possível que os eventos sigam as expectativas éticas. Também é possível, no entanto, que essas expectativas não sejam cumpridas. É verdade que essa desordem é interpretada como uma fraqueza voluntária (e temporária) de Deus que permite ao homem exercer sua vontade. Assim, essa visão metaética judaica permanece, em última análise, ética e nunca leva a um pessimismo passivo. A transcendência divina não perturba o equilíbrio ético senão para chamar o homem a restabelecer, junto com Deus, um equilíbrio que foi rompido.

A metaética é o preço da essência moral inalienável da Aliança.

[André Neher]

Bibliografia: Bibliografias e Enciclopédias:

N. Amsel, Enciclopédia Judaica de Questões Morais e Éticas (1994); SD Breslauer, Ética Judaica Contemporânea: Uma Pesquisa Bibliográfica (1985); SD Breslauer, Moralidade Judaica Moderna: Uma Pesquisa Bibliográfica (1986). Na Bíblia: F. Wagner, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs (1928–36); A. Weiser, Religion und Sittlichkeit der Genesis (1928); WI Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit (1933), 4-7, 24-30; FR Kraus, em: ZA, 43 (1936), 77-113; Kaufmann Y., Toledot, 1 (1937), 27ss., 31ss., 431-3; 2 (1945), 68-70, 557-628; J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments (1938); H. Duesberg, Les scribes inspirés, 1 (1938), 92–126, 481–500; H. Frankfurt, Ancient Egyptian Religion (1948), 56-80; NW Porteous, em: HH Rowley (ed.), Studies in Old Testament Prophecy (1950), 143–156; E. Neufeld, As Leis Hititas (1951), 53; A. Gelin, Morale et l'Ancient Testament (1952), 71-92; H. Kruse, em: Verbum Domini, 30 (1952), 3-13, 65-80, 143-53; H. Bon net, Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte (1952); GT Lambert, em: Ex Oriente Lux, 15 (1957-58), 184-96; idem, Literatura de Sabedoria Babilônica (1960); SE Loewenstamm, em: Sefer S. Dim (1958), 124-5; idem, em: BM, 13 (1962), 55-59; E. Jacob, em: Suplemento VT, 7 (1960), 39-51; E. Hammershaimb, ibid., 73-101; M. Greenberg, em: Y. Kaufmann Jubilee Volume (1960), 5-28. Em Pensamento Judaico Posterior: M. Lazarus, Ética do Judaísmo (1900); GF Moore, Judaism, 2 (1927, repr. 1958), 79-111; CG Montefiore e H. Loewe, Rabbinic Anthology (1963), 490-9; Guttmann, Filosofias, índice; M. Kadushin, Adoração e Ética (1964); S. Bernfeld, Fundamentos da Ética Judaica (1967); B. Herring, Ética Judaica e Halakha para Nossos Tempos: Fontes

e Comentário, 2 vol. (1984-1989); L. Finkelstein (ed.), The Jews, 2 (19603), 1010-1042; MJ Routtenberg, em: FE Johnson (ed.), Padrões de Ética na América Hoje (1960), 7-27.

ETIÓPIA (Abissínia), reino cristão no nordeste da África.

Sob o domínio egípcio de 2000 aC a cerca de 1000 aC, a Etiópia (heb. Kush) aparece ao lado do Egito na Bíblia, compartilhando sua condenação profetizada (por exemplo, Isa. 20:3); Tirhakah, o faraó, é mencionado como rei da Etiópia durante a conquista assíria do reino do Norte (II Reis 19:9 e Isa. 37:9). A riqueza da Etiópia e Seba também são citadas (Isa.

43:3; 45:14). No entanto, a Etiópia figura mais proeminentemente como um exemplo de um lugar remoto, cf. Amós 9:7, onde Deus repreende Israel dizendo: "Você não é como os etíopes para mim, ó povo de Israel?" Independente do Egito, a Etiópia foi governada por uma dinastia de origem árabe que invadiu o país no século II aC, governou a partir da cidade de Axum e determinou a qualidade semítica dos costumes e da língua do povo camítico. Os reis em Axum chamavam-se negus-nagast ("rei dos reis"). Eles traçaram sua descendência até Menelik, a quem alegavam ter sido o filho do rei Salomão e da rainha de Sabá. Essa lenda encontra expressão na crônica clássica etíope do século XIV d.C., o Ke bra Negast ("Glória dos Reis"). Entre outras histórias, a última descreve a sedução e o contrato de Salomão com a rainha de Sabá, cujo filho trouxe os costumes judaicos e a lei civil para a Etiópia. A Arca Sagrada também foi transportada para a Etiópia para ser devolvida a Sião somente quando Cristo reaparecesse em Jerusalém e os cristãos etíopes reinassem triunfantes na Cidade Santa. De fato, o cristianismo copta monofisita aceito pelos etíopes, provavelmente no século V, reteve certos elementos judaicos derivados do contato e influência dos judeus locais ou do próprio cristianismo primitivo. Também é possível que eles tenham sido influenciados por judeus do sul da Arábia nos tempos pré-islâmicos. No século VIII, a capital do reino foi transferida de Axum como resultado da expansão muçulmana para a Etiópia. Os reis cristãos da dinastia Zagwe, que lutaram para restaurar sua hegemonia a partir do século XIII, reivindicaram a descendência de Salomão e sustentaram que a aristocracia etíope foi levada de Jerusalém para Axum. O leão de Judá permaneceu o símbolo do imperador da Etiópia.

A língua literária da Etiópia é Ge'ez, uma língua semítica, que foi substituída pelo amárico. Todas as obras sagradas são escritas em ge'ez, incluindo a Bíblia (provavelmente traduzida do grego ou siríaco) e as únicas versões completas existentes dos livros apócrifos de Enoque e Jubileus, que foram traduzidos do grego perdido e incluídos no cânon. Durante a Idade Média, a maioria das obras foi traduzida do árabe, incluindo a maior história judaica, Josippon, chamada em Ge'ez, Zena Ayhud ("História dos Judeus"), e outras crônicas judaicas e obras religiosas colhidas de fontes árabes.

Igreja Etíope em Jerusalém

A Igreja Etíope é uma das igrejas mais antigas da Terra Santa. Um convertido etíope é mencionado nos Atos de

Etiópia

os Apóstolos (8:27-28) e monges e peregrinos etíopes são mencionados nos primeiros registros de peregrinos. Em 1172, no reino cruzado de Jerusalém, eles possuíam altares nos lugares santos, nas proximidades dos quais haviam estabelecido mosteiros. Sob os governantes muçulmanos, após a queda do reino cruzado, os etíopes obtiveram direitos mais amplos. Eles são mencionados em conexão com a Igreja do Túmulo da Virgem, e a capela de Santa Maria do Egito (século XIV), e como tendo capelas na Igreja do Santo Sepulcro (século XV). No final do século XVII, porém, incapazes de atender às exigências dos paxás turcos, eles perderam a maior parte de suas propriedades no Santo Sepulcro. Desde cedo até o início do século XIX, os etíopes tinham direitos importantes no mosteiro de Deir el-Sultan, perto do Santo Sepulcro, que já foi reivindicado pela Igreja Copta.

Os etíopes ficaram com casebres no telhado da capela de Santa Helena que faz parte da igreja do Santo Sepulcro.

Na Cidade Nova de Jerusalém há uma igreja etíope com um mosteiro adjacente. Há também dois mosteiros na Cidade Velha e um na margem ocidental do rio Jordão.

Relações com Israel

Os contatos diretos entre a Etiópia e os yishuv começaram em 1936, quando o imperador Haile Selassie, sua família e oficiais encontraram refúgio em Jerusalém após a conquista italiana da Etiópia. O imperador viveu lá por cerca de um ano, mas vários notáveis etíopes passaram todo o período de seu exílio na Palestina. Durante a Segunda Guerra Mundial, vários soldados judeus da Palestina serviram com as forças britânicas na reconquista da Etiópia, ambos sob o comando de Orde Wingate, cujo ADC pessoal durante a campanha etíope foi um oficial judeu palestino, e no exército regular. Comando da África Oriental, particularmente nas unidades de comando que lutaram na Eritreia. Após seu retorno a Adis Abeba, o imperador convocou vários judeus palestinos para servir em várias funções dentro do governo etíope. Os primeiros primórdios dos laços econômicos entre os dois países também se desenvolveram nessa época. Bens manufaturados na Palestina chegaram à Etiópia, e alguns especialistas judeus trabalharam na Etiópia.

De 1948

A Etiópia se absteve na votação crucial da ONU em 29 de novembro de 1947 sobre a divisão da Palestina, em vista de sua linha cautelosa de neutralidade na maioria de suas negociações com os problemas do Oriente Médio. Em 1948, a Etiópia estendeu apenas o reconhecimento de fato a Israel; no entanto, continuou a manter o seu consulado geral em Jerusalém Ocidental, mantendo assim contactos estreitos com Israel. Em 1955, quando uma missão israelense participou das comemorações do Jubileu de Prata de Haile Selassie em Adis Abeba, chegou-se a um acordo para estabelecer um consulado-geral israelense em Adis Abeba, que começou a funcionar no verão de 1956. Em setembro de 1961, a Etiópia estendeu reconhecimento jure a Israel e relações diplomáticas em nível de embaixador foram estabelecidas.

Nos fóruns internacionais, a Etiópia manteve sua tradicional neutralidade no conflito árabe-israelense; recusou repetidamente

aderir a iniciativas anti-Israel; e tentou incitar a reconciliação, as negociações e a paz, muitas vezes diante de uma posição oposta adotada pelos grupos afro-asiáticos e não alinhados, nos quais a Etiópia se tornou um membro cada vez mais ativo. As relações formais entre os dois países foram se normalizando e as relações bilaterais começaram a refletir a proximidade geográfica relativamente próxima dos dois países. Numerosas personalidades de ambos os países fizeram visitas oficiais e semi-oficiais mútuas. Em 1960, a Imperatriz Menem fez uma peregrinação a Jerusalém. No mesmo ano, o ministro da agricultura de Israel, Moshe Dayan, fez uma visita oficial à Etiópia. A Ministra de Relações Exteriores de Israel, Golda Meir, visitou Adis Abeba em 1962, e seu sucessor Abba Eban visitou lá. Foi particularmente na cooperação econômica e técnica, no entanto, que os laços mútuos encontraram expressão.

Com a abertura do Estreito de Tiran ao transporte livre de Israel e o reconhecimento do Golfo de Akaba como uma via navegável internacional após a Campanha do Sinai de 1956, Eilat e Massawa, e mais tarde também Assab e Djibuti, tornaram-se importantes portos de escala para os navios de ambas as nações. Com a introdução de navios mais modernos, o tempo necessário para a viagem de Eilat a Massawa diminuiu constantemente, de modo que em 1970 essa viagem foi feita em pouco mais de 48 horas. Em 1970, uma ligação aérea regular entre Lydda e Adis Abeba foi inaugurada pela El Al Airlines, reduzindo o tempo de voo entre Israel e a Etiópia para pouco mais de três horas. O comércio entre os dois países desenvolveu-se de forma constante, com Israel vendendo principalmente produtos manufaturados e comprando produtos primários da Etiópia. A cooperação econômica entre os dois países começou no início da década de 1950 com o estabelecimento de um frigorífico israelense em Asmara, mas recebeu um impulso especial na década de 1960. Uma grande fazenda de algodão Etíope-Israel existe no Vale Awash, uma fábrica farmacêutica Etíope-Israel em Adis Abeba e várias outras empresas. Durante a década de 1960, especialistas israelenses serviram em vários campos na Etiópia, desde o transporte público, passando pela pesca e agricultura, até pesquisas geológicas etíopes. Numerosos estudantes etíopes estudaram em várias instituições em Israel em campos muito diversos, por exemplo, agricultura e comunicações.

Os laços culturais ocupam um lugar especial nas relações entre os dois países, particularmente entre as instituições de ensino superior. Em 1959, o Haifa Technion estabeleceu relações estreitas com a Faculdade de Engenharia de Adis Abeba, que mais tarde se tornou parte da Universidade Haile Selassie I, na qual posteriormente serviram professores israelenses. Em 1970, foi alcançado um acordo entre a Universidade Haile Selassie I e a Universidade Hebraica para o desenvolvimento conjunto de um instituto de microbiologia em Adis Abeba. Também existia estreita colaboração na medicina, planejamento urbano, desenvolvimento hídrico e áreas afins.

[Hanan Bar-On]

A partir da década de 1960, Israel foi um importante fornecedor de ajuda militar à Etiópia, que continuou mesmo depois que a Etiópia rompeu relações diplomáticas com Israel em 1973, na esteira da

A Guerra do Yom Kippur e também após o regime marxista de Mengistu substituiu Haile Selassie em 1974. A partir da década de 1980, a assistência foi ligada ao acordo da Etiópia para permitir que os judeus etíopes, os chamados Falashas (ver *Beta Israel), imigrassem para Israel, uma condição que foi cumprida em duas pontes aéreas dramáticas em 1984 e 1991. As relações diplomáticas foram renovadas em 1989 a nível de embaixada.

Bibliografia: I. Ben-Zvi, Os Exilados e os Redimidos (1967); índice, também SV Falashas; AZ Aescoly, em: Tarbiz, 5 (1934), 341-9; EW Budge (tr.), Kebra Negast, Rainha de Sabá e seu único filho... (1932); idem, A História da Etiópia, Núbia e Abissínia (1938); E. Littmann, Lenda da Rainha de Sabá na Tradição de Axum (Bibliotheca Abbisinica n° 1, 1904); R. Pankhurst, Uma Introdução à História Econômica Etíope (1961); J. Harden, Uma Introdução à Literatura Cristã Etíope (1926); Colbi, Cristianismo na Terra Santa (1969), 107-108, 139, 156-57.

ETNARCO (gr. ἑτάρκα), título dado a João *Hircanus II e seus filhos por decreto oficial de Júlio César em 47 AEC, além do cargo de sumo sacerdote (Jos., Ant., 14:192ss.). O significado de etnarca – cabeça do povo – excluía o título ou os direitos de um rei, e Josefo comenta que enquanto “Pompeu restaurou o sumo sacerdócio a Hircano e permitiu que ele tivesse a liderança da nação”, ele ainda assim “proibiu-o de usar diadema” (ibid., 20:244). Essa distinção é evidente novamente na descrição de Josefo da nomeação do filho de Herodes, Arquelau. Augusto “nomeou Arquelau não rei de fato, mas etnarca de metade do território que havia sido submetido a Herodes, e prometeu recompensá-lo com o título de rei se ele realmente se mostrasse capaz de agir nessa qualidade” (ibid., 17: 317).

O título etnarca também foi usado para designar o chefe da comunidade judaica em Alexandria. Estrabão, citado por Josefo (ibid., 14:117), descreve o etnarca alexandrino como aquele “que governa o povo e julga processos e supervisiona contratos e ordenanças, como se fosse o chefe de um estado soberano”. Filo, no entanto, relata que Augusto substituiu esse etnarca por uma gerousia ou Conselho de Anciãos (In Flaccum, 74ss.). Certos estudiosos tentaram identificar o termo ἑτάρκα em I Macabeus 14:28 com etnarca (ver *Asara mel). O termo etnarca não se limitava aos governantes judeus.

Assim, há menção de um etnarca em Damasco sob o rei Aretas (II Cor. 11:32).

Bibliografia: Schuerer, Hist, 107ss.; Schuerer, Gesch, 3 (19094), 76-78; A. Schalit, Koenig Herodes (1969), 224 e segs.; Barão, Comunidade, índice.

[Isaías Gafni]

ἑτάρκα ἑτάρκα ἑτάρκα. Heb (**ETIQUETA**) ἑτάρκα ἑτάρκα ἑτάρκα. A etiqueta adequada sociedade. Os sábios exigiam do judeu, particularmente do erudito, boas maneiras em todas as suas atividades. As regras de *derekh erey estão reunidas nos tratados Avot, Derekh Ereiy Rabbah e Derekh Ereiy Zuta, e estão espalhadas por todo o Talmud e Midrashim. Um número substancial deles é apresentado no Mish neh Torah de Maimônides, Hilkhoh De'ot.

As regras de etiqueta cobriam todos os aspectos da conduta do homem, incluindo os mais aparentemente insignificantes. Apenas algumas das regras mais importantes são dadas aqui.

Fala

Um homem deve falar agradavelmente com todos (Yoma 86a) e, Maimônides acrescenta: “Ao falar, ele não deve gritar nem gritar nem levantar a voz excessivamente”. Quando ele encontra seu companheiro, ele deve ser o primeiro a cumprimentá-lo. Como exemplo, o Talmud cita o caso de Johanan b. Zakkai, a quem ninguém jamais precedeu na saudação (Ber. 17a). Uma vez que, no calor da discussão, um homem é suscetível de interromper seu companheiro e afirmar obstinadamente sua própria opinião, mesmo depois de estar convencido de que o outro está certo, os sábios estabeleceram regras para a condução de uma discussão: não falar antes aquele que é maior em sabedoria, nem interromper a fala de outro, não ter pressa em responder, fazer apenas perguntas relevantes e responder adequadamente, falar primeiro sobre o primeiro ponto e sobre o último ponto por último, para dizer “ eu não ouvi” quando ele não tem tradição nesse sentido, para reconhecer a verdade (Avot 5:7).

Andando

Um estudioso não deve se comportar com rigidez, com o pescoço esticado... nem andar medroso como fazem as mulheres e os altivos ... nem correr em um lugar público como um louco, nem curvar o corpo como se fosse um corcunda, mas deve olhar para baixo, como quando está em oração, e anda na rua como um homem cuidando de seus negócios (Maim., Yad, De'ot 5:8).

Confecções

O Talmud regulariza os gastos com comida e roupas pelo princípio: Um homem deve sempre gastar em comida menos do que seus meios permitem, e vestir-se de acordo com seus meios (Yul. 84b). Os sábios foram muito particulares para que suas roupas fossem adequadas e limpas, até mesmo ao ponto de declarar que qualquer estudioso em cuja roupa uma mancha é encontrada é digno de morte (Shab. 114a). Maimônides aplica a doutrina da Proporção Áurea às roupas: “Ele não deve usar roupas, de ouro e púrpura, por exemplo, dignas de um rei, e que todos olham, nem roupas usadas pelos pobres que envergonhem os que as vestem. , mas ele deve usar roupas modestas” (De'ot 5:9).

Comer e beber

Ao comer e beber, também, ele não deve se entregar a extremos, mas contentar-se com o mínimo necessário para a saúde. Ele deve comer apenas em sua própria casa, à sua mesa, mas não no mercado, pois “quem come no mercado é como um cachorro” (Kid. 40b). Um estudioso não deve comer em pé, nem lamber os dedos, pois esse é o jeito dos glutões (DEZ 5). Engolir a bebida em um único gole é um sinal de ganância (Be'ayah 25b). Não se deve beber de um copo e depois dar a seus semelhantes, pois nem todas as pessoas são iguais, e as pessoas sensíveis são particulares quanto a isso (Tosef., Ber. 5:9).

Tratamento da esposa e filhos

Os rabinos eram extremamente exigentes quanto à conduta no círculo familiar. A responsabilidade por isso foi colocada principalmente

etrog

sobre o marido e pai, a quem deram as seguintes diretrizes: “O homem deve sempre observar a honra devida à sua esposa, porque as bênçãos repousam sobre a casa de um homem apenas por causa de sua esposa”. “Um homem deve sempre ter cuidado para não prejudicar sua esposa (com palavras), pois sendo dada às lágrimas, ela se machuca facilmente.” Ele deve consultar sua esposa em todos os assuntos que afetam o lar: Se sua esposa é baixa, abaixe-se e ouça suas palavras (BM 59a). Eles ordenaram que o chefe da família fosse indulgente, não se ofendesse e não aterrorizasse sua casa, de modo a evitar brigas (Ta’an. 20b; Git. 6b).

Relações pessoais

A maioria das controvérsias se deve à tendência de atribuir maus motivos às palavras e ações dos outros. Como resultado, os sábios exortaram: “Que a honra do seu próximo seja tão cara para você quanto a sua própria” (Avot 2:10), e “Ame todos os homens e honre-os, e renuncie a sua vontade pela do seu próximo” (Avot 2:10). DEZ 1). Boas e dignas intenções podem falhar se forem implementadas no momento errado. Por isso, os rabinos aconselharam: “Não pacifiques o teu próximo na hora da sua ira; nem consolá-lo quando seu morto jaz diante dele” (Avot 4:18). Não se deve apresentar -se ao amigo, ou mesmo aos membros de sua casa, em um momento inconveniente: “Não entre de repente em sua própria casa, e ainda mais na casa do seu vizinho” (Pes. 112a) aconselhou Akiva. A preocupação dos rabinos neste assunto é refletida na declaração: “Que todos os homens aprendam boas maneiras do Onipresente, que estava na entrada do Éden e chamou Adão, como está escrito: ‘O Senhor Deus chamou Adão, dizendo: “Onde estás”’” (DER 5). Muitos trabalhos éticos modernos e medievais elogiam o Derekh Ereḏ, a adesão aos seus preceitos e, ao mesmo tempo, enfatizam o dever de outras restrições às mencionadas no Talmud.

Bibliografia: Krauss, *Tal Arch*, 3 (1912), 2ss.; A. Kohn, em: Ben-Chananja, 2 (1859), 66-67, 167-8, 210-1, 258-64 (ger.); J. Friedmann, *Der gesellschaftliche Verkehr und die Umgangsformen in talmu discher Zeit* (1914); M. Higger, *Massekhtot Ze’irot* (1929), 1-7; idem, *Massekhtot Derekh Ereḏ* (1935), 11-18 (seção inglesa); A. Cohen, *Everyman’s Talmud* (1932), 168-266; CG Montefiore e H. Loewe, *A Rabbinical Anthology* (1938), 451-523; G. Friedlander, *Leis e Costumes de Israel* (1927), passim.

[Abraham Arzi]

ETROG (Heb. יָרֵךְ יָרֵךְ יָרֵךְ יָרֵךְ (frutas cítricas entre as Quatro Espécies usadas em Sucot. A Bíblia descreve o que geralmente é traduzido como “o fruto de uma bela árvore” (peri eḏ hadar; Lev. 23:40), tradicionalmente interpretado como sendo o etrog (*Citrus medica*). A palavra etrog, nome pelo qual esse fruto é conhecido na literatura talmúdica, deriva, segundo uma visão, do persa torong, segundo outro, do sânscrito suranga, que significa “lindamente colorido.” Alguns sustentam que o etrog

A árvore, juntamente com seu nome, alcançou Ereḏ Israel apenas durante o período do Segundo Templo, mesmo quando foi trazida para a Grécia de sua terra natal, a Índia, somente após as campanhas de Alexandre, o Grande. Outros afirmam que “o fruto de uma árvore bonita” deve ser identificado com o Pinus ou Cedrus, chamado dar em sânscrito; outros dizem que o que se quer dizer é simplesmente qualquer coisa bonita

(hadur) fruta. Há evidências de que o etrog era conhecido no antigo Egito; seu uso como uma das Quatro Espécies em Sucot provavelmente foi responsável por seu cultivo mais amplo em Ereḏ Israel nos tempos antigos, pois os países vizinhos não davam grande importância aos seus frutos, que não são particularmente bons. De fato, mesmo durante o período Hasmoneu, que abunda em evidências de seu cultivo em Ereḏ Israel, o etrog não foi cultivado na Itália e não é mencionado por Plínio (23-79 dC) entre os produtos daquele país.

O etrog era anteriormente único entre as árvores frutíferas de Ereḏ Israel por exigir irrigação constante para seu crescimento, enquanto as outras eram irrigadas apenas ocasionalmente e apenas para aumentar sua produção de frutas. Este fato é aduzido entre as várias provas de que “o fruto de uma boa árvore” (peri eḏ hadar) deve ser identificado com o etrog, sendo eḏ hadar interpretado como eḏ hiddur, isto é, a árvore que requer água. Como o etrog era o único cítrico conhecido em Ereḏ Israel no período mishnaico e talmúdico, a questão da permissibilidade de um etrog de uma árvore enxertada para a realização do rito religioso não surgiu até tempos comparativamente recentes.

O etrog era um motivo ornamental conspicuo entre os judeus durante o período do Segundo Templo, aparecendo em moedas de Simeão e outros asmoneus, e é frequentemente retratado nas paredes das sinagogas e em mosaicos. Quando Alexander Yan nai uma vez agiu contrariamente à halakhah no Templo, “todo o povo o atirou com seus etrogim” (Suc. 4:9; Tosef., *ibid.* 3:16; Jos., *Ant.*, 13:372). No período mishnaico e talmúdico, quando o etrog era amplamente cultivado em Ereḏ Israel, era comparativamente barato, um grande etrog vendido por dois perutot (Me’il. 6:4). Um etrog especialmente bonito, que era muito procurado para o festival, custava muito mais, às vezes tanto quanto o preço de três refeições (TJ, Suk. 3:12, 54a). Houve períodos (por exemplo, durante as perseguições de Adriano) quando etrogim teve que ser trazido de lugares distantes em Ereḏ Israel (Tosef., *Dem.* 3:14). Vários usos foram feitos do etrog; sua pele grossa era comida em conserva em vinagre ou fervida até virar polpa (Suc. 36b; Ma’as. 1:4), e um perfume era extraído de sua casca (Suk. 37b), que também era altamente valorizado como antídoto. contra picada de cobra (Shab. 109b).

Hoje, o etrog não é amplamente cultivado no mundo e é cultivado principalmente pelo citronato que é extraído de sua casca. Existem muitas cepas de etrog. Em Israel a pequena estirpe é predominante; a grande variedade foi trazida para o país pelos iemenitas (cf. Suk. 36b, sobre um grande etrog que era carregado no ombro). Além do etrog azedo, há também a variedade doce (cf. Shab. 109b). Com o aumento das espécies do gênero citrus, o etrog foi cruzado com outras plantas cítricas, o que provavelmente explica a dificuldade atual de cultivar um etrog que não tenha sido enxertado em um estoque de limão ou hushyash, sendo a variedade não enxertada sendo vulnerável a pragas e doenças, e seu pittam (a protuberância, o pistilo) geralmente sendo atrofiado. Enquanto nos tempos antigos o pittam era uma marca conspícua da excelência do etrog, há aqueles hoje que estão particularmente ansiosos para obter apenas um etrog não enxertado, que geralmente tem

sem pitam. Existem vários sinais distintivos pelos quais o etrog enxertado e o não enxertado podem ser distinguidos. A casca do último é geralmente mais áspera do que a do primeiro e, de acordo com algumas autoridades haláchicas, a semente do último fica longitudinalmente dentro do fruto, e a do primeiro, latitudinalmente. Até o final do século XIX, o centro de cultivo do etrogim era a ilha de *Corfu, de onde eram exportados para as comunidades judaicas da Europa.

Mais tarde, estes começaram a usar o etrogim de Ereÿ Israel. Hoje os bosques de etrogim em Israel suprem as necessidades locais e também exportam muitos etrogims para o exterior.

Bibliografia: V. Loret, *Le cédratier dans l'antiquité* (1891); Loew, *Flora*, 3 (1924), 285 e segs.; S. Tolkowski, em: *JPOS*, 8 (1928), 17-23; J. Feliks, *Olam ha-yome'ay ha-Mikra'i* (1957), 66-70.

[Jehuda Feliks]

ETROG, SOREL (1933–), escultor, pintor, poeta, cineasta.

Etrog nasceu em Jassy, Romênia. Em 1950, emigrou com sua família para Israel. Ele estudou no Instituto de Pintura e Escultura de Israel em Tel Aviv (1953-1955). De 1955 a 1958, foi membro da colônia de artistas de Ein Hod. Etrog realizou sua primeira exposição individual em Tel Aviv (1958). Premiado com uma bolsa de estudos para o Brooklyn Museum Art School/Institute, ele estudou em Nova York em 1958-59 e estabeleceu um estúdio lá.

No verão de 1959, Etrog foi convidado a trabalhar no Canadá pelo proeminente colecionador de arte Samuel Zacks. Naquele ano, ele realizou uma exposição individual na Galeria Moos de Toronto e em 1963 mudou-se definitivamente para Toronto. De 1964 a 1984 trabalhou em seus estúdios em Toronto e Florença, Itália.

Etrog foi um dos três artistas que representaram o Canadá na Bienal de Veneza de 1966, onde sua reputação como escultor contemporâneo foi confirmada.

Etrog é mais conhecido por suas grandes esculturas públicas que variam de estruturas biomórficas a monumentais de bronze e aço. Marshall McLuhan descreveu seu trabalho de “dobradiça” e “link” como um drama de diálogo e intercâmbio que reflete a “transformação da velha máquina e seus produtos de consumo em novas imagens vitais de arte e percepção primitivas”. Etrog também começou como pintor em Israel. Suas “construções pintadas” investigam a interdependência da pintura e do relevo. Ele também realizou um conjunto significativo de desenhos, incluindo estudos e trabalhos em grande escala em papel e tela. Sua arte é um processo de exploração da natureza da consciência humana e da condição humana. Ele próprio poeta, Etrog trabalhou em colaboração com escritores como McLuhan, Claudio Aveline, Samuel Beckett e Eugene Ionesco.

Objeto de inúmeras exposições, a arte de Etrog está amplamente representada nos principais museus e coleções do mundo, incluindo o Tate Museum, em Londres; o Museu de Arte Moderna de Nova York; o Museu Guggenheim, Nova York; o Museu Hirshhorn, Washington, DC; o Museu de Israel, Jerusalém; o Museu Kroeller-Mueller, Otterlo; o Musée d'Arte Moderne, Paris; e a Galeria Nacional do Canadá, Ottawa. Entre suas muitas comissões públicas e privadas está Powersoul, que ele criou para as Olimpíadas de 1988

em Seul, Coréia. Em 1968, Etrog desenhou a estatueta do prêmio de cinema canadense (chamada “o Etrog” até 1980, quando foi rebatizada de “Gênio”).

Em reconhecimento às suas contribuições para a arte contemporânea, Etrog foi nomeado Membro da Ordem do Canadá em 1995 e Chevalier dans l'Ordre des Arts et des Lettres pela França em 1996.

Bibliografia: TA Heinrich, *The Painted Constructions 1952–1960 of Sorel Etrog* (1968); C. Raghianti, *Sorel Etrog Esculturas Gravações Litografias Documentos* (1968); P. Restany, *Sorel Etrog* (2001); W. Withrow, *Sorel Etrog* (1967).

[Joyce Zemans (2ª ed.)]

ETTELSON, HARRY WILLIAM (1883-1975), rabino reformista dos EUA. Ettelson nasceu em Mobile, Alabama, e recebeu seu bacharelado com honras Phi Beta Kappa da Universidade de Cincinnati em 1900, aos 17 anos. Ele foi ordenado no Hebrew Union College, onde foi orador da turma, em 1904 Ettelson obteve seu mestrado pela Universidade de Chicago enquanto servia como rabino do Templo Achduth Vesholom em Fort Wayne, Indiana (1904–10), e seu Ph.D. da Universidade de Yale em 1916 enquanto servia como rabino da Congregação Beth Israel em Hartford, Connecticut (1911–19). Ele serviu como capelão da Marinha na Estação de Treinamento de Pelham Bay durante a Primeira Guerra Mundial, depois se tornou rabino do Templo Rodeph Shalom na Filadélfia (1919-1924), onde também atuou como presidente do Conselho de Ministros Judeus da Filadélfia, vice-chanceler da Sociedade Judaica Chautauqua e membro do conselho editorial da Sociedade de Publicação Judaica.

Em 1925, mudou-se para Memphis para assumir o púlpito da Congregação Filhos de Israel (mais tarde, Templo Israel), onde permaneceu até sua morte, servindo seus últimos 21 anos como rabino emérito. Ele era um líder religioso e cívico em Memphis, onde foi fundador e primeiro presidente do Cross Cut Club, uma organização de clérigos de Memphis de todas as religiões que formava o núcleo do capítulo daquela cidade da *Conferência Nacional de Cristãos e Judeus (NCJJ). Ele também instituiu várias iniciativas inter-religiosas em toda a cidade, incluindo o Dia dos Heróis da Paz; Dia da Boa Vontade e Irmandade (mais tarde ampliado pelo NCCJ para Semana da Irmandade); e serviços não sectários do Dia de Ação de Graças da União Cívica.

A reputação de Ettelson como erudito e orador atingiu seu apogeu em 1932, quando ele se engajou em um debate público sobre religião com Clarence Darrow, o famoso advogado do famoso julgamento de Scopes, que viajou pelo país debatendo com clérigos. Embora não tenha havido uma decisão oficial quanto ao vencedor, de acordo com o Memphis Press-Scimitar, “em geral, a maioria ficou do lado da abordagem magistral do Dr. Ettelson” para a pergunta “É Necessária a Religião?” Nesse mesmo ano, sua congregação concedeu-lhe o Joseph Newberger Memorial Cup, em reconhecimento ao seu serviço à comunidade judaica de Memphis. Em 1940, a Southwestern University concedeu-lhe um doutorado honorário.

Como presidente da Comissão Conjunta CCAR-UAHC sobre Informações sobre o Judaísmo na década de 1940, Ettelson desenvolveu o

Ettenberg, Sylvia Cutler

Programa "Estudos Populares no Judaísmo". Ele também atuou como presidente da Hebrew Union College Alumni Association e foi membro do Conselho de Governadores do HUC, bem como do Conselho Executivo da Conferência Central de Rabinos Americanos (1912). Colaborador frequente de periódicos literários judaicos e tradutor de poesia para hebraico e iídiche, ele também escreveu o livro *The Integrity of I Macabees* (1925) e publicou uma tradução dos epigramas de Shem Tov ben Joseph *Falaquera, um 13º Estudioso e médico judeu do século 13 da Espanha.

Bibliografia: Revista da 87ª Convenção Anual da Conferência Central de Rabinos Americanos (1976).

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

ETTENBERG, SYLVIA CUTLER (1917–), educadora judia norte-americana, particularmente dentro do movimento conservador. Nascida no Brooklyn, ela recebeu um BA do Brooklyn College e um Bacharelado em Pedagogia do Seminário Teológico Judaico da América (JTS). Em 1940 casou-se com Moshe Ettenberg, professor de engenharia; O casal tem dois filhos.

Embora sua carreira tenha sido passada quase exclusivamente no Seminário Teológico Judaico da América, sua influência foi sentida em uma ampla gama de instituições e ambientes. Ettenberg, a primeira administradora sênior do JTS, desempenhou um papel de liderança em alguns dos projetos mais importantes e inovadores da educação judaica conservadora. Ela esteve diretamente envolvida na fundação da escola secundária complementar do Seminário (o Prozdor) em 1951, na criação do Melton Research Center em 1959, e no estabelecimento da Escola de Pós-Graduação em Educação Judaica, filho de William David, em 1996. a criação de um programa conjunto de graduação entre o JTS e a Universidade de Columbia e ajudou a supervisionar o Departamento de Educação Judaica do Seminário enquanto desenvolvia seus programas de mestrado e doutorado.

Indiscutivelmente, sua conquista mais notável foi Camp Ramah, um programa de acampamento educacional de verão que se transformou em uma rede internacional de acampamentos. O Ramah foi lançado pela primeira vez em Wisconsin em 1947 por um grupo de líderes comunitários de Chicago. Mas foram Ettenberg e Moshe Davis que trouxeram Ramah para dentro do próprio mundo do JTS, criando uma infraestrutura para o sistema de acampamento que se desenvolveu ao longo do tempo e nutriu a poderosa visão educacional incorporada nos acampamentos. Os campos de Ramah tiveram um impacto profundo na educação judaica e forneceram uma grande porcentagem da futura liderança acadêmica, leiga e profissional do judaísmo conservador.

Ettenberg recebeu um doutorado honorário da JTS, o prêmio pelo conjunto da obra da Behrman House Books – Assembléia de Educadores Judeus e o Prêmio Samuel Rothberg em Educação Judaica da Universidade Hebraica de Jerusalém.

[Barry W. Holtz (2ª ed.)]

ETTENDORF, município no departamento de Bas-Rhin, França. Duas famílias judias foram registradas na cidade em 1449. Em 1784, a população judaica de Ettendorf atingiu seu pico de 124, mas a partir da Revolução, declinou constantemente; havia 37 judeus

lá em 1868 e apenas uma família em 1926. A comunidade de Ettendorf, embora pequena, possuía duas instituições importantes, que também serviam cerca de 20 outras comunidades da Baixa Alsácia: um cemitério aberto no final do século XV e uma escola tal mudical estabelecida em meados do século XVIII.

Bibliografia: D. Fischer, *Ein geschichtlicher Blick auf... Ettendorf* (1868); U. Ginsburg, em: *Souvenir et Science*, 2:1 (1931), 14ss.

[Bernhard Blumenkranz]

ETTING, família judia pioneira em Baltimore, Maryland.

ELIJAH ETTING (1724–1778), progenitor da família nos Estados Unidos, chegou aos Estados Unidos vindo da Alemanha em 1758, estabelecendo-se em York, Pensilvânia, onde se tornou um importante comerciante indiano. Após sua morte, sua viúva, SHINAH (nascida Solomon), mudou-se para Baltimore com cinco de seus sete filhos. Seus dois filhos Reuben e

Solomon também se estabeleceram lá eventualmente. REUBEN ETTING (1762-1848), figura política de Maryland, nasceu em York, Pensilvânia.

Durante um período em que os judeus ainda viviam em Maryland por licença e não por direito, Reuben assumiu os deveres de cidadão pleno em 1798, quando uma guerra entre os Estados Unidos e França pareciam iminentes e se tornaram capitães de uma companhia de milícia. Reuben esteve muito tempo envolvido na política como um republicano jefersoniano e foi nomeado marechal dos EUA para Maryland em 1801 pelo presidente Jefferson. Ele foi, portanto, o primeiro judeu em Maryland a ocupar um cargo público, um quarto de século antes de os judeus ganharem igualdade cívica no estado. SOLOMON ETTING (1764–1847), empresário, figura política e líder dos direitos civis dos judeus, também nascido em York, Pensilvânia, tornou-se um atirador aos 18 anos, o primeiro judeu americano a servir nessa função.

Inicialmente um lojista de ferragens, Solomon posteriormente se tornou um banqueiro, um transportador, um fundador da Baltimore and Ohio Railroad e um importante empresário. Ele era proeminente na Sociedade Republicana de Baltimore, um clube político do Jeffersonian. Ele era um líder na defesa de Baltimore contra os britânicos na Guerra de 1812, durante a qual seu filho de 18 anos, Samuel, foi ferido na batalha nas proximidades de Fort McHenry.

Etting era um "gerente" da Maryland State Colonization Society, que buscava promover o reassentamento de negros na África. Etting foi ativo na Sociedade Alemã de Baltimore e serviu como vice-presidente de 1820 a 1840. Embora não estivesse envolvido em nenhuma organização judaica em Baltimore, ele apoiou a sinagoga de sua juventude, Mikveh Israel, na Filadélfia. Em 1801 ele comprou um terreno para um cemitério judaico em Baltimore. Ele também liderou a luta pelos direitos civis dos judeus, opondo-se à lei de Maryland que exigia dos detentores de cargos um juramento cristão. Já em 1797, ele apelou ao legislativo estadual em nome de uma "seita de pessoas chamadas judeus, privadas de direitos inestimáveis de cidadania e rezando para serem colocadas no mesmo pé que outros bons cidadãos". Esta petição iniciou uma luta de três décadas, que terminou com sucesso em 1826. Logo depois, Etting serviu como vereador de Baltimore. A segunda esposa de Solomon Etting era filha do proeminente líder Barnard *Gratz.

Bibliografia: Rosenbloom, *Biog Dict*, 35–36; *AJHS*, 2 (1894), 33-44; 17 (1909), 81-88; 34 (1937), 66-69; Baroway, em: Maria

ettinger, mordecai ze'ev ben isaac aaron segal

Land Historical Magazine, 15 (1920), 1–20; EM Altfeld, *Judeus Strugle for Religious and Civil Liberty in Maryland* (1924), índice; AJM Pedley (ed.), *Manuscript Collections of the Maryland Historical Society* (1968), índice.

[Isaac M. Fein]

ETTINGER, família conhecida por seus estudiosos e líderes comunitários, originários de *Oettingen, Baviera, de onde deriva o nome. Provavelmente está relacionado a famílias chamadas Oettin gen ou Ettingen: membros de seu ramo da Europa Oriental eram proeminentes na vida judaica nos tempos modernos. O primeiro digno de nota foi y'ayyim Judah Leib Ettinger, que em 1717 se mudou de Hole sov (Holleschau), Morávia, para chefiar uma yeshivá em Lemberg, na Polónia. Seu irmão, JOSEPH, serviu como pregador em Glogau, Silésia, e escreveu comentários sobre a Torá, *Edut bi-Yehosef*

(Sulzbach, 1741). O filho de y'ayyim, AARON (1720–1769), rabino em Jaworow e Rzeszow, lutou contra a propagação do y'asidismo na Galiza . Bem conhecidos no século 19 foram Mordecai Ze'ev *Et tinger e seu cunhado, Joseph Saul ha-Levi *Nathan filho. O filho de Mordecai, Isaac Aaron Ettinger (1827–1891), serviu como rabino em Przemysl e Lemberg. Com BARUCH MORDECAI, rabino de *Bobruisk na *Belorussia por cerca de 50 anos até se estabelecer em Ereẓ Israel em 1851, a família assumiu uma posição de liderança nos círculos *Chabad y'asidic; Baruch Mordecai era um discípulo próximo de *Shneur Zalman de Lyady. No século 20, muitos membros da família, como Akiva *Ettinger, tiveram um papel proeminente na vida econômica e cultural dos judeus do Leste Europeu e de Ereẓ Israel. SAMUEL ETTINGER (1919-1988), nascido em Kiev, tornou-se professor de história judaica na Universidade Hebraica de Jerusalém. Ele escreveu *Toledot Yisrael ba-Et ha-y' adashah* ("História Judaica nos Tempos Modernos", 1970) e editou um volume de ensaios de H. Graetz em hebraico (*Darkhei ha-Historiyah ha-Yehudit*, 1969).

Bibliografia: S. Buber, *Anshei Shem* (1895), 25, 67-69, 123-4, 151-2; CH. N. Dembitzer, *Kelilat Yofi*, 1 (1960), 116-27, 146-9; J. Slutzky (ed.), *Sefer Bobruisk* (1967), 269. **Add. Bibliografia:** "Devarim le-Zikhroh shel Shemuel Ettinger," em: *Zion*, 53:4 (1988), 423-40.

[Yehuda Slutzky]

ETTINGER, AKIVA JACOB (1872-1945), especialista em agricultura ; fundador e administrador de assentamentos judaicos em Ereẓ Israel. Ettinger, nascido em Vitebsk, Bielorrússia, veio de uma família distinta (sua mãe era descendente de R. Akiva *Eger). Ele estudou agricultura na Universidade de São Petersburgo e em países da Europa Ocidental. Representando a *Jew ish Colonization Association (ICA), ele participou em 1898 de uma investigação sobre a situação dos agricultores judeus no sul da Rússia, e foi então solicitado a estabelecer uma fazenda modelo judaica na Bessarábia. Em 1911 atuou como consultor agrícola do ICA na América do Sul. Ettinger, junto com *A'jad Ha Am, foi enviado a Ereẓ Israel em 1902 pelo Comitê de *Odessa de y'ovevei Zion para investigar o estado dos assentamentos judaicos. Em 1914, ele foi convidado pela Organização Sionista e pelo Fundo Nacional Judaico para servir como conselheiro e inspetor para assentamento agrícola judaico em Ereẓ Israel, mas porque

da eclosão da guerra, ele foi para Haia, onde o Fundo Nacional Judaico tinha sua sede temporária. Lá ele escreveu um livro programático, *Colonização Judaica na Palestina: Métodos, Planos e Capital* (19162, publicado em inglês, alemão e russo).

Durante as negociações sobre a *Declaração de Balfour, Ettinger foi convidado por Chaim *Weizmann a Londres como conselheiro em questões de assentamentos e redigiu um memorando abrangente, *Palestina após a Guerra: Propostas para Administração e Desenvolvimento* (1918). Ettinger se estabeleceu na Palestina em 1918, servindo como diretor do departamento de assentamento agrícola da Organização Sionista até 1924. Em 1919, após a compra de terras para *Kiryat Anavim nas colinas rochosas da Judéia, fundou a vila que se tornou um modelo para assentamentos de colinas . Sua realização mais importante envolveu o vasto projeto de assentamento do Vale de Jezreel durante 1921-1924.

De 1924 a 1932, Ettinger desempenhou um papel proeminente em nome do Fundo Nacional Judaico na compra de terras e na elaboração e implementação de assentamentos (o kevuyah, kib butz e moshav) e auxiliou seu desenvolvimento em uma agricultura mista com ênfase em pecuária leiteira e pomares. Ele também introduziu novos métodos de arborização. De 1932 até sua morte, Ettinger foi conselheiro da Yakhin Company agrícola da Histadrut.

Ettinger escreveu muitos artigos sobre agricultura em Ereẓ Israel. Seus livretos incluem *Nahalal* (1924), *Emek Yizre'el* (1926) e *Ha-Karmel* (1931). Suas memórias são intituladas *Im y' akla'im Yehu dim ba-Tefuyot* ("Com agricultores judeus na diáspora", 1942), e *Im y' akla'im Ivriyyim be-Ar'yenu* ("Com agricultores hebreus em nosso país", 1945).

Bibliografia: A. Bein, *Return to the Soil* (1952), índice.

[Alexandre Bein]

ETTINGER, MORDECAI ZE'EV BEN ISAAC AARON SEGAL (1804–1863), erudito rabínico polonês e descendente de uma longa linhagem de rabinos (ver *família Ettinger). Ele estudou com Naftali Hirsch Sohastov, rabino de Lemberg, e com seu próprio tio, Jacob *Ornstein. Embora conhecido por sua grande erudição, nunca ocupou uma posição rabínica, sua considerável fortuna pessoal o tornou independente. Em 1857 foi escolhido rabino de Cracóvia e seus arredores e indicou sua aceitação, mas mudou de idéia. Ele serviu como "nasi da Terra Santa" do kolel austríaco, uma posição honrosa sempre dada ao maior dos rabinos. Nesta capacidade, ele fez muito para ajudar a consolidar a posição da comunidade judaica em Ereẓ Israel. Estudou junto com seu cunhado , Joseph Saul ha-Levi *Nathanson, muitos trabalhos conjuntos resultantes de seus 25 anos de colaboração.

O primeiro e mais importante deles foi *Mefareshei ha-Yam* (Lemberg , 1827), novela e elucidação anexada ao *Yam ha Talmud* no tratado *Bava Kamma*, por seu tio, Moses Joshua Heshel Ornstein de Tarnograd; no final desta obra está incluída sua correspondência haláchica com contemporâneos como Moisés *Sofer, Mordecai *Banet e Akiva *Eger.

Seus trabalhos conjuntos restantes a serem observados são *Me'irat Einayim*

ettinger, shmuel

(Vilna, 1839), um trabalho em sete seções sobre a inspeção dos pulmões dos animais; Magen Gibborim, 1 (Lemberg, 1834), 2 (Zolki véspera, 1839); dois comentários sobre os primeiros 235 capítulos do Shul'yan Arukh, Ora' y' ayim; glosas e emendas das glosas de Mordecai *Jaffe no Talmud (publicado na edição Romm Vilna do Talmud); Ma'aseh Alfasi (na edição Romm Vilna de Alfasi), glosa sobre o halakhot de Isaac Alfasi e Mardoqueu; Ner Ma'aravi. um comentário sobre o Talmude de Jerusalém que inclui referências sob o título Ein Mishpat e glosa intitulado Gilyon ha-Shas (publicado na edição de Piotrkow de 1859-60 do Talmude de Jerusalém).

Esta parceria frutífera terminou em 1859, tendo Ettinger publicado no livro de Solomon *Kluger of Brod Moda'ah le Veit Yisrael (1859), que continha uma proibição contra ma'yyot cozido à máquina, após o que Nathanson publicou uma opinião contrária em um livro chamado Bittul Moda'ah (1859). Após o desentendimento com seu cunhado, Ettinger dedicou-se a estudar junto com seu filho Isaac Aaron (Ma'amar Mordekhai, nº 58), e decidiu publicar resposta e novellae de forma independente. A este período pertence sua importante resposta Ma'amar Mordekhai (1852), que trata em grande parte das leis de *agunah. Uma coleção de sua resposta, Shevet Ayim, permaneceu em manuscrito.

Seu filho mais famoso foi ISAAC AARON (1827-1891), que serviu como rabino em Przemysl e em 1888 sucedeu yevi Hirsch Ornstein como rabino de Lemberg, permanecendo lá até sua morte. Como seu pai, ele inicialmente recusou todas as ofertas rabínicas, incluindo o rabinato de Przemysl, e como ele também serviu como "nasi da Terra Santa". Suas novelas foram publicadas junto com Ma'amar Mordekhai de seu pai, e sua resposta é encontrada em seu Maharya ha-Levi (2 vols., 1893), bem como em várias obras de rabinos contemporâneos.

Bibliografia: S. Buber, Anshei Shem (1895), 151f.; IT Eisenstadt e S. Wiener, Da'at Kedoshim (1897-98), 178; HN Dembitzer, Kelilat Yofi, 1 (1888), 146a-49b, 156a-b; L. Ginzberg, Perushim ve yiddushim ba-Yerushalmi, 1 (1941), LXI (Eng. introd.); POR EXEMPLO.

[Itzhak Alfassi]

ETTINGER, SHMUEL (1919-1988), historiador israelense. Nascido em Kiev, URSS, Ettinger imigrou para Ere' Israel em 1936 e estudou na Universidade Hebraica de Jerusalém, onde recebeu seu doutorado em 1956 por seu estudo "A Colonização Judaica da Ucrânia, 1569-1648". Em 1952, ainda estudante de pesquisa, juntou-se ao corpo docente da Universidade Hebraica e, em 1965, tornou-se professor de história judaica moderna. Ele foi professor visitante na Universidade de Oxford em 1969-70.

Os principais campos de pesquisa de Ettinger incluem a história judaica russa (desde seus primórdios até a era soviética), a atitude do pensamento europeu dos séculos XVII e XVIII em relação ao judaísmo e aos judeus, a historiografia judaica moderna e as raízes e o desenvolvimento do antissemitismo moderno.

Sua pesquisa sobre o estado moscovita e sua atitude para com os judeus e sobre o assentamento judaico na Ucrânia constituiu uma contribuição básica para o estudo crítico do

história dos judeus na Rússia. Em seu estudo do movimento yásidic e sua influência histórica, ele enfatizou o papel da liderança yásidic como um poderoso fator formativo na existência continuada da autonomia judaica sob os regimes centralistas da Rússia e da Áustria após as partições da Polônia.

A importância de sua contribuição metódica para o estudo das origens do antissemitismo moderno está em desmascarar a natureza inerente da atitude crítica, e até mesmo antagonista, em relação ao judaísmo nas principais tendências do pensamento social europeu moderno: do deísmo inglês e do racionalismo francês dos séculos XVII e XVIII ao romantismo, nacionalismo, darwinismo social e até mesmo ao liberalismo e socialismo do século XIX. Como representante da escola de estudos judaicos de Jerusalém, Ettinger enfatizou uma estrutura conceitual que gira em torno da unidade e continuidade da história judaica.

Dentro dessa estrutura, ele considerava a centralidade do princípio redentor como uma força motriz histórica mesmo em suas manifestações seculares, especialmente no radicalismo social e nacional da história judaica moderna. Seu método de pesquisa, no qual se considerava continuador do caminho de BZ Dinur e Y. Baer, caracterizou-se pela tensão entre uma ampla visão teleológica da história judaica e suas tendências centrais, e um raro domínio de métodos investigativos críticos direcionados para elementos detalhados da realidade histórica em uma ampla variedade de áreas.

Os estudos de Ettinger foram publicados principalmente nas revistas Zion, He-Avar, Molad, Gesher, Scripta Hierosolymitana, Cahiers d'Histoire Mondiale e nas publicações da Sociedade Histórica de Israel. Ele publicou duas obras de natureza geral sobre a história judaica moderna: um volume de suas palestras universitárias, Toledot Am Yisrael mi-Yemei ha-Absolutism ad La-Hakamat Medinat Yisrael

("História do Povo Judeu desde a Era do Absolutismo até o Estabelecimento do Estado de Israel", última edição de 1968), e Toledot Am Yisrael ba-Zeman he-y' adash

("História do Povo Judeu nos Tempos Modernos", 1969), sendo este último o terceiro volume de uma série sobre história judaica por professores da Universidade Hebraica. Este último volume destina-se a um público leitor mais amplo e trata mais detalhadamente do período que vai da década de 1880 até o pós-Guerra dos Seis Dias. Durante a década de 1960, uma série paralela em russo foi preparada e publicada sob sua direção (Ocherki po Istorii Yevreiskogo Naroda, última edição 1972). Ele também publicou um volume de ensaios teóricos, trechos do diário e correspondência do historiador Graetz (yevi Graetz, Darkhei ha-Historiah ha-Yehudit, 1969) e um livro de história para escolas secundárias israelenses.

Ettinger atuou no conselho editorial de Zion, o jornal para a história judaica (secretário editorial de 1955 a 1959 e editor de 1960) e no conselho executivo da Sociedade Histórica de Israel e dos Arquivos Centrais para a História do Povo Judeu. Ele estava entre os iniciadores e diretores de muitos projetos de pesquisa, entre eles o Centro de Estudos Judaicos do Leste Europeu, que ele chefiava.

Intimamente relacionado ao seu trabalho científico estava sua intensa atividade pública, dedicada principalmente a duas áreas: o sistema educacional de Israel, em todos os níveis, e o despertar nacional da

os judeus na Rússia soviética e sua integração espiritual e social em Israel.

[Otto Dov Kulka]

ETTINGER, SOLOMON (Shloyme; 1803-1856), poeta e dramaturgo iídiche. Nascido em Varsóvia, órfão e depois criado em Leczna por seu tio paterno, Ettinger mudou-se para Zamosc depois de se casar com Golda, filha do magnata Judah Leib Wolf, onde foi influenciado pela Haskalah. Ele estudou farmácia e medicina em Lemberg (Lvov) – onde descobriu o escritor em si mesmo – e praticou medicina, apesar das dificuldades com a certificação na Polónia. Embora conhecesse hebraico e alemão, escolheu escrever em prato Yid, tentando criar seu próprio estilo literário. A influência de Lessing, Buerger e outros escritores alemães pode ser rastreada em suas obras, e ele também foi influenciado pelas comédias de prato Yid de Isaac *Euchel e Aaron *Wolfsohn-Halle.

Ettinger escreveu baladas, epigramas, poemas e dramas satíricos e espirituosos. Suas fábulas (mesholim) refletem uma influência do Maguid de Dubno (ver Jacob ben Wolf *Kranz), que deixou sua marca em Zamosc com este gênero no início do século XIX.

Ettinger concentrou-se em problemas individuais e não nos contemporâneos com os quais a literatura Haskalah geralmente se preocupava. Ele influenciou não apenas Abraham *Goldfaden, mas também Sholem Yankev *Abramovitch e escritores posteriores. Em sua peça, Serkele, ele retrata uma mulher ambiciosa que busca riqueza e poder e dá uma imagem vívida do ambiente e costumes locais. Ele descreve claramente as fraquezas e paixões da jovem burguesia judaica urbana, renunciando seu grande herdeiro neste gênero, Isaac Bashe vis *Singer. Ele também escreveu duas peças inacabadas: Der Feter fun Amerika ("The American Uncle") e Di Freylekhe Yungelayt

("Os Jovens Alegres").

Por causa da censura, a única peça que apareceu em sua vida foi um pequeno poema hebraico (1837); mas algumas de suas fábulas e poemas foram publicados postumamente. Seu filho, W.

Ettinger, um conhecido editor russo, lançou seu Mesholim em São Petersburgo (1889, 1890). A edição definitiva de suas obras, Ale Ksovim fun Dr. Shloyme Ettinger ("Obras Colecionadas do Dr. Shloyme Ettinger"), em dois volumes, editada por Max Weinreich, foi publicada em Vilna em 1925; e seu Geklibene Verk ("Obras Seleccionadas"), editado por Max Erik, apareceu em Kiev em 1935. Em 1957, outra seleção, Oysgek libene Shriften, editada por S. Rollanski (Rozhansky), foi publicada em Buenos Aires.

Bibliografia: J. Leftwich, *The Golden Peacock* (1961), 693f.; Bloch, em: *Journal of Jewish Bibliography*, 1 (1938), 21s.; Rejzen, *Lek sikon*, 2 (1927), 725-39; M. Weinreich, *Bilder fun der Yidisher Litera tur-Geshikhte* (1928), 280-91; S. Níger, *Literatura iídiche nos últimos duzentos anos* 3 (1952), 174-6; I. Zinberg, *Geshikhte fun der Lit eratur bay Yidn*, 8:2 (1937), 233-48.

[Elias Schulman / Jack S. Berger (2ª ed.)]

ETTINGHAUSEN, RICHARD (1906-1979), historiador da arte islâmica. Ettinghausen nasceu na Alemanha e estudou em

Frankfurt, onde recebeu seu doutorado em estudos islâmicos em 1931, a partir de quando se dedicou ao estudo e à pesquisa da arte islâmica. Em 1934 emigrou para os Estados Unidos. Suas extensas contribuições para a arte islâmica foram no ensino acadêmico, atividades em museus e publicações acadêmicas. De 1934 a 1937 foi pesquisador associado do Instituto Americano de Arte e Arqueologia Persa e de 1938 a 1949 ensinou arte islâmica na Universidade de Michigan, Ann Arbor. Em 1944, ele também começou a trabalhar na Seção do Oriente Próximo da Freer Gallery of Art no Smithsonian Institution, onde atuou como curador-chefe de 1961 a 1967. Continuando a combinar trabalho universitário e museu, lecionou no Instituto de Belas Artes na Universidade de Nova York a partir de 1961, foi nomeado Hagop Kevorkian Professor de Arte Islâmica em 1967, e presidente consultivo do Departamento Islâmico do Metropolitan Museum of Art em Nova York em 1969, ao mesmo tempo atuando como administrador de vários galeristas e museus, como a Phillips Gallery e o Textile Museum, em Washington, e foi o principal promotor do LA

Mayer Memorial Institute, dedicado à arte islâmica, inaugurado em 1974 em Jerusalém.

Foi autor de inúmeras publicações acadêmicas, abrangendo uma vasta gama de assuntos, mas sobretudo estudos dedicados à pintura islâmica. Estes são novamente extremamente variados, com muita atenção dada à pintura persa, turca, muçulmana, indiana e, claro, árabe. Eles incluem estudos em iconografia muçulmana – *The Unicorn* (1950), *Paintings of the Sultans and Emperors of India in American Collections* (1961), *pinturas persas na coleção Bernard Berenson* (1961) e *Pintura Árabe* (1962). Ele iniciou e organizou muitas exposições que tratavam de problemas da arte islâmica para as quais compilou os catálogos. Foi editor do *Ars Isl amica*, o primeiro periódico dedicado às artes islâmicas (1938-50); tornou-se então membro do conselho editorial da *Ars Orientalis* (1954-1967), bem como da *Artibus Asiae*; foi co-editor da *Kunst des Orients*.

[Miriam Rosen-Ayalon]

ETTLINGEN, cidade em Baden, Alemanha. Os judeus que viviam lá na época da *Peste Negra, 1348-1349, sofriam perseguição . Nas assembleias dos estados regionais realizadas em 1588, 1589 e 1591, os representantes de Ettlingen pressionaram pela expulsão dos judeus da cidade. Havia duas famílias judias que viviam em Ettlingen em 1683. Em 1729 um judeu "protegido", Mayer (originalmente de Malsch), teve que deixar sua casa perto do castelo e foi autorizado a construir uma casa de tamanho médio perto da praça da cidade. Os judeus de Ettlingen pagavam uma taxa de proteção de 16 florins no século XVIII, que foi reduzida para 8 florins em 1812. Uma sala de oração foi aberta em 1812 e uma sina gogue em 1849; foi substituído por um edifício em estilo renascentista em 1889. A comunidade contava com 33 em 1825 e 70 em 1900. Em 1933 havia 48 judeus na cidade, aos quais se juntaram posteriormente 31 de outras localidades. Cerca de dois terços emigraram ou partiram para outras cidades alemãs durante a era nazista e o restante foi deportado. Em 10 de novembro de 1939, a sinagoga foi demolida.

ettlinger, jacob

R. Jacob *Ettlinger e outros judeus que levam o nome provavelmente se originaram de Ettlingen.

Bibliografia: Fuehrer durch die juedische Wohlfahrtspflege (1932/33), 348; Germ Jud, 2 (1968), 232-3; FM Hundsnurscher e G. Taddey, Die juedischen Gemeinden em Baden (1967), índice.

ETTLINGER, JACOB (1798-1871), rabino alemão e campeão da neo-ortodoxia. Depois de receber instruções preliminares de seu pai, Aaron Ettlinger, Klausrabbiner, um rabino local em Karlsruhe, Jacob continuou seus estudos com três eminentes rabinos: Asher Wallerstein, Abraham Bing e Wolf Hamburger. Ele foi um dos primeiros judeus admitidos na Universidade de Wuerzburg, mas foi forçado a sair por causa de um surto antisemita. Em 1826, foi nomeado Kreisrabbiner ("rabino distrital") para os distritos de Ladenburg e Ingolstadt e se estabeleceu em Mannheim, onde fundou uma yeshivá que atraiu numerosos estudantes, incluindo Samson Raphael *Hirsch. Dez anos depois, ele foi nomeado rabino-chefe de Altona, cargo que manteve até sua morte. A yeshivá que ele estabeleceu naquela cidade foi assistida por Israel (Azriel) *Hildesheimer.

Tradicionalista inabalável, Ettlinger reagiu à conferência de rabinos reformistas em Brunswick (1844) reunindo muitos de seus colegas em protesto contra o que eles consideravam a mais grave ameaça ao futuro do judaísmo. Um resultado notável desse movimento foi a decisão de Ettlinger de publicar obras refletindo a posição da Ortodoxia Judaica, entre elas seu panfleto, Shelo mei Emunei Yisrael, e Der Zionswaechter, um jornal de pensamento tradicionalista, com um suplemento hebraico, Shomer yiyon ha-Ne' eman, editado por SJ Enoch (1845). Ele foi o último rabino a presidir o Altona bet din antes que sua jurisdição em assuntos civis fosse revogada pelas autoridades dinamarquesas em 1863. No ano seguinte, a Dinamarca cedeu Altona com Schleswig-Holstein à Prússia e Ettlinger fez uma impressão tão favorável sobre o rei prussiano, William, durante sua visita a Altona em 1865, que os direitos anteriormente desfrutados pela comunidade judaica sob os dinamarqueses foram reconfirmados por decreto real.

Um halakhista notável, Ettlinger publicou as seguintes obras (todas impressas em Altona, salvo indicação em contrário): Bik kurei Ya'akov, sobre as leis relativas ao festival dos Tabernáculos (1836; 2ª ed. com a adição de Tosefot Bikkurim, 1858); Arukh la-Ner, glosa sobre vários tratados talmúdicos (em Yeva mot 1850; 2ª ed. Piotrkow 1914; em Makkot e Keritot 1855; em Sukkah 1858; em Niddah 1864; em Rosh ha-Shanah e San Hedrin, Varsóvia, 1873); Binyan yiyon, resposta (1868), e sua continuação, She'elot u-Teshuvot Binyan yiyon ha-Hadashot (Vilna, 1874); Min'yat Ani, homilias (1874; 2ª ed. Frankfurt, 1924) e vários sermões em alemão. Uma coleção de seus artigos e endereços foi publicada por LM Bamberger (Schildberg, 1899). Através de Hirsch e Hildesheimer, Ettlinger exerceu uma influência incalculável no curso da neo-ortodoxia na Alemanha. Sua grande modéstia se reflete em seu testamento, que estipula que apenas os mínimos detalhes sejam inscritos em sua lápide.

Bibliografia: A. Posner e E. Freimann, em: L. Jung (ed.), Guardiões da nossa herança (1958). [Shlomo Eidelberg]

ETTLINGER, MARION (1949–), fotógrafo norte-americano. Ettlinger, filha de judeus alemães que fugiram dos nazistas em dezembro de 1938, cresceu em Queens, NY, e foi educada na Cooper Union em Manhattan, onde estudou pintura. Ela descobriu a fotografia então, mas foi só em 1983, quando recebeu um trabalho da revista Esquire, que encontrou sua vocação e sua carreira. A Esquire, comemorando seu aniversário de 50 t̄y, pediu a Ettlinger que fotografasse autores que haviam contribuído para uma edição especial da revista. Sua fotografia do escritor Truman Capote, em perfil marcante, provou ser memorável, e em mais de 20 anos Ettlinger fotografou mais de 600 autores para capas de livros. Ela trabalhou exclusivamente em preto e branco, usando apenas luz natural. Mais de 200 de suas fotos de autor foram coletadas em Author Photo: Portraits, 1983–2002, um volume de mesa de centro que inclui escritores conhecidos, bem como sua própria imagem. Anteriormente, os autores costumavam aparecer nas capas de seus livros em ambientes e ambientes relaxados e não autoconscientes. Mas Ettlinger fez retratos para as capas dos livros, os autores posaram e orquestraram como objetos por direito próprio, e seu nome entrou na linguagem como um verbo. Ser "ettlingered", de acordo com um artigo do New York Times, significa ter transmitido a você uma aura de distinção e renome. Os editores consideraram essas fotos como recursos para ajudar a vender seus livros.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

ETZIONI, AMITAI WERNER (1929–), sociólogo. Etzioni nasceu em Colônia, Alemanha Ocidental, mas imigrou cedo para Eretz Israel, estudando na Universidade Hebraica e depois na Universidade da Califórnia em Berkeley, onde recebeu seu doutorado em sociologia em 1958. Ele estava na faculdade da Universidade de Columbia desde 1958, e presidente do departamento de sociologia desde 1969. De 1979 a 1980 atuou como conselheiro sênior da Casa Branca e no último ano foi professor universitário na Universidade George Washington. Em 1987-1989, atuou como Thomas Henry Carroll Ford Foundation Professor na Harvard Business School.

Em 1989-90 foi o presidente fundador da Sociedade Internacional para o Avanço da Socioeconomia e, em 1990, fundou a Rede Comunitária, uma organização sem fins lucrativos e não partidária dedicada a escorar os fundamentos morais, sociais e políticos da sociedade. Foi editor do The Responsive Community: Rights and Responsibilities, o jornal trimestral da organização, de 1991 a 2004. Etzioni também atuou como presidente da American Sociological Association em 1994–95. Suas principais áreas de interesse são sociologia política e análise organizacional. Etzioni é membro do Conselho de Informação Científica da Fundação Nacional de Ciência e membro do Comitê de Pesquisa de Problemas Sociais do Instituto Nacional de Saúde Mental, bem como consultor de muitas organizações, incluindo o Comitê Consultivo do Presidente sobre Agitação no Campus e Mudança.

Ele contribuiu com mais de 80 artigos para várias revistas e livros profissionais e escreveu vários livros, dos quais o mais importante é The Active Society: A Theory of Societal and

Processos Políticos (1968). Entre os outros estão A Diary of a Commando Soldier (1952), The Moon-Doogle: Domestic and International Implications of the Space Race (1964), Political Unification: A Comparative Study of Leaders and Forces (1965), Demonstration Democracy (1971), The Moral Dimension: Toward a New Economics (1988), The Spirit of Community (1993), The New Golden Rule (1996), The Limits of Privacy (1999), The Monochrome Society (2001), My Brother's Keeper: A Memoir and a Message (2003), e From Empire to Community: A New Approach to International Relations (2004).

Etzioni recebeu uma bolsa Guggenheim e o Prêmio William Mosher pelo artigo acadêmico mais distinto na Public Administration Review em 1967. Em 2001 foi nomeado um dos 100 maiores intelectuais americanos. No mesmo ano, recebeu o Prêmio John P. Mc Govern em Ciências do Comportamento, bem como a Cruz de Oficial da Ordem do Mérito da República Federal da Alemanha. Ele também recebeu o Sétimo Prêmio James Wilbur por Contribuições Extraordinárias para a Apreciação e Avanço dos Valores Humanos pela Conferência sobre Investigação de Valores, bem como o Prêmio de Contribuição Excepcional da Sociological Practice Association.

[Jacob Jay Lindenthal]

EUCHEL, ISAAC ABRAHAM (1756–1804), autor hebreu, comentarista bíblico e um dos líderes do *Haskalah na Alemanha. Nascido em Copenhague, Euchel, tendo recebido uma educação tradicional, mudou-se em 1773 para Koenigsberg, onde ganhava a vida como tutor na casa da rica família *Friedlaender. Em 1781 assistiu às palestras de Kant na Universidade de Koenigsberg. Ele foi recomendado para uma palestra em hebraico na universidade, mas foi rejeitado por ser judeu. Em 1787, Euchel mudou-se para Berlim, onde gerenciou a imprensa da Juedische Freischule (Escola yinnukh Ne'arim). Mais tarde, ele trabalhou como guarda-livros para uma empresa comercial.

A atividade literária e comunitária de Euchel começou em 1782 (em Koenigsberg) com a publicação de seu panfleto Sefat Emet, no qual pedia a criação de uma escola em Koenigsberg, baseada nos princípios do Iluminismo.

Em 1782 foi um dos fundadores da y evrat Doreshi Leshon Ever (A Sociedade dos Advogados da Língua Hebraica), que começou a publicar Ha-Me'assef, e, com Menahem Mendel Breslau, publicou Na'yal ha-Besor, o prospecto de Ha-Me'assef. Ele atuou como um dos editores do Ha-Me'assef enquanto esteve em Koenigsberg (até 1790), e publicou vários artigos nesse periódico, incluindo a primeira monografia sobre Moses Mendelssohn, intitulada Toledot Rabbenu he-y akham Moshe ben Menajem (publicado em forma de livro em Berlim, 1789).

Ele também preparou uma tradução livre do livro de orações para o alemão (1786) e escreveu um comentário sobre Provérbios, com uma tradução alemã em caracteres hebraicos (Berlim, 1790). Além disso, ele é creditado com a autoria de Iggerot Meshul lam Ben Uriyyah ha-Eshemo'i que começou a aparecer em Ha Me'assef no outono de 1789, e que parecia em alguns

respeito para imitar as Cartas Persas de Montesquieu. Em 1797 ele publicou em Breslau um panfleto (alemão em caracteres hebraicos) intitulado Ist nach dem juedischen Gesetze das Uebernach ten der Todten wirklich verboten? Para combater a influência dos ortodoxos, Euchel escreveu (cerca de 1792) uma comédia satírica em iídiche coloquial, chamada Reb Henekh, Oder Vos Tut Men Damit. Não existem cópias desta edição, que aparentemente foi publicada após a morte de Euchel. Uma nova edição em caracteres góticos (Reb Henoch; oder Was thut men damit) apareceu em Berlim em 1846; e em 1933, Z. Rejzen o republicou em seu Arkhiv far der Geshikhte fun Yidishen Teater un Drama, a partir do manuscrito preservado na biblioteca Rosenthaliana em Amsterdã. A peça, fortemente satírica, especialmente na representação dos ortodoxos, reflete as relações entre judeus e não judeus na Prússia durante o período da luta pela emancipação.

Bibliografia: Klausner, Sifrut, 1 (1952), 131–43; M. Erik, Di Komedies fun der Berliner Oyfklerung (1933), 42–61; JL Landau, Breves Palestras sobre Literatura Hebraica Moderna (19382), índice; N. Slous chz, Renascença da Literatura Hebraica (1909), 41.

[Gedalia Elkoshi]

***EUGENIUS**, nome de quatro papas. Eles incluem o seguinte:

EUGÊNIO III (1145-1153). No momento da entrada solene de Eugênio em Roma, em 1145, os judeus da cidade faziam parte da procissão que o acolheu. Provavelmente como resultado das perseguições antijudaicas que se seguiram à pregação da Segunda Cruzada, Eugênio renovou a Sicut Judaeis, a bula de proteção dos judeus do Papa Calixtus II (ver *bulas papais).

Ao fazer isso, ele pode ter agido a conselho de *Bernard de Clairvaux, seu ex-professor, com quem mantinha relações próximas. Em uma de uma série de cartas ao papa Eugênio escritas entre 1149 e 1152, Bernardo destacou que a preocupação do papa também deveria ser dirigida aos judeus.

EUGÊNIO IV (1431-47). A maior parte de seu reinado foi especialmente favorável para os judeus. Em 1432, logo após sua ascensão ao trono papal, Eugênio IV ratificou os privilégios das comunidades judaicas da Lombardia, das Marcas e da Sardenha. Ele manteve o médico pessoal judeu de seu antecessor, Elia di Sabato, e em 1433 confirmou sua liberdade da cidade e seu salário. Em 6 de fevereiro de 1434, ele assegurou às comunidades judaicas alemãs sua proteção, particularmente contra tentativas de conversão forçada, qualquer interferência na prática de sua religião e profanação de seus cemitérios. Eugênio ordenou às autoridades leigas e eclesiásticas que auxiliassem as comunidades judaicas no pagamento de seus impostos.

A mudança em sua atitude provavelmente seguiu-se às deliberações do Concílio de Basileia (1431-37), que também adotou uma atitude severa em relação às heresias cristãs. Para não parecer demorado em seu rigor para com os judeus, em 1442 Eugênio proibiu os cristãos de Leão e Castela de se relacionarem com eles como criadas ou servos. Os judeus foram proibidos de construir novas sinagogas, emprestar dinheiro a juros e trabalhar aos domingos e feriados cristãos;

euêmero

eles deveriam ser excluídos de cargos públicos e não podiam testemunhar contra os cristãos. As disposições desta bula foram logo estendidas à Itália, onde os judeus também foram proibidos de estudar qualquer livro, exceto o Pentateuco. Como resultado, muitos judeus deixaram os Estados papais, refugiando-se especialmente em Mântua, onde o governante, Giovanni Francesco Gonzaga, lhes ofereceu condições bastante liberais. Depois que grandes somas de dinheiro mudaram de mãos, as medidas restritivas foram revogadas em dezembro de 1443. A partir de então, Eugênio novamente estendeu sua proteção aos judeus. Apenas alguns dias antes de sua morte, ele emitiu uma bula contra os batismos forçados na Espanha.

Bibliografia: Vogelstein-Rieger, 1 (1895), 222-3; 2 (1896), 9-13; Milão, Itália, 154-6; Roth, Itália, 162-4 e passim; J. Gill, Eugênio IV (Eng., 1961); MA Dimier, em: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastiques, 15 (1963), 1349ss.; S. Grayzel, Igreja e os judeus... (19662), 76.

[Bernhard Blumenkranz]

***EUHEMERUS** (século IV aC), escritor. Em sua Hiera Anagraphe ("História Sagrada"), Euhemerus sugeriu que os deuses originalmente foram benfeitores da humanidade que foram posteriormente adorados por causa de seus grandes feitos.

Josefo o cita como estabelecendo a antiguidade dos judeus (Apion, 1:216).

EULAU, HEINZ (1915-2004), cientista político dos EUA. Nascido em Offenbach, Alemanha, Eulau foi para os Estados Unidos ainda jovem em 1935. Ele obteve seu bacharelado, mestrado e doutorado em ciência política pela Universidade da Califórnia-Berkeley de 1937 a 1941. Durante 1946-47 foi editor assistente do New Republic e depois lecionou no Antioch College. Ele trabalhou na Biblioteca do Congresso em Washington e mais tarde no Departamento de Justiça, e em 1958 tornou-se professor de ciência política na Universidade de Stanford e atuou como presidente de 1969-74 e 1981-84. Eulau foi um dos principais expoentes da tendência behaviorista na ciência política americana, que tentou transformar o estudo da ciência política em uma disciplina cientificamente orientada, baseada na pesquisa empírica e em um amplo quadro de referência interdisciplinar. Estudioso pioneiro no campo da pesquisa legislativa, especializou-se na teoria e prática da representação política e do comportamento eleitoral. O movimento comportamental, que ele trouxe para Stanford, introduziu a psicologia e a sociologia para estudar as ligações entre instituições políticas e cidadãos. Ele também foi fundamental na criação de um novo campo de pesquisa com foco na análise quantitativa sistemática das atitudes e escolhas dos cidadãos. Sua tese foi exposta em sua obra *The Behavioral Persuasion in Politics* (1963), que se seguiu ao *Political Behavior*

(1956) e *Comportamento Legislativo* (1959), ambos co- autor com JC Wahlke. Em 1961 tornou-se editor geral do *International Yearbook of Political Behavior Research* e também foi editor associado de ciência política da *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (1968).

Eulau foi presidente da American Political Science Association de 1971 a 1972. Em 1976, ajudou a fundar a Leg

islative Studies Quarterly, uma revista publicada na Universidade de Iowa. Ele se aposentou de Stanford em 1986, mas permaneceu ativo como William Bennett Munro Professor Emérito de Ciência Política .

Ele também escreveu *The Legislative System* (1962), *Class and Party in the Eisenhower Years* (1962), *Lawyers in Politics* (1964), *Political Science* (1969), *Labyrinths of Democracy* (com K. Pre witt, 1973), *Technology and Civility* (1977), *The Politics of Representation* (1978), *Política, Self and Society* (1986), e *Micro Macro Dilemmas in Political Science* (1996). Em 1998, ele deu um golpe despreocupado na vida universitária em *The Politics of Academic Culture: Foibles, Fables and Facts*, e em 2001 foi co-autor de uma história da família, *The Mishpokhe from Eulau-Jilove*.

Em 1986, a American Political Science Association estabeleceu o Prêmio Heinz Eulau para homenagear suas contribuições à ciência política. Em 2002, a Heinz Eulau Political Behavior Fellowship foi estabelecida pelo Stanford Institute for the Quantitative Study of Society. Em 1999, ele recebeu o Prêmio Warren E. Miller por serviços meritórios às ciências sociais, uma das maiores honras do país em ciências sociais.

Sua esposa, CLEO MISHKIN EULAU (1923-2004), morreu cinco dias depois do marido. Ela foi professora clínica adjunta da Universidade de Stanford no departamento de psiquiatria e ciências comportamentais. Em 1994, foi fundado o Centro Cleo Eulau como um centro de serviços e estudos dedicado ao desenvolvimento de soluções inovadoras para ajudar crianças e adolescentes em situação de risco. Em 2002, ela foi a primeira mulher e primeira não-psiquiatra a receber o Lifetime Achievement Award do departamento de psiquiatria de Stanford.

[Edwin Emanuel Gutmann / Ruth Beloff (2ª ed.)]

EULENBURG, ERNST (1847-1926), editor de música. A Musikverlag Eulenburg, fundada por Eulenburg em Leipzig em 1874, inicialmente publicou principalmente literatura educacional, mas foi gradualmente estendida para incluir partituras e especialmente partituras em miniatura de música orquestral e de câmara. Seu filho KURT transferiu a empresa para Londres em 1939. Ele ampliou o número de partituras em miniatura e também aumentou a produção de música moderna. Em 1957, as ações da Edição Eulenburg foram adquiridas pela Schott de Londres.

EULENBURG, ISAAC BEN ABRAHAM MOSES ISRAEL

(m. 1657), rabino e autor, também conhecido como Isaac Przybyslaw. O pai de Isaac, que morreu em 1605, era o cantor e escriba da antiga sinagoga de Cracóvia. Isaac estudou com Joel *Sirkes e de 1640 a 1647 serviu como dayyan e pregador em Cra cow. Moses Jekuthiel Kaufman, em *Lej'em ha-Panim*, cita uma de suas decisões haláchicas dadas durante sua estadia em Cracóvia.

Em 1648 Isaac tornou-se rabino de Lissa e, finalmente, de Leipnik (Morávia), onde morreu. Ele é incorretamente considerado por alguns como tendo ocupado uma posição rabínica em Brest-Litovsk (Brisk), Lituânia e em Nikolsburg. As novelas de Eulenburg sobre o Shul'yan Arukh, *Even ha-Ezer* e *ÿ oshen Mishpat*, uma obra sobre casamento e divórcio, e sua resposta, permaneceram em manuscrito. Ele às vezes é identificado com o "Isaque

ha-Darshan" frequentemente referido por Michael Jospes em seu *Birkat ha-Mayim* (1861), e também foi identificado por vários estudiosos (Zunz e Landshut) com Isaac b. Abraham Moses Israel, autor de uma seliyah lamentando o massacre dos judeus da Podolia e da Ucrânia em 1648-1649. Lewin, no entanto, sustenta que o autor foi um rabino de Posen que tinha o mesmo nome.

Bibliografia: Landshuth, *Ammudet*, xiii–xv, no. 7; HN Dembitzer, *Kelilat Yofi*, 2 (1893), 97b; S. Buber, *Anshei Shem* (1895), 114, n. 271; Wettstein, em: *Sefer ha-Yovel...* N. Sokolow (1904), 297f., no. 21; L. Lewin, *Geschichte der Juden in Lissa* (1904), 173f., 372f. (nº 18), 378.

[Itzhak Alfassi]

EUNUCO. A palavra hebraica *syr̄ys* (Heb. *šyr̄yš* *šyr̄yš* *šyr̄yš*, (uma palavra emprestada do acadiano, tem dois significados na Bíblia: o primeiro e mais comum é "eunuco" (por exemplo, II Reis 8:6; 9:32; 20:18 (= Is. 39:7); É um. 56:3–5; e Jer. 39:7) (*šyr̄yš* *syr̄ys* e todas as ocorrências no Livro de Ester (2:3 passim)); e segundo, um oficial ou oficial do governo, não necessariamente um eunuco (I Sam. 8:14-15; I Reis 22:9). Visto que os eunucos em algumas culturas eram casados, não é impossível que Potifar (Gn 37:36; 39:1) fosse um eunuco, o que poderia explicar as notórias ações de sua esposa (Tadmor, apud Zevit in Bibliography). Daniel e seus companheiros, embora não sejam especificamente chamados de "eunucos", são supervisionados pelo chefe dos eunucos (Dan. 1:3, 7, 10, 18), em aparente cumprimento da profecia (II Reis 20:18 = Isa. 39:7) que alguns dos descendentes de Ezequias seriam eunucos no palácio do rei da Babilônia. Como foi o caso na Assíria (ver Grayson na Bibliografia, 98), os eunucos podiam ascender a altos cargos, como mostra o lugar que ocupam na lista de Jeremias 29:2, onde a ordem hierárquica dos cativos é dada como o rei, sua mãe, o sarim, o sarim

("líderes") e os artesãos (mas cf. II Reis 24:12, 15). O acadiano *ša r̄yši*, elíptico para *ša r̄yš šarri izuzz̄y*, "aquele que está junto à cabeça do rei", era pronunciado *sa r̄ysi* em assírio médio e tardio, resultando nas formas hebraica e aramaica com *samekh*. Existem atestados claros do acadiano *ša r̄yši* no significado de "eunuco". Nos círculos da corte, o *ša r̄yši* às vezes se opõe a *ša ziqni*, "o da barba". As ordenanças reais da Assíria média que regulavam os aposentos das mulheres prescreviam o exame do *ša r̄yši* para assegurar seu status de *eu nuch* e a subsequente castração se ele fosse reprovado no exame.

Ser transformado em *ša r̄yši* (*ana ša r̄yšyn turr̄u*) era uma punição por adultério nas leis da Assíria Média (A15) e por sodomia (A20). Há atestados de *ša r̄yši* que não exigem o sentido de "eunuco" (ver CAD R, 289–97) e isso vale também para o empréstimo hebraico. A lei que exclui os eunucos da comunidade israelita (Dt 23:2) descreve o eunuco como aquele com testículos esmagados (a forma normal de castração infantil) em vez do termo ambivalente *syr̄ys*. II Reis 18:17 menciona Rab-saris (erroneamente tratado pelo escritor hebreu como um nome próprio) junto com outros oficiais de alto escalão no reino assírio. A referência a Rab-saris em Jeremias 39:3, 13 atesta a existência desta classe em

o reino neobabilônico também. A data de uma inscrição bilingüe acadiano-aramaica de Nínive é indicada pelo *limmu* (ie, epônimo) de um rab *ša r̄yši*. Desde o escritório de *limmu* era ocupado apenas por altos funcionários, é evidente que o cargo de Rab-saris era de alto escalão. Isaías 56:3–5, conforta os eunucos que guardam o sábado e observam o convênio; a eles é prometido "um yad, seja uma estela memorial (Talmon) ou uma parte (Japhet) nos arredores do templo, e um nome, melhor do que filhos e filhas".

Bibliografia: M. Springling, em: *AJSLL*, 49 (1932), 53-54; E. Weidner, em: *AFO*, 17 (1955-56), 264-5; HG Gueterbock, em: *Oriens*, 10 (1957), 361; A. Goetze, em: *Journal of Cuneiform Studies*, 13 (1959), 66; M. e H. Tadmor, em: *BIES*, 31 (1967), 77-78. **Adicionar. Bibliografia:** S. Talmon, em: H. Beinart e S. Loewenstamm (eds.), *Studies...Cas suto*, 1987, 137-41; S. Japhet, em: *MAARAV*, 8 (FS Gevirtz; 1992), 65-80; M. Cogan e H. Tadmor, *II Kings* (1988), 112; AK Grayson, em: M. Dietrich e O. Loretz (eds.), *Von Alten Orient zum Alten Testament FS von Soden* (1995), 85-97; H. Tadmor, em: Z. Zevit et al. (eds.), *Solving Riddles...Studies JC Greenfield* (1995), 317-25; idem, em: S. Par pola e R. Whiting (eds.), *Papers XLVII Recontre Assyriologique Internationale* (2002), 1–9; R. Mattila, *The King's Magnates* (2000), 61–76, 163–64; N. Fox, *A Serviço do Rei* (2000), 196–203; P. Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (2000), 123–125; *COS* 2, 355.

[S. David Sperling (2ª ed.)]

EUFEMISMO E DISFEMISMO.

Eufemismo

Eufemismo é a substituição de uma palavra ou termo agradável ou inofensivo por um que é indelicado, blasfemo ou tabu.

Vários tipos de eufemismos são encontrados na Bíblia, incluindo (1) evitar a implicação direta do orador – "Você deveria arrancar os olhos desses homens" em vez de "nossos olhos" (Nm 16:14; similarmente, I Sam. 29). :4); (2) evitar a implicação direta em um juramento – "Deus faça assim com os inimigos de Davi" em vez de "meus inimigos", Davi sendo o orador (I Sam. 25:22; similarmente, I Sam. 20:16).); (3) evitar a expressão "morrer": várias expressões eufemísticas diferentes são empregadas, por exemplo, (a) "Estou prestes a seguir o caminho de toda a terra" (I Reis 2:2); (b) "Irei pelo caminho de onde não voltarei" (Jó 16:22); (c) "Enoque andou com Deus; então já não existia, porque Deus o tomou" (Gn 5:24; cf. II Reis 2:3); e (d) "Eles dormirão um sono perpétuo e não acordarão" (Jr 51:39, 57); (4) evitar "amaldiçoar" (ou melhor, "blasfemar") Deus: o verbo hebraico *barakh šyr̄yš*) abençoar" ou "louvar" é empregado (I Reis 21:10, 13; Jó 1:5, 11; 2:5, 9), ou, em vez do verbo, o objeto é mudado de "YHWH" para "os inimigos de YHWH" (II Sam. 12:14); e (5) evitar expressões indelicadas e ofensivas: (a) a expressão "cobrir as pernas" (heb. *hasekh raglayim*) é substituída por "defecar" (Jz 3:24; I Sam. 24:3); "o pão que ele come" (Gn 39:6) para "a mulher com quem ele tem relações sexuais" (cf. Pv 30:20); (b) os seguintes são alterados pelo *keri* (*qeri*) do texto massorético: o verbo *shagal* ("estuprar") para *shakhav* (Dt 28:30; Isa. 13:16; Jer. 3:2; Zc. 14:2); 'afolim

("hemorróidas") para *teyōrim* (Deut. 28:27; I Sam. 5:6, 9, 12; 6:4, 5); *šare(še)hem* ("seu excremento") para *šō'atam* (II Reis 18:27;

É um. 36:12; cf. também II Reis 10:27 onde Le-ma'ara'ot é lido le mo'ara'ot; e sheineihem ("sua urina") para memei ragleihem (II Reis 18:27; Isa. 36:12).

Listas de expressões eufemísticas na Bíblia são encontradas nas primeiras coleções tanaíticas de Midrash halakhic. Onze exemplos são dados no Mekhilta (Shirah 6) e sete no Sifrei (Núm. 84). O termo técnico empregado é kinnah ha katuv, "a Escritura usou uma expressão eufemística". Coleções posteriores de Midrash (Tan'y. Be-Shalah 16; Gen. R. 49:1; R. 13:1) empregou a frase *tikkun soferim ("emenda dos escribas") e registrou exemplos adicionais deste fenômeno. Embora a diferença na terminologia reflita duas escolas diferentes de pensamento, a saber, aquelas que sustentam que a própria Bíblia originalmente empregou expressões eufemísticas e aquelas que sustentam que a mudança foi feita primeiro pelos soferim, ambas concordam que as mudanças foram feitas em deferência à honra do Lord (Liebermann). Seguem-se exemplos de uma dessas listas: (1) "Abraão permaneceu de pé diante do Senhor" para "O Senhor permaneceu de pé diante de Abraão" (Gn 18:22); (2) "Pois seus filhos estavam blasfemando contra si mesmos" por "blasfemar contra Deus" (I Sam. 3:13); (3) "Mas o meu povo trocou a sua glória por aquilo que não aproveita" pela "minha glória" (Jer. 2:11); (4) "Não és tu desde a eternidade, ó Senhor meu Deus, meu Santo? Nós não morreremos" para "Você não morrerá" (Hab. 1:12); e (5) "Pois aquele que toca em você toca na menina do seu olho" para "meu olho" (Zc 2:12). Outro tipo de substituição resultante de escrúpulos religiosos encontra-se na mudança da vocalização do verbo ra'ah (רָאָה; "ver") do ativo para o passivo, "ser visto" (Luzzatto). É usado quando se refere aos três tempos designados durante o ano em que o israelita era obrigado a fazer uma peregrinação a Jerusalém para "ver", ou seja, estar na presença de Deus (por exemplo, Ex. 23:15; 34:20, 23; Dt 16:16).

Disfemismo

O disfemismo é a substituição de um termo ofensivo ou depreciativo por um inofensivo. Os exemplos bíblicos dizem respeito à idolatria: (1) yElil ("ídolo"), cuja etimologia é incerta (pode ser o diminutivo de yel ("deus") ou derivado de yal ("não entidade"), significa inutilidade, insignificância. (por exemplo, Jer. 14:14; Jó 13:4); (2) shikkuy ("abominação") é encontrado na expressão "Queamos, a abominação de Moabe e Moloque, a abominação dos amonitas" (I Reis 11:7; cf. também II Reis 23:13; cf. também o uso disfemístico de shikkuy meshomem ("abominação da desolação"; por exemplo, Dan. 11:31)). Os plurais shikkuzim (p.

("abominação"; por exemplo, II Reis 23:13, "Milcom, a abominação dos amonitas"), são termos comparáveis; (3) a palavra boshet ("vergonha") é substituída por ba'al ("senhor"; originalmente um título para o Deus de Israel, mas posteriormente interpretado como o nome do deus cananeu, Baal, em vários nomes pessoais: os nomes de O filho de Saul, Eshbaal (I Crônicas 8:33; 9:39), e o neto (filho de Jonatã), Merib-Baal (I Crônicas 8:34; 9:40), são mudados para Is-Bosete (II Sam 2:8) e Mefibosete (II Sam. 4:4);

o nome do "juiz" Jerubaal (Gideão; Juízes 6:32) aparece mais tarde como Jerubese (II Sam. 11:21)); (4) a vocalização de "Astarote, a deusa dos sidônios" pode ser um disfemismo aludindo a boshet, "vergonha" (p. .

A. Geiger pensou que o mesmo era verdade para a indicação de *Molech, o deus dos amonitas (por exemplo, I Reis 11:7), mas desde o estudo de O. Eissfeldt sobre este termo, a palavra molekh, que pode ter significado originalmente "voto" ou "sacrifício", e sua indicação, que pode ser originária de um dialeto semítico ocidental, tem sido objeto de debate. Alguns estudiosos também assumiram uma indicação semelhante para a palavra hebraica, tofet, tefet (cf. Gr. Thapeth, Thapheth, Tapheth). A substituição do nome do lugar Beth Aven ("casa da iniquidade") por Beth-El ("casa de Deus"; Os 4:15; 5:8) também é um tipo de disfemismo que foi empregado por causa da adoração idólatra naquele lugar.

[Shalom M. Paulo]

No Talmude

Os eufemismos são amplamente usados no Talmud e no Midrash. O recurso a eles baseia-se em várias considerações. A primeira é a insistência na necessidade de uma fala pura e refinada e a evitação de todas as expressões grosseiras e vulgares. Isso é explicitamente declarado no Talmud: "Não se deve proferir uma expressão grosseira" e são dados exemplos da maneira pela qual a própria Bíblia emprega circunlóquios para evitar o uso da palavra "impuro". Exemplos reais são dados: dois discípulos de Rav estavam discutindo como o discurso na academia os havia esgotado. Um deles disse que estava exausto como um porco ("davar a'yer", ver mais adiante), enquanto o outro disse "como uma criança". Rav se recusou a falar com o primeiro. Da mesma forma, afirma-se que Hillel predisse Johanan b. Zakkai (ou Judah ha Nasi de R. Johanan) que ele seria um excelente professor em Israel porque, em vez de dizer, como seu colega fez, "podemos colher azeitonas em impureza", ele disse "não podemos colher azeitonas em limpeza", e a previsão foi cumprida (Pes. 3b). Os rabinos até consideram o uso da frase "comer pão" em Gênesis 39:6 (Gen. R. 86:6) e em Êxodo 2:20 (Tan'y. 1:11) como um eufemismo para relação sexual (que eles são provavelmente certo em relação ao primeiro parece claro a partir de uma comparação entre Gn 39:6 e 9).

Essa delicadeza é particularmente evidente nos eufemismos usados para as partes íntimas do corpo e suas funções. O órgão genital masculino é referido como "o órgão" (sempre: BM 84a) e o feminino como "aquele lugar" (Nid. 20a). O banheiro é chamado de "a casa da água" (Meg. 3:2) ou "a casa da cadeira" (Tam. 1:1; Ber. 25a). A urina é chamada "a água dos pés" (Ker. 6a) ou "o jato" (silon: Ber. 25a) e a defecação "tendo necessidade de suas aberturas" (Git. 70a) ou "desvio" (ponim: Toh 10 : 2; nifneh: Ber. 62a). A relação sexual é "o uso da cama" (tashmish ha-mittah: Yoma 8:1) ou simplesmente tashmish (Ket. 65b) e assim por diante.

Um eufemismo especial é o uso da frase davar a'yer ("outra coisa") para qualquer coisa repulsiva. É geralmente usado para o *porco, mas também é empregado de várias maneiras para a lepra (Pes.

76b, 112b), relações sexuais (Ber. 8b), imoralidade (Ket. 7:5) e idolatria (Men. 13:10; Shab. 17b).

A segunda razão para os eufemismos é evitar frases que feririam suscetibilidades. O eufemismo mais comum nesta categoria é a frase *sagi nahor*

("com excesso de luz", cf. T. Gray sobre a cegueira de Milton "mas explodiu com excesso de luz") para um homem cego (Ber. 56a; TJ, Pe'ah 8:9, 21b) e de fato é considerado tão característico que um eufemismo é chamado de "linguagem *sagi nahor*" (TJ, Pe'ah 5:5, 19a; Lev. R. 34:13). Vários eufemismos como "partiu" (niftar: BB 16b), "sua alma descansou" (na'v nafsho: MK 25a/b; Ket., 104a), e "deixou a vida para os vivos" (shavak yayyim le-kol yai) são usados para a morte, e um cemitério é chamado de "casa da vida" (cf. Eccl. 12:5).

A terceira razão baseia-se na injunção "o homem não deve abrir a boca a Satanás" (Ber. 19a), ou seja, não se deve convidar o infortúnio por meio de declarações sinistras. Os rabinos detectam tal eufemismo no uso da terceira pessoa "e ela [o povo de Israel] subirá da terra" (Ex. 1:10). De acordo com o Talmud, Faraó realmente quis dizer "e seremos forçados a subir da terra", e eles a possuirão, "mas é como um homem que amaldiçoa a si mesmo e lança a maldição em outra pessoa". (Sot. 11a). A esta categoria pertence o uso da frase "os inimigos de Israel" para Israel quando se fala de calamidade ultrapassando o povo judeu (Suc. 29a; Lev. R. 25:1) ou "os inimigos dos Sábios" (Ta' an. 7a) e a previsão de calamidades é expressa nas palavras "e toda angústia que não vier sobre Israel" (Pes. 117a).

Disfemismos ou cacofismos são geralmente empregados em relação à idolatria e locais e práticas idólatras. O Tal mud (Av. Zar. 2a) discute se a palavra *ed* usada para o festival pagão (Av. Zar. 1:1) deve ser escrita corretamente com um *ayyin* ("testemunho") ou com um *alef* ("calamidade") – um disfemismo. A adoração idólatra é chamada *tumah* ("impureza": Tosef. Av. Zar. 7:2), o dia festivo "um dia de repulsa" (*yom nibbul*: Gen. R. 87:7), e o versículo "vocês destruir o seu nome" (Deut. 12:3) é interpretado como significando que um nome disfemístico deve ser dado para o correto: "onde seu nome é Bet Galya ["a casa da revelação"] deve ser chamado Bet Karya ["a casa de ocultação"]; onde seu nome é Ein Kol ["o olho que tudo vê"] deve ser chamado Ein Ko'v ["o olho de um espinho"]" (Av. Zar. 46a). Deve-se, no entanto, salientar que os rabinos nem sempre são consistentes em evitar expressões desagradáveis (cf. Lieberman).

Durante a Idade Média e até tempos recentes, os disfemismos tornaram-se comuns em iídiche quando se referiam aos equivalentes não judeus de cerimônias e instituições judaicas. Geralmente assumiam a forma de uma palavra depreciativa e assonantal. Assim, um casamento não-judeu (*yatunnah*, Yid. *khaseh*) foi desdenhosamente referido como "hashlereh", uma palavra sem significado, e para bet *tefillah* ("uma casa de oração"), bet *tiflah* ("uma casa de abominação") foi usado. Essas frases, no entanto, pertencem ao vernáculo comum e até vulgar.

Para eufemismos para evitar o uso do Nome Divino, veja *Nomes de Deus. Aos dados, pode-se acrescentar um peculiar

um que se tornou corrente na Idade Média, o *Kiveyakhol* ("como se dissesse").

Bibliografia: NA BÍBLIA: A. Geiger, *Ha-Mikra ve-Tar gumav* (1959), 172ss., 193ss., 199ss.; O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff* (1935); S. Lieberman, *Helenismo na Palestina Judaica* (1950), 28-37; T. Noeldeke, *Neue Beitrage zur semitischen Sprachwissenschaft* (1910), 87ss.; HC Brichto, *The Problem of 'Curse' in the Hebrew Bible* (1963), 160ss., 170-2 (exemplos em árabe). NO TALMUDE: S. Lieberman, *Helenismo na Palestina Judaica* (1950), 34; EZ Melammed, em: *Sefer Zik karon...* Benjamin de Vries (1968), 119ss. **Adicionar. Bibliografia:** B. Landsberger, "Das 'gute Wort'," em: *MAOG*, 4 (1929), 294–321; M. Held, em: H. Beinart (ed.), *Studies in Bible ...Cassuto* (1987), 104–14; D. Marcus, em: *JANES*, 11 (1979), 81-84; idem, *JAOS*, 103 (1980), 307-10; UMA. Cooper, em: *JJS*, 32 (1981), 56-64; M. Pope, *ABD I*, 720-25; G. Rendsburg, em: *VT*, 45 (1995), 513-23; S. Storch, *Euphemismen in der He bräischen Bibel* (2000).

[Louis Isaac Rabinowitz]

EUFRATES (Heb. *yy y yy y*; Manuscritos do Mar Morto Pwrt; de Akk. *Purattu* e sumério *Buranun*), o rio mais longo (c. 1.700 mi., 2.700 km.) na Ásia Ocidental. Em textos do terceiro milênio aC de Mari, o rio ocorre como uma divindade. De suas nascentes no nordeste da Turquia, o rio segue um curso para o sul até o norte da Síria, onde vira para sudeste e deságua no Golfo Pérsico depois de se juntar ao *Tigre. De acordo com Gênesis 2:14, o Eufrates era um dos quatro braços do rio que nasce no Éden para regar o *jardim do Éden. O Eufrates – também chamado de "O Rio" ou "O Grande Rio" (veja abaixo) – forma a fronteira norte da terra ideal prometida a Israel (Gn 15:18; Dt 11:24; Js 1:4). O rio também é mencionado em Jeremias 51:60-64, quando Jeremias instruiu Seraías ao chegar à Babilônia para ler as profecias de Jeremias, amarrá-las com uma pedra e lançá-las no Eufrates como um sinal da destruição iminente de aquela cidade. O nome grego *Mesopotâmia, como o hebraico *Aram Naharaim* ("Aram dos [Dois] Rios"; por exemplo, Gn 24:10), originalmente designava apenas o canto noroeste da Mesopotâmia, que é limitado pelo Eufrates ao norte, oeste e sul. Mais tarde, porém, o nome foi interpretado como a terra entre o Tigre e o Eufrates, ou seja, Assíria e Babilônia. Como a Mesopotâmia é pobre em chuvas, seus habitantes sempre dependeram dos dois rios para irrigação. A água era trazida para os campos individuais através de um elaborado sistema de canais. Naturalmente, muitas cidades foram construídas nas margens do Eufrates ou perto delas; entre os mais conhecidos estão Carquemis, Mari, Babilônia, Erech e Ur, conhecidos de fontes bíblicas e cuneiformes, e Pumbedita, Nehardea, Mata Me'yasya e Sura, conhecidos do Talmude Babilônico.

[Rafael Kutscher]

O termo "além do rio" (sempre *ha-nahar*) denota a região ao longo do Eufrates, mas a região exata se referia a mudanças de acordo com o ponto de vista geográfico ou com a situação geopolítica e administrativa emergente. O termo "além do rio" em Josué 24:2–3 refere-se à região a leste do Eufrates, local de origem dos patriarcas. Em contraste, em 1 Reis 5:4 descreve o império de Salomão do ponto de vista

ponto leste do Eufrates: de Tiphshah (faltando em Septuaginta e provavelmente um gloss; Thapsakos grego; moderno Dibseh, na curva ocidental do Eufrates) até Gaza. A área assim descrita é designada nas inscrições e documentos reais assírios pelo termo eber n̄yri, ou seja, hebraico sempre ha-nahar. Este termo em sua conotação geográfica mais ampla é idêntico ao termo geopolítico hebraico. Assim Esarhaddon, rei da Assíria, inclui na expressão “os reis do norte da Síria e eber n̄yri” os reis de Tiro, Judá, Edom, Moab, Gaza, Ashkelon, Ekron, Byblos, Arvad, Samsimuruna, Amon e Ashdod, e ele os resume como: “12 reis da costa do mar”

(IJ Gelb et al., *The Assyrian Dictionary*, 4 (1958), 8).

Nos documentos sumérios e babilônicos antigos, o rio Eufrates já era uma demarcação geográfica. Nos documentos *Mari da Antiga Babilônia, dois termos semíticos ocidentais descrevem as regiões de cada lado do rio: ah̄y ar̄ȳtūm (“a terra distante”) e aqdam̄ȳtūm (“a terra próxima”). O primeiro talvez seja “oeste” e o segundo “leste”. Na época do Império Persa, um segundo termo oficial posterior para a área foi Athur̄y (Assíria), mas o termo geográfico oficial original prevaleceu em documentos neobabilônicos e tardios e em fontes hebraicas e aramaicas contemporâneas (Esdras 8:36 (heb.); Esdras 4:10, 11 (Aram. yabar naharah)). O Perath mencionado em Jeremias 13:4-7 não é o rio Eufrates, mas provavelmente Parah (cf. Josh. 18:23), perto de Anatote (hoje 'Ain Farah).

[Pinhas Artzi]

Bibliografia: J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien...*

(1929), 52-61; EY Kutschler, em: *Scripta Hierosolymitana*, 4 (1957), 12; JJ Finkelstein, em: *JNES*, 21 (1962), 73-92; *The Oxford Atlas* (1963), mapa 56-57; EB, 8 (1967), 825-7. **Adicionar. Bibliografia:** W. Holladay, *Jeremias I* (Heremeneia; 1986), 396; M. Stolper, em: *JNES*, 48 (1989), 283-305; K. van der Toorn, em: *DDD*, 314-16; J. Hull, em: *ABD VI*, 572; SD Sperling, em: G. Knoppers e J. McConville (eds.), *Reconsiderando Israel e Judá* (2000), 244-45; P. Briant, *De Ciro a Alexandre* (2002), índice, 1165, SV Eber N̄yri.

EUPOLEMUS (Gr. εὐπολέμους), primeiro historiador greco-judeu significativo. Seu nome, a época em que viveu e o conteúdo dos fragmentos restantes de sua obra se combinam para tornar provável que ele seja idêntico a Eupolemo, filho de João, filho de Hakkoz, que em 161-60 aC trouxe de Roma uma promessa de assistência para *Judá Macabeu (II Mac. 8:17-32). Seu pai João é mencionado como tendo obtido concessões para Jerusalém de Antíoco III após a conquista selêucida de Cele-Síria (II Macc. 4:11). Seis passagens dos escritos de Eupolemo sobrevivem nas obras de Eusébio e Clemente de Alexandria, que as encontraram na monografia *Sobre os judeus* por *Alexander Polyhistor (85-35 aC). Por causa de seu viés samaritano e sua incompatibilidade com outros remanescentes, costuma-se rotular o fragmento que trata de Abraão como Pseudo-Eupolemus.

Eupolemus intitulou seu livro *Sobre os Reis de Judá*. Um outro título, *Sobre a Profecia de Elias*, é um subtítulo ou um capítulo do primeiro. A história de Eupolemus cobriu o período de Moisés (talvez desde a criação) até seus dias. Ele calculou 5.149 anos de Adão ao quinto ano de Demétrio

Soter (158-157 aC), evidentemente o ano em que ele completou sua crônica (Clemente, *Stromata* 1. 141, 4).

O fragmento 1, embora breve, foi amplamente citado, pois resumia a resposta judaica e, mais tarde, cristã à filosofia e ciência gregas: “Moisés foi o primeiro homem sábio, o primeiro que transmitiu o alfabeto aos judeus; os fenícios o receberam dos judeus, e os gregos dos fenícios; também as leis foram escritas primeiramente por Moisés para os judeus”.

O fragmento 2 é o mais longo remanescente de um texto greco-judeu anterior a *Filo. Os reinados de Josué, Samuel e Saul e seu filho (sic) Davi são todos mencionados brevemente. O texto vem mais detalhado em sua descrição da campanha de Davi. Eupolemo era ele próprio um sacerdote, e é natural que ele tivesse escolhido como tema central o Templo de Jerusalém. Um anjo pairou acima para mostrar a Davi o local do futuro Templo, que ele próprio foi proibido de construir. Quando Salomão se tornou rei aos 12 anos de idade, ele ordenou que os reis-clientes, Va phres do Egito e Suron (Hiram) de Tiro, lhe fornecessem trabalho, e cada um enviou 80.000 homens. A troca de cartas entre os reis inventada por Eupolemus é reproduzida literalmente. O relato de Eupolemo sobre as dimensões do Templo e seu mobiliário é, via de regra, inconsistente com o da Septuaginta e da Bíblia hebraica. Além disso, o Templo de Eupolemus, cujo excedente de ouro foi enviado a Suron, é mais dourado do que o tradicional (ver *Teófilo). Salomão morreu com a idade de 52 anos, depois de transferir os móveis do tabernáculo de Siló com grande pompa (cf. LXX, I Reis 2:12; SOR 14). No último fragmento, cuja autenticidade às vezes é erroneamente questionada, Eupolemo descreve a conquista de Jerusalém por Nabucodonosor, auxiliado pelo rei medo, Astibares, e uma força aliada de 300.000 homens. A invasão seguiu-se à descoberta de Jeremias de que o rei estava adorando o dourado Baal. O Templo e seus móveis foram enviados para a Babilônia. No entanto, o profeta salvou as tábuas da Lei (II Mac. 2:1ss.).

A história de Eupolemus não foi uma mera reafirmação da versão bíblica. Ele mudou ou inventou os nomes de homens e locais e tratou livremente de outros fatos. Ele continuou o método do cronista de reescrever o passado à luz da cena contemporânea. Assim, ele contribuiu com um espantoso para o Templo de Salomão e dá as dimensões desse Templo semelhantes às do Segundo Templo, que existia em seus dias. O relato mosaico do Tabernáculo é um elemento significativo na descrição do Templo de Eupolemo. Embora seu vocabulário grego seja limitado e sua sintaxe atroz, os textos de Eupolemus são valiosos como os únicos remanescentes confirmados do grego usado em Jerusalém.

Ele estava em dívida com a Septuaginta pelo Hexateuco, mas não há evidência (ao contrário de Freudenthal) de que Eupolemus tenha feito uso das versões gregas de Reis e Crônicas. Termos técnicos transliterados na Septuaginta são traduzidos por Eupolemus para o grego. Ele é o primeiro historiador judeu que tomou emprestado de fontes não bíblicas. Ele se baseou em Heródoto, Ctesias e historiografia greco-fenícia e greco-egípcia

ans. Não há evidência de que Eupolemo tenha influenciado diretamente Josefo ou a literatura rabínica, embora paralelos, como a idade de Salomão e o pedido do rei por trabalhadores egípcios, precisem de explicação. Em contraste com a devoção de Eupolemus a Jerusalém e seu Templo, Pseudo-Eupolemus segue uma tradição sincrética samaritana. Segundo ele, a Torre de Babel foi construída pelos gigantes que escaparam do dilúvio.

Abraão nasceu na cidade babilônica de Camarina, chamada por alguns de Urie. Este patriarca superou todos os homens em nobreza e sabedoria. Ele ensinou astronomia e astrologia, primeiro para os fenícios e depois para os egípcios, inclinando a balança a favor dos fenícios, que mais tarde foram superados pelos invasores armênios. Ele foi então entretido por Melquisedeque, o rei e sacerdote do Templo de "Argarizin", que pode ser traduzido como "Monte do Altíssimo". Ele menciona a visita que a esposa de Abraão fez ao rei egípcio e menciona o milagre do rei não poder ter relações sexuais com ela (cf. Gênesis Apócrifo 20:17). Depois que sua esposa foi restituída a ele, Abraão viveu em Heliópolis, onde instruiu os sacerdotes egípcios. A descoberta das ciências e da trolgia é atribuída a Enoque, que, segundo Pseudo Eupolemus, era idêntico ao Atlas grego. Ele identifica o Babilônico Belus com Noé, e o pai de Cam com Cronos.

Uma passagem que trata de Abraão, atribuída por Alexan der Polyhistor a um escritor anônimo (Eusébio, Praeparatio Evangelica, 9:18, 2), é agora atribuída por Freudenthal e Jacoby a Pseudo-Eupolemus com base na semelhança de conteúdo.

Walter, no entanto, questiona a identificação. O aparente viés pró-selêucida e anti-egípcio de Pseudo-Eupolemus, a ligação com os textos enoquitas, como o Livro de Enoque, Jubileus e Gênesis Apócrifo, e o fato de que a passagem é evidentemente criticada nos oráculos sibílicos (3 :218ss.) sugere uma datação pré-macabeia para Pseudo-Eupolemus. Se essa datação for justificada, Pseudo-Eupolemus seria então a mais antiga apresentação sincrética de um texto bíblico.

Bibliografia: FRAGMENTOS: F. Jacoby, Fragmente der griechischen Historiker, 3c, 2 (1958), 671-9, nos. 723-4; Eusébio, Praeparatio Evangelica, 9:17; 9:30-34; 9:39. COMENTÁRIOS: J. Freudenthal, Hellenistische Studien (1874-75), 82-130; Wacholder, em: HUCA, 34 (1963), 83-113; Pauly-Wissowa, 11 (1907), 1227-29, n. 11; Walter, em: Klio, 43-45 (1965), 282-90.

[Ben Zion Wacholder]

PLANO EUROPA, codinome de um plano de resgate em grande escala para trocar judeus europeus por dinheiro, desenvolvido no outono de 1942 pelo "Grupo de Trabalho" na Eslováquia, uma aliança incomum entre sionistas e judeus ultraortodoxos liderada por um sionista e um mulher, Gisi *Fleishmann, por sugestão do rabino Michael *Weissmandel, o líder ultra-ortodoxo que era genro do líder espiritual dos judeus eslovacos, o rabino Samuel David Halevi Ungar, o rabino de Nitra, e um primo de Fleishmann. Entre 26 de março e o final de julho de 1942, cerca de 50.000 judeus foram deportados para a Polônia. Outros 7.000-8.000 judeus fugiram para a Hungria, que era

indicação de que os judeus haviam internalizado seu perigo antes mesmo de tomarem conhecimento da *Solução Final. Por iniciativa de Weissman del, mas com o apoio do grupo, foi feita uma oferta a Dieter *Wisliceny, emissário de Eichmann para a Eslováquia, para mandar alguns judeus por dinheiro e um suborno inicial, cuja soma total ainda é uma questão de disputa histórica, mas ficou entre US \$ 20.000 e US \$ 55.000 , Foi aceito. Logo depois, a deportação de judeus eslovacos foi interrompida. O Grupo de Trabalho acreditava que o suborno havia interrompido as deportações e que somas maiores de fato salvariam um número maior de judeus. Eles tinham poucas opções e essa ação desesperada foi percebida como eficaz. Certamente teve a sanção da tradição judaica com seus ensinamentos detalhados sobre a redenção dos cativos. Em suas memórias póstumas, editadas por seu irmão e discípulos, Weissmandel crítica amargamente a liderança judaica no Ocidente por não ser direta com as quantias de dinheiro exigidas e por sua relutância em apoiar ações tão incomuns e não legais. Era parte de seu ataque contra os sionistas e contra os judeus assimilados, ocidentalizados e secularizados. No entanto, nenhuma evidência foi descoberta que vincule o suborno à interrupção das deportações. Os historiadores contemporâneos concordam que as preocupações internas da Eslováquia sobre o impacto da deportação de judeus na economia foram a razão para interromper as deportações. Até o Vaticano protestou, o que teve um impacto adicional, já que Jozef Tiso, o presidente da Eslováquia, era padre. Wisliceny era um funcionário secundário e não poderia ter impedido as deportações por conta própria. Sabe-se que Wisliceny, que recebeu um adiantamento do Grupo de Trabalho, encaminhou US\$ 20.000 para a WVHA (Main Economy Administration Office of the SS). As negociações se arrastaram até agosto de 1943 com o consentimento de Himmler, talvez como uma forma de sentir o poder judaico, mas depois foram interrompidas por ordem de Himmler (de acordo com Wisliceny). Por que a Alemanha consentiu com a suspensão das deportações? Do ponto de vista alemão, a Eslováquia era um aliado da Alemanha e os judeus eslovacos eram comparativamente pequenos em número e poderiam ser tratados após a conclusão das deportações em massa da Polônia. Na verdade, eles foram deportados para Auschwitz em 1944.

Os meios financeiros, fixados em US\$ 2-3 milhões, deveriam ser fornecidos por organizações judaicas no mundo livre e principalmente pelo *American Jewish Joint Distribution Committee (JDC). Saly Mayer, o representante do JDC em Genebra, propôs depositar o dinheiro em contas bloqueadas na Suíça até o fim da guerra, de acordo com os regulamentos de transferência dos países aliados, porque o Joint não estava disposto a violar os regulamentos de transferência dos Aliados e a enviar dinheiro diretamente ao inimigo, o que claramente colocaria em risco sua posição legal nos Estados Unidos. Os alemães estavam bem cientes das dificuldades que os judeus tinham em levantar as quantias prometidas, embora os judeus não soubessem que os alemães foram informados sobre suas comunicações com a Suíça. Supõe-se que a ideia principal por trás da aparente disposição alemã de discutir o plano estava na contrapropaganda nazista. O Plano Europa serviu mais tarde como base para as negociações entre *Eichmann e o "Comitê de Socorro e Resgate" liderado por

Rezső Kasztner em Budapeste no verão de 1944 e a chamada oferta de um milhão de judeus por 10.000 caminhões.

Bibliografia: L. Rothkirchen, *Yurban Yahadut Eslováquia* (1961), inclui o Eng. resumo, passim; OJ Neumann, *Be-yeil ha-Ma vet* (1958), 160–5; MD Weissmandel, *Min ha-Me'yar* (1960), passim; A. Weissberg, *Missão Desesperada: História de Joel Brand* (1958) passim; N. Levin, *O Holocausto* (1968), 535-40; Y. Bauer, *Judeus à Venda: Negociações Judeus Nazistas 1933–45* (1994); S. Aronson, "O 'Plano Europa'", em: W. Laqueur (ed.), *Enciclopédia Yale do Holocausto* (2001).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

EUROPA.

Antiguidade

Os primeiros contatos dos antigos hebreus com a Europa e os europeus foram provavelmente através dos comerciantes gregos que eram figuras familiares em todo o litoral do Mediterrâneo oriental já no século VIII aC. Deve-se, no entanto, ter em mente que os hebreus se estabeleceram principalmente nas terras altas de Ereῥ Israel longe da área costeira, enquanto os gregos eram nessa época quase tanto asiáticos quanto europeus geograficamente. Foi provavelmente na época do primeiro exílio após a queda de Jerusalém em 586 aC que os judeus penetraram pela primeira vez na Europa. Os profetas hebreus, por exemplo Isaías, falam mais de uma vez da futura redenção dos exilados judeus das "ilhas do mar", pela qual presumivelmente as terras costeiras gregas estavam implícitas, e é bastante provável que nesse período o escravo grego traficantes compravam cativos judeus para vender em seus mercados domésticos. Embora sua absorção no Império Persa tenha confirmado a natureza asiática do povo judeu por um longo período, as ambições expansionistas daquele império para o oeste até certo ponto o abriram e sua população judaica às idéias e influências ocidentais e europeias. Após o retorno do exílio, as influências gregas nas cidades comerciais do litoral palestino estavam se tornando fortes, e alguns livros posteriores da Bíblia (por exemplo, *Eclesiastes*) parecem mostrar uma coloração helênica distinta. No entanto, foram as conquistas de Alexandre, o Grande, no século IV aC, que mudaram definitivamente o caráter dessa área. Até então, Ereῥ Israel fazia parte do nexo afro-asiático do Oriente Próximo, olhando e influenciado pela Síria, Assíria e Babilônia ao norte, as tribos árabes a leste e o Egito ao sul. Alexandre, o Grande, derrubou como se fosse a barreira que até então havia dividido essa região da Europa. Doravante, Ereῥ Israel olhou para o oeste, não para o leste, e, com a área circundante, fazia parte do nexo e da esfera de influência europeia, mais ou menos nitidamente dividida da Ásia e das potências asiáticas. Na medida em que continuou a ser afetada pelas áreas terrestres vizinhas, foi por aquelas (Síria, Egito) que sucumbiram em grande parte às influências gregas e agora podiam ser consideradas quase como extensões da Europa. Embora grandes massas de judeus permanecessem sob o domínio parto-persa na Mesopotâmia, o assentamento mais importante fora de Ereῥ Israel estava na Alexandria de língua grega, que tinha contatos constantes e íntimos com os centros da vida europeia. Foi aqui, de fato, no período que se seguiu que os judeus produziram sua grande literatura helenística, atingindo

seu clímax em Philo e constituindo sua primeira expressão literária na língua da cultura europeia. Sob certos pontos de vista, a revolta Hasmoneana no século II aC pode ser considerada uma reação contra a tendência descrita – uma tentativa de estancar as incursões da cultura europeia e reafirmar os valores asiáticos. No entanto, seu sucesso foi apenas temporário. Os monarcas asmoneus, enquanto afirmavam a independência política, acabaram sucumbindo até certo ponto às influências culturais europeias. A conquista romana de 63 aC trouxe Ereῥ Israel e sua população – ainda a maior e mais criativa parte do povo judeu – sob o domínio europeu e dentro da órbita cultural europeia. Não é exagero dizer que a partir de agora, até a conquista árabe em 640, Ereῥ Israel e sua população constituíam efetivamente parte da Europa; e as influências europeias sobre a população judaica de lá – e, portanto, sobre o próprio judaísmo – tornaram-se cada vez mais fortes.

Enquanto isso, o assentamento judaico real na Europa estava crescendo. A partir do século III aC, os judeus são mencionados em inscrições, etc., no continente da Grécia. Os primeiros governantes asmoneus haviam entrado em relações diplomáticas com Roma, exigindo o envio de emissários para lá, e há uma referência um tanto obscura à expulsão de propagandistas religiosos judeus de lá em 139 aC. Sua conquista de Ereῥ Israel inevitavelmente resultou na chegada ao mercado de escravos romano de cativos judeus (muitos dos quais ganhariam sua liberdade ou seriam resgatados por seus correligionários), enquanto a capital do império inevitavelmente atraía visitantes, emissários e mercadores. Fontes rabínicas, o Novo Testamento e Josefo, todos confirmam a impressão de uma sólida comunidade judaica ali no primeiro século EC, cuja importância subsequente é atestada por várias séries de catacumbas e centenas de inscrições. Já em 59 aC Cícero, em seu discurso em defesa de Flaco, que havia invadido as oferendas dos templos judaicos nas ilhas gregas, podia afirmar que os judeus estavam presentes no julgamento em Roma em número suficiente para intimidar a corte.

Os judeus também estavam presentes nesse período em muitos outros lugares da Itália, especialmente ao longo das rotas comerciais que levavam aos portos que comandavam o comércio com o Oriente. A existência de assentamentos judaicos em todo o Império Romano em seu apogeu é registrada na Gália (ver França), Espanha, Panônia, até mesmo na Renânia (ver Alemanha), e é provável que não houvesse província romana sem um assentamento judaico, mesmo que nenhuma evidência definitiva seja preservada. O número total envolvido estava longe de ser insignificante. A população judaica de Roma foi estimada (com algum exagero) em até 50.000, e foi afirmado que eles constituíam algo como um décimo da população do império como um todo. Os judeus da Europa, na época da dissolução do Império Romano, provavelmente seriam contados em algumas centenas de milhares.

Por outro lado, seu significado cultural era pequeno. Eles fizeram apenas a menor contribuição para a cultura rabínica ou hebraica na era talmúdica, nem existe qualquer obra deste período existente em latim que seja certamente de autoria judaica.

Ascensão do cristianismo e do islamismo

Sob o Império Romano, até o século IV, a posição dos judeus era em geral boa. Embora menosprezados, tanto pelas "superstições" a que aderiam como por sua baixa condição econômica, sua religião era tolerada e, a partir de 212, gozavam da cidadania romana com todas as suas vantagens e responsabilidades junto com os demais habitantes livres da cidade. Império. Com a cristianização do império, no entanto, sua posição se deteriorou, embora a princípio mais socialmente do que juridicamente, preparando-se o terreno para sua degradação sistemática que se tornaria a regra na Europa cristã na Idade Média. As invasões bárbaras provavelmente afetaram os judeus, como elemento predominantemente urbano, mais do que o restante da população, de modo que parece que seu número foi drasticamente reduzido neste período. Além disso, os novos governantes, uma vez que adotaram o cristianismo – especialmente em sua forma católica – não conseguiram preservar o delicado equilíbrio entre sofrimento e intolerância que havia sido alcançado sob os primeiros imperadores cristãos – tanto mais que esse período testemunhou o triunfo periódico do fanatismo religioso no Império Bizantino, dando um exemplo funesto para o resto do mundo ocidental. Restrições foram impostas pela Igreja desde cedo; de 305 sucessivos Conselhos da Igreja repetidamente reeditaram legislação discriminatória. Assim, o período entre os séculos V e VIII foi pontuado em toda a Europa por revoltas religiosas, coerção, batismos obrigatórios e expulsões generalizadas, culminando no grande desastre para a comunidade judaica da Espanha sob os visigodos, sobre o qual estamos particularmente bem informados. A população judaica da Europa Ocidental estava agora, ao que parece, reduzida a uma relativa desimportância, exceto talvez em algumas partes da Itália.

As condições mudaram para melhor no século VIII.

As conquistas árabes abriram a Espanha a uma nova colonização que parece ter atingido proporções significativas – a princípio, é verdade, em um ambiente cultural quase asiático – mas esta estava destinada a ser temporária, mingando com a Reconquista e a expansão do território. reinos cristãos. Simultaneamente, e aparentemente com o encorajamento diligente dos governantes carolíngios na França, Itália e Alemanha, mercadores e comerciantes judeus (tipificados nos Radanitas que tinham sua base no delta do Ródano) tornaram-se ativos na Europa Ocidental, depois na Europa Central, estabelecendo um novo nexo de comunidades judaicas ou reforçando o antigo. Na Europa Oriental – uma saída para suas exportações de produtos manufaturados do Ocidente, uma fonte de suas compras de matérias-primas e escravos – eles presumivelmente se juntaram a antigos assentamentos judaicos que se espalharam para o norte a partir do Mar Negro e da Crimeia ou ao longo do Vale do Danúbio. Além disso, esse período coincidiu com a quase extinção do antigo assentamento em Ereÿ Israel e a drástica diminuição da Mesopotâmia e das terras vizinhas, devido em parte a causas políticas e em parte econômicas.

O resultado foi que neste período, aproximadamente entre 800 e 1050, ocorreu ou uma transferência em massa da população judaica do Oriente para o Ocidente, ou então uma expansão fenomenal de um e diminuição do outro que havia

praticamente o mesmo efeito. A partir do século XI, em todo caso, o centro do judaísmo e da vida intelectual judaica foi transferido para a Europa, onde permaneceria por quase 1.000 anos. Além disso, os novos colonos eram de um tipo diferente em muitos aspectos dos antigos. Eles (especialmente os do norte da Europa) podem ser chamados de "judeus do Talmud" que guiaram suas vidas em todos os aspectos de acordo com as prescrições detalhadas que evoluíram recentemente em Ereÿ Israel e especialmente na Mesopotâmia, e consideraram que o estudo do Talmud era o maior dos deveres religiosos e dos prazeres pessoais.

Assim, quando as grandes academias talmúdicas da Mesopotâmia decaíram no século XI, as do norte da Europa – especialmente a França e a Renânia – estavam prontas para substituí-las; e as antigas tradições rabínicas foram perpetuadas lá por séculos. No sul da Europa, particularmente na Espanha, prevaleceu uma tradição intelectual um pouco diferente, a literatura, as belas letras, a filosofia e a poesia alcançando novos patamares. Ao mesmo tempo, a posição dos judeus, abrangendo as culturas latino-cristã e árabe-islâmica, qualificava-os em grau único para desempenhar a função de intermediários nas atividades intelectuais e econômicas; e se por um lado participaram das atividades científicas e filosóficas do mundo islâmico, por outro foram em grande parte responsáveis pela transferência dos frutos soberbos dessas atividades para o mundo cristão do século XII, e assim ajudou a trazer o renascimento latino e o renascimento da aprendizagem na Europa.

Posição medieval

É possível exagerar o bem-estar dos judeus na Europa na Idade das Trevas, mas não pode haver dúvida quanto à grande e trágica diferença que resultou das Cruzadas.

Até então, os ataques aos judeus tinham sido esporádicos e ocasionais, mas a partir do ataque às comunidades judaicas na França e na Renânia em 1096, tornaram-se comuns durante qualquer período de excitação ou incitação religiosa; não apenas quando as forças cristãs marcharam contra os infiéis ou hereges, mas quando acusações absurdas como a do libelo de sangue (de 1141) ou da profanação da Hostia (depois de 1215) foram levantadas contra os judeus. O estímulo dado ao comércio europeu pelas Cruzadas e a expansão das repúblicas comerciais italianas minaram a posição dos mercadores internacionais judeus. Como resultado disso, combinado com o fato de que nesse período o ataque da Igreja à prática da usura atingiu seu clímax, os judeus do norte da Europa especialmente foram agora levados à profissão de moneyling – encorajados e protegidos por seus governantes, cujo sistema de tributação sistemático e voraz converteu isso em uma fonte primária de receita para si. Por outro lado, a profissão de agiota, além de proporcionar amplo lazer para o estudo talmúdico que se tornara a paixão onipresente dos judeus do norte da Europa, dotava-os temporariamente, nos intervalos da espoliação, de um notável grau de bem-estar econômico. -ser, de modo que os judeus da França, Alemanha e Inglaterra na Idade Média constituíam um dos

as sociedades não-nobiliares mais abastadas do mundo contemporâneo. Assim, o ressentimento econômico foi agora adicionado ao ódio religioso cada vez maior. Foi sob a influência dessa atmosfera que o quarto *Concílio de Latrão de 1215 codificou e repromulgou a antiga legislação discriminatória antijudaica com inovações como a imposição do uso pelos judeus de um distintivo *distintivo humilhante para distingui-los de outros homens. Dali em diante, isso permaneceu um padrão de conduta, a ser aplicado sempre que o espírito de reação triunfasse. Tal atitude foi cada vez mais intensificada pela atividade constante das ordens mendicantes cristãs, especialmente as *dominicanas, fundadas nesse período justamente para combater a heresia e a incredulidade. Foi em parte devido à sua influência que os judeus foram expulsos da Inglaterra em 1290 e da França em 1306, sua utilidade agora diminuída para o tesouro real sendo superada pelo lucro imediato de uma única medida confiscatória. Os judeus estiveram ausentes da Inglaterra daí em diante até bem depois do fim da Idade Média, e as débeis tentativas de restabelecimento na França não tiveram sucesso.

A maioria dos refugiados desses países provavelmente acabou indo para a Alemanha, onde a fragmentação política impediu qualquer medida generalizada semelhante, embora os surtos de massacre, particularmente na época da *Peste Negra de 1348-49, tenham superado em escala e horror qualquer outra coisa do tipo conhecido na história judaica medieval. Portanto, foi apenas um remanescente fraco que manteve a conexão judaica aqui ininterrupta. Por outro lado, a maior segurança e as oportunidades de atividade lucrativa em uma área economicamente não desenvolvida atraíram judeus (assim como não-judeus) nessa época para a *Polônia, agora lutando por um renascimento após a devastação causada pelas invasões tártaras de século XIII. Com o fim da Idade Média, este país tornou-se o baluarte essencial da vida judaica na Europa, perpetuando as tradições intelectuais da França e da Renânia, ainda mantendo o alemão coloquial de seus ancestrais como seu vernáculo *iídiche, e desenvolvendo-se no *O Conselho das [Quatro] Terras e as instituições autônomas das entidades irmãs dificilmente têm paralelo em outros lugares da história da diáspora. A Polônia, portanto, tornou-se o centro dos judeus "Ashkenazi", ou seja, aqueles de origem (franco-)alemã .

Enquanto isso, a condição dos judeus da Espanha também, depois de atingir níveis sem precedentes de cultura e influência política mesmo sob os reis cristãos, começou a se deteriorar devido à constante propaganda dos frades. Uma onda de massacres em 1391 deu início ao problema dos *Conversos ou *Marranos ou *Cristãos-novos, que inexoravelmente levaram no devido tempo ao estabelecimento da *Inquisição em 1484, e à Expulsão da Espanha em 1492 e de *Portugal (deixando atrás, porém, de um corpo compacto de marranos) em 1497. Os refugiados seguiram em grande número para o leste, onde reviveram as comunidades decadentes que haviam sobrevivido desde os tempos bizantinos. A Turquia-na-Europa (ver *Império Otomano; além da Turquia-na-Ásia, onde o mesmo ocorreu) tornou-se assim o grande centro dos judeus *sefarditas (ou espanhóis e portugueses), assim como a Polônia era dos judeus asquenazes, e a

comunidades em *Constantinopla, *Salonica e outros lugares preservaram as antigas tradições dos judeus de língua espanhola em ilhas de cultura mediterrânea ocidental transplantadas para a Europa Oriental.

Renascimento e Contra-Reforma

Na primeira metade do século XVI, a Itália continental (os judeus haviam sido expulsos da *Sicília e da *Sardenha, com os demais domínios aragoneses, em 1492) testemunhara um notável desenvolvimento da vida e da atividade cultural judaica, em o espírito do Renascimento. Mas isso foi mudado pela Contra-Reforma. Os judeus foram expulsos do reino de *Nápoles por seus governantes espanhóis em 1542; o antigo código antijudaico com novas extensões foi rigidamente aplicado no norte da Itália (especialmente nos domínios papais) a partir de 1555, acompanhado pela instituição do *gueto e pela aplicação impiedosa do sistema de guetos, doravante invariável na Europa católica. Embora as comunidades judaicas continuassem a existir nos famosos guetos de *Roma, *Veneza, *Mântua, etc., que, embora não fossem numericamente grandes, desempenhavam um papel importante na vida cultural judaica, uma proporção considerável de judeus italianos (especialmente do centro e ao sul da península) foi agora absorvida pelas comunidades sefarditas do Oriente Próximo.

É importante, no entanto, notar que esses centros recém-restabelecidos, sob o domínio muçulmano, dentro ou fora dos limites geográficos da Europa, eram doravante basicamente europeus em cultura, perspectiva e linguagem: segmentos por assim dizer da Europa medieval incorporados fossilwise em solo asiático ou africano.

O Renascimento e os movimentos que o acompanharam estabeleceram durante séculos a predominância da Europa no mundo política, cultural e cientificamente. Confirmou, portanto, a predominância do judaísmo europeu sobre seus correligionários em outros continentes, mais paradoxalmente, precisamente na época em que a maior parte da Europa rejeitou, expulsou e excluiu os judeus. Embora os judeus europeus tivessem liderado em todos os aspectos da criatividade judaica desde o início do milênio, até então havia uma colaboração sólida de elementos de outros continentes; de agora em diante, a liderança da Europa era esmagadoramente grande e, no que dizia respeito à vida judaica nos outros continentes, era no geral como prolongamentos da vida judaica europeia. O desenvolvimento da *impressão confirmou e acentuou essa hegemonia cultural. Por quatro séculos e meio, pelo menos, quase toda a impressão hebraica foi feita na Europa – com o resultado inevitável de que os textos hebraicos europeus em particular foram aceitos como clássicos, e novas obras de estudiosos judeus europeus tornaram-se universalmente aceitas, enquanto outras de talvez igual mérito pode permanecer no manuscrito e quase desconhecido em círculos mais amplos.

A culminação da era de degradação foi acompanhada, porém, pelo vislumbre de um novo amanhecer. Marranos principalmente de Portugal e não da Espanha, estabelecendo-se nesse período no norte da Europa mais por negócios do que por liberdade de consciência, aventuraram-se pouco a pouco a se livrar do disfarce do cristianismo. No final do século XVI, um número de novas comunidades judaicas, pairando ainda nas fronteiras do

clandestinidade, começaram a se estabelecer nesta área, onde por gerações nenhum judeu era conhecido; e em meados do século XVII havia em *Amsterdã, *Hamburgo e outras cidades (um pouco mais tarde em *Londres também) comunidades judaicas abertas de um novo tipo "moderno", socialmente assimilado ao mundo ao seu redor.

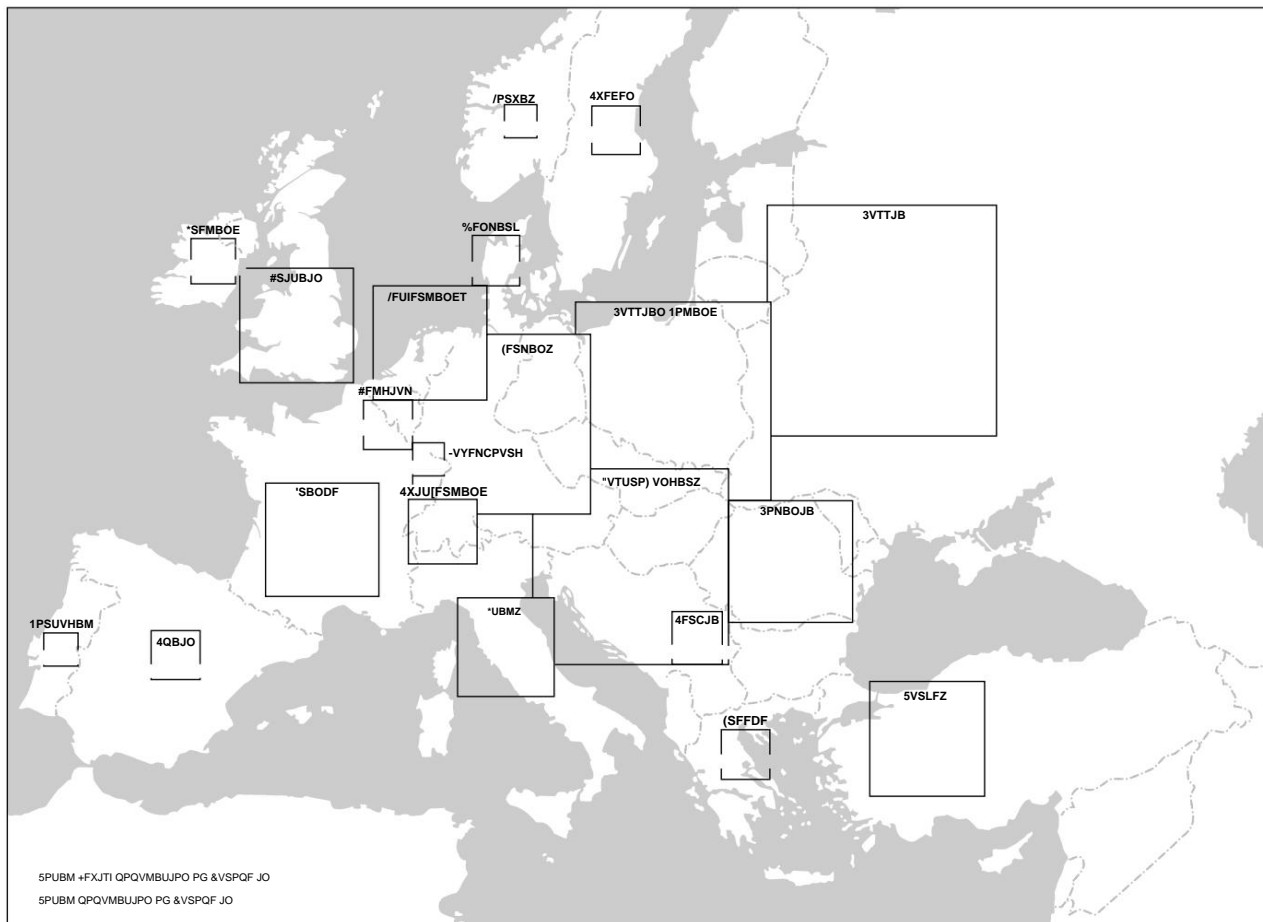
Na Europa Oriental, nessa época, os judeus haviam se envolvido nos ódios que haviam sido engendrados entre os poloneses católicos romanos e seus súditos católicos gregos perseguidos na *Ucrânia. Em consequência, quando estes se revoltaram sob o comando do hetman cossaco *Chmielnicki em 1648-49, tanto judeus como poloneses sofreram, os judeus ainda mais do que os poloneses, a onda de massacres que se seguiu encerrando os dias de tranquilidade que até então haviam sido a regra aí. A partir daí, a maré da emigração se inverteu, de leste a oeste, reforçando-se consideravelmente as comunidades da Alemanha e, posteriormente, da Europa Ocidental. Isso se intensificou com o passar das gerações e a condição dos judeus poloneses se deteriorou constantemente. Por outro lado, neste período, o surgimento na Alemanha após a Paz de Vestfália (1648) de estados concorrentes e tribunais resplandecentes deu oportunidades como nunca existiram antes para lucra.

atividades criativas para fatores judaicos e *judeus da corte, novas comunidades judaicas muitas vezes se desenvolvendo em torno deles. Assim também aqui um novo tipo de judeu socialmente assimilado começou a surgir no século XVII, culminando no século XVIII na notável figura de Moses *Mendelssohn, quase o primeiro judeu a desempenhar um papel de real importância na vida cultural europeia.

Emancipação

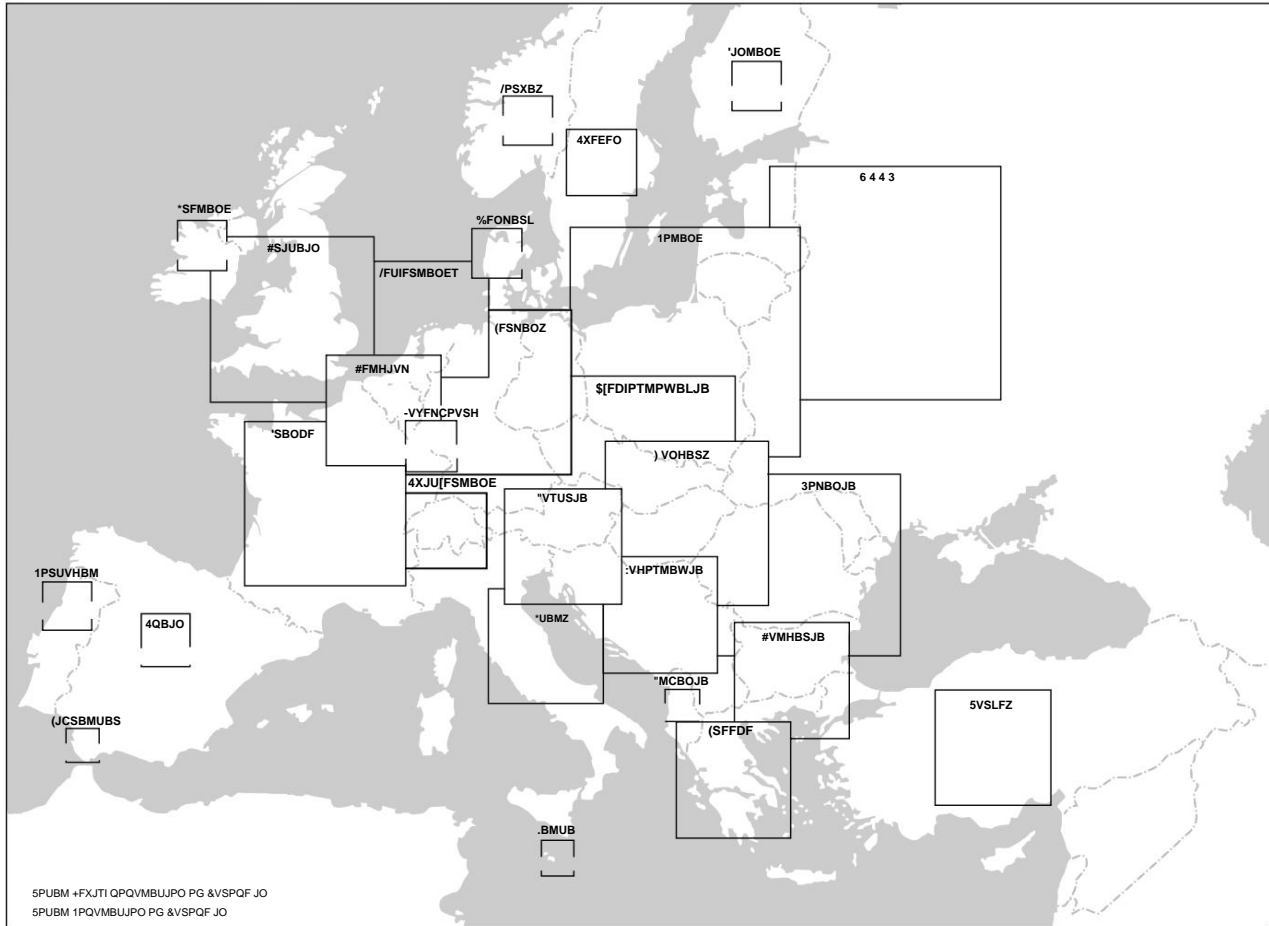
Assim, no final do século XVIII, um novo tipo de judeu surgiu na Europa Ocidental. Após a eclosão da Revolução Francesa, era portanto inevitável que a nova doutrina da

Liberdade, Igualdade e Fraternidade devem ser aplicadas, a princípio com relutância, também aos judeus – isto é, que eles recebam os mesmos direitos, recebam o mesmo tratamento e tenham os mesmos deveres que os outros homens. Ou, dito de outra forma, eles agora eram formalmente reconhecidos como europeus, diferenciados de outros europeus pela adesão a outra fé. Além disso, essas novas doutrinas foram impostas ou imitadas pelos franceses em quase todo o continente europeu onde os judeus se encontravam. Uma reação seguiu-se à queda de Napoleão em 1815; mas daí em diante a igualdade política judaica era parte do credo liberal, e era aceita em quase toda parte pelos



População judaica da Europa, 1880. Figuras judaicas baseadas no American Jewish Yearbook.

Europa



População em 1939, antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial. Figuras judaicas baseadas no American Jewish Yearbook.

terceiro quartel do século XIX (o ano crucial pode ser fixado em 1870), sendo a *emancipação judaica doravante a regra. Os judeus começaram agora a desempenhar um papel de crescente importância na atividade cultural, literária, científica, social e até política europeia. Ao mesmo tempo, a *assimilação judaica se acelerou, tanto na forma extrema de conversão à fé dominante, quanto na forma mais leal de representação do judaísmo simplesmente como uma religião europeia divergente – isto é, *Reform Judaísmo, em todos os seus ramos e aspectos (incluindo *neo-Orthodoxy). O desenvolvimento de uma literatura secular hebraica segundo modelos europeus (*Haskalah) e de literatura vernácula sobre temas eruditos hebreus (Wissenschaft des Judentums) foram outros aspectos dessa mesma tendência.

Houve, no entanto, uma área em que esta nova atitude não se aplica, e a exceção foi numericamente mais importante, e à sua maneira mais significativa, do que a regra. Na *Rússia (onde não havia nenhum assentamento judaico importante até a anexação das áreas do antigo reino polonês que tinham a maior população judaica) estes foram anos não de progresso, mas (com intervalos raros) de reação, e em 1881 uma onda de massacres (*pogroms) começou em uma escala e de um tipo que lembrava a Idade Média, a ser seguida por

e restrições sociais de alcance inédito (as *Leis de Maio). Seguiu-se uma onda de emigração (ver *migração) em grande escala. Isso mudou completamente a face do judaísmo europeu em poucos anos. Reforçou enormemente as comunidades judaicas da Europa Ocidental, em particular a da Inglaterra, e até mudou seu caráter. Mas muito mais importante do que isso foi a migração transatlântica. A emigração em grande parte da Alemanha nos primeiros três quartos do século XIX aliviou a pressão da população naquele país e, ao mesmo tempo, desenvolveu grandemente a comunidade judaica nos *Estados Unidos da América. Agora, dentro de alguns anos, como resultado da imigração do Leste Europeu, seria reforçado em proporções fantásticas. Os resultados foram importantíssimos. Por oito séculos após aproximadamente o ano 1000, o centro essencial da vida e criatividade judaicas estava na Europa. Fora da área europeia havia apenas ramificações relativamente sem importância, e isso se aplicava em particular aos judeus Ashkenazi. Após a década de 1880, os Estados Unidos seriam o segundo e, no devido tempo, o primeiro centro da vida judaica no mundo, do ponto de vista da população, e o papel relativo dos judeus europeus diminuiu correspondentemente. Desde o início da era vitoriana, a comunidade judaica da Europa Ocidental

ties assumiram a liderança em atividades políticas e de caridade em nome de seus correligionários deprimidos em outros lugares. A partir de agora, sua preponderância diminuiu, passando em grau crescente para a América. O processo de emigração foi paralelo na *Romênia e na *Galiza (então sob domínio austríaco). Entre 1880 e 1914, cerca de dois milhões de judeus da Europa Oriental se transferiram para o Novo Mundo. É verdade que o aumento natural manteve o nível total da população realmente inalterado, mas se não fosse a emigração, teria continuado a aumentar enormemente.

Durante este período, as antigas comunidades sefarditas da área do Mediterrâneo foram afetadas pela quase letargia.

Embora sob o domínio da Turquia e dos estados sucessores dos Bálcãs sua condição material e política não fosse em geral adversa, o espírito de criatividade que havia sido tão marcante na Espanha agora havia passado quase inteiramente deles.

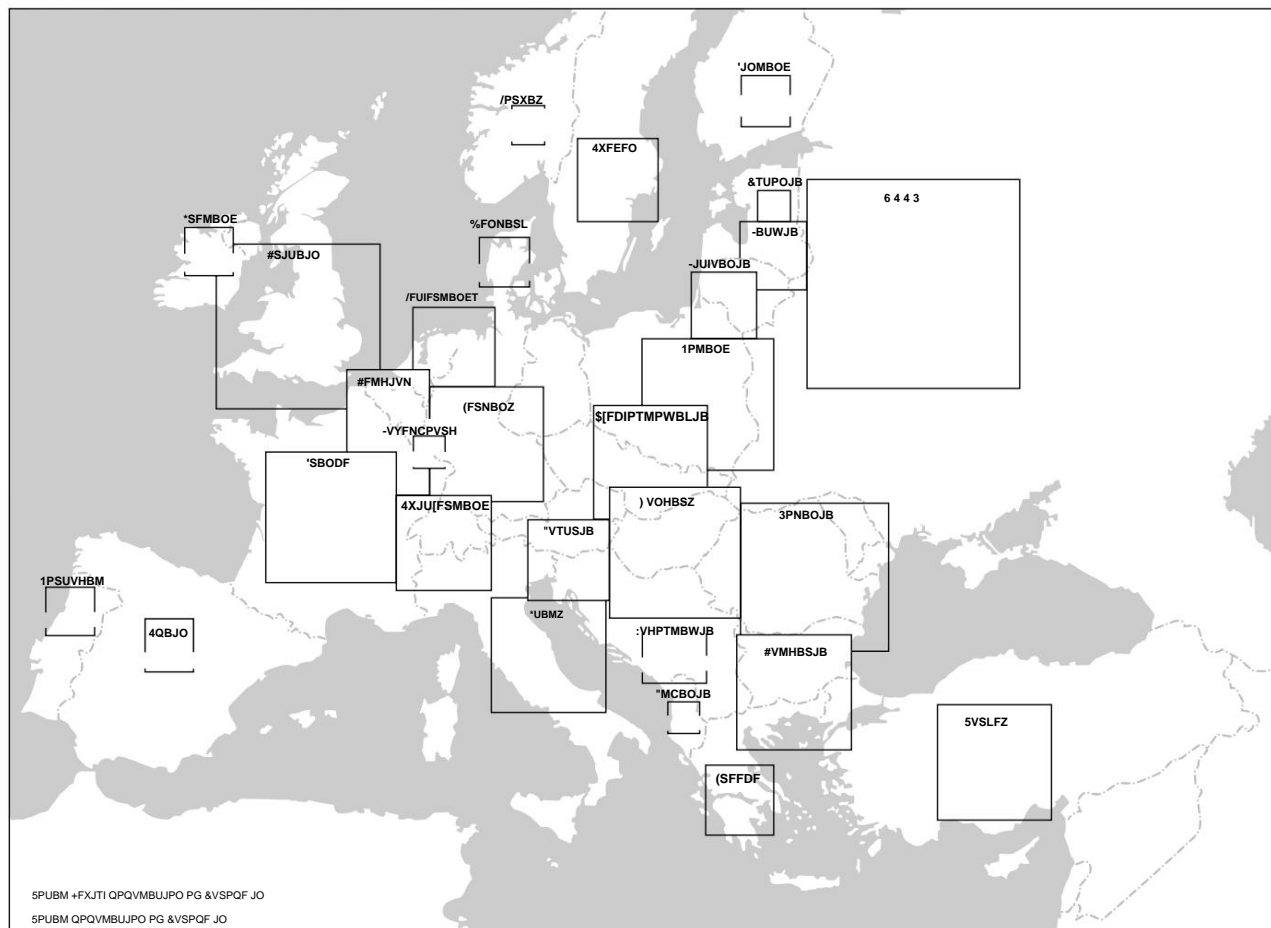
Primeira Guerra Mundial

A Primeira Guerra Mundial marcou o início de um cataclismo na vida judaica europeia. As revoluções de 1917 trouxeram a emancipação dos judeus russos, mas ao mesmo tempo inauguraram o regime bolchevique que, a longo prazo, separou a massa de judeus russos de seus correligionários no exterior e, de fato, de

Judaísmo. Por outro lado, a remoção das restrições tradicionais de residência, que até então haviam confinado os judeus ao *Pale of Settlement, implicava que, doravante, eles se espalhassem mais uniformemente pelos vastos territórios russos, na Ásia e na Europa. Embora os direitos dos judeus nos Estados de Sucessão, que foram separados principalmente da Rússia (especialmente da Polônia, com uma população judaica muito grande), fossem nominalmente garantidos pelos tratados de Versalhes, a realidade ficou aquém disso. O período que se seguiu foi, portanto, de tensão e perplexidade, e a emigração continuou – embora em menor escala do que até agora. Devido a restrições na América do Norte, agora foi amplamente direcionado para a América do Sul e, em parte, para Ereẓ Israel, como resultado da Declaração de *Balfour, que se destinava especificamente a ajudar a resolver os problemas dos judeus europeus.

Ascensão do antissemitismo e do nazismo

Na Alemanha, o espantoso progresso das pessoas de origem judaica após a Emancipação deu origem, no final do século XIX, ao novo *anti-semitismo racial. Por muito tempo, isso permaneceu um aborrecimento e não uma ameaça, embora na França o caso *Dreyfus de 1894 a 1896 tenha causado uma grande convulsão política e convencido Theodor *Herzl de que



População após a Segunda Guerra Mundial. Figuras judaicas baseadas no American Jewish Yearbook.

comunidade europeia, o



População 2003. Figuras judaicas baseadas no American Jewish Yearbook.

a solução para o problema judaico deve ser buscada fora do cenário da vida europeia. A derrota alemã na Primeira Guerra Mundial e o sofrimento físico e moral que se seguiu deram ao movimento anti-semita naquele país um enorme impulso, e tornou-se um princípio cardinal do Partido Nazista (ver *Nacional Socialismo) que chegou ao poder em 1933. A perseguição que se seguiu levou um grande número de judeus da Alemanha e da *Áustria ao exílio, para outras partes da Europa, para Eretz Israel e para outros continentes. Isso, no entanto, provou ser apenas um começo. Durante a Segunda Guerra Mundial, durante a qual os exércitos alemães invadiram quase todas as partes da Europa continental em que existiam comunidades judaicas, foi realizada uma campanha sistemática de extermínio. Ao final das hostilidades em 1945, cerca de 6.000.000 morreram no *Holocausto, dos 9.000.000 que viveram na Europa em 1933, além das centenas de milhares que foram para o exílio; a maioria das maiores comunidades judaicas do continente – *Viena, *Berlim, *Varsóvia, *Lodz – foram aniquiladas. Muitas terras – incluindo *Polónia, *Iugoslávia, *Tchecoslováquia e até *Holanda, assim como Alemanha e *Áustria – ficaram quase vazias de judeus, a maioria dos poucos sobreviventes preferindo deixar o solo encharcado de sangue.

As grandes academias talmúdicas da Europa Oriental foram destruídas, assim como o centro da cultura sefardita nos Bálcãs. Além disso, o remanescente judeu russo parecia estar isolado da vida judaica ainda mais completamente do que antes, daí por diante não tendo nenhum papel criativo a desempenhar.

A proporção de judeus europeus na população judaica mundial diminuiu ao longo de meio século de 87,2% em 1880 para 58,05% em 1939, e depois para 30% em 1968 e 12% em 2003. o domínio na vida judaica terminou. Por um lado, voltou ao solo ancestral na Ásia; por outro, foi transferido para o Novo Mundo além do Oceano Atlântico.

Para bibliografia, ver *História e países e comunidades individuais.

[Cecil Roth]

COMUNIDADE EUROPEIA, A.

O início da Comunidade Económica Europeia

Após a Segunda Guerra Mundial, a Europa sofria com a grande destruição causada pela guerra e a profunda separação entre dois campos diferentes: um que lutou pela liberdade e outro que tentou subjugar a Europa sob o domínio nazista.

ditadura e organizou friamente o massacre de seis milhões de judeus.

Winston Churchill, que havia sido primeiro-ministro britânico durante a guerra, lançou um apelo pela unidade europeia em 19 de setembro de 1946, em Zurique. O primeiro exemplo concreto de integração econômica europeia foi a união aduaneira entre Bélgica, Holanda e Luxemburgo, chamada "Benelux", que começou em 1º de janeiro de 1948.

O secretário de Estado dos EUA, George Marshall, estava pronto para prometer ajuda americana para a reconstrução da Europa, com a condição de que os países europeus reunissem seus esforços e concordassem entre si sobre a distribuição da ajuda americana. Assim, em 1948 foi criada a primeira organização europeia do pós-guerra, a OEEC (Organização para a Cooperação Econômica Europeia). Muitas outras organizações foram criadas, como a OTAN, a Aliança Atlântica, em 1949, o Conselho da Europa em 1949, um instrumento de cooperação intergovernamental sem transferência de soberania nacional.

Robert Schuman, o ministro francês das Relações Exteriores, declarou em 9 de maio de 1950:

O contributo que uma Europa organizada e activa pode dar à civilização é indispensável para a manutenção de relações pacíficas. Porque a Europa não estava unida, tivemos guerra. A união das nações europeias exige que a oposição milenar entre a França e a Alemanha seja eliminada. As medidas a tomar devem, antes de mais, dizer respeito à França e Alemanha.

Em 19 de abril de 1951, seis países (Bélgica, República Federal da Alemanha, França, Itália, Luxemburgo e Países Baixos) assinaram o Tratado que instituiu a Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (CECA). Pensava-se que, reunindo carvão e aço, duas das matérias-primas mais importantes para a indústria pesada, novos conflitos militares poderiam ser evitados e a industrialização poderia ser promovida. Esta abordagem setorial logo se mostrou muito estreita, e foi decidido dar um passo ousado em direção à plena integração econômica; em 25 de março de 1957, os seis países assinaram o Tratado de Roma que instituiu a Comunidade Econômica Europeia (CEE), que entrou em vigor em 1º de janeiro de 1958.

A criação de um vasto mercado comum foi o primeiro objetivo com o objetivo de alcançar padrões de vida mais elevados, pleno emprego e expansão econômica. Após alguns anos de um período de transição, as mercadorias fluíram livremente entre os seis estados membros graças ao desaparecimento gradual das tarifas; foi também estabelecida uma política agrícola comum. A Comissão em Bruxelas deveria coordenar os trabalhos e preparar propostas concretas a serem submetidas ao Conselho de Ministros, o único com poder de decisão, mantendo-o assim nas mãos dos países membros; a Comissão teria então de implementar as decisões tomadas pelo Conselho.

Israel e a CEE

O estudioso francês Dominique Moisy divide as relações entre Israel e a Europa Ocidental em três períodos: os primeiros 20 anos, nas décadas de 1950 e 1960, quando "Israel foi percebido

pelos europeus como um estado corajoso e pequeno pioneiro simbolizado pelo kibutz"; "o virtual ostracismo da década de 1970 e da virada da década, quando Israel era visto principalmente como uma potência imperialista ambiciosa e voltada para a expansão"; e a nova terceira fase "caracterizada por uma abordagem mais neutra e menos emocional de Israel".

A tinta das assinaturas do Tratado de Roma ainda não estava seca quando o governo israelita tentou estabelecer contactos com a Comunidade. Apresentou um memorando à Comissão da CEE em Bruxelas em 30 de outubro de 1958, e um ano depois Israel foi o terceiro país a buscar o credenciamento de um embaixador como Chefe da Missão Israelense junto à CEE, CECA e Euratom. Em 20 de junho de 1960, David Ben-Gurion, o primeiro-ministro israelense, reuniu-se em Val Duchesse, em Bruxelas, com o Prof. Hallstein, presidente da Comissão, e com o Sr. Rey, membro da Comissão encarregado das relações externas. Ben-Gurion expressou o desejo do governo israelense de assinar um acordo de associação com a CEE.

A Comissão apresentou um questionário detalhado a Israel e o Ministério das Relações Exteriores de Israel respondeu em um memorando de 27 de setembro de 1960, explicando que estava buscando um Acordo de Associação com a CEE de acordo com o artigo 238 do Tratado de Roma; isso implicaria a criação de uma união aduaneira e levaria ao estabelecimento das cláusulas de participação israelense no quadro da Política Agrícola Comum prevista pela CEE, bem como à harmonização das políticas econômicas e sociais.

Durante os anos seguintes, o Ministério das Relações Exteriores de Israel desenvolveu extensa atividade diplomática na Comissão em Bruxelas e em cada uma das seis capitais dos estados membros, bem como no Parlamento Europeu em Estrasburgo.

Em 7 de julho de 1961, os representantes diplomáticos de Israel levaram ao conhecimento dos governos de cada um dos seis países membros uma Nota Verbal idêntica na qual solicitavam a abertura de negociações com a CEE sobre todos os problemas pendentes sem definir previamente suas soluções possíveis.

O Conselho de Ministros da CEE decidiu em 28 de julho de 1961, convidar a Comissão a iniciar um estudo das relações entre Israel e a CEE. Novamente o governo israelense, em um memorando de 24 de novembro de 1961 à Comissão, expressou seu desejo de chegar a um acordo global e preferencial, reiterando o mesmo ponto de vista em nota de fevereiro de 1962 aos seis governos. A primeira delegação parlamentar dos grupos políticos do Parlamento Europeu, chefiada por Alain Poher, chegou a Israel em fevereiro de 1962.

Em abril de 1962, o Conselho de Ministros da CEE decidiu iniciar conversações exploratórias com Israel, que começaram em Bruxelas em maio de 1962; após essas conversações, o Conselho de Ministros decidiu em 24 de setembro de 1962, abrir negociações entre a CEE e Israel "a fim de buscar soluções para os problemas das relações comerciais entre Israel e a Comunidade". Essas negociações começaram em Bruxelas em 26 de setembro de 1962; o chefe da delegação de Israel era o Sr. Levi Eshkol, então

comunidade europeia, o

Ministro das Finanças, enquanto M. Jean Rey, membro da Comissão, chefiava a delegação da CEE.

Representantes israelenses explicaram as repercussões da Política Agrícola Comum em países terceiros e apresentaram algumas propostas originais como a ideia de "trafic de parfaitement passif" segundo o qual a matéria-prima europeia incluída em um produto industrial israelense e reexportada para a CEE deveria não estar sujeito ao pagamento de direitos aduaneiros.

As negociações foram realizadas em três reuniões subsequentes em Bruxelas, em novembro de 1962, junho de 1963 e março-abril de 1964; chegaram a um primeiro acordo comercial não preferencial.

O governo israelense teve que decidir se aceitava este primeiro acordo, limitado em seu escopo, ou o rejeitava para obter um acordo maior e mais adequado à solução dos problemas de comércio exterior israelense. Decidiu-se assinar o primeiro acordo e, ao mesmo tempo, tentar ampliá-lo. O embaixador Amiel Najar disse durante a última fase das negociações:

Ainda que todas as considerações que exprimi nos levem necessariamente e logicamente à necessidade de um acordo global entre a Comunidade Europeia e Israel, o meu Governo, respondendo aos conselhos e sugestões amigáveis que lhe foram dirigidos em várias capitais, aceitou o pedido da CEE a seguir o que se chama de caminho pragmático.

Assim, o acordo comercial foi assinado em Bruxelas por Golda Meir, ministra das Relações Exteriores, em 4 de junho de 1964; permitiu a suspensão temporária e parcial da Tarifa Externa Comum (TEC) sobre cerca de 20 produtos de interesse de Israel e a retirada de restrições quantitativas. Por não se tratar de um acordo preferencial, a redução deveria ser "erga omnes", ou seja, para todos os membros do GATT (Acordo Geral de Tarifas e Comércio); como Israel não era um grande fornecedor da CEE para nenhum item, era muito difícil encontrar produtos que pudessem beneficiar Israel sem causar uma perda excessiva para a CEE. Geralmente era concedida uma redução de 20%, chegando a 40% para toranjas, 35% para abacates e 10% apenas para sumo de toranja; além disso, foi decidida uma aceleração das tarifas nacionais à TEC para alguns outros produtos, proporcionando uma concessão de valor temporário e decrescente, uma vez que a TEC teve de ser implementada progressivamente de qualquer maneira.

O valor económico deste acordo comercial era muito limitado, mas era o primeiro vínculo institucional com a CEE, estabelecendo um comité misto, e tinha anexado um importante protocolo segundo o qual se a CEE fizesse qualquer nova concessão de laranjas qualquer país terceiro no futuro, seria possível uma revisão do acordo comercial com Israel.

Este era um princípio muito importante, pois se entendia que, mesmo sem citar os países do norte da África, eles eram os primeiros a serem considerados. Os países do norte da África gozavam de um status privilegiado no Tratado de Roma como colônias francesas anteriores, e era de grande importância

evitar a discriminação de Israel em relação a esses países, especialmente Marrocos, no comércio de laranjas, um importante produto de exportação israelense na época para a Europa.

O Parlamento Europeu foi de grande ajuda nesse período porque, mesmo sem competência, deu apoio moral às reivindicações israelenses; perante o Parlamento, M. Rey disse em 24 de janeiro de 1964 que o acordo comercial permitiria que os vários problemas ainda não resolvidos em seu quadro fossem reexaminados periodicamente com os amigos israelenses; "Vamos nos esforçar, assim, progressivamente para fortalecê-lo e ampliá-lo."

Um relatório foi apresentado por M. Blaisse em nome da Comissão para o Comércio Externo do PE em 1964, a favor de "um primeiro acordo que dê satisfação a ambas as partes". Uma delegação oficial do Parlamento Europeu veio a Israel em novembro de 1964 chefiada pelo Presidente Duvieusart. No ano seguinte, 1965, o Sr. GL Moro apresentou um relatório provisório propondo uma resolução, posteriormente aprovada pelo PE, em que o artigo 1º dizia:

Reafirma que somente a associação de Israel à Comunidade Europeia, de acordo com o artigo 238 do Tratado que institui a CEE, permitirá a plena satisfação do interesse recíproco.

Assim, o princípio de associação foi reafirmado pelo PE, enquanto os representantes israelenses enfatizaram nas reuniões da Comissão Mista em abril de 1965 e em junho de 1966 que um acordo global continuava sendo o objetivo do governo israelense. Esse objetivo foi ressaltado em uma nota diplomática formal e um memorando de 4 de outubro de 1966 à Comissão e aos Governos dos Seis, no qual se requeria a substituição do acordo comercial que expirava em 1º de julho de 1967 por uma associação acordo. Neste memorando dum foi dito inter alia:

Seja no domínio das trocas comerciais e da organização industrial, no da cooperação internacional ou no da ciência e tecnologia, se a Europa dos Seis concluisse um grande acordo de associação com Israel, encontraria nele um parceiro leal e eficiente.

O Conselho de Ministros convidou a Comissão em dezembro de 1966 a iniciar conversações exploratórias com Israel sobre os problemas levantados nesta nota; assim, pela primeira vez, o Conselho autorizava a Comissão a discutir um novo acordo com Israel.

Em junho de 1967 começou a Guerra dos Seis Dias e em 7 de junho, enquanto o povo israelense lutava por sua segurança, a Comissão decidiu recomendar ao Conselho de Ministros a celebração de um Acordo de Associação com Israel, levando em consideração as ligações especiais existentes entre a Europa e Israel. Sem dúvida, esta foi uma decisão de grande importância política, mesmo que não pudesse ser implementada sem o consentimento dos Seis no Conselho.

Um comité especial dos Representantes Permanentes dos Seis em Bruxelas previu em Janeiro de 1968 um

acordo preferencial com Israel para todos os produtos industriais com direitos alfandegários zero, ou um acordo preferencial mais limitado, incluindo a maioria dos produtos industriais e uma redução dos direitos aduaneiros de 25% a 60% ou apenas uma aceleração das reduções alfandegárias devidas no âmbito do "Kennedy Round", a negociação multilateral do GATT. Parece que na altura apenas a República Federal da Alemanha e os Países Baixos apoiavam a primeira solução, enquanto a Itália, a Bélgica e o Luxemburgo preferiam a segunda e a França era contra qualquer tipo de acordo preferencial. Em Outubro de 1968, a Comissão voltou a afirmar que um acordo preferencial era o meio mais adequado para resolver o problema de Israel nas suas relações com a CEE.

A posição dos Estados membros foi dividida; em março de 1968, o governo dos Países Baixos declarou que a Comunidade deveria tratar de maneira uniforme todos os estados do Mediterrâneo e, portanto, não poderia aceitar um acordo preferencial com a Espanha e os países do norte da África, recusando a Israel a mesma chance. Em 10 de dezembro de 1968, o Sr. Luns, então ministro das Relações Exteriores da Holanda, declarou:

A Holanda não pode aceitar o fato de que nenhum progresso foi alcançado com Israel enquanto decisões importantes foram tomadas para outros países mediterrâneos como Marrocos, Tunísia, Espanha.

Na reunião do Conselho de 27 de janeiro de 1969, o Sr. Lahr disse que era necessário estabelecer um duplo vínculo nas concessões a serem feitas aos países mediterrâneos: um vínculo temporal para a conclusão simultânea dos acordos e um vínculo sobre o conteúdo desses acordos. A ideia de paralelismo entre Israel e os países do Norte de África foi novamente levantada em Fevereiro de 1969 no Parlamento Europeu numa resolução em que a Comissão era convidada a preparar simultaneamente os acordos de associação com a Tunísia e Marrocos e o acordo com Israel.

A França, segundo a imprensa, em maio de 1969 ainda se recusava a considerar um acordo preferencial com Israel por causa da situação política prevalecente no Oriente Médio. Isso significava simplesmente que os protestos dos estados árabes contra qualquer outra preferência a Israel foram cuidadosamente ouvidos em Paris.

Israel, por seu lado, estava interessado em laços mais fortes com a CEE tanto por razões políticas quanto econômicas; A Europa Ocidental era um mercado importante para suas exportações, pois seus produtos agrícolas eram adequados aos países de clima temperado continental, enquanto seus produtos industriais eram mais adequados aos países sofisticados e de alto padrão de vida. Uma associação implicaria uma mudança estrutural na indústria israelense, provavelmente impondo o fechamento das fábricas menos eficientes, mas o processo aumentaria a produtividade e, portanto, seria saudável. Também se poderia esperar que a associação incentivasse os investimentos europeus na economia israelense, que tinha um nível de importação de bens semelhante ao de outros países mediterrâneos com uma população dez vezes maior.

Em 1 de Setembro de 1969, a Comissão aplicou uma redução de 40% do direito aduaneiro sobre as laranjas; no entanto, o sistema de preços de referência manteve-se inalterado.

A França, provavelmente ansiosa por fazer progressos com os países do norte da África, mudou de posição e na reunião do Conselho de Ministros de 22 de julho de 1969, o ministro das Relações Exteriores Schuman afirmou que quem era a favor de um acordo preferencial com Israel deve ao mesmo tempo, aceitar o mesmo princípio para qualquer país árabe que o solicite. Essa ideia foi aceita pelos demais membros da Comunidade e o caminho estava aberto para uma decisão. Em 17 de outubro de 1969, o Conselho emitiu o mandato para as negociações "no âmbito geral de sua política mediterrânea e na expectativa de um desenvolvimento equilibrado em suas relações com os países da região".

Finalmente, um acordo preferencial com Israel foi assinado em 29 de junho de 1970, em Luxemburgo; no mesmo dia foi assinado um tratado semelhante com a Espanha: a Holanda teria se oposto à assinatura de um acordo com a Espanha, por causa do regime de Franco, e o condicionaria a uma assinatura simultânea com Israel.

Uma associação ao abrigo do artigo 238.^o foi recusada a Israel principalmente por motivos políticos, mas foi dada uma nova interpretação ao artigo 113.^o, no qual também este acordo se baseava, para lhe conferir uma natureza preferencial. Ao abrigo da cláusula do acordo, que entrou em vigor a 1 de Outubro de 1970, com uma duração de cinco anos, mais de 850 produtos industriais israelitas exportados para a CEE beneficiaram de uma redução dos direitos aduaneiros que progressivamente atingiu 50%. Alguns produtos sensíveis foram colocados em uma lista especial e receberam uma redução menor ou um teto de cota (tecidos de algodão); outros produtos israelenses foram totalmente excluídos. Foi então que o princípio importante de algum tratamento recíproco foi estabelecido por Israel para mercadorias originárias da CEE; estes bens foram divididos em quatro categorias e uma redução entre 30% e 10% foi concedida por Israel. O valor da redução alfandegária dado por Israel era igual a 40% daquele concedido pela CEE a Israel.

Aos produtos agrícolas israelenses foi concedida uma redução de 40% nas taxas alfandegárias para frutas cítricas, bananas e abacates; uma redução de 30% para legumes frescos e 40% para conservas de fruta. Nenhuma modificação foi introduzida no sistema de preço de referência.

Alguns estados árabes se opuseram à conclusão do novo acordo com Israel, temendo que isso enfraquecesse o boicote árabe; o secretariado da Liga Árabe enviou um memorando dum à Comissão ameaçando impor um boicote aos membros da CEE. Havia também uma sugestão de que os produtores de petróleo árabes reconsiderariam sua política se Israel fosse ligado à Comunidade.

O alargamento da comunidade

A adesão da Grã-Bretanha, Dinamarca e Irlanda à Comunidade em 1.^o de janeiro de 1973, criou uma situação completamente nova que poderia afetar profundamente a economia israelense. Israel

comunidade europeia, o

estava preocupado principalmente com as mudanças que ocorreriam na Grã-Bretanha devido ao grande peso deste país nas exportações israelenses (especialmente de produtos agrícolas) bem como pelo fato de os britânicos elevarem seus direitos alfandegários até o nível da TEC. O mercado britânico foi por anos tradicionalmente o mais importante mercado de laranjas frescas e sucos cítricos israelenses; o governo britânico tinha uma política muito liberal na importação de alimentos, já que sua agricultura não conseguia suprir mais do que uma pequena parte do consumo local. A entrada na Comunidade significou uma mudança importante para a Grã-Bretanha, uma vez que a Comunidade tinha um enorme excedente de alimentos e a CE iria impor a Política Agrícola Comum. Os direitos alfandegários sobre sucos frescos ou de laranja e suco de laranja, por exemplo, aumentariam vertiginosamente; Marrocos e a Tunísia teriam uma redução de 4% e, portanto, havia o perigo de desvio do comércio em favor das laranjas desses países contra a fruta israelense. O compensado e o bromo estavam entre os produtos industriais israelenses que teriam que pagar taxas alfandegárias mais altas por causa da adesão britânica à CEE.

A política mediterrânea

Em 9 de fevereiro de 1971, o Parlamento Europeu adotou uma resolução convidando os Estados membros a elaborar uma política comum para os países mediterrâneos. Na reunião do Conselho de Ministros da CEE de 26 a 27 de junho de 1972, Maurice Schuman, ministro das Relações Exteriores da França, apresentou uma ideia completamente nova: que uma "solução global para produtos manufaturados" fosse encontrada para resolver a maioria dos problemas da Espanha, Israel e outros países do Mediterrâneo.

A reação oficial israelense à proposta francesa foi declarada pelo ministro das Relações Exteriores Abba Eban em uma entrevista coletiva dada em 7 de agosto de 1972:

Perguntaram-me sobre uma ideia, proposta por M. Schuman, de uma área de livre comércio mediterrânea incluindo Israel. Acho uma ideia positiva. Ela responde ao desejo de Israel de estar associado a um grande mercado e uma grande comunidade na qual suas exportações teriam entrada livre. Devemos entender, e nossos industriais também, que a reciprocidade está envolvida. Teríamos que abrir nosso mercado, que é grande para a Europa, muito mais amplamente...

Em 6 e 7 de novembro de 1972, o Conselho de Ministros da Comunidade definiu as diretrizes da abordagem global que deveria incluir todos os países do Mediterrâneo mais a Jordânia, com o objetivo de criar áreas de livre comércio progressivamente cobrindo também os principais produtos agrícolas, além de organizar a cooperação financeira para alguns países.

Em 30 de janeiro de 1973, um protocolo foi assinado pela Comunidade com Israel e uma promessa formal foi feita de que um novo acordo deveria ser negociado e entraria em vigor antes de janeiro de 1974, quando o primeiro ajuste da TEC deveria ocorrer em Grã-Bretanha.

O Conselho deu um primeiro mandato à Comissão em 25/26 de junho de 1973, mas não foi possível respeitar o cronograma e concluir o pacote de acordo com Israel, Espanha, Marrocos, Tunísia, Argélia e Malta antes do final Do ano.

No último momento, o governo britânico decidiu uni

lateralmente para aplicar um "standstill", não aumentando os direitos sobre as importações dos seis países mediterrânicos. O perigo de uma repercussão negativa na economia israelense decorrente da adesão britânica foi assim temporariamente evitado.

Uma ampla gama de opiniões apareceu mais uma vez entre os Estados membros da Comunidade. A França deu todo o seu apoio à Espanha e aos países do Norte de África e salientou a sua amizade pelos países árabes. A Itália estava dividida entre a necessidade de pagar a maioria das concessões a serem feitas sobre produtos agrícolas de outros países mediterrâneos, dez em concorrência com os seus, e o desejo de desempenhar plenamente seu papel de potência mediterrânea. A Alemanha, principal parceiro comercial dos países mediterrâneos, tinha uma obrigação moral para com Israel e a vontade de chegar a um entendimento com os estados árabes, ao mesmo tempo em que geralmente ajudava a remover os obstáculos no caminho do acordo israelense. Nos países do Benelux, a comunidade empresarial ansiava por relações mais estreitas com a Espanha, enquanto a opinião pública e os parlamentos eram contra a Espanha por razões políticas e a favor de relações mais estreitas com Israel. Foi encontrado um compromisso que permite a cada Estado membro promover seus objetivos políticos e econômicos de acordo com suas simpatias e interesses. A fim de evitar a oposição dos Estados Unidos à política mediterrânea, a Grã-Bretanha pediu e obteve a garantia de que nenhuma preferência inversa deveria ser dada pelos países do sul do Mediterrâneo, com exceção de Israel, à CEE.

Após uma primeira rodada de negociações, a Comissão devolveu suas propostas ao Conselho, aceitando a maioria dos pedidos israelenses, a fim de obter um "mandato suplementar". O Conselho reuniu-se novamente e em sua sessão de 22/23 de julho de 1974 deu as diretrizes gerais para um novo mandato.

Em dezembro de 1974, uma nova rodada de negociações levou, após uma reunião ininterrupta das 15h às 7h25 da manhã seguinte, a um texto acordado do novo tratado que estabelece uma área de livre comércio para produtos industriais. O novo acordo foi assinado em Bruxelas em 11 de maio de 1975, pelo ministro das Relações Exteriores Yigal Allon para Israel e pelo ministro das Relações Exteriores irlandês, Garrett Fitzgerald, para a CEE. O acordo, que entrou em vigor em 1º de julho de 1975, não tem prazo e, portanto, ainda está em vigor; é de alcance muito mais amplo do que os dois anteriores, pois estabelece uma área de livre comércio, embora limitada a produtos industriais; Israel deu total reciprocidade, mas com um atraso de alguns anos. Assim, enquanto a CEE concluiu o desmantelamento tarifário sobre mercadorias israelenses já em 1º de julho de 1977, a implementação gradual do mesmo desmantelamento por Israel sobre mercadorias da CEE foi concluída em 1º de janeiro de 1989, simultaneamente às mercadorias originárias dos Estados Unidos graças ao Free Acordo Comercial entre Israel e aquele país.

O industrial israelense pode agora olhar para toda a Comunidade como seu mercado potencial e deve ser capaz de produzir em uma escala muito maior, bem acima das necessidades do mercado interno israelense. Por outro lado, a concorrência com os produtos europeus passou a ser sentida dentro de Israel e isso implicou a necessidade de alcançar maior produtividade, melhor qualidade e, em geral, um produto mais competitivo.

Cooperação política

O primeiro objetivo da CEE era político, embora no início fosse mais fácil construir o lado econômico; em novembro de 1970, os ministros das Relações Exteriores dos Seis discutiram pela primeira vez em Munique uma posição comum sobre os problemas do Oriente Médio. Imediatamente após a Guerra do Yom Kippur, em outubro de 1973, um boicote ao petróleo foi declarado pela OPAEC, a Organização Árabe de Produtores de Petróleo, contra a Holanda e a Dinamarca. Isso provocou a Declaração dos Nove de 6 de novembro de 1973, uma espécie de rendição total aos árabes em que quatro princípios foram estabelecidos como base da política europeia comum: a inadmissibilidade da aquisição de territórios pela força; a necessidade de Israel encerrar a ocupação territorial em vigor desde 1967; o respeito pela soberania, integridade territorial e independência de cada Estado da região e seus direitos de viver em paz dentro de fronteiras seguras e reconhecidas; o reconhecimento de que devem ser tidos em devida conta os direitos legítimos dos palestinos.

O início do diálogo euro-árabe no final de dezembro de 1973 em Copenhague e sua subsequente evolução foi um fator de mudança para uma posição cada vez mais pró-árabe.

A Declaração dos Nove em Veneza foi dada em 13 de junho de 1980, após o histórico encontro do presidente Anwar Sadat com o primeiro-ministro Menachem Begin em Jerusalém e a subsequente assinatura do Tratado de Paz entre Israel e Egito em 1979. Em dezembro de 1979, a União Soviética invadiu o Afeganistão. Alguns acreditam que o objetivo estratégico da Europa era usar os sentimentos indignados dos países do Terceiro Mundo em relação à invasão para reforçar a presença europeia no mundo islâmico. Para isso, o preço de apoiar a tese árabe, a OLP e o direito à autodeterminação dos palestinos não parecia muito alto. De acordo com a declaração de Veneza de 13 de junho de 1980, os países da Comunidade Européia estariam prontos para participar de “um sistema de garantias concretas e obrigatórias inclusive no campo”

(Art. 5), o povo palestino deve ser capaz de “exercer plenamente seu direito à autodeterminação” (Art. 6), a OLP “deve estar associada às negociações” (Art. 7), os assentamentos judaicos em os territórios administrados são considerados ilegais e “grave obstáculo ao processo de paz” (Art. 9), Israel deve pôr fim à sua ocupação territorial (Art. 9). Israel não concordou com o texto e o espírito da declaração de Veneza, que ignorou o tratado de paz de Camp David entre Israel e Egito e foi considerado desequilibrado e pró-árabe.

A invasão israelense do Líbano em 1982 trouxe as relações com os estados da CEE ao seu ponto mais baixo; os dez em Luxemburgo, em sua declaração de 29 de junho de 1982, manteve “sua vigorosa condenação da invasão israelense de Leba non”, exigiu “uma retirada imediata das forças israelenses” e “uma retirada simultânea das forças palestinas em West Beirut” e advertiu que:

Israel não obterá a segurança a que tem direito usando a força e criando “faits accomplis”, mas pode encontrar essa segurança satisfazendo as legítimas aspirações do povo palestino, que deve ter a oportunidade de exercer seu direito de auto-afirmação. determinação com tudo o que isso implica.

O Conselho de Ministros decidiu ainda suspender a assinatura do segundo Protocolo Financeiro já rubricado. Israel foi mesmo acusado pelo Sr. Pisani, membro da Comissão da CE, de ter bloqueado a ajuda humanitária europeia ao Líbano – que nunca tinha sido enviada em primeiro lugar.

No início de setembro de 1982, o massacre de Sabra e Shatila provocou o “profundo choque e repulsa” dos Dez; saudaram também a iniciativa americana contida no discurso do presidente Reagan de 1º de setembro de 1982 e sublinharam “a importância da declaração adotada pelos chefes de estado e governos árabes em Fez em 9 de setembro” pedindo “uma expressão semelhante de uma vontade de paz por parte de Israel”

(Declaração do Dez de 20 de setembro de 1982).

No Conselho Europeu de Stuttgart (17-19 de junho de 1983), os Dez, sob a presidência da Alemanha, tiveram uma visão positiva do Tratado de Paz Israel-Libanês e decidiram retomar as relações normais com Israel, permitindo a assinatura do segundo protocolo financeiro e a reunião do Conselho de Cooperação. Na cúpula de Dublin de 3 a 4 de dezembro de 1984, os Dez reiteraram que a OLP deveria estar associada a negociações, mas se absteve de qualquer nova iniciativa no Oriente Médio. Bettino Craxi foi o primeiro primeiro-ministro europeu a ir ao encontro de Yasser Arafat, na Tunísia, em 7 de dezembro de 1984.

Os Dez tinham sentimentos contraditórios sobre as iniciativas americanas; consideravam Arafat um moderado que poderia ser convencido a declarar publicamente o abandono do terror; eles achavam que se a gordura de Ara desaparecesse, qualquer sucessor poderia ser muito mais radical. O enorme interesse econômico de muitas empresas europeias nos países árabes parecia mais garantido pelo contato íntimo com Arafat.

No ano de 1985, dois eventos mostraram a distância entre os europeus e Israel: o ataque israelense ao quartel-general da OLP, perto de Túnis, em 1º de outubro, e o sequestro do barco italiano Achille Lauro alguns dias depois. A primeira foi comparada por um ministro italiano ao assassinato nazista de reféns inocentes, entre eles judeus, pelos nazistas em Fosse Ardeatine, perto de Roma, em março de 1944; a segunda deu origem na mídia italiana à ideia de que Israel poderia evitar o terrorismo palestino se apenas concordasse em fazer concessões à OLP.

O primeiro-ministro israelense, Shimon Peres, lançou um plano de paz na Assembleia Geral das Nações Unidas, em Nova York, em outubro de 1985, com a ideia de uma conferência internacional que acompanharia as negociações diretas entre as partes. Peres apresentou um esquema israelense para a paz no Conselho de Cooperação de Bruxelas em janeiro de 1987. A declaração dos Doze de 23 de fevereiro de 1987 reafirmou que uma solução negociada no Oriente Médio deveria basear-se na Declaração de Veneza; os Doze eram a favor de uma conferência internacional sob os auspícios das Nações Unidas e manifestaram o desejo de “ver uma melhoria nas condições de vida dos habitantes dos territórios ocupados”.

A entrada de Espanha e Portugal na Comunidade Europeia em 1 de Janeiro de 1986 preocupou os agricultores israelitas porque 70% da sua produção total é exportada e cerca de

comunidade europeia, o

70% do total das exportações agrícolas vão para os países da CE; suas exportações poderiam ser prejudicadas pelo tratamento preferencial dado à Espanha, seu principal concorrente.

Muito cedo, em 1982, a Missão Israelense em Bruxelas manifestou sua preocupação com as possíveis repercussões negativas da entrada da Espanha; a CE decidiu que as correntes tradicionais de comércio deveriam continuar sem entraves. Nesse espírito, foi assinado em 8 de dezembro de 1986 um protocolo que visava resolver alguns dos problemas das exportações agrícolas israelenses durante o período de transição da adesão espanhola. No final de julho de 1987 foram rubricados os protocolos adicionais de adaptação entre Israel, Espanha e Portugal.

Um problema que gerou alguma tensão entre Israel e a Comissão da CE foi a súbita decisão do Conselho de Ministros de conceder unilateralmente as mesmas preferências dos produtos israelenses que entram na CE aos produtos palestinos originários dos territórios. A decisão foi publicada em 31 de dezembro de 1986; as autoridades israelenses sentiram que os Doze tinham mais em mente ajudar a entidade palestina a evoluir para um estado do que questões meramente econômicas.

Após meses de negociações, Israel aceitou a decisão da CE de exportação direta de produtos agrícolas da Cisjordânia e da Faixa de Gaza para a CE. Posteriormente, o Conselho de Ministros aprovou, em 15 de dezembro de 1987, a assinatura de três protocolos adicionais, incluindo um sobre as exportações agrícolas israelenses, que estava muito atrasado, pois deveria dar a Israel alguma defesa contra danos causados pela adesão espanhola de 1º de janeiro de 1986. O Parlamento Europeu, em uma ação sem precedentes, decidiu em 9 de março de 1988, não aprovar a ratificação dos Protocolos por causa da repressão israelense à Intifada e da obstrução das exportações palestinas, que havia sido resolvida até então. Esta foi uma sanção política de fato usando meios econômicos; eventualmente, o Parlamento Europeu ratificou os três protocolos em 12 de outubro de 1988.

Em 30 de dezembro de 1989, houve uma manifestação em Jerusalém organizada pelo movimento Paz Agora. A força excessiva foi usada pela polícia israelense e em 18 de janeiro de 1990, o Parlamento Europeu condenou "a intervenção brutal da polícia israelense durante a manifestação" e lembrou uma resolução anterior sobre o fechamento das universidades palestinas. O PE exortou a Comissão a "congelar imediatamente a rubrica orçamental 7394 atribuída à cooperação científica com Israel". A Comissão da CE em 7 de fevereiro rapidamente cumpriu esta resolução e suspendeu a cooperação científica; levou mais de um ano para restabelecer esses projetos conjuntos unilateralmente encerrados pela Comissão.

A ajuda financeira aos palestinos começou em 1982 com um pequeno montante de 3 milhões de ecus por ano; no ano de 1991, após a Guerra do Golfo, foi decidida uma ajuda de emergência de 60 milhões de ecus, mas a Comissão voltou a condicioná-la à nomeação do seu representante para a distribuição desta ajuda nos territórios: um pedido considerado pelos israelitas como político.

Numa reunião que teve lugar em Paris em Junho de 1991 entre o Ministro dos Negócios Estrangeiros David Levy e a "troika" europeia

chegou-se a um amplo acordo: Israel seria admitido no Espaço Económico Europeu, a Comunidade participaria na futura Conferência de Paz sobre o Médio Oriente e a Comissão nomearia o seu representante nos territórios. Nenhum cronograma ou detalhes técnicos foram fornecidos e a entrada de Israel no Espaço Económico Europeu nunca foi implementada.

[Sergio I. Minerbi]

Desenvolvimentos posteriores

As relações entre Israel e a União Europeia (UE) são agora formalmente regidas pela Parceria Euro-Mediterrânica, estabelecida através do Acordo de Associação UE-Israel e da dimensão regional do Processo de Barcelona.

Israel estava interessado em fazer parte do Processo de Barcelona, iniciado em 1995, entre a UE e 12 parceiros mediterrânicos. Esta iniciativa foi concebida pela UE principalmente com vista aos países do Magrebe. Esses países, que tinham laços históricos com a França, enviavam milhares de emigrantes para a Europa. A UE considerou que elevar o padrão de vida nos países do Magrebe e criar novos empregos reduziria a pressão para imigrar para a UE. A situação era radicalmente diferente para Israel.

Dez anos depois, as realizações do Processo de Barcelona são bastante modestas. Os países mediterrânicos precisam de criar 5 milhões de empregos por ano, uma meta que parece impossível de alcançar. A UE esperava também que, através da Parceria Euromediterrânica, tivesse uma palavra a dizer no Médio Oriente processo de paz.

O principal desenvolvimento ocorrido desde o início dos anos 1990 nas relações entre Israel e a UE foi a assinatura do Acordo de Associação, que foi assinado em 20 de novembro de 1995 e substituiu o anterior Acordo de Cooperação de 1975. O Acordo de Associação foi em vigor em 1º de junho de 2000, após ratificação pelos 15 Parlamentos dos Estados Membros, o Parlamento Europeu e o Knesset.

Os princípios delineados no tratado nem sempre foram totalmente implementados. De acordo com o tratado, a cooperação regional deve ser incentivada, deve ser estabelecido um diálogo político regular, bem como um diálogo sobre assuntos científicos, tecnológicos e culturais. O diálogo político regular teve lugar em raras ocasiões, provavelmente porque a UE estava constantemente a tomar partido no conflito em curso entre Israel e os palestinos, a favor destes últimos.

A situação tem sido bastante melhor no domínio da cooperação económica. Nas relações comerciais, a UE é o principal parceiro comercial de Israel, com cerca de 40% das importações israelenses provenientes da UE e cerca de 33% das exportações israelenses direcionadas para a UE. No ano de 2004, as importações totais da UE atingiram US\$ 16.813 milhões, enquanto as exportações totais atingiram US\$ 10.721 milhões. Os valores excluindo diamantes são, respectivamente, US\$ 7.611 milhões para as importações e US\$ 7.435 milhões para as exportações. Pode-se concluir que o enorme déficit de cerca de US\$ 4 bilhões por ano se deve principalmente ao comércio de diamantes.

A cooperação tem sido a melhor no campo da ciência e tecnologia. Israel é altamente avançado em inovação tecnológica, especialmente na indústria eletrônica e biotecnologia. Muitas conquistas na indústria eletrônica devem-se à pesquisa militar.

Em 8 de março de 1999, entrou em vigor o Acordo de Cooperação Científica e Técnica entre a Comunidade Européia e Israel. Assim, Israel foi totalmente associado ao Programa-Quadro 5^o (FP5) para IDT Comunitária (1999–2002). Mais tarde, Israel tornou-se totalmente associado ao Programa-Quadro 6^o (2002–06) a partir de 16 de dezembro de 2002.

Com o acesso concedido a Israel ao Programa-Quadro de IDT Comunitária, o fluxo financeiro inverteu-se. Em vez dos cerca de US\$ 20 milhões por ano recebidos pelos órgãos israelenses da UE, US\$ 36,6 milhões foram pagos por Israel como sua taxa de participação. A participação de Israel é calculada com base na porcentagem de seu PNB em relação ao PNB total de todos os países contribuintes. O status de "País Associado" de Israel exige participação financeira no orçamento do FP, que atingiu 150 milhões de euros para o FP5 e 192 milhões de euros para o FP6. Em contrapartida, as organizações israelitas que participam em projectos conjuntos seleccionados da UE Israel podem receber uma contribuição financeira da Comissão que consiste no reembolso de alguns dos custos incorridos. As contribuições israelenses são muito substanciais em comparação com as despesas totais do governo israelense em apoio à pesquisa científico-industrial.

A principal vantagem de trabalhar com organismos europeus é a partilha de riscos e custos. Por outro lado, cerca de 40 por cento dos grupos que trabalham no programa-quadro não prevêem nenhum produto. Em setembro de 2003, havia 623 projetos conjuntos de pesquisa associando grupos israelenses ao FP5; deles, 143 estavam sob coordenação israelense. O total estimado de fundos europeus para pesquisa israelense atingiu 163 milhões de euros no FP5.

No final de setembro de 2000, os palestinos iniciaram uma nova Intifada. Cinco anos depois, em setembro de 2005, os palestinos contavam mais de 3.000 vítimas, enquanto os israelenses perderam mais de 1.000 pessoas, principalmente civis. Os palestinos perpetraram muitas ações terroristas, mas não obtiveram resultados políticos, apesar do apoio que receberam da UE.

Em 30 de abril de 2003, o Departamento de Estado dos EUA divulgou o texto do "roteiro" para uma solução permanente para o conflito israelense-palestino. O roteiro especifica as etapas a serem tomadas pelas duas partes para chegar a um acordo e um cronograma para fazê-lo, sob os auspícios do Quarteto – Estados Unidos, União Européia, Nações Unidas e Rússia.

Em 4 de junho de 2003, ocorreu uma reunião em Aqaba, com o presidente George Bush, o rei Abdullah da Jordânia, o primeiro-ministro israelense Ariel Sharon e o primeiro-ministro palestino Mahmoud Abbas. Em sua declaração, o primeiro-ministro Ariel Sharon referiu-se à possibilidade de estabelecer um estado palestino dentro de fronteiras temporárias, se as condições para isso fossem cumpridas. O estado palestino será, inter alia, completamente demilitarizado.

Este estado será o lar da diáspora palestina; nenhum refugiado palestino poderá entrar no território do Estado de Israel.

A 1 de Maio de 2004, a UE foi alargada a 25 Estados -Membros e estabeleceu uma nova "Política Europeia de Vizinhança" destinada a oferecer aos seus vizinhos uma maior cooperação política, de segurança, económica e cultural. As negociações de políticas com os países parceiros destinam-se a chegar a um plano de ação acordado.

No plano político, as discrepâncias entre a posição europeia e a política israelense foram mais intensas durante o ano de 2004 e, por vezes, Israel sentiu que os europeus foram além de criticar uma política, mas colocaram em dúvida a legitimidade da existência do Estado de Israel. O Conselho Europeu de 25 a 6 de março de 2004 declarou:

O Conselho Europeu manifestou a sua profunda preocupação com a situação no Médio Oriente... na sequência, em particular, do assassinato extrajudicial do líder do Hamas, Sheikh Ahmed Yassin. Embora tenha repetidamente condenado as atrocidades terroristas contra israelenses e reconhecido o direito de Israel de proteger seus cidadãos contra ataques terroristas, a União Européia opôs-se consistentemente às execuções extrajudiciais, que são contrárias ao direito internacional.

Em julho de 2004, Javier Solana, o principal representante de política externa e segurança da UE, encontrou-se com o primeiro-ministro Ariel Sharon, que disse: "Israel está interessado em integrar a comunidade internacional, principalmente a Europa, no processo de paz com os palestinos, mas sem uma modificação radical da posição europeia, principalmente no que diz respeito à segurança de Israel e sua necessidade de se defender, será muito difícil fazê-lo". Solana disse nesta ocasião: "A UE tem um papel nas negociações de paz no Oriente Médio, goste ou não".

A UE pediu a Israel que desmantele sua cerca de segurança, congele os assentamentos nos territórios, impeça execuções extrajudiciais ("assassinatos seletivos"), garanta direitos humanos e melhores condições de vida para os palestinos.

A UE é um dos principais contribuintes de ajuda financeira à Autoridade Palestina e Israel expressou dúvidas de que uma parte de seu desembolso não esteja sendo usada para atividades terroristas. O Organismo Europeu de Luta Antifraude, OLAF, fez uma investigação, mas não encontrou provas suficientes para fundamentar a acusação, ao mesmo tempo que não excluiu totalmente a possibilidade.

Entre as possíveis causas da postura negativa da UE podem ser indicadas: o sucesso da propaganda palestina que retrata Israel como um demônio comparável aos nazistas; o sucesso da Intifada em influenciar a opinião pública, especialmente através da televisão; os enormes interesses econômicos da maioria dos países europeus nos países árabes e seu desejo de continuar vendendo-lhes enormes quantidades de armas.

Após a morte de Yasser Arafat, presidente da OLP, em novembro de 2004, uma nova liderança palestina concordou e implementou uma espécie de trégua. Israel, por sua vez, decidiu unilateralmente desmantelar todos os seus 21 assentamentos na Faixa de Gaza (*Gush Katif) e de mais quatro assentamentos no norte

Samaria. A retirada da Faixa de Gaza foi concluída em 12 de setembro de 2005.

O Plano de Ação com Israel foi concluído em dezembro 13, 2004. Permite a possibilidade de Israel participar progressivamente em aspectos-chave das políticas e programas da UE, melhorar o escopo e a intensidade da cooperação política, encorajar a legislação israelense como meio de abrir o mercado interno da UE a Israel, e alcançar uma maior liberalização do comércio, serviços e agricultura. O Plano de Ação identifica, entre outros, como prioridades a cooperação no conflito no Médio Oriente e noutros domínios, a luta contra o terrorismo, a não proliferação de armas de destruição maciça, os direitos humanos, a melhoria do diálogo entre culturas e religiões, as questões migratórias, a luta contra o crime organizado e o tráfico de seres humanos e a polícia e cooperação judiciária, transportes, energia, ambiente, ciência e tecnologia e contactos interpessoais.

Em 15 de setembro de 2005, o Ministro das Relações Exteriores de Israel Silvan Shalom se reuniu em Nova York com Benita Ferrero-Waldner, a Comissária Europeia para Relações Externas e Política Europeia de Vizinhança. Ela disse:

Também reiterarei ao Ministro Shalom que o desligamento deve trazer melhorias tangíveis e imediatas para a vida dos palestinos comuns. Tem que oferecer esperança para ambos os lados. Estamos trabalhando em estreita colaboração com James Wolfensohn, Enviado Especial do Quarteto, em maneiras de revitalizar a economia palestina. Oferecemos nossa ajuda e apoio para resolver questões cruciais, como passagem de fronteira, alfândega e ligações entre a Cisjordânia e Gaza.

As autoridades israelenses ficaram muito satisfeitas com o novo Plano de Ação, que estende a cooperação a novos campos. Mas é duvidoso que os israelenses realmente entendam que essa cooperação crescente tem um preço: aceitar o envolvimento da UE no processo de paz com os palestinos. O vice-primeiro-ministro Shimon Peres disse que, eventualmente, uma Europa maior incorporará o Oriente Médio. Então, Israel certamente pedirá para ser incluído na rede econômica da Europa.

Principais Acordos entre Israel e a CEE

- 4 de junho de 1964 Acordo Comercial
- Acordo de 29 de junho de 1970 (preferencial)
- Acordo de 11 de maio de 1975 (Área de Livre Comércio Industrial); Kitvei Amana, n. 882.
- 8 de fevereiro de 1977 Protocolo Adicional ao Acordo (sobre Cooperação Científica); Kitvei Amana, n. 924.
- 18 de março de 1981 Segundo Protocolo Adicional ao Acordo (relativo à Grécia); Kitvei Amana, n. 965.
- 24 de junho de 1983 Segundo Protocolo Financeiro, Kitvei Amana, n. 966.
- 18 de dezembro de 1984 Terceiro Protocolo Adicional ao Acordo, Kitvei Amana, n. 986.
- 15 de Dezembro de 1987 Quarto Acordo Adicional ao Acordo (relativo a Portugal e Espanha), Jornal Oficial das Comunidades Europeias, L 327 de 30.11.1988.
- 15 de Dezembro de 1987 Terceiro Protocolo Financeiro, Ibidem.
- 20 de novembro de 1995 Assinatura do Acordo de Associação

- 1 de junho de 2000 O Acordo de Associação entrou em vigor
- 8 de março de 1999 Acordo de Cooperação Científica e Técnica entre a CE e Israel, entrou em vigor
- 16 de dezembro de 2002 Israel associado ao 6th Framework Programa
- 13 de dezembro de 2004 Plano de Ação com Israel concluído

[Sergio I. Minerbi (2ª ed.)]

***EUSEBIUS PAMPHILI** (c. 260–339 EC), Padre da Igreja e arcebispo de Cesareia. Eusébio nasceu em Caesarea Marítima, onde foi aluno do padre Pamphilus (c. 240-309), que havia estudado com Orígenes. Eusébio foi nomeado bispo em c. 313. Ele era associado aos círculos da corte imperial e era um devoto admirador do imperador Constantino. Um estudioso em uma ampla gama de campos, Eusébio foi um escritor prolífico em exegese, história, apologética e dogmática. Especialmente importante é sua Crônica, um resumo da história mundial baseado em parte na Bíblia. *Historia Ecclesiastica* é um estudo da história da Igreja em dez volumes (concluído em 324) até o momento da vitória do cristianismo sob Constantino. Importante para a história da Igreja é seu pequeno trabalho sobre os mártires cristãos da Palestina. Ele também escreveu uma biografia de Constantino, um panegírico ao imperador que construiu as primeiras igrejas na Palestina (principalmente as de Belém e Golgotha em Jerusalém).

A posição teológica de Eusébio se reflete em suas duas grandes obras:

- (1) *Praeparatio Evangelica* ("Preparação para o Cristianismo"), na qual ele prova que os pontos de vista gregos sobre religião são infundados, o judaísmo sozinho fornecendo o fundamento adequado para o estabelecimento da religião;
- (2) *Demonstratio Evangelica* ("Prova da Verdade do Cristianismo"), na qual ele critica severamente o Judaísmo por não perceber que a revelação de Deus na Bíblia foi meramente um prelúdio para "as boas novas [o evangelho] do rei dom de Deus" e que somente no Novo Testamento essas "boas novas" aparecem.

O *Onomasticon* de Eusébio, escrito entre 313 e início de 325, contém mais de 1.000 nomes de lugares mencionados na Bíblia e nos evangelhos que ele organizou em ordem alfabética por livros da Bíblia, seguindo a grafia dos nomes na Septuaginta. O objetivo principal era que ele fosse usado como um livro de referência para facilitar a leitura do Antigo Testamento com a topografia da Terra Santa como pano de fundo. Na época de Eusebius, a veneração adequada dos lugares associados a Jesus ainda não estava totalmente estabelecida e, portanto, ele não teria considerado necessário listar esses locais em seu *Onomasticon*. Supõe-se que quando Eusébio escreveu em grego "pode-se ver este lugar até hoje...", isso significava que ele havia visitado o lugar pessoalmente, ou que obteve alguma informação confiável em primeira mão sobre ele. Ele era particularmente bom quando se tratava de lugares na região montanhosa e ao longo da costa, mas menos confiável em lugares distantes. Há também informações em sua obra sobre províncias e distritos administrativos, sobre a composição étnica dos assentamentos, topografia e lugares sagrados,

e referências a estradas. As distâncias, retiradas de mapas rodoviários romanos (por exemplo, o Mapa Peutinger) e indicadas em milhas romanas, ajudam a determinar os limites urbanos e o curso das estradas, além de fornecer informações sobre a geografia física do país. Eusébio também consultou os escritos de Josefo. Ele relata que em seu tempo conviviam judeus, cristãos e pagãos no país, com um grande número de aldeias judaicas em sua época, mas apenas quatro cristãs. O Onomasticon também foi uma importante fonte de inspiração para o mapa em mosaico *Madaba da Terra Santa, datado da segunda metade do século VI. O mosaicista em alguns casos até copiou os erros de Eusébio. Embora isso não fosse de forma alguma uma lista abrangente de todos os lugares da Bíblia – um feito que Eusébio pode muito bem ter pretendido, mas nunca conseguiu – seu trabalho serve como uma importante fonte de informações sobre o país no início do século IV.

Em c. 420 o Onomasticon foi traduzido para o latim por Jerônimo, que fez vários acréscimos refletindo as mudanças que haviam ocorrido. Extratos da versão siríaca apareceram em 1924. A edição de Klostermann de 1904 Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen era até recentemente a versão mais frequentemente referida pelos estudiosos. Uma tradução para o hebraico foi feita por Ezra Zion Melamed em 1933 e publicada com um comentário em Tarbiz (reeditado como uma publicação separada em 1966). Uma tradução para o inglês foi feita por GSP Freeman-Grenville (2003).

Bibliografia: JP Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, vols. XIX–XXIV (obras completas); R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (1929); H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius* (1939); 4 (1932/33), 78-96, 248-84; Thomsen, em: *ZDPV*, 26 (1903), 97ss. **Adicionar.**

Bibliografia: DS Wallace-Hadrill, *Eusébio de Cesareia* (1960); RM Grant, *Eusébio como Historiador da Igreja* (1980); TD Barnes, *Constantine e Eusebius* (1981); EZ Melamed, "Onomasticon", em: *En cyclopedia Biblica* (1955), 151–54; EZ Melamed (tradução com notas), *O Onomastikon de Eusébio* (1966); D. Groh, "O Onomasticon de Eusébio e a Ascensão da Palestina Cristã", em: *Studia Patristica*, 18 (1985), 23-31; L. Di Segni, "O 'Onomasticon' de Eusébio e o Mapa Madaba", em: M. Piccirillo e E. Alliata (eds.), *O Centenário do Mapa Madaba, 1897–1997* (1999), 115–20; GP Grenville, RL Chapman e JE Taylor, *Palestina no século IV. O Onomasticon por Eusébio de Cesaréia* (2003).

[Michael Avi-Yonah / Shimon Gibson (2ª ed.)]

EUTANÁSIA, termo que denota "a ação de induzir a morte suave e fácil", usado pela primeira vez pelo historiador moral britânico WEH Lecky em 1869. Entre os defensores dessa medida para encerrar a vida de sofrendores de doenças incuráveis ou dolorosas estão muitos filósofos anteriores, Christian bem como pagão, incluindo Platão em sua República (3:405ss.) e Sir Thomas More em sua Utopia (2:7). O equivalente hebraico preciso para eutanásia, mitah yafah ("morte agradável"), ocorre várias vezes no Talmud, embora sempre em conexão com o dever de reduzir ao mínimo a angústia dos criminosos capitais antes de sua execução (por exemplo, Sanh. 45a), e nunca no sentido de apressar deliberadamente o fim das pessoas que morrem de causas naturais.

Na visão judaica, a vida sendo de valor infinito, qualquer fração

dele é de valor igualmente infinito, e o alívio do sofrimento não pode ser adquirido ao custo da própria vida, quaisquer que sejam as outras concessões que a lei judaica possa fazer ou exigir para a mitigação da dor. Assim, "um paciente em seu leito de morte é considerado como uma pessoa viva em todos os aspectos ... e é proibido fazê-lo morrer rapidamente ... ou movê-lo de seu lugar (para que isso não acelere sua morte); ... com o início da morte é considerado como derramamento de sangue" (Sh. Ar., YD 339:1 e gloss). De fato, matar qualquer pessoa inocente, "seja ele saudável ou prestes a morrer de causas naturais", é legalmente codificado como assassinato (Maim. Yad, Roýe'ay 2:7). Alguns responsa rabínicos recentes, no entanto, estão inclinados a sancionar a cessação dos métodos "heróicos" para prolongar uma vida prolongada sem esperança de recuperação. A retirada do tratamento em tais circunstâncias pode ser justificada com base na permissão para remover de um moribundo um impedimento estranho, como "um barulho de estalo ou sal na língua, retardando a partida de sua alma" (Sh. Ar., loc. cit., gloss).

A oposição intransigente à eutanásia, sem dúvida, brota da atitude afirmadora da vida do judaísmo, na qual, nacional e individualmente, a vida na miséria deve ser preferida à morte com glória ou dignidade, um sentimento que levou o salmista a exclamar com gratidão: "O Senhor me castigou muito; mas não me entregou à morte" (Sl. 118:18). Pela mesma razão, o martírio só é permitido nas circunstâncias mais excepcionais; dar a vida, mesmo para o cumprimento de leis divinas, quando tal sacrifício não é exigido por lei, é considerado uma ofensa mortal (Maim. Yad, Yesodei ha-Torah 5:4).

[Emanuel Jakobovits]

Na Alemanha nazista

A eutanásia também era um eufemismo usado pelo regime nazista para o assassinato de deficientes, um grupo de seres humanos afamado como "vida indigna da vida". Embora Adolf Hitler e seus associados falassem sobre "morte por misericórdia", seu objetivo não era encurtar a vida de pessoas com doenças terminais dolorosas, mas matar aqueles que eles consideravam inferiores, que poderiam viver por muitos anos.

A crença de que os seres humanos com deficiência mental e física deveriam ser excluídos do pool genético de uma nação era um argumento básico do movimento eugênico internacional, na Alemanha conhecido como higiene racial, e levou à esterilização generalizada de deficientes em vários países, incluindo os Estados Unidos. Estados. Os nazistas incorporaram os objetivos dos eugenistas em sua visão de mundo racial e, em 14 de julho de 1933, apenas quatro meses e meio após Hitler se tornar chanceler, o governo alemão promulgou a Lei para a Prevenção de Filhos com Doenças Hereditárias, a -chamado lei de esterilização homem datando a esterilização compulsória dos deficientes. Esta lei levou à esterilização de trezentos a quatrocentos mil cidadãos alemães deficientes, representando cerca de 0,5 por cento da população alemã.

O ataque a pacientes com deficiência em hospitais estaduais e casas de repouso durante a década de 1930 envolveu a esterilização

eutanásia

e um padrão reduzido de cuidados. Mas este foi apenas o começo . Em 1935, Adolf Hitler disse a Gerhard Wagner, o líder dos médicos do Reich, que assim que a guerra começasse ele implementaria a matança de deficientes. À medida que a Alemanha desencadeou a Segunda Guerra Mundial e a política nazista se tornou mais radical, o regime cruzou a linha que separa as políticas eugênicas tradicionais das operações de extermínio . Embora essa decisão radical tenha sido iniciada pela liderança política, a comunidade científica e médica não se opôs, porque a ideia circulava desde pelo menos 1920, ano em que o jurista Karl Binding e o psiquiatra Alfred Hoche publicaram A Autorização para a Destruição da Vida Indigna da Vida.

A primeira operação de extermínio nazista foi dirigida contra pacientes deficientes institucionalizados. Começou com o assassinato de bebês e crianças pequenas nascidas com deficiências mentais ou físicas. Hitler nomeou o Dr. Karl Brandt, seu médico de escolta, e Philipp Bouhler, que chefiava a Chancelaria do Fuehrer (Kanzlei des Fuehrers, ou KdF), para dirigir a operação de extermínio, e eles, por sua vez, designaram Viktor Brack, chefe do Gabinete II. no KdF, como a pessoa para implementar a ordem do Führer. A chamada eutanásia infantil era ultra-secreta e realizada em vários hospitais. Lá as crianças foram colocadas nas chamadas enfermarias especiais para crianças; eles foram mortos com uma overdose de barbitúricos comuns e, às vezes, também por meio de dietas de fome.

Em setembro de 1939, a operação de matança foi ampliada para incluir adultos. Hitler primeiro nomeou Leonardo Conti, secretário de Estado para a Saúde no Ministério do Interior do Reich, para dirigir a eutanásia adulta, dizendo-lhe na presença de Hans Heinrich Lammers e Martin Bormann “que considerava apropriado que a vida imprópria para a vida de pacientes gravemente insanos deve ser encerrado por intervenção que resultaria em morte.” Conti aceitou a tarefa, mas não permaneceu no cargo por muito tempo; dentro de algumas semanas, Hitler o substituiu, voltando-se mais uma vez para Brandt e Bouhler como seus plenipotenciários, para que Brack e o KdF pudessem administrar a eutanásia de adultos ao lado da de crianças. Para evitar implicar a chancelaria, a equipe que administrava os assassinatos de eutanásia mudou-se do KdF para uma vila judaica confiscada na rua Tiergarten número 4 e a eutanásia logo ficou conhecida como Operação T4, ou simplesmente T4.

O método usado para matar as crianças não poderia ser usado para matar um número muito maior de adultos. Para cumprir sua tarefa, o T4 construiu centros de extermínio, incluindo câmaras de gás e crematórios, e desenvolveu uma técnica de extermínio para selecionar, transportar e “processar” as vítimas. E sempre os assassinos roubavam os cadáveres de suas vítimas, levando dentes de ouro e trabalhos de ponte para enriquecer o Estado, bem como órgãos internos para enriquecer a “pesquisa científica”. Para este propósito, o T4 estabeleceu seis centros de extermínio – Brandenburg, Grafeneck, Hartheim, Sonenstein, Bernburg e Hadamar – mas apenas quatro estiveram operacionais ao mesmo tempo. Para esconder os assassinatos, T4 usou subterfúgios para enganar os parentes; os centros de extermínio camuflados enquanto os hospitais escreviam cartas de condolências e emitiam certidões de óbito fraudulentas.

Em seu livro de 1920, Binding e Hoche argumentaram que a eutanásia só poderia funcionar se o ato desse tipo de morte misericordiosa fosse descriminalizado, para que os médicos não precisassem temer processos sob o estatuto de assassinato, parágrafo 212 do código penal alemão, que permaneceu em vigor durante todo o período nazista. Como Hitler se recusou absolutamente a considerar a promulgação de uma lei de eutanásia, a KdF decidiu pedir a Hitler ordens por escrito, para que pudessem convencer os médicos a colaborar. Em outubro de 1939, Hitler finalmente assinou um documento, mais uma autorização do que uma ordem, que havia sido preparado pelo KdF. Mas, para enfatizar que a guerra não apenas alteraria o status internacional do Reich, mas também anunciaria a “purificação doméstica”, ele a antecedeu a 1º de setembro de 1939, o dia em que a Segunda Guerra Mundial começou. Preparada em papel timbrado pessoal de Hitler, como se o assassinato em massa fosse seu “ assunto particular”, mas nunca promulgada ou publicada em qualquer diário legal, essa autorização não tinha realmente força de lei, mas serviu, no entanto, como base “legal” para a operação de matar.

O sigilo imposto não impediu que a notícia do assassinato de deficientes chegasse à população em geral. A agitação dos parentes das vítimas representava um perigo para o regime e, em agosto de 1941, Hitler ordenou o fim do gaseamento dos deficientes. Essa ordem, no entanto, não acabou com o assassinato de deficientes; apenas seu gaseamento em centros de extermínio parou.

A eutanásia das crianças continuou sem interrupção; adultos foram assassinados em hospitais regulares espalhados por todo o Reich. Os centros de extermínio T4 também continuaram operando por vários anos; eles foram usados para matar campos de concentração em companheiros sob um empreendimento de matança conhecido como Operação 14 f13. O centro de extermínio austríaco Hartheim perto de Linz continuou em operação até o final de 1944 pelos assassinatos sob 14f13 e mais tarde pelo assassinato de prisioneiros do campo de concentração vizinho de Mauthausen. Além disso, um número selecionado de funcionários do T4 do sexo masculino foi despachado para Lublin para operar os centros de extermínio da Operação Reinhard: Belzec, Sobibor e Treblinka. Um deles foi o médico austríaco Irmfried Eberl, diretor médico dos centros de extermínio T4 em Brandenburg e Bernburg, que serviu como primeiro comandante de Treblinka.

Após a guerra, os perpetradores argumentaram que os judeus nunca foram mortos na Operação T4, uma vez que não “mereciam” a morte por misericórdia, e isso foi acreditado nos julgamentos de Nuremberg e posteriores. Mas isso não era verdade. Os pacientes deficientes judeus institucionalizados foram incluídos ao lado das vítimas não judias desde o início. Na primavera de 1940, no entanto, foi tomada uma decisão no mais alto nível de matar os pacientes judeus como um grupo. Eles estavam concentrados em várias instituições centrais e mortos no centro de extermínio mais próximo. Mas para os judeus não havia cartas de condolências; os judeus deveriam desaparecer sem deixar vestígios. No final, porém, o T4 emitiu certidões de óbito fraudulentas muito depois de as vítimas terem sido mortas; isso permitiu ao T4 extorquir dinheiro por semanas, até meses, para a manutenção dos pacientes judeus já assassinados. Para isso, T4 alegou que os pacientes

havia sido deportado para um hospital inexistente em Cholm, na Polónia, e emitido certidões de óbito fraudulentas com esse endereço inexistente.

[Henry Friedlander (2ª ed.)]

Bibliografia: I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics* (19592), 123-5; idem, *Journal of a Rabbi* (19672), 165f. (= Ensaios... I. Brodie (1967), 195, Eng. pt.). **Adicionar. Bibliografia:** L. Alexander, "Medical Science under Dictatorship", em: *New England Journal of Medicine*, 241:2 (1949), 39-47; GE Allen, "The Eugenics Record Office em Cold Spring Harbor, 1910–1940: An Essay in Institutional History", em: *Osiris*, 2d ser., 2 (1986), 225–64; G. Aly, "Medizin gegen Unbrauchbare", em: *Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik*, 1 (1985), 9-74; idem, "Der saubere und der schmutzige Fortschritt", em: *Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik*, 2 (1985), 9-78; I. Arndt e W. Scheffler, "Organisi erter Massenmord an Juden in nationalsozialistischen Vernichtungslagern", em: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 24 (1976), 105-36; Bock, *Zwangsterilisation im Nationalsozialismus: Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik* (1986); M. Burleigh, *Morte e Libertação: "Eutanásia" na Alemanha, c. 1900–1945* (1995); P. Chroust (ed.), *Friedrich Mennecke, Innenansichten eines medizinischen Täters im Nationalsozialismus. Eine Edition seiner Briefe, 1935-1947*, 2 vols. paginado em todo (1987); K. Doerner, "Nationalsozialismus und Lebensvernichtung", em: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 15 (1967), 121-52; H. Friedlander, *As Origens do Genocídio Nazista: Da Eutanásia à Solução Final* (1995); SJ Gould, *A Medida Errada do Homem* (1981); MH Kater, *Médicos sob Hitler* (1989); FK Kaul, *Nazimordaktion T4: Ein Bericht ueber die erste industriemässig durchgeführte Mordaktion des Naziregimes* (1973); E. Klee, "Euthanasie" em *NS-Staat: Die "Vernichtung lebensunwerten Lebens"* (1983); DJ Kevles, *Em nome da eugenia: genética e os usos da hereditariedade humana* (1985); S. Kühl, *The Nazi Connection: Eugenics, American Racism, and German National Socialism* (1994); RJ Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide* (1986); A. Mitscherlich e F. Mielke (eds.), *Medizin ohne Menschlichkeit: Dokumente des Nuernberger Aerzte processes* (1960); B. Mueller-Hill, *Ciência Assassina: Eliminação pela Seleção Científica de Judeus, Ciganos e Outros, Alemanha, 1933–1945*, trad. GR Fraser (1988); K. Nowak, "Euthanasie" e Sterilisierung im "Dritten Reich" (19802); A. Platen-Haller mund, *Die Tötung Geisteskranker in Deutschland: Aus der deutschen Aerztekommision beim amerikanischen Militaergericht* (1948); R. Ruckelshaus, *NS-Vernichtungslager im Spiegel deutscher Strafprozesse* (1977); HW Schmuhl, *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie: Von der Verhütung zur Vernichtung "lebensunwerten Lebens," 1890–1945* (1987); G. Sereny, *Into that Darkness: From Mercy Killing to Mass Murder* (1974); SF Weiss, "The Race Hygiene Movement in Germany", em: *Osiris*, 2d ser., 3 (1987), 193-236.

°**EUTRÓPIO** (século IV d.C.), autor de um compêndio de história romana. Ele menciona a campanha de *Pompeu na Judéia em 63 AEC e a subjugação dos judeus por *Vespasian (*Breviarium*, 6:14, 16; 7:19).

[Jacob Petroff]

EVANS, ELI (1936–), administrador americano e historiador judeu. Evans nasceu em Durham, Carolina do Norte, onde seu pai serviu seis mandatos como prefeito de 1950 a 1962. Sua avó fundou o primeiro capítulo sul da organização Hadassah no período pré-Primeira Guerra Mundial.

Depois de se formar na Universidade de North Carolina em 1958, formou-se em Direito na Universidade de Yale em 1963. Ele trabalhou em vários ramos do governo, estadual e nacional, como redator de discursos do presidente Lyndon Johnson e como assistente da Casa Branca.

Em 1973, ele publicou *The Provincials: A Personal History of Jews in the South*. O livro forneceu uma visão sobre o judaísmo do sul dos Estados Unidos, que nunca havia sido estudado em profundidade anteriormente. Uma das estatísticas mais reveladoras de Evans foi que mais de 45 judeus ocupavam prefeituras e outros cargos de liderança no governo nas comunidades do sul. O livro gerou um novo campo de estudo dos judeus do sul.

Voltando seu foco para a filantropia, em 1977 Evans se tornou o primeiro presidente da Fundação Revson, a organização de caridade iniciada por Charles Revson, fundador da Revlon. Ele criou a fundação em quatro áreas específicas: assuntos urbanos, com ênfase especial na cidade de Nova York; Educação; política de pesquisa biomédica; e filantropia e educação judaicas.

No campo judaico, a fundação fez várias doações significativas. A primeira grande doação ajudou a subscrever a série de televisão de dez partes *Civilization and the Jews*, narrada por Abba Eban. Um segundo presente possibilitou a produção de *Vila Sésamo* em hebraico pela Israel Education Television. Um outro grande presente foi alocado ao Museu Judaico, em Nova York, para sua remodelação e expansão para fornecer um centro de educação eletrônica em todos os aspectos do judaísmo.

Em 1988 Evans publicou uma biografia do secretário de estado da Guerra Civil Judah P. Benjamin: *The Jewish Confederate*. Evans extraiu fontes anteriormente inexploradas e demonstrou aspectos da personalidade de Benjamin que refletem a tensão contínua de seu judaísmo, embora o conhecido sulista não praticasse sua fé. Em 1993, ele publicou uma coleção de ensaios intitulada *The Lonely Days Were Sundays: Reflections of a Jewish Southerner*.

Evans se aposentou da Fundação Revson em 2003. Em 2004, a fundação homenageou seu presidente emérito com uma doação financeira substancial para o Centro Carolina de Estudos Judaicos da Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill para estabelecer um programa em nome de Evans para apoiar ações de divulgação atividades no campus e nas comunidades da Carolina do Norte. O centro, que foi estabelecido na Faculdade de Artes e Ciências da UNC em 2003, se dedica ao ensino e pesquisa para explorar a história, cultura e religião judaicas nos Estados Unidos e no exterior. Envolvido com o centro de estudos judaicos desde a sua criação, Evans atua como presidente do conselho consultivo.

Muitas vezes referido como "o poeta laureado dos judeus do sul", Evans serviu como a voz, bem como o coração e a alma, tanto de seus colegas sulistas quanto de seus colegas americanos.

[David Geffen / Ruth Beloff (2ª ed.)]

EVANS, JANE (1907–2004), líder comunitário judeu dos EUA. Nascida na cidade de Nova York, Evans foi criada como judia reformista no Brooklyn, iniciando sua afiliação ao longo da vida com o movimento reformista. Ela recebeu seu bacharelado na Xavier University em Cincinnati e mudou-se para St. Louis em 1928, onde começou a

Evans, Roberto

trabalho como designer e ensinou no YM/YWHA local. Ela foi recrutada de lá para se tornar a diretora executiva da Federação Nacional das Irmandades do Templo para a *União das Congregações Hebraicas Americanas em 1951. Ela desenvolveu seu programa sobre educação judaica e paz mundial e através da *União Mundial do Judaísmo Progressivo expandiu o trabalho do NFTS no exterior. Ela trouxe a energia e a liderança do NFTS para o Jewish Braille Institute, cujo conselho ela ingressou em 1933, apenas dois anos depois de sua fundação. Sob sua liderança, o Jewish Braille Institute forneceu recursos para cegos judeus em 40 países. Ela acabou se tornando presidente do JBI em 1979, três anos depois de se aposentar da UAHC, até 1993, quando, aos 86 anos, deixou o cargo.

Uma mulher de grande intelecto, integridade e energia, Evans lecionou na New School for Social Research em Nova York e se dedicou a causas judaicas e filantrópicas ao longo de sua longa e ativa vida. Amplamente conhecida como uma distinta líder nacional, pacifista religiosa e defensora dos direitos humanos, ela foi fundadora e ex-presidente da Jewish Peace Fellowship e ex-presidente da National Peace Conference. Ela foi premiada com o Prêmio Abraham Joshua Heschel pelo trabalho de paz na tradição judaica. Ela serviu na Comissão de Deslocados da Conferência Judaica Americana após a Segunda Guerra Mundial.

Bibliografia: KM Olitzky, LJ Sussman e MH Stern, Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Source book (1993).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

EVANS, ROBERT (1930–), produtor e ator de cinema norte-americano. Nascido Robert Shapera em Nova York, Evans decidiu se tornar um ator na escola primária, e aos 12 anos foi escalado para o Radio Mystery Theatre como um coronel nazista. Aos 14 anos ele era um talento regular no programa de rádio Let's Pretend. Ele mudou seu nome para Evans no ensino médio e começou a encontrar papéis na televisão. Ele se aventurou em Hollywood, mas voltou para casa para trabalhar na empresa de roupas femininas de seu irmão, Evan Picone. Aos 25 ele era um milionário, e aos 26 ele foi redescoberto em uma piscina de hotel em Beverly Hills e escalado para a cinebiografia de Lon Chaney O Homem de Mil Faces (1957) como chefe de estúdio Irving Thalberg ao lado de James Cagney. Quando os atores, escritor e diretor não gostaram de trabalhar com ele em seu próximo filme, a adaptação de The Sun Also Rises (1957), de Earnest Hemingway, o produtor da 20th Century Fox, Darryl Zanuck, fez uma visita ao set mexicano e disse: "O garoto permanece na foto. E qualquer corpo que não goste pode desistir!" Evans foi inspirado pelo poder de Zanuck e decidiu que queria se tornar um produtor. Ele foi contratado pela 20th Century Fox, mas deixou a Fox antes mesmo de fazer um filme. O magnata Charles Bluhorn fez uma oferta irrecusável a Evans, colocando-o no comando da Paramount Pictures. Sob sua liderança, a Paramount teve uma série de sucessos: The Odd Couple (1968), Rosemary's Baby (1968), Goodbye, Columbus (1969), Love Story (1970) e O Poderoso Chefão (1972), que ganhou o Oscar de melhor filme. Evans tornou-se

amante da atriz Ali MacGraw; o casal se casou em 1969 e teve um filho, Joshua, antes de se divorciar em 1972 (ela o deixou por Steve McQueen, que ela conheceu no set da produção de Evans, The Getaway). Evans deixou a Paramount para produzir seus próprios filmes, principalmente Chinatown (1974), Marathon Man (1976), Black Sunday (1977) e Urban Cowboy (1980). Abuso de drogas, acusações de drogas e outros escândalos, bem como duas bombas de bilheteria, The Cotton Club (1984) e The Two Jakes (1990), afundou sua carreira. Quebrado, mas inflexível, Evans escreveu seu livro de memórias The Kid Stays in the Picture em 1994, que se tornou um best-seller e um clássico de áudio cult, mais tarde adotado pela Biblioteca do Congresso. Evans foi recompensado por um contrato renovado com a Paramount Studios. Em 2003, ele forneceu a voz para um desenho animado, Kid Notorious, baseado em suas façanhas. Projetos de filmes posteriores incluem a produção do filme How to Lose a Guy in 10 Days (2003).

[Adam Wills (2ª ed.)]

EVA (hebr. **יָוָה יְיָ אֱוָה**, **y'y avvah**), a primeira mulher, esposa de Adão e mãe da raça humana. Depois que Adão revisou e assinou nomes para os animais, mas não encontrou um companheiro adequado entre eles, Deus o colocou para dormir, removeu uma de suas costelas e a transformou em uma mulher. Adão imediatamente reconheceu este ser como parte integrante de si mesmo, seu próprio osso e carne, e a chamou de "Mulher" (heb. 'ishah) porque ela foi tirada "do Homem" (heb. 'ish). (Ao contrário das duas palavras inglesas, as palavras hebraicas são completamente não relacionadas etimologicamente, apesar de sua semelhança externa.) Por esta razão, um homem deixa seu pai e sua mãe e se apega à sua esposa para que dois se tornem um (Gn 2:23-2). 24).

Foi a mulher que a serpente induziu a comer do fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal, e ela, por sua vez, deu ao marido para comer. Trouxe-lhes maturidade intelectual (alguns dizem também consciência sexual, mas isso provavelmente nasceu com o primeiro reconhecimento do parentesco físico; veja acima), e rendeu para a mulher a dor do parto e sujeição ao marido, e para o homem o trabalho penoso. Após esse incidente, Adão nomeou sua esposa Eva **יָוָה אֱוָה** porque ela era "a Mãe de todos os viventes" (Gn 3:20), um epíteto com fortes conotações míticas sugerindo que Eva era originalmente uma deusa que foi desmitificada pelo escritor bíblico. O grego traduz o nome como **Ζῆν** ("vida"), de acordo com o jogo de palavras. A exegese rabínica, no entanto, conectou o nome com o aramaico **יְוָה** ("serpente") e observou que a serpente era sua ruína e que ela era a "serpente" de seu marido. Essa etimologia foi revivida nos últimos tempos pela conexão do nome com um **יְוָה**, provavelmente Hawwat, uma divindade fenícia atestada em uma estela de Cartago, no norte da África, e em urnas de Cagliari, na Itália.

Que ela era uma deusa-serpente baseia-se apenas na etimologia aramaica.

No hebraico bíblico (Jó 18:12) **יָוָה יְיָ** é um epíteto que significa "esposa". A criação de Eva da costela ou lado de Adão (Heb. **יָוָה יְיָ**) fornece ao epíteto uma etiologia. O mito do paraíso sumério de Enki e Ninhursag fornece outro lado possível

luz sobre o papel da costela na história bíblica. Quando Enki teve uma dor na costela, Ninhü ursag fez com que a deusa Nin-ti, "Senhora da Costela", nascesse dele. O logotipo sumério gram ti significa tanto "costela" quanto "vida", e pode ser que a "Dama da Costela" da Mesopotâmia esteja por trás do motivo costela/vida na história bíblica.

Eva deu à luz Caim e Abel (Gn 4:1-2), e depois que Abel foi assassinado, ela deu à luz Sete como substituto (Gn 4:25). A etiologia da subjugação sexual das mulheres a seus maridos (Gn 4:16) é estendida no Novo Testamento.

De acordo com I Tim. 2:14, a história da criação de Eva depois de Adão e o fato de que ela, não ele, foi enganado justificam a sujeição feminina aos homens e sua exclusão dos papéis de fala na igreja. Embora nada mais seja relacionado a Eva na Bíblia, sua figura continua a gerar uma enorme quantidade de literatura feminista e teológica.

[Marvin H. Pope / S. David Sperling (2ª ed.)]

Na Agada

Eva foi criada da costela 13tý do lado direito de Adão (Targ. Jon., Gen. 2:21) depois que a primeira esposa de Adão, *Lilith, o deixou. Deus escolheu não criá-la da cabeça de Adão, para que ela não fosse inchada; nem de seus olhos, para que ela não seja um flerte; nem de seu ouvido, para que ela não seja uma bisbilhoteira; nem de sua boca, para que ela não seja uma fofoqueira; nem de seu coração, para que ela não seja propensa ao ciúme; nem de sua mão, para que ela não seja ladra; nem de seu pé, para que ela não seja uma gadabout (Gn. R. 18:2). Assim que Adão viu Eva, que era extremamente bela (BB 58a), ele a abraçou e beijou. Ele a chamou de Ishah (ýýýý , (e ele mesmo Ish (ýýý a adição da letra yod ao nome dele e da letra he ao dela, indicando que enquanto eles andassem em um caminho divino, o Nome Divino (Yod-He) os protegeria contra todo mal. No entanto, se eles se extraviassem, Seu Nome seria apagado e restaria apenas esh (ýý" ,fogo"), que os consumiria. Dez dosséis nupciais resplandecentes, cravejados de pedras preciosas, pérolas e ouro, foram erguidos para Eva por Deus, que a entregou em casamento e pronunciou as bênçãos, enquanto anjos dançavam e batiam tambores e guardavam a câmara nupcial (PdRE 12).).

*Samael (Satanás), movido pelo ciúme, escolheu a serpente para enganar Eva (PdRE 13). De acordo com outra tradição, a própria serpente desejava levar Eva ao pecado, pois a desejava (Sot. 9b; Shab. 196a). A serpente se aproximou de Eva em vez de Adão , pois sabia que as mulheres são mais facilmente persuadidas (ARN1 1:4). Inicialmente, Eva hesitou em comer o próprio fruto, e só o fez depois de tocar a árvore e descobrir que nenhum mal lhe aconteceu (Yal., Gen. 26). Imediatamente ela viu o Anjo da Morte diante dela. Esperando que seu fim fosse iminente, ela resolveu fazer Adão também comer do fruto proibido para que ele não tomasse outra esposa após sua morte (PdRE 13). Nove maldições e morte foram pronunciadas sobre Eva em consequência de sua desobediência (PdRE 1). Eva concebeu e deu à luz Caim e Abel, de acordo com uma visão, no dia de sua expulsão do Éden (Gen. R. 22:2). Depois, Adão e Eva viveram separados por 130 anos (Er. 18b). Depois que eles se reuniram, ela deu à luz Sete (Gn. R. 23:5).

Quando Eva morreu, ela foi enterrada ao lado de Adão na caverna de Macpela em Hebron (PdRE 20).

Na tradição cristã

O Novo Testamento menciona o engano de Eva como uma advertência aos cristãos (II Cor. 11:3), e enfatiza a precedência de Adão em apoio à visão de que as mulheres devem ser submissas e encontrar sua realização na gravidez (I Tim. 2: 11-15; cf. I Cor.

11:8-12). Enquanto Eva não figura como um tipo no Novo Testamento , a doutrina de Paulo do "Novo Adão" (isto é, Jesus) e sua comparação implícita de Eva e a Igreja (Efésios 5:22-23) antecipam o desenvolvimento de tipologia cristã posterior segundo a qual a criação de Eva da costela de Adão representa o surgimento da Igreja da ferida aberta no lado de Jesus na cruz.

Justino, Irineu e outros Padres da Igreja compararam e contrastaram Eva, a primeira mulher, e Maria, a mãe de Jesus. Maria é vista como "nova Eva", um título que Paulo atribuiu à Igreja coletivamente. A desobediência e a infidelidade da primeira (que, como Maria, era casada e virgem na época do pecado) é contrastada e seguida pela obediência e fé da segunda. Eva é assim restaurada à integridade na Virgem Maria como Adão é em Jesus. Os protestantes, em sua oposição à veneração católica de Maria, não desenvolveram essa tipologia (ver *Adão no cristianismo).

No Islã

Eva (Ar. ý awwýý), o nome da esposa de Adão, não é mencionada expressamente no Alcorão; ela é chamada de "esposa" na história de seu pecado contra Allah, tendo sido influenciada por Iblýs, o Satanás (7:18, 20:115). No entanto, esse nome é encontrado em três poemas da poesia árabe antiga, um de *Umayya ibn Abý-al-ýalt e dois de ýAdý ibn Zayd, um cristão que viveu nos tempos de Maomé. (O terceiro poema é suspeito de ser uma falsificação.)

Para Eva nas artes, veja *Adam, In the Arts.

[Haim Z'ew Hirschberg]

Bibliografia: H. Gressmann, em: ARW, 10 (1907), 358ff.; S. Reinach, em: RHR, 78 (1918), 185ss.; AH Krappe, em: Gaster Anniversary Volume (1936), 312-22; TC Vriezen, Onderzoek naar de Paradijsvoortelling (1937); SN Kramer, Enki e Ninhursag (1945); idem, História Começa na Suméria (1958), 195-196; J. Heller, em: Archiv Orientalni, 26 (1958), 636-58 (Ger.). NA AGADAH: Ginzberg, Legends, índice. NA TRADIÇÃO CRISTÃ: Nova Enciclopédia Católica, 5 (1967), 655-7; Dictionnaire de Théologie Catholique, 5 (1913), 1640-55; Dubarle, em: Recherches de Science Religieuse, 39 (1951), 49-64. EM IS LAM: J. Horovitz, Koranische Untersuchungen (1926), 108-9; Hirsch berg, em: Rocznik Orientalistyczny, 9 (1933), 22-36; J. Eisenberg e G. Vajda, em: EIS2 (1966). **Adicionar. Bibliografia:** KAI II, 102-3; Pagels, Adão, Eva e a Serpente (1988); H. Wallace, em: ABD II, 666-67; N. Wyatt, em: DDD, 316-17.

EVENARI, MICHAEL (originalmente **Walter Schwarz**; 1904–1989), botânico de Israel. Nascido na França, Evenari foi para Ereý Israel em 1933, tendo realizado pesquisas de plantas em universidades na França, Tchecoslováquia e Alemanha. Ingressou na Universidade Hebraica em 1934. Durante a Segunda Guerra Mundial, serviu na

mesmo ha-to'im

a Brigada Judaica e depois de retornar à vida civil, lecionou em várias universidades norte-americanas e sul-americanas. De 1952 a 1957 Evenari foi reitor da faculdade de ciências da Universidade Hebraica e chefiou o departamento de botânica como professor de fisiologia vegetal. Ele atuou como vice-presidente da Universidade Hebraica de 1953 a 1959. Os principais campos de pesquisa de Evenari foram o estudo da influência da luz vermelha e infravermelha na germinação de sementes e a determinação do valor alimentar de algas para o gado e seu cultivo em larga escala. Com uma bolsa da Fundação Rockefeller, Evenari realizou pesquisas sobre os métodos usados por *Nabateus, romanos e bizantinos para manter uma próspera existência agrícola no norte do Negev, apesar da baixa pluviosidade anual da área.

Ele montou fazendas experimentais em *Shivta e *Avedat com base em achados arqueológicos na área. Evenari atuou em vários órgãos da UNESCO, lidando com o desenvolvimento de zonas áridas.

MESMO HA'YTO'IM (Heb. *yy yyy y yyy yyy y* ou *yy yyy y y*, *y* uma pedra em Jeru salém, é mencionado uma vez na Mishná (Ta'an. 3:8) na história de *Onias (yoni) a gaveta do círculo. Quando solicitado a rezar para que as chuvas cessassem, ele respondeu: "Vá e veja se o mesmo ha to'im foi lavado", indicando que assim como era impossível que ele fosse lavado assim era impossível orar para que a chuva cessasse. Esta resposta pitoresca é uma reminiscência de uma no Talmude de Jerusalém mostrando que orar pela cessação da chuva é desnecessário (Ta'an. 3:11, 67a). Uma passagem aramaica anônima no Talmude de Jerusalém (Ta'anit 3:11, 66d) interpreta o mesmo ha-to'im como um lugar onde "aquele que perdesse um item o receberia de lá, e aquele que encontrasse um item o traria para lá." Uma tradição semelhante é refletida em um baraita encontrado no Talmude Babilônico (BM 28b) que menciona o mesmo ha-to'an em conexão com o retorno de bens perdidos durante o período do Segundo Templo. Os primeiros objetos encontrados em Jerusalém e na estrada para a capital encontravam-se ao lado desta pedra: "Um ficou de pé e anunciou seu achado e o outro apresentou prova de propriedade e o recebeu." De acordo com essas tradições, o nome deve ser interpretada como "a pedra para os errantes", ou seja, em busca de alguém ou alguma coisa. A leitura mesmo ha-to'an

("a pedra do reclamante") é defeituosa (Dik. Sof., *ibid.*), e quaisquer conclusões dela decorrentes são, portanto, inválidas.

Bibliografia: Krauss, *Tal Arch*, 362; *Set*, em: ZDPV, 2 (1879), 48-51.

[Jacob Eliahu Ephraim]

EVEN'OR, MARY (1939–1989), compositor israelense. Even-Or estudou no Seminário de Professores de Música em Tel Aviv em 1959, no Seminário Oranim em 1960-62 e com Yehezkel *Braun. Ela estudou direito na Universidade de Tel Aviv e música em 1976-1980 na Rubin Academy of Music em Tel Aviv e na Universidade de Tel Aviv. Even-Or foi membro da Liga de Compositores de Israel desde 1980; desde 1981 foi membro da ACUM e da Associação Internacional de Mulheres Compositoras. Seus trabalhos incluem Danças para flauta, clarinete, violino, baixo e percussão (1961); Sonhos para flauta, clarinete e violão (1977); Música para

Cordas (1979); *Espressioni Musicali* para coro a cappella (1981); *Cardiodyada* para quinteto de metais (1981); *Musikinese* para orquestra sinfônica (1983).

[Ury Eppstein (2ª ed.)]

ATÉ SHEMUEL (Kaufmann), JUDÁ (1886-1976), educador, lexicógrafo e escritor de Israel. Até mesmo Shemuel nasceu em Balta, Ucrânia, e recebeu uma educação de yeshivá. Ele estudou em vários países e sua tese no Dropsie College, Phila delphia, "Rabi Yomtov Lipman Muelhausen..." (1927), continha sua edição do *Sefer ha-Eshkol* de *Muelhausen. A partir de 1913, ele foi ativo no movimento trabalhista sionista em Montreal, Canadá, e se tornou o primeiro diretor de sua escola de formação de professores. Como colaborador do Ha-Toren e do Zukunft e professor de filosofia e sociologia judaicas, ganhou reputação como guia espiritual do movimento. Ele também tentou reconciliar os hebraístas com os iídiches.

Mesmo Shemuel estabeleceu-se na Palestina em 1926 a convite da editora Devir para editar, com *y*.N. *Bialik, I. *Efros e B. *Silkner, um dicionário inglês-hebraico (1929; 29ty e reedição revisada em 1963). Ele continuou suas atividades culturais na Histadrut e se tornou o primeiro secretário geral dos Amigos da Universidade Hebraica. Quando o *Va'ad Le'ummi estabeleceu uma divisão cultural, Even Shemuel foi nomeado seu chefe, permanecendo lá até 1947. Ele recebeu o Prêmio Israel em estudos judaicos em 1973.

Seu principal trabalho acadêmico é uma edição vocalizada do Guia dos Perplexos de Maimônides na tradução hebraica de Samuel ibn Tibbon (3 vols., 1935-60), com introduções, comentários extensos e notas. Uma edição de um volume de toda a obra com uma breve introdução apareceu em 1946. Mesmo Shemuel também publicou *Midreshei Ge'ullah* (1943, 19542), uma antologia de literatura messiânica e apocalíptica desde a conclusão do Talmud até o século XIII. Ele editou vários volumes nos campos da erudição judaica.

Bibliografia: Kressel, *Leksikon*, 1 (1965), 14-15; P. Birnbaum, em: *Hadoar*, 47 (1968), 587-9.

yyy y yy y. Heb. (**SHETIYYAH MESMO** qual termo tanaítico), *yy yy y y* era entendido de duas maneiras nos tempos talmúdicos: "a rocha da qual o mundo foi tecido e "a rocha fundamental". Ambos os significados pressupõem a crença de que o mundo foi criado a partir da rocha que, colocada no centro do mundo no Santo dos Santos (Devir) do Templo de Jerusalém, constitui o ponto focal do mundo. A Arca Sagrada foi colocada sobre esta rocha, e durante o período do Segundo Templo o sumo sacerdote descansou a panela de fogo sobre ela quando ele entrou no Santo dos Santos no Dia da Expição. A Mishná (Yoma 5:2) afirma que a rocha estava no local do Devir desde "o tempo dos primeiros profetas" (ou seja, Davi e Salomão); que era três dedos mais alto que o solo; e que se chamava shetiyyah. No entanto, R. *Yose b. Halaftha (Tosef., Yoma 3:6) explica o termo como tendo significado cosmogônico e o Midrash subsequente é baseado nessa visão. A Mishná claramente data a colocação da pedra no tempo da

construção e ignora a dimensão mitológica; outras visões tanaíticas negam similarmente que a criação foi iniciada em Sião (Yoma 54b). A fonte mishnaica pode ter sido anterior à crença cosmogônica; pode ter sido pós-datado e rejeitado; ou pode ter assumido que foi a rocha cosmogênica que foi trazida para o local do Templo. O Midrash posterior afirma que todo o Templo foi fundado sobre a rocha e que a pedra possuía propriedades mágicas.

A relação da even shetiyah com a rocha atualmente abrigada sob a Cúpula da Rocha (a “Mesquita de Omar”) construída no Monte do Templo não é totalmente clara. A tradição muçulmana identifica os dois, e esta é a visão mais amplamente aceita hoje. A maior dificuldade aqui é o tamanho: a rocha alojada no Domo da Rocha mede aproximadamente 58 por 51 pés, uma área maior que todo o Santo dos Santos em que o mesmo shetiyah foi encontrado. O Midrash posterior afirma, no entanto, que todo o Templo foi baseado nesta rocha, que, implica, meramente irrompeu no Santo dos Santos. Nos tempos medievais pensava-se que o solo em torno da rocha tinha sido desgastado pela violência e pela erosão dos séculos, revelando-a na sua presente magnitude (cf. Radbaz, Responso, 2 (1882), n.ºs 639, 691). Uma segunda teoria afirma que a rocha sob a Cúpula não é a mesma shetiyah, mas a pedra fundamental do grande altar dos holocaustos; a caverna sob a rocha serviria então para coletar cinzas e outros restos de sacrifício. Nesse caso, o Santo dos Santos teria ficado a poente da actual Cúpula da Rocha, que apresenta dificuldades arquitectónicas e topográficas.

Bibliografia: Ginzberg, Legends, 5 (1925), 14-16; H. Albeck, Shishah Sidrei Mishnah, 2 (1958), 469; S. Lieberman, Tosefta ki-Feshutah, 4 (1962), 772-3; de Vaux, Anc Isr, 318-9; HH Rowley, Adoração na Bíblia (1967), 76n. (bib.); D. Noy, em: G. Elkoshi et al. (eds.), Ve-li-Yrushalayim (1968), 360-94.

[Gerald Y. Blidstein]

EVENŶSHOSHAN, AVRAHAM (1906–1984), educador, escritor e editor hebraico. Seu pai, Chaim David Rosenstein (1871-1934), foi um educador e líder sionista, que foi preso pelo governo soviético por suas atividades. Avraham nasceu em Minsk e foi para a Palestina em 1925. Ele serviu como professor e diretor em várias escolas, e de 1954 a 1968 foi diretor do Instituto de Professores Bet ha-Kerem em Jerusalém. Seus primeiros esforços literários apareceram em uma revista infantil (Ittonenu), que ele ajudou a editar (1932-36).

Posteriormente publicou contos, poemas e peças para crianças e traduziu livros infantis para o hebraico. Ele é mais conhecido por um dicionário hebraico monumental que ele compilou, Millon ŷ adash Menukkad u-Mezuyar (“Novo Dicionário Vocalizado e Ilustrado”), que originalmente apareceu em cinco volumes e um volume suplementar (1947–58); uma edição de sete volumes apareceu posteriormente, que agora também está disponível em outros formatos. Sua Concordância com a Bíblia

listando e explicando as palavras e expressões da Bíblia apareceu entre 1977 e 1979. Even-Shoshan recebeu o Prêmio Israel em 1978 e o Prêmio Bialik em 1981. Seu irmão

Shelomo even-Shoshan (1910–) foi um dos fundadores do kibutz Sede Naŷum. Ele contribuiu com poemas, histórias e artigos para a imprensa trabalhista e, a partir de 1944, foi um dos editores da editora Kibbutz ha-Me’uŷad . Seus livros incluem uma apreciação de Yiyyak *Katznelson e traduções da literatura russa soviética.

[Getzel Kressel]

EVENTOV, YAKIR (Drago Steiner; 1901-1984), jornalista e historiador.

Nascido em Koprivnica, Iugoslávia, viveu e trabalhou em Zagreb até sua imigração para a Palestina. Ativista sionista desde a juventude no ramo Ha-Po’el ha-ŷa’ir na Iugoslávia , editou o semanário sionista Ŷidov e uma “Antologia da Literatura Hebraica”, para a qual contribuiu com suas próprias traduções.

Chegando à Palestina em 1934, passou um ano no kibutz Merŷavyah; no ano seguinte, ele se juntou à equipe da Haifa Electric Corporation e trabalhou lá até sua aposentadoria. Dedicou todo o seu tempo livre ao estudo da história judaica, produzindo com a ajuda de C. *Rotem um volume intitulado “História dos Judeus na Iugoslávia” (1979), a primeira obra em hebraico sobre o assunto.

Com sua esposa, Ethel, ele iniciou em 1955, e dirigiu de sua casa em Haifa, uma coleção de arquivos de documentos e materiais sobre a vida judaica em todas as partes da Iugoslávia. Chamava-se Museu e Seção Histórica da Associação de Imigrantes da Iugoslávia. Após a morte dos Eventovs, a coleção foi renomeada em sua homenagem como Arquivos Eventov e, em 1986, foi transferida para Jerusalém, onde passou a fazer parte do Arquivo Central para a História do Povo Judeu.

[Zvi Loker (2ª ed.)]

MESMO YEHUDAH (Heb. ŷŷ ŷŷŷŷ ŷ ŷŷ ŷŷ ŷ , (assentamento rural no centro de Israel, 4ŷ mi. (7 km) a sudeste de Netanyah. A área de assentamento consiste de 3,2 sq. mi. (8,3 sq. km.) . Foi fundado em 1932 pelos membros do movimento *Benei Binyamin. Duas aldeias vizinhas, Be'er Gannim e Telŷur, posteriormente se fundiram . Em 1950 recebeu o status de conselho municipal. A aldeia juvenil Hadassim também foi incluída em seu Os pomares de frutas cítricas constituíam o principal ramo de sua economia. No início da década de 1970, o povoamento começou a declinar. No entanto, após a Guerra do Yom Kippur houve um afluxo de novos moradores, de modo que a população cresceu de 4.000 em 1968 para 8.480 em 2002, com renda muito superior à média nacional, recebeu o nome de Eliezer *Ben-Yehuda.

Site: www.even-yehuda.mumi.il.

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EVEN YIŷŷAK (Heb. ŷŷ ŷŷ ŷŷ ŷ ŷŷ ŷŷ ŷ ,(kibutz em Israel, nas colinas de Manassés de Samaria, afiliado com Iŷud ha-Kibbutzim, fundado em 11 de março de 1945, por pioneiros da Alemanha, muitos dos quais estavam escondidos na Holanda sob ocupação nazista a partir de 1940. Eles se juntaram a judeus de outros países.

já hadani

A agricultura era baseada em culturas de campo, frutas e gado. O kibutz possuía duas fábricas: uma fábrica de plásticos em parceria com o Kibutz Mishmar ha-Emek e uma fábrica bioquímica. Em 2002, a população era de 393. O assentamento, batizado em homenagem ao sionista sul-africano Isaac Ochberg, é geralmente conhecido como "Gal Ed" (Monumento), um memorial aos camaradas dos colonos que morreram no Holocausto.

Site: www.megido.org.il.

[Efraim Orni]

EVER HADANI (pseudônimo de **Aharon Feldman**; 1899–1972), escritor hebraico. Nascido perto de Pinsk, emigrou para a Palestina em 1913, e depois de servir com a Legião Judaica durante a Primeira Guerra Mundial, viveu nos kibutzim Maʿanayim e Kefar Gi ladi. Ele editou publicações agrícolas e desde 1948 trabalhou no Ministério da Agricultura de Israel. Além de suas publicações em muitos jornais, ele escreveu vários romances, incluindo *Yerif ha-Ey* ("A cabana de madeira", 1930), um romance romântico antigo sobre os pioneiros de Israel, e a trilogia *Nahalolim* ("Amoras", 1935); mas a maior parte de seus escritos foi dedicada à história da colonização judaica na Galiléia e Samaria. Entre sua dúzia de livros sobre este assunto estão *Ha-Shomer* (1931) e *Y'akla'ut ve Hityashevut be-Yisrael* (1958). Suas obras coletadas apareceram em sete volumes (1968).

Bibliografia: J. Ovary (Ovasi), *Ma'amarim u-Reshimot* (1947), 251-8; S. Ginzburg, *Be-Massekhet ha-Sifrut* (1945), 251-8.

[Getzel Kressel]

EVER MIN HA'YHAI (Heb. *עַיְ הַיְיַ הַיְיַ הַיְיַ הַיְיַ הַיְיַ הַיְיַ*; "um membro de um animal vivo"), designação da injunção bíblica contra a remoção de um membro ou de um pedaço de carne de um animal vivo e sua consumo. Deuteronômio 12:23 afirma "e não comerás a vida com a carne". A proibição faz parte das leis "dietéticas judaicas e é uma das sete leis de Noé (derivadas de Gênesis 9:4), que, de acordo com a visão rabínica, incumbem também aos não-judeus (San. 56a-b; ver também *Yul.* 101b-102a; *Maim.*, *Yad*, *Ma'akhalot Asurot* 5:1-15; *Sh. Ar.*, *YD* 62).

Bibliografia: ET, 1 (1947), 48-51; Eisenstein, *Dinim*, 7.

EVIAN CONFERENCE, conferência de 32 nações convocada, mas sem a presença do presidente Franklin Delano Roosevelt, de 6 a 14 de julho de 1938, no Hôtel Royal em Evian, no lado francês do Lago Genebra, para considerar a situação dos refugiados – a maneira eufemística de se referir à questão judaica. A conferência foi convocada tendo como pano de fundo a incorporação alemã da Áustria em março de 1938, que provocou um êxodo maciço de judeus para qualquer país disposto a recebê-los. A convocação da conferência foi a primeira iniciativa do governo americano em relação aos refugiados.

A Conferência de Evian foi concebida pelo presidente Roos Evelt como um grande gesto em resposta à crescente pressão nos Estados Unidos para fazer algo sobre o problema dos refugiados. A convocação para a conferência foi recebida calorosamente pela comunidade judaica americana, mas também desencadeou uma hostilidade

reação das forças isolacionistas e anti-imigração americanas. Thomas Jenkins, um dos que queriam restringir a imigração, acusou o presidente de fazer "uma excursão visionária aos campos quentes do altruísmo. Ele esquece os ventos frios da pobreza e penúria que estão varrendo um terço de nosso povo que está mal vestido, mal alojado, mal alimentado".

Judeus americanos e seus aliados estavam pressionando a admissão de um maior número de imigrantes. As forças restritivas continuaram lembrando o presidente da Depressão, da agenda doméstica e da necessidade de colocar os Estados Unidos em primeiro lugar. Roosevelt procurou equilibrar ambas as preocupações, aplacar, mas também não provocar. Andar nessa corda bamba política dificultou qualquer esforço para pressionar a comunidade internacional. Internacionalmente, a Romênia se recusou categoricamente a comparecer; queria se livrar de seus judeus, não importar novos, e a Suíça rejeitou um convite para sediar a conferência.

O próprio convite para a conferência deu uma indicação de sua relutância em agir. Os países participantes receberam a garantia de que "nenhum país deveria receber mais imigrantes do que o permitido pelas leis existentes". Tampouco se esperaria que qualquer governo subsidiaria os refugiados: todos os novos programas teriam de ser financiados por agências privadas. Os isolacionistas americanos ficaram tranquilos com o entendimento de que o sistema de cotas dos EUA para imigrantes não seria tocado. A Grã-Bretanha foi informada de que a Palestina não estaria na agenda. Dois dias após o anúncio de Roosevelt da Conferência de Evian, Hitler é processado com uma declaração característica:

Eu só posso esperar que o outro mundo que tem uma simpatia tão profunda por esses criminosos [judeus] seja pelo menos generoso o suficiente para converter essa simpatia em ajuda prática. Nós, de nossa parte, estamos prontos para colocar todos esses criminosos à disposição desses países, não me importo, mesmo em navios de luxo.

A delegação dos Estados Unidos não era chefiada pelo presidente ou vice-presidente, nem pelo secretário de Estado Cordell Hull ou pelo subsecretário Sumner Welles. Em vez disso, Roosevelt nomeou Myron C. Taylor, um empresário que era um de seus amigos íntimos. A Grã-Bretanha também enviou uma delegação especial. As outras nações usaram seus diplomatas na região. Os líderes estrangeiros entenderam a mensagem. O primeiro-ministro francês disse a seu colega britânico que o presidente americano estava agindo para acalmar a opinião pública. Nessas circunstâncias, pouco era esperado ou realizado.

Durante nove dias, os delegados se reuniram no Hôtel Royal, junto com representantes de 39 agências privadas de ajuda humanitária, 21 delas judias. A imprensa mundial deu ampla cobertura ao evento.

Delegados de cada país se levantaram para confessar sua simpatia pela situação dos refugiados. Eles também ofereceram desculpas plausíveis para se recusarem a abrir as portas de seus países. A Grã-Bretanha não tinha espaço em sua pequena ilha e se recusou a abrir a Palestina para refugiados judeus. Os Estados Unidos falaram abstratamente sobre refugiados "políticos", usando o eufemismo para passar por cima do fato de que a maioria dos refugiados era judia. Preencheria sua cota, mas não faria mais nada.

O delegado australiano foi mais sincero. “Não temos um problema racial e não queremos importar um”, disse ele. Para o Canadá, ainda em plena Depressão, “nenhuma era demais”. O Canadá, no entanto, aceitaria agricultores – um pequeno conforto para os judeus urbanizados que procuram deixar a Alemanha. O delegado da Colômbia não podia resignar-se a acreditar “que dois mil anos de civilização cristã devem levar a esta terrível catástrofe”. Em todo caso, seu país não podia oferecer nada. O delegado venezuelano estava relutante em perturbar o “equilíbrio demográfico” de seu país. Nenhum mercador, mascate ou intelectual judeu era procurado na Venezuela.

A Holanda e a Dinamarca estavam prontas para estender o asilo temporário a alguns refugiados. Apenas a República Dominicana fez uma oferta generosa para receber os judeus. No final, porém, poucos vieram. Embora um grupo intergovernamental tenha sido estabelecido em Evian para coordenar a política, a onda de refugiados logo superou as poucas ofertas de assistência. O Ministério das Relações Exteriores da Alemanha viu a conferência com considerável interesse e sentiu nela uma justificativa de suas próprias atitudes em relação aos judeus:

Como em muitos países foi recentemente considerado totalmente incompreensível por que a Alemanha não desejava preservar em sua população um elemento como os judeus ... ofertas.

Naquela época, a política anunciada da Alemanha nazista era a emigração – forçada ou não – dos judeus. A Conferência de Evian demonstrou que a emigração forçada não funcionaria, pois nenhum país – ou grupos de países – estava disposto a receber os judeus em número adequado para tornar a Alemanha “judenrein”. Com o desenrolar dos acontecimentos, o problema judaico tornou-se mais agudo, mas quatro meses depois, quando os eventos do pogrom de novembro de *Kristallnacht desencadearam uma onda de emigração judaica e, ao longo dos próximos dois anos, quando a Alemanha invadiu países após países, mais e mais judeus ficaram sob seu controle e o problema do que fazer com os judeus tornou-se cada vez mais agudo, cada vez menos solucionável por meio da emigração.

Bibliografia: H. Feingold, *The Politics of Compromise: The Roosevelt Administration and the Holocaust* (1970); H. Feingold, *Bearing Witness, Como a América e seus judeus responderam ao Holocausto* (1995); D. Wyman, *O Abandono dos Judeus* (1984); D. Wyman, *Paper Walls: America and the Refugee Crisis* (1985).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

EVIDÊNCIA.

Procedimentos não probatórios no direito bíblico

A revelação da lei divina é encontrada não apenas na legislação, mas também na adjudicação de casos particulares (cf. Lv 24:12-13; Nm. 15:32-34; 27:1-8; Deut. 1:17), seja através de Moisés ou juízes ou sacerdotes (Ex. 28:30; Num. 27:21; Deut. 17:9-12; 21:5; 33:8-10), e Deus não requer nenhuma evidência: Ele é onisciente e Sua decisão é infalível (cf. Gn 31:50). Que julgamentos sem provas continuaram a sobreviver em processos judiciais e não divinos

Isso é demonstrado pelo relato do julgamento realizado pelo rei Salomão entre as duas mulheres que reivindicavam o mesmo filho (I Reis 3:24-25) e pelos relatos de julgamentos contemporâneos de outras civilizações. Os juízes parecem ter elaborado seus próprios testes de credibilidade.

Procedimentos Probatórios no Direito Bíblico

A existência e disponibilidade de testemunhas humanas e outros meios de prova parecem ter feito parte dos processos judiciais desde os primeiros tempos (cf. Ex. 22:9, 12). Testemunhas parecem ter testemunhado os fatos antes de Deus ser solicitado a pronunciar a lei (Nm 15:32-35); e eventualmente aconteceu que uma pessoa “capaz de testemunhar, como alguém que viu ou conhece o assunto”, era culpada de uma ofensa se não viesse e testemunhasse (Lv 5:1).

Provas em Casos Criminais

PROVA DE CULPA. A lei bíblica já havia estabelecido que em casos criminais a evidência de pelo menos duas testemunhas é condição sine qua non de qualquer condenação e punição (Dt 17:6; 19:15). Esta regra parece ter sido aplicada tanto em julgamentos judiciais quanto sacerdotais (cf. Dt 19:17), e foi interpretada como prescrevendo um ônus mínimo de prova, do qual nenhum desenvolvimento legal posterior poderia de modo algum derogar.

O direito pós-bíblico, portanto, concentrou-se em conceber medidas para garantir a maior confiabilidade possível do depoimento das testemunhas: eles foram advertidos pelo tribunal de que seriam rigorosamente interrogados, que não deveriam confiar em ouvir dizer ou em opiniões, e que eles devem estar conscientes de sua grave responsabilidade – já que uma vida humana estava em jogo (Sanh. 4:5). Eles foram, de fato, submetidos a interrogatório pelo tribunal – cada testemunha separadamente – e suas provas não seriam aceitas a menos que seus respectivos testemunhos fossem consistentes entre si em todos os detalhes relevantes (San. 5:1-4; Maim ... Yad, Sanh. 12:1-3; para detalhes do interrogatório de testemunhas e suas qualificações, veja *Testemunha).

A nova regra foi desenvolvida de que não era suficiente que as testemunhas testemunhassem a prática do delito pelo acusado: elas também tinham que testemunhar que o acusado havia sido advertido por elas de antemão contra cometer aquele delito específico (*hatra'ah*) – isto é, que o acusado sabia que ao cometer o ato ele estava violando a lei (Tosef. Sanh. 11, 1; Sanh. 8b; et al.). Foram estabelecidas regras elaboradas para a identificação do arguido pelas testemunhas e, quando o tribunal não se satisfizesse sem qualquer dúvida quanto a essa identificação, o arguido era absolvido antes mesmo de as testemunhas terem sido inquiridas sobre o mérito da causa (Maim . *ibid.*). De acordo com alguns estudiosos, ele também foi dispensado quando a vítima da ofensa não foi identificada pelas testemunhas para a satisfação do tribunal (ver *Lej'em Mishneh, ibid.*).

PROVAS EM DEFESA. Considerando que uma testemunha que depõe em um caso criminal não foi autorizada a levantar um argumento em defesa ou contra o acusado (Maim. Yad, Edut 5:8) – uma testemunha sendo desqualificada para exercer a função de juiz – quando

evidência

a evidência das testemunhas de acusação tinha sido considerada admissível e prima facie conclusiva, anúncios públicos tinham que ser feitos convidando qualquer pessoa capaz de levantar um ponto a favor (zekhut) do acusado, para se apresentar e falar (Sanh. 6:1). Embora a acusação contra o acusado pudesse ser provada apenas pela evidência oral de testemunhas, qualquer fragmento de evidência da qual uma defesa pudesse ser inferida seria usado em seu favor (Rashi, Sanh. 42b). Para este efeito, um ponto favorável não é necessariamente a refutação do depoimento das testemunhas de acusação, mas apenas qualquer facto ou circunstância susceptível de suscitar no juízo do tribunal uma dúvida quanto à culpa do arguido; portanto, tais pontos não resultaram automaticamente em absolvição, mas foram justificativa suficiente para que o caso fosse remetido ao tribunal para reconsideração – até quatro ou cinco vezes. Não há presunção explícita de inocência na lei judaica; os requisitos da prova de culpa são, no entanto, tão rigorosos e rigorosos, e as possibilidades de estabelecer uma defesa válida tão ampla e flexível, que uma condenação é muito mais difícil e uma absolvição muito mais fácil de obter do que sob uma presunção de inocência ilidível.

LEI PÓS-TALMÚDICA. Na lei talmúdica, os padrões de prova exigidos, mesmo em casos criminais, foram amplamente reduzidos onde a jurisdição se baseava em considerações de “emergência” (hora'at sha'ah; ver *Remédios Extraordinários). Após a virtual cessação da jurisdição em casos de pena capital (ver *Punição capital), e particularmente no direito pós-talmúdico, toda a jurisdição penal baseava-se em considerações de “emergência” para as quais as disposições relativas à dispensa das regras normais de prova e procedimento foram realizadas para aplicar.

As regras de prova prevalentes no Sinédrio foram consideradas inaplicáveis nos tribunais da Diáspora, quando eles foram chamados para fazer cumprir a ordem pública pela imposição de *multas ou *flagelação (Resp. Rashba, vol. 4, no. 311).

Provas em Processos Cíveis

ÔNUS DA PROVA. Foi no direito da prova em casos civis que o gênio dos juristas talmúdicos, sem restrições das escrituras, pôde desenvolver-se plenamente. O obstáculo de que deveria haver “uma forma de lei” (Lv 24:22) em casos criminais e civis (San. 4:1) foi superado com a afirmação de que a Torá tem pena do dinheiro (propriedade) do povo de Israel, e se os padrões de prova em casos civis fossem tão estritos e rigorosos como nos casos criminais, ninguém mais emprestaria dinheiro ao vizinho, por medo de que o mutuário negasse sua dívida ou a memória de uma testemunha falaria ele (TJ, Sanh. 4:1). Assim, era necessário encontrar um equilíbrio entre as exigências da justiça formal que exigia que o ônus da prova recaísse sobre o iniciador do processo (Sif.

Deut. 16; BK 46b) e conveniência comercial e judicial que exigia a maior elasticidade possível no manuseio e descarregamento desse ônus.

PRESUNÇÃO DE POSSE LEGAL. A regra fundamental de que o autor tem o ônus de provar sua alegação (ha moyi mi-ÿavero alav ha-re'ayah) é baseada na presunção

(*ÿazakah) da posse legítima pelo réu do escolhido em ação – ou seja, a coisa (ou dinheiro) reivindicada (ÿezkat mamon): desde que a posse do réu não tenha sido comprovada como ilegal, não será perturbada – portanto, um réu na posse está sempre em uma posição melhor do que o autor (Shevu'ot 46; Maim. Yad, To'en ve-Nitan, 8:1; Sh. Ar., ÿM 133:1).

Mas para levantar a presunção de título, a posse deve ser acompanhada de uma reivindicação de direito (BB 3:3 e Códigos); quando o réu na posse não reivindica um direito específico, incumbe a ele o ônus de provar o direito de reter o escolhido em ação. Ou quando uma reclamação é feita de acordo com o costume, e a defesa (ou seja, a posse) é contrária ao costume, como em uma reclamação de salário de operário (TJ, BM 7:1, 11b), a presunção de legitimidade opera em favor do autor e transfere o ônus da prova para o réu. Em uma ação entre herdeiros, em que o réu tenha apreendido parte da herança, sua reivindicação de direito não é melhor do que a do autor, e ele terá que provar que sua posse é legítima (Yev. 37b e Tos. ibid.). Onde um homem foi visto tirando um bem de uma casa, foi considerado que era dele para provar que ele o pegou por direito (BB 33b; Hai Gaon, Sefer ha-Mikkaÿ ve ha-Mimkar, cap. 40), presumivelmente porque a sua posse era demasiado recente para dar lugar a qualquer presunção nesse sentido. Por outro lado, a posse passada que entretanto cessou (ÿezkat mara kamma) daria origem a uma presunção de título apenas quando a outra parte também não estivesse na posse (BM 100a).

Essas regras não se aplicam à posse de terras e casas, mas apenas de dinheiro e bens móveis – para terras e outros imóveis deve haver uma posse ininterrupta de três anos (BB 3:1), juntamente com uma reivindicação de direito (BB 3:3), para dar lugar à presunção de titularidade.

PRESUNÇÕES E QUASI-PRESUPOSTAS DE CONDUTA.

A fim de mitigar o ônus da prova e simplificar o processo judicial, os sábios, presumivelmente a partir de sua própria experiência judicial acumulada, estabeleceram um grande número de quase-presunções, enraizadas na psicologia da conduta humana, que se aplicam a todos os litigantes antes tribunal, salvo prova em contrário. Para dar alguns exemplos: um homem não desperdiça suas palavras ou seu dinheiro em vão sem uma boa causa (Ket. 58b, 10a); nem ficará inativo quando seu dinheiro for tomado ou sua propriedade ameaçada (Shab. 117b, 120b, 153a; Sanh. 72b) ou quando um mal estiver sendo feito ou ameaçado a ele (BB 60a). Um homem não paga uma dívida antes do vencimento (BB 5a-b); nem um homem tolera defeitos em uma coisa vendida a ele (Ket. 75b-76a). Por outro lado, nenhum homem compra um bem sem tê-lo visto e examinado antes (ibid.). Um devedor não mentará facilmente em face de seu credor (BM 3a), nem uma esposa em face de seu marido (Ket. 22b), nem ninguém em face de um homem que deve conhecer a verdade (Tos. Ket. 18a; BK 107a). Não se espera que um homem se lembre de coisas que não lhe dizem respeito (Shevu. 34b). Um homem não deixará sua casa vazia e sua casa sem provisões (Ket. 107a). No entanto, ele tende a subestimar sua fortuna para não parecer rico (BB 174b-175a), e preferirá ter um

onça própria do que nove onças do vizinho (BM 38a); nem venderá e disporá de nenhum de seus bens a menos que seja necessário (BB 47b). Nenhum homem comete um erro a não ser para seu próprio benefício (BM 5b) e o propósito de um ato é sua consequência normal (“todos sabem por que a noiva se casa”; Shab. 33a).

Nenhuma pessoa é alegre na hora de sua morte (BB 175a), ou fraudar o tesouro do Templo (hekdes; Shevu. 42b; Ar. 23a).

Além dessas presunções gerais, existem outras especiais relacionadas a contratos ou ofícios particulares, como por exemplo a presunção de que um agente cumpriu devidamente os deveres de sua agência (Git. 64a), ou que um padre cumpriu devidamente os deveres de seu escritório (TJ, Shek. 7:2, 50c).

PRESUNÇÕES DE CREDIBILIDADE (NE'EMANUT). Muito mais fortes do que essas presunções gerais e especiais de conduta são duas outras categorias de presunções, que são – pelo menos teoricamente – irrefutáveis (comparáveis, mas não idênticas, ao *praesumptiones iuris et de iure romano*). Uma é a presunção de credibilidade (*ne'emanut*) e a outra é a presunção de bom senso (*umdana mukha'at*).

A presunção de credibilidade baseia-se principalmente na noção de que a parte ou testemunha em questão tem um conhecimento profundo do assunto em questão e não tem motivos para distorcê-lo. Assim, quando um homem diz que se divorciou de sua esposa, sua palavra é tida como conclusiva para o tribunal permitir seu novo casamento – porque o assunto é de seu próprio conhecimento, e ele não tem motivos para distorcê-lo, pois ele poderia se divorciar dela a qualquer momento (BB 134b-135a, mas veja Maim. Gerushin 12:5; Sh. Ar., EH 152:1; veja também *Divórcio). Ou, uma mulher é acreditada quando ela diz que seu primeiro marido se divorciou dela – porque o assunto é de seu próprio conhecimento e ela não precisa ter revelado seu casamento anterior (*ha-peh she-asar hu ha-peh she-hittir*; Ket. 2:5). Ou, não caberá uma ação por terrenos que o réu disse ao autor que havia comprado do pai do autor, embora o réu não pudesse provar a compra: ele acreditará que o comprou, porque não precisa ter divulgado que sempre pertenceu ao pai do queixoso em primeiro lugar (Ket. 2:2). A lei seria diferente quando a propriedade do pai do demandante pudesse ser provada por testemunhas (*ibid.*).

Algumas dessas presunções irrefutáveis de credibilidade são baseadas nas Escrituras, por exemplo, quando um pai diz que deu sua filha em casamento (Dt 22:16: “Dei a este homem minha filha por mulher”; Ket. 22a), ou a nomeação de um pai de seu filho primogênito (BB 127b, seguindo Deut. 21:17). Há, no entanto, também presunções de credibilidade que se equiparam em peso às presunções de conduta ilidíveis – ou seja, são passíveis de serem substituídas por prova expressa em contrário. Presume-se que um homem não minta sobre assuntos que são facilmente verificáveis (Yev. 115a); e presume-se que um homem se lembre de coisas extraordinárias e surpreendentes (Hul. 75b). Inversamente, um homem cujas palavras foram provadas falsas em um ponto, não será mais acreditado em outros pontos no mesmo caso; sem prejuízo de qualquer presunção a seu favor, será obrigado a apresentar prova expressa para os demais pontos (BM 17a;

Mutilar. Yad, Gerushin 13:1). A credibilidade também é presumida para declarações feitas para propósitos alheios ao litígio (*mesi'ay lefi tummo*: Git. 28b; cf. BK 114f.). Um homem acredita-se quando sua declaração (por exemplo, que ele se converteu por conta própria, sem um *bet din*) o desqualifica (Yev. 47a), mas tal declaração não é aceita como prova de desqualificação de qualquer outra pessoa, mesmo sua esposa ou filhos (*ibid.*).

PRESUNÇÕES DE SENSO COMUM (UMDANA MUKHAHAT).

A presunção de bom senso aplica-se a tornar os atos ou condutas conformes à razão ou à propriedade: a presunção é que uma pessoa age de forma razoável e adequada, não obstante qualquer aparência externa em contrário; e seus atos serão, portanto, julgados não de acordo com as aparências, mas de acordo com o que, em razão e propriedade, deveriam ter sido. Assim, presume-se que um homem não doe toda a sua propriedade durante sua vida; portanto, quando um moribundo dispensou todos os seus bens e depois recuperou, seu ato não será executado pelos tribunais, e ele é considerado como tendo agido na crença errônea de que iria morrer (BB 146b). O mesmo se aplica a transações feitas por segundas intenções; onde uma mulher tinha dado sua propriedade para privar seu futuro marido de seus direitos legais, e no divórcio reclamou a propriedade, o tribunal é relatado para ter rasgado a escritura de doação em pedaços (Ket. 78b; Maim. Ze khiyyah u-Mattanah 6:12). Presume-se irrefutavelmente que um marido dando sua propriedade a sua esposa a fez apenas sua administradora e não privou a si mesmo e a seus filhos de todas as suas propriedades (BB 131b; para uma lista dessas presunções, veja Piskei ha-Rosh Ket. 11: 9).

PRESUNÇÕES DE CONDIÇÕES (UMDANA BE-GILLUI DA'AT).

Embora essas presunções se apliquem independentemente de o erro ou motivo ter sido expresso ou admitido, há outros casos em que essas presunções ou outras semelhantes se aplicam apenas quando tal erro ou motivo pode ser inferido de declarações expressas feitas no momento da transação (um não pode ser *-gil lui da'at*). Assim, quando um homem se desfez de sua propriedade, mencionando que decidiu emigrar, e então não emigrou de fato, presumir-se-á que tenha alienado sua propriedade apenas condicionada à sua emigração (Kid. 49b). Ou, quando um homem fez um testamento deixando sua propriedade a estranhos, porque ele ouviu que seus filhos haviam morrido, e então parecia que eles não haviam morrido, seu testamento foi anulado como tendo sido feito por engano (BB 132a). Mesmo que um vendedor tenha declarado, no momento da venda, que vendeu para ter o dinheiro para um determinado fim, e esse fim não pôde ser realizado posteriormente, ele teve o direito de anular a venda (Ket. 97a). Já foi dito que as reservas que dão origem a tais presunções devem, no entanto, ser sempre razoáveis: o homem que deseja emigrar, por exemplo, poderia ter a venda ou doação de suas propriedades fundiárias anuladas se a emigração não ocorresse, mas não a venda de seus pertences pessoais que ele supostamente levaria consigo em sua emigração (Tos., Ket. 97a).

evidência

NOTIFICAÇÃO JUDICIAL (ANAN SAHADEI). Todas essas presunções e quase presunções estão sendo observadas pelo tribunal *ex officio* (anan sahaidei; Resp. Rosh 34:1; 81:1), e a esse respeito elas são semelhantes a questões de costume e uso (cf. T.J, Pe'ah 7:6, 20b). Não muito diferente do conceito de "notificação judicial" no direito moderno, eles substituem a evidência formal que de outra forma teria que ser apresentada pela parte sobre quem o ônus da prova recai: na linguagem da Mishná, o disputante de uma presunção de credibilidade em um determinado caso diria, "nós não vivemos de sua boca", mas ele tem que apresentar provas para verificar suas palavras (cf. Ket. 1:6-9). Em alguns casos, especialmente aqueles envolvendo estado civil, os tribunais também tomarão conhecimento de reputação ou boato comum (kol; Git. 89a; Ket. 36b; et al.; sobre presunções, veja também *y' azakah).

MODOS DE PROVA. Quando nem a presunção nem o costume valem para a parte a quem incumbe o ônus da prova, ele pode desincumbi-la mediante a apresentação de provas, seja sob a forma de juramento, seja sob a forma de shetar, ou sob a forma de testemunho de *testemunhas.

AVALIAÇÃO DE EVIDÊNCIAS. Não obstante a suficiência formal e aparente da prova produzida, o tribunal não está vinculado a ela, mas deve pesar sua confiabilidade e certificar-se de sua veracidade antes de decidir o caso de acordo com ela: é uma questão de espírito e coração do juiz individual, e nenhuma regra rígida pode ser estabelecida (Maim. Yad, Sanh. 24:1-2).

FRAUDE NO TRIBUNAL. Quando o juiz teve a impressão de que o caso diante dele, embora devidamente comprovado, é uma fraude (din merummeh), Maimônides sustenta que ele deve se desqualificar e deixar o caso para ser decidido por outro juiz (ibid. 3); mas a melhor opinião parece ser que ele deve encerrar o caso ali mesmo (Resp. Rosh 68:20; Hm 15:3). Onde foi o réu que enganou o tribunal, o julgamento seria dado em favor do autor, para não deixar "o pecador colher os frutos de seu pecado" (Resp. Rosh 107:6). A mesma regra se aplicaria quando uma parte procurasse impedir o tribunal de descobrir toda a verdade, seja recusando-se a submeter-se ao interrogatório, seja suprimindo provas, ou por qualquer outro meio (ibid.).

EVIDÊNCIA ADICIONAL. Mesmo que um caso tenha sido devidamente provado e decidido, qualquer parte alegando que novas evidências foram descobertas, o que pode mudar o resultado do processo, tem o direito de reabrir o caso (San. 4:1). As únicas exceções a esta regra são, em primeiro lugar, quando o tribunal tenha fixado um prazo para a produção de provas adicionais e esse prazo tenha expirado; e segundo, quando a parte declarou expressamente no tribunal que não há provas adicionais disponíveis para ele (San. 3:8) – nestes casos, acredita-se que as provas adicionais podem ter sido fabricadas (Rashi, Sanh. 31a).

EVIDÊNCIA FORMAL (GILLUI MILTA BE-ALMA). Não se trata apenas de conferir amplo poder discricionário ao juiz, mas também ao legislador.

flexibilizando as regras da prova nos casos próprios em que a lei procura evitar eventuais dificuldades que possam surgir das dificuldades objetivas de obtenção de provas. Tais flexibilizações legislativas devem ser encontradas particularmente no que diz respeito a questões rotineiras. Assim, não são exigidas provas formais para a identificação de litigantes que se identifiquem; mesmo um parente ou um menor pode identificar um cunhado para fins de *yaliyah* (Yev. 39b; veja *Levirato Casamento) ou a evidência de uma testemunha (que hoje em dia seria chamada de testemunha "formal") é suficiente para estabelecer questões de exame físico, como o aparecimento de sinais de puberdade ou os sintomas de uma doença – questões que devem ser provadas, não porque possam ser seriamente contestadas, mas para "que o julgamento possa ser proferido sem gaguejar" (Rashi, Ket. 28a).

RELAXAMENTO LEGISLATIVO DAS REGRAS DE PROVA. Dentro questões de estado civil, há muitas situações em que a lei se contenta com a prova de uma testemunha desqualificada ou única, ou boato, ou outros meios de prova geralmente inadmissíveis, porque, na linguagem de Maimônides, são geralmente questões que podem ser verificado por outros meios e sobre os quais um homem normalmente não mentirá, como por exemplo, a morte de outro homem; "e enquanto a Torá insiste no depoimento de duas testemunhas e todas as outras regras de evidência em casos que não podem ser provados de outra forma, como por exemplo, se A matou B ou A emprestou dinheiro a B, nestes assuntos em que é improvável que qualquer testemunha minta, faça com que os sábios considerem conveniente relaxar as regras e aceitar a evidência de escravas, e por escrito, e sem interrogatório, para que as filhas de Israel não percam seu remédio" (Gerushin 13, 29).

[Haim Hermann Cohn]

Evidência circunstancial

A discussão acima incidiu sobre vários pressupostos jurídicos – baseados na conduta, na credibilidade, no bom senso, presunções da existência de uma determinada condição e "aviso judicial" – todos envolvendo interpretação e consequências jurídicas derivadas de fatos conhecidos. Permanece, no entanto, uma questão básica, se os fatos podem ser determinados com base em provas circunstanciais. A evidência circunstancial é a evidência que não prova diretamente o fato específico para o qual a prova é exigida, mas necessita de um processo dedutivo de tirar conclusões para provar esse fato.

Nos *dinei mamot* (casos monetários), como já foi dito, é indiscutível que uma presunção pode ser invocada para a determinação da intenção de um agente. No entanto, em relação à comissão de um ato em si ou a identidade do ator, os *rishonim* adotam abordagens variadas: Maimônides (Yad, Sanhedrin 24:1) adota a visão de que em tais casos monetários os fatos podem ser determinados com base em evidências circunstanciais, desde que que a evidência oferece provas boas e convincentes. Por exemplo, se uma pessoa alega que deixou um determinado artigo como depósito com um falecido e apresenta sinais que comprovem que o artigo é dele, e um juiz está convencido de que o artigo não é propriedade do falecido - o artigo será retirado do os herdeiros e entregue

reclamante, ainda que não haja testamento determinando que isso seja feito. Uma visão oposta aparece no responsum de R. Yosef Colon (Responsum Maharik, §129; Itália, século XV), que prevê que uma presunção só pode ser invocada para determinar a intenção de um ator, mas não pode ser usada como prova da efetiva prática do ato ou da identidade do ator, sobre a qual os juízes apenas se baseiam em provas diretas.

No que diz respeito ao estado pessoal, casamentos e divórcios, é necessário atestar que um ato de divórcio ou casamento realmente ocorreu para confirmar a sua validade; em relação ao casamento, todas as autoridades concordam que as provas circunstanciais são suficientes para provar a prática do ato. No entanto, no que diz respeito ao divórcio, há necessidade de provas constitutivas – testemunhas de apoio que testemunharam o ato do divórcio – e as autoridades estão divididas sobre se as provas circunstanciais são suficientes para isso. Rabbenu Tam (Tosafot em Gittin 4a) considera que testemunhas reais são necessárias e que a evidência circunstancial é insuficiente, enquanto R. Alfasi (TB Gittin 47b–48a e Rabbenu Nissim, ad loc) argumenta que a evidência circunstancial pode substituir as testemunhas que conferem validade ao get.

No direito penal também há controvérsias sobre o status da prova circunstancial. A visão aceita é que casos capitais não podem ser decididos e punições não podem ser impostas exceto com base em provas claras e diretas (ver Mai monides, Yad, Sinédrio 20:1), e há uma distinção clara neste contexto entre casos monetários e casos capitais (dinei mamot e dinei nefashot).

No entanto, os Tosafistas (Shevuot 34a) têm uma visão diferente, postulando que uma pessoa também pode ser condenada por assassinato com base em provas circunstanciais, quando tais provas são absolutas e incontestáveis – assim como a mesma prova teria substanciado a acusação do réu. responsabilidade por danos monetários se ele não tivesse realmente matado a vítima, mas apenas a ferido.

De acordo com algumas autoridades, mesmo Maimônides concordaria que a proibição de confiança em provas circunstanciais se aplica exclusivamente a casos de pena capital, mas que em outros tipos de casos penais, como malkot (chicotadas), provas circunstanciais podem ser invocadas da mesma forma. maneira como em dinei mamot (casos monetários) (Responsum Maharik, Parte 87).

Uma exceção à regra em relação aos casos capitais é a do adultério, em que a regra básica é que a prova circunstancial é suficiente. A visão da amora Samuel no Talmud (Makkot 7a) é que para condenar um homem e uma mulher de adultério, é suficiente que as testemunhas atestem que eles pareciam estar envolvidos em um ato de adultério, e não há exigência de que testemunhas testemunhem ter presenciado o ato sexual real. Esta opinião foi aceita como a regra halakhic obrigatória pela maioria das autoridades (Yad, Issurei Bi'ah 1:19; Sh. Ar., EH 20:1). A principal explicação para essa divergência das rígidas exigências probatórias do direito penal, especialmente em questões capitais, é que os sábios consideraram irracional supor que a lei bíblica exigisse testemunhas que testemunhassem o ato sexual real, tanto pela dificuldade técnica

e a indecência envolvida, e eles, portanto, presumiram que sob a lei bíblica era suficiente que houvesse testemunho de que eles foram vistos se comportando “como adúlteros” (veja *Adultério).

DIMINUIÇÃO DO ÔNUS DA PROVA NO DIREITO PENAL –

PUNIÇÃO EM DESVIO DA LEI. Outra categoria de casos que foge à regra de que os casos de pena capital só podem ser decididos com base em provas diretas são aqueles decididos de acordo com a doutrina que permite a imposição de pena em desvio das restrições do direito penal e probatório quando as exigências de os tempos precisam de tal punição (le-migdar milta, ou seja, fornecer “uma cerca ao redor das palavras” da Torá). Essa categoria foi amplamente discutida na decisão da Suprema Corte de Israel no caso Nagar (Cr.A. 543/79 Nagar v. Estado de Israel, PD 35(1) 163–170, parecer do Juiz Elon). Vamos rever algumas dessas discussões.

Perto do fim da era Tannaítica, lemos sobre o estabelecimento de um princípio – seguido por muitos anos antes – que constituiu uma mudança significativa no direito penal judaico, tanto no que diz respeito ao direito penal quanto às regras de procedimento e provas em julgamentos criminais:

R. Eleazar b. Jacob declarou: “Ouvi dizer que mesmo sem qualquer Torá [autoridade para suas decisões], beth din pode administrar açoites e penas [de morte]; não, no entanto, com o propósito de transgredir as palavras da Torá, mas para fazer uma cerca ao redor da Torá” (TB Yevamot 90b; Sanhedrin 46a). Em TJ Yerushalmi, yagigah 2.2, o texto é “Ouvi dizer que eles administram penalidades que não estão de acordo com a halachá e administram penalidades que não estão de acordo com a Torá” (página 165 da decisão de Nagar).

Com base nesta disposição fundamental, que permitiu que os tribunais se desviassem da lei original da Torá em direito penal e probatório, de acordo com as necessidades do tempo e do lugar, tanto os tribunais como os líderes comunais utilizaram suas autoridade para promulgar regulamentos comunais (ver *Takkanot):

Legislação detalhada por meio de regulamentos que foram promulgados durante todos os períodos no contexto de variadas circunstâncias religiosas, sociais, econômicas e morais... Essa legislação concedeu amplo poder para determinar as penas criminais e procedimentos contenciosos conforme as necessidades da época e da sociedade, e foi acompanhada de uma séria advertência para não ofender a estatura da pessoa como ser humano e sua dignidade mais do que o necessário. Depois de determinar o alcance desta autoridade estendida dada às autoridades haláchicas na área do direito penal, Maimônides apresenta o seguinte resumo da obrigação dos Sábios no exercício desses poderes: “Todas essas questões são realizadas de acordo com o que o julgar necessário sob as exigências daquele tempo, e seus atos devem ser sempre por causa do céu e ele não deve ter uma atitude frívola para com a dignidade humana” (Maimônides, Yad., Sinédrio, cap. 24., 10) (ibid.)., pp. 165-66).

Formalmente, tais regulamentos são definidos como “disposições temporárias”, mas tornaram-se parte da lei judaica substantiva na prática. Em vários momentos, os tribunais judaicos em toda a diáspora exerceram essa autoridade mesmo impondo sentenças de morte sem exigir um tribunal de 23 e sem o rigor

evidência

gentis regras de evidência impostas pela Lei judaica original (ver Elon, *Jewish Law*, pp. 515-19, e notas 100, 104-108).

Conforme observado, em seu formato original, a Lei Judaica era rigorosa em seus requisitos para evidência direta. Maimônides faz as seguintes observações esclarecedoras sobre os estritos requisitos probatórios da Lei Judaica (*Sefer ha-Mitzvot, Mandamentos Negativos, §290*): “Mesmo que A persiga B com a intenção de matar, e B se refugie em uma casa, e o perseguidor segue -o, e entramos atrás deles e encontramos B em seu último suspiro e seu inimigo, A, de pé sobre ele com uma faca na mão, e ambos estão cobertos de sangue, o Sinédrio pode não considerar o perseguidor A responsável por pena capital, uma vez que não há testemunhas diretas que realmente viram o assassinato ...” A razão dada por Maimônides é que se o tribunal foi autorizado a condenar um suspeito de um crime com base em outro que não o depoimento inequívoco de testemunhas para o fato real ato, o tribunal pode em breve ser condenado por crimes com base em uma “avaliação especulativa das provas”. Ele completa seus comentários com a observação de que “é melhor e mais desejável que mil pessoas culpadas sejam libertadas do que uma única pessoa inocente seja condenada à morte”.

Em contraste com o rigor que caracterizava a lei judaica original, a autoridade para impor punição de uma maneira que se desviava da lei da Torá permitiu que os tribunais em várias comunidades judaicas se contentassem apenas com provas circunstanciais, mesmo para fins de condenação por crimes graves como como assassinato. R. Isaac b. Sheshet de Perfet (*Espanha e Norte da África; final do século XIV*) decidiu que os réus acusados de assassinato poderiam ser condenados com base apenas em provas circunstanciais, desde que houvesse provas convincentes e razões plausíveis.

Em todo o caso, para “criar uma salvaguarda”, uma vez que morreu alguém de entre vós, se decidirem que a pena de morte é exigida porque um crime foi cometido de forma hedionda, violenta e deliberada (parece que eles esperar por ele [a vítima] à noite e durante o dia, e brandir armas abertamente contra ele na presença dos líderes comunais), então você pode [impor a pena de morte] ... mesmo quando não houver testemunhas oculares, se houver convincente provas e razões plausíveis.

Em outro responsum, o Ribash decidiu que, pelo mesmo motivo, também é possível contar com a confissão de um litigante complementada por provas circunstanciais (semelhante ao disposto na lei de provas praticada no Estado de Israel, permitindo condenação de o arguido com base numa confissão dada fora do tribunal, acrescida de “algo extra”):

Os tribunais judaicos [neste momento] impõem açoites e punições não prescritas pela lei, pois a jurisdição capital foi revogada, mas de acordo com as necessidades da época, e mesmo sem testemunho inequívoco, desde que haja motivos claros para mostrar que ele [o acusado] cometeu o crime. Nesse caso, é prática aceitar a confissão do réu mesmo em caso de pena capital, mesmo quando não há prova clara, para que o que ele diz, juntamente com alguma medida de corroboração, possa esclarecer o que aconteceu (*ibid.*, 234).

Nem todas as partes da diáspora judaica gozavam de uma jurisdição criminal autônoma tão ampla, e a extensão da autoridade jurídica diferia de acordo com o período e a localização.

No entanto, jurisdição semelhante à do centro espanhol na Idade Média também existia em um período posterior na comunidade judaica da Polônia. Foi durante esse período que ouvimos falar de comunidades polonesas exercendo o poder de “impor punição não prescrita na Torá”, a fim de condenar réus com base em evidências circunstanciais (*Nagar, ibid.*, pp. 167-169).

É importante enfatizar que, onde as condenações foram baseadas em provas circunstanciais, foi constantemente reiterado que tais provas, mesmo que não sejam claras e diretas, devem ser do tipo que os juízes “acreditam ser a verdade” (*Resp. Rashba, atribuída a Naÿmanides, §279*), e que este tipo de adjudicação só é possível quando “a acusação for comprovadamente fundamentada”; e que “a única intenção é buscar a justiça e a verdade e não há outro motivo” (*Resp. Zikhron Yehudah § 79, Nagar, ibid. 170*).

Como observado acima, esses princípios constituíram a base da decisão da Suprema Corte de Israel em Nagar, segundo a qual um suspeito de assassinato poderia ser condenado com base em provas circunstanciais incontestáveis, mesmo que o tribunal não tivesse provas diretas de que ele cometeu o crime, e mesmo que o corpo em si não tenha sido encontrado (ver *Cuidado capital).

DOCUMENTOS COMO EVIDÊNCIA. Há evidências de documentos escritos servindo como prova legalmente válida na própria Bíblia: “e escritos nos livros e selados, e testemunhas chamadas” (*Jr. 32:44*).

A regra talmúdica é que as ações constituem prova válida em um tribunal. “Resh Lakish disse: Se as testemunhas são assinadas em uma escritura é como se seu testemunho tivesse sido examinado em tribunal” (*TB Ketub bot 18b*). Várias razões são dadas para esta decisão: primeiro, porque as escrituras são lavradas com o consentimento do devedor e ele resolveu mentalmente concordar com o seu conteúdo, uma vez que dele auferia algum benefício ou lucro; segundo, porque os textos das escrituras são uniformes e todos entendem sua importância; e terceiro, porque as pessoas costumam confiar neles, pois de outra forma não poderiam fazer negócios uns com os outros. Os rishonim, portanto, determinaram que, para que uma escritura seja vinculante, deve ser lavrada com o consentimento do devedor e a seu pedido; um ato que foi escrito por testemunhas de sua própria iniciativa não é vinculativo (*Tosafot, Ketubot 18b; Naÿmanides, Bava Bathra 171a; Hame'iri, Ketubot 20a*).

Sob a lei bíblica, a autenticidade de uma ação é presumida, “uma pessoa não se atreve a forjar” (*Rashi, em Gittin 3a*). No entanto, a mudança dos tempos e as diferentes atitudes morais e sociais impossibilitaram a continuação da adjudicação dos factos com base na simples autenticação por assinatura das testemunhas, sob a presunção de que isso excluía a possibilidade de falsificação. Os rabinos de agora em diante promulgaram que todas as ações exigiriam comprovação. Assim, uma pessoa que fez uma reclamação com base em um ato, ou se baseou nele como prova, tinha o ônus da prova

de demonstrar que a assinatura das testemunhas era genuína. A prova de fundamentação de uma escritura pode consistir em depoimentos adicionais sobre a assinatura, comparação das assinaturas com outras assinaturas reconhecidas das testemunhas que assinaram, ou a convocação das testemunhas assinantes para testemunhar que a assinatura da escritura era de fato deles.

Maimônides teve uma visão diferente sobre a natureza de uma ação. Maimônides sustentou (Hilkhot Eduot 3:4) que sob a lei bíblica o testemunho oral é suficiente em todas as áreas do direito, incluindo dinei mamonet (casos civis monetários). Segundo Maimônides, a exigência e aceitação da assinatura de testemunhas como prova de um ato está enraizada em um regulamento rabínico, promulgado para não “trancar a porta aos mutuários” – ou seja, a vida econômica seria impossível se fosse necessário confirmar cada empréstimo por meio de depoimento oral em tribunal. Na visão de Maimônides, a exigência de comprovação de uma escritura é um desdobramento desta regulamentação rabínica, destinada a evitar a falsificação de escrituras.

Além de exigir que as assinaturas das testemunhas sejam comprovadas para evitar a falsificação de um ato, o Talmud prescreve que os atos não devem ser escritos em papel (no qual o texto original pode ser apagado) ou pele de animal não curtida, porque escrever em este tipo de papel pode ser facilmente forjado (TB Gittin 21a–22b). Da mesma forma, as escrituras não podem ser redigidas de maneira que permita forjar sua seção conclusiva, ou acrescentar palavras que não constam do texto original; uma escritura escrita dessa maneira é inadmissível como prova (Tb BB 160af.; cf. *Shetar).

OBJEÇÃO À PROVA POR LITIGANTE RIVAL. Os litigantes estão autorizados a fazer condições sobre as regras de prova em um processo civil, em que concordam em admitir provas de outra forma inadmissíveis. No entanto, enquanto um julgamento ainda não terminou, qualquer um dos litigantes pode opor-se à audição de provas inadmissíveis (Sh. Ar., yM 22:1). Além disso, se o acordo entre as partes não foi feito no tribunal, o litigante pode renegar o seu consentimento para aceitar tal prova mesmo após a conclusão do julgamento (Sifteí Kohen., ad loc.). Para que um litigante apresente provas que de outra forma sejam inadmissíveis e negue ao outro litigante o direito de se opor a tal, ele deve fazer um acordo com o outro litigante por meio de um ato de kinyan.

EVIDÊNCIA QUE INFRINGE PRIVACIDADE E VIOLA HU

DIGNIDADE DO HOMEM. *A dignidade humana e o direito à privacidade são amplamente protegidos pela lei judaica. No entanto, às vezes a busca da verdade exige a violação da dignidade ou privacidade de um suspeito. O conflito entre o valor de determinar a verdade (mesmo por meios proibidos) e o de preservar a dignidade humana foi discutido na decisão da Suprema Corte de Israel no julgamento do caso Vaknin (FH 9/83 Tribunal Militar de Apelações v. Vaknin, PD 42(3) 837). Nesse caso, a polícia obteve provas incriminatórias contra um arguido suspeito de posse de drogas perigosas, obrigando-o a beber água salgada, pelo que vomitou os pacotes de droga que tinha engolido. O Tribunal foi solicitado a

decidir se a ação policial se enquadrava no âmbito da seção 2 da Lei de Proteção à Privacidade, 5741-1981. Uma decisão afirmativa sobre este ponto poderia desqualificar as provas obtidas ilegalmente, impossibilitando a confiança nelas para uma condenação. Por outro lado, se a conclusão fosse de que a ação policial não estava proscriita pela Lei de Proteção à Privacidade, então, ainda que o ato em si fosse impróprio, as provas por ele obtidas seriam admissíveis. (Em geral, de acordo com a lei de Israel, apenas evidências obtidas por violação de privacidade, conforme definido pela Lei de Proteção à Privacidade, são consideradas inadmissíveis.)

A Corte decidiu que este caso não envolvia uma violação da privacidade e, portanto, a prova era admissível. O juiz Elon sustentou que a Lei de Proteção à Privacidade deve ser interpretada de acordo com a lei judaica e, portanto, aduziu fontes na lei judaica sobre a proibição de revelar segredos, a proibição de abrir cartas de outra pessoa sem permissão e outros. Não obstante, Elon indicou uma série de casos específicos em que a necessidade de obtenção de provas prevalece sobre a necessidade de proteger a privacidade ou a dignidade humana – tanto no que diz respeito ao direito penal quanto ao direito monetário:

A espionagem é um preceito afirmativo (mitsvá) em certas circunstâncias, como, por exemplo, para obter provas em um caso envolvendo atividade criminosa grave (como incitação). Nesse caso, “eles podem esconder testemunhas [contra] ele atrás de uma cerca” (Mishná Sanhedrin 7.10), e é permitido fazê-lo para obter provas sobre qualquer tipo de atividade criminosa. (Veja o Minyat yinukh de R. Joseph Babad – Mandamento §462: “Este evidentemente não é o significado simples da Mishná no Sinédrio ad loc: ‘Testemunhas não estão escondidas contra qualquer um que esteja sujeito à pena de morte de acordo com a lei da Torá, outras do que estes’ – e o assunto requer esclarecimento.”) Da mesma forma, foi permitido abrir uma carta endereçada a outra pessoa quando houver fundamento para suspeitar que o autor da carta pretende cometer um ato ilícito com o dinheiro do destinatário e a questão puder ser esclarecida abrindo a carta e lendo -a (ver Responsa Hikekei Lev, Parte I, Yoreh De’ah, 49, resposta de R. Hayyim Palache, rabino de Izmir em meados do século XIX e um dos mais destacados respondentes durante o período de Ver também Responsa Maharik, nº 110, de R. Joseph *Colon, um dos grandes sábios haláchicos da Itália durante o século XV, e Sh. Ar. YD, 228.33 Rema).

Além dos princípios elucidados na decisão Vaknin, há também a questão de investigar a esposa adúltera (sotah; veja *Ordália). Embora se trate de um procedimento baseado na ocorrência de um milagre, que não é praticado em nosso tempo, visa esclarecer a culpa e envolve a humilhação da mulher investigada.

Um caso adicional que levanta a questão do conflito entre a necessidade de provas e o direito à privacidade foi apresentado ao Supremo Tribunal Rabínico de Apelações (Apelação 5733/216, RD 9, 331). O caso dizia respeito a um marido que alegou que sua esposa estava mentalmente doente e, portanto, solicitou que o Tribunal ordenasse que ela se submetesse a tratamento psicológico para restaurar a “paz doméstica”. No caso de sua recusa, ele solicitou que ela fosse declarada “uma rebelde

mau-olhado

esposa" (moredet). O marido pediu para intimidar o seu médico como testemunha do seu estado mental, mas este condicionou o seu depoimento à anuência da esposa à renúncia ao segredo médico, o que a esposa se recusou a fazer. O presidente do Tribunal, Rabi Shlomo Goren, e Rabi Mordechai Eliyahu, ambos sustentaram que a suspeita relativa a uma deficiência mental estava firmemente fundamentada e que o médico deveria, portanto, ser obrigado a testemunhar no tribunal. Por outro lado, o rabino Yosef Kafah decidiu que o valor probatório do testemunho do médico era mínimo, pois ele apenas testemunharia sobre sua condição médica como havia muitos anos atrás. Por outro lado, o depoimento era suscetível de lhe causar sérios danos, uma vez que ela se dedicava à educação e seria ridicularizada por seus alunos. O rabino Kafah, portanto, decidiu que o testemunho do médico não deveria ser exigido.

ACEITANDO EVIDÊNCIAS APÓS A CONCLUSÃO DO

TENTATIVAS. A Mishná (Sanhedrin 3:8) afirma que "sempre que uma evidência é trazida – ela pode contradizer a decisão". Em outras palavras, após a conclusão do julgamento, mesmo que a obrigação decidida tenha sido extinta, a decisão pode ser anulada se novas provas forem apresentadas ao tribunal. Nesse caso, um novo julgamento deve ser realizado. O tannaim (ibid.) contestou a questão de saber se o Tribunal pode estabelecer um prazo para o período durante o qual um litigante pode apresentar novas provas. A lei foi decidida de acordo com R. Simeon b. Gamaliel – nomeadamente, que o tribunal não pode impor um prazo para a apresentação de novas provas por parte do litigante que, independentemente do momento em que foram apresentadas, serão aceites. A limitação à apresentação de novas provas só é eficaz se o próprio litigante declarar que não dispõe de mais provas; em tal caso, ele é impedido de trazer mais provas em um estágio posterior (Maimônides, Yad, Sinédrio 7:6-9; Sh. Ar., yM 20).

[Menachem Elon (2ª ed.)]

Bibliografia: Z. Frankel, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte* (1846); J. Freudenthal, em: MGWJ, 9 (1860), 161-75; N. Hirsch, em: Jeschurun, 12 (Ger., 1865/66), 80-88, 109-22, 147-65, 249-58, 382-94; J. Klein, *Das Gesetz ueber das gerichtliche Beweisverfahren nach mosaisch-thalmudischem Rechte* (1885); Gulak, *Yesodei*, 4 (1922), passim; S. Assaf, *Battei Din ve-Sidreihem* (1924), 102ss.; S. Rosenbaum, em: *Ha-Mishpat*, 1 (1927), 280-90; S. Kaatz, em: *Jeschurun*, 15 (Ger., 1928), 89-98, 179-87; Z. Karl, em: *Ha Mishpat ha-Ivri*, 3 (1928), 89-127; A. Gulak, *Le-ý eker Toledot ha Mishpat ha-Ivri bi-Tekufat ha-Talmud*, 1 (Dinei Karka'ot, 1929), 66s.; DM Shohet, *The Jewish Court in the Middle Ages* (1931), 171-85 (contém bibliografia); P. Dickstein, em: *Ha-Mishpat ha-Ivri*, 4 (1932/33), 212-20; Herzog, *Institutions*, 1 (1936), 233, 255ff., 367ff.; 2 (1939), 185-8; ET, 1 (19513), 137-41; 2 (1949), 70f.; 3 (1951); 106-10; 4 (1952), 199-208; 6 (1954), 85, 106, 705-14; 7 (1956), 290-5; 8 (1957), 404-44, 609-23, 722-43; 9 (1959), 64-103, 156-7, 448-9, 722-46; 12 (1967), 307-13; A. Karlin, em: *Ha-Peraklit*, 11 (1954/55), 49-57, 154-61, 247-54; 12 (1955/56), 185-91; J. Ginzberg, *Mishpatim le-Yisrael* (1956), passim; S. Fischer, em: *No'am*, 2 (1959), 211-22; EE Urban, em: *Makores*, 34a; PdRK ed. por S. Buber (1868), 90a-b), e, Herzog (1962), 395-7, 402-8; Jaeger, em: *Recueils de la Société Jean Bodin*, 16 (1965); CH. S. Hefez, em: *Mishpatim*, 1 (1969), 67ss.; Elon,

Mafte'aý, 279–302; JS Zuri, *Mishpat ha-Talmud* (1921), 38-64. **Adicionar. Bibliografia:** M. Elon, *Ha-Mishpat ha-Ivri* (1988), 1: 423, 502-504, 649, 800f., 827; 3: 1377f., 1442, 1486f.; idem, *Lei Judaica* (1994), 2:516, 610f., 803, 981f., 1013; 4: 1646f., 1715, 1767f.; idem, *Lei Judaica (Casos e Materiais)* (1999), 200ss; M. Elon e B. Lif shitz, *Mafte'aý ha-She'elot ve-ha-Teshuvot shel ýakhmei Sefarad u'ýefon Afrikah* (1986), 1:135-42; 2:440–47; B. Lifshitz e E. Shohet man, *Mafte'aý ha-She'elot ve-ha-Teshuvot shel ýakhmei Ashkenaz, ýarefat ve-Itayah* (1997), 90–91, 298–304; S. Albeck, *Ha-Re'ayot de-Dinei ha-Talmud* (1987); E. Shochetman, *Seder ha-Din* (1988), 269-317; D. Frimer, "Kevi'at Abbahut al-yedei Bedikat Dam ba-Mishpat ha-Yisraeli u-va-Mishpat ha-Ivri," em: *Shenaton ha-Mishpat ha-Ivri*, 5 (5738), 219–42; Y. Ben Meir, "Re'ayot Nesibatiyyot ba-Mishpat ha Ivri," em: *Dinei Yisrael*, 18 (5755–5756); Y. Ungar e A. Rachnitz (eds.), *Mishpatei Ereý*, 2 (2004); I. Warhaftig, "Beirur Uvdot ba-Mish pat toch Pegi'a be-ýeni'ut ha-Perat," em: *Mishpatei Ereý*, 2 (2004), 220-21.

OLHO MAU (hebr. ýý ýý ý ýý ýý ý ,ayin ha-ra; lit., "o olho do mal"; ýýýýý ý Aram. ý ýý ýýý ý ,eina bisha), uma crença generalizada de que algumas pessoas podem produzir efeitos malévolos sobre os outros olhando para eles, com base no suposto poder de alguns olhos de enfeitear ou ferir pelo olhar. Na literatura judaica primitiva, a aceitação da existência do mau-olhado como fato impedia qualquer explicação teórica desse fenômeno e discussão de sua origem. Na literatura pós-talmúdica, no entanto, uma das duas explicações a seguir é geralmente encontrada: (1) o mau-olhado contém o elemento fogo, e assim espalha a destruição (Judah Loew b. Bezalel ("Maharal") em *Netivot Olam*, 107d); (2) o olhar irado do olho de um homem chama a ser um anjo maligno que se vinga da causa da ira (Manasseh Ben Israel em *Nishmat ý ayim*, 3:27; cf. *Sefer ý asidim*, ed. por J. Wistinetzki (19242), 242 nº 981).

Como ambas as explicações implicam magia, as crenças populares que governam a magia e a contra-mágica são evidenciadas em crenças relacionadas com lançar e evitar o mau-olhado.

Lançando o mau-olhado

Considerando que uma pessoa de "bom olho" é generosa e de bom coração, o "mau-olhado", na Bíblia (cf. I Sam. 18:9; Prov. 28:22) e tan naitic (cf. Avot 2:9, 11; 5:13, 19) fontes, denota avareza, egoísmo e ciúme; na agadá do amoraim palestino

o mau-olhado é um motivo predominante. Além disso, o ciúme estava ligado à magia e com consequências fatais. Assim, as elaborações talmúdicas e midráshicas de narrativas bíblicas representam Sara lançando o mau-olhado sobre Hagar (Gn. R. 4.45:5), os irmãos de José sobre José (ibid. 84:10), Og, o gigante, sobre Jacó (Ber. 54b).). Da mesma forma, o mau-olhado causou a quebra das primeiras tabulações da Lei (Nm. R. 12:4) e a morte dos três companheiros de Daniel (San. 93a).

Esse poder mágico do olho não se limitava aos malfetores bíblicos; Acreditava-se que os heróis populares, considerados milagreiros sagrados, também a exerciam, mas para fins benevolentes. Então R. "Simeon b. Yoýai transforma uma pessoa má em "um monte de ossos" por meio de seu olhar, em *Makores*, 34a; PdRK ed. por S. Buber (1868), 90a-b), e, com um olhar, R. Johanan, o amora, mata um homem que caluniou

Jerusalém (BB 75a). O aspecto mágico da ação é enfatizado na matança por transformação (Ber. 58a).

Evitando o mau-olhado

As crenças populares e os costumes populares são especialmente evidentes na atitude em relação à aversão ao mau-olhado. Todas as medidas tomadas contra ela são (1) preventivas ou (2) contra-ativas.

(1) A crença de que o mau-olhado é ativado despertando o ciúme e a malícia dos "jettatori" (ou seja, as pessoas dotadas) exige medidas preventivas de autocontrole, por exemplo, evitar qualquer expressão de louvor, aprovação, e de beleza, sucesso doméstico ou socioeconômico, ou felicidade.

Por esta razão, Abraão enviou seu filho Isaque para casa à noite após a *Akedah (Gn. R. 56:11); Jacó aconselhou seus belos e fortes filhos a não entrarem todos juntos pelo mesmo portão "por causa do olho" (ibid. 91:6); da mesma forma, Josué aconselhou Efraim e Manassés a se esconderem em uma floresta (Js 17:15; BB 118a–b). Homens proeminentes, mulheres bonitas e bebês recém-nascidos – todos os quais provavelmente atrairão atenção especial – são especialmente suscetíveis ao mau-olhado. Se, no entanto, a beleza é velada, as riquezas não exibidas, e uma criança coberta com um saco sujo ou recebe um nome feio, o evento feliz pode passar despercebido e o mau-olhado permanece passivo. Portanto, uma roupa cara não deve ser espalhada sobre a cama quando os convidados estão visitando a casa, pois "será queimada pelos olhos dos convidados" (BM 30a), e vidros preciosos devem ser quebrados em um casamento. A idéia de que "a bênção vem apenas sobre as coisas que estão ocultas aos olhos" (Ta'an. 8b) está indubitavelmente ligada a tais medidas preventivas.

(2) Uma vez que o mau-olhado tenha sido ativado e a ameaça de perigo e dano esteja perto de se concretizar, não há necessidade de medidas preventivas: apenas medidas de confronto e guerra baseadas em contramagia que enganam ou derrotam o mau-olhado podem salvar a pessoa em perigo. O uso de um espelho (ornamento) ou de uma cor específica (vermelho, azul) pode manchar sua fonte ao refletir o olhar; um gesto obscuro ou um verso sagrado (*amuleto) pode afastar o mau-olhado assustando-o; e uma mão estendida pode parar seus raios. De acordo com o Talmud (Ber. 55b), quem tem medo do mau-olhado deve enfiar o polegar direito na mão esquerda e o polegar esquerdo na mão direita, proclamando: "Eu, fulano de tal, filho de fulano de tal, sou da descendência de José, a quem o mau-olhado não pode afetar". O gesto (um "figo") – universalmente usado para afastar o mau-olhado envergonhando-o (este significado original era provavelmente desconhecido dos sábios que o prescreveram) – assumiu um caráter judeu pelo pronunciamento da sentença agádica que os descendentes de José são imunes ao mau-olhado (Ber. 20a).

Outros meios de combater e subjugar o mau-olhado ativado derivam das tentativas de absorver o olhar devastador e, assim, neutralizá-lo. Para desviar o olhar do alvo pretendido, objetos "interessantes" podem ser pendurados entre os olhos da pessoa ameaçada, por exemplo, pedras preciosas, ou um objeto tão estranho e inesperado como um rabo de raposa entre os olhos de um cavalo em necessidade de proteção (Tosef., Shab. 4:5).

A crença no mau-olhado e nos vários meios, tanto sagrados quanto profanos, de evitá-lo, eram muito prevalentes entre os judeus do Leste Europeu; até hoje eles existem em muitas comunidades judaicas orientais. Nos tempos modernos, o uso de tinta azul e um amuleto de metal na forma de uma palma da mão aberta ainda é difundido nas comunidades orientais, e entre os judeus asquenazes que falam Yid, é costume "qualificar" qualquer elogio com a frase keyn ayen hore ("que não haja mau-olhado" muitas vezes abreviado para kaynahora). O costume de amarrar uma faixa vermelha no pulso ou no pescoço de um recém-nascido também deriva do medo do mau-olhado.

Em iídiche, até mesmo o nome "mau-olhado" é eufemisticamente chamado de git-oyn ("bom olho"). R. Lilienthal (ver bibl.) lista mais de 80 práticas anti-mau-olhado registradas entre os judeus do Leste Europeu. A notável semelhança com aqueles listados em monografias sobre comunidades judaicas orientais (cf. y .

Mizraji, Yehudei Paras (1959), 115-7) pode ser explicado pela universalidade do motivo do mau-olhado, por um lado, e sua expressão judaica particular, por outro.

Bibliografia: L. Blau, Das altjuedische Zaubrewesen (em: Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest fuer das Schul jahr 1897–98), 152–6; FT Elworthy, The Evil Eye (1895); Ginzberg, Legends, índice; M. Grunwald, em: MGJV, 5 (1900), 40f., 47f.; A. Loewinger, em: Menorah (Viena), 4 (1926), 551–69; R. Lilienthal, em: Yidische Filologie, 1 (1924); S. Seligmann, Der boese Blick und Verwandtes (1910); idem, Die Zauberkraft des Auges (1922); S. Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, 2 (1956), 121 (D 993), 364ff. (D 2071); J. Trachtenberg, magia judaica e superstição (1939), 54-56, 283.

[Dov Noy]

MALMERODACH (hebr. מַלְמֶרֶדַח מֶרֶדַח מֶרֶדַח מֶרֶדַח (filho de *Nabucodonosor, rei da Babilônia de 562–560 AEC A forma babilônica do nome é Amíl Marduk ("homem de Marduk")). Durante o reinado de Merodaque, a estabilidade da corte real da Babilônia foi abalada e surgiram os primeiros sinais do declínio do Império neobabilônico. Após dois anos como rei, ele foi assassinado, provavelmente por seu cunhado Nergal-šar-ušūr (Nergal Sarezer), que o sucedeu no trono (Jer. 39:3, 13). É relatado na Bíblia (II Reis 25:27-30; Jer. 52:31-34) que Evil-Merodach libertou *Joaquim, rei de Judá, da prisão no 37º ano do exílio de Joaquim na Babilônia e que lhe concedeu uma porção de comida para toda a vida e o tratou melhor do que seus outros vassallos. Seus motivos só podem ser adivinhados. Ele pode ter contemplou um reverso de longo alcance das políticas de seu pai.

Bibliografia: Weisbach, em: E. Ebeling e B. Meissner (eds.), Reallexikon der Assyriologie, 1 (1932), 94; Bright, Hist, 334; EM, 1 (1965), 138-9, incl. Bíblia Adicionar. **Bibliografia:** R. Sack, Amíl Marduk 562–560 aC (1972); idem, em: ABD II, 679; W. Holladay, Jeremias 2 (1989), 291.

[Bustanay Oded]

EVOLUÇÃO. Embora as ideias evolucionistas sejam muito antigas, encontrando-se nas obras de filósofos gregos e ecoando na agadá e no Midrash, o principal estímulo ao pensamento evolucionista veio da teoria desenvolvida no final do séc .

século XVIII, segundo o qual a vida na terra existe há milhões de anos, e não menos de 6.000, como sustenta a tradição bíblica vigente no mundo civilizado. A teoria da evolução produziu uma forte reação por parte dos intelectuais e estudiosos que subscreveram a suposição da estabilidade das espécies desde os seis dias da criação. Ao lado de cientistas que lançam dúvidas sobre a validade da teoria, seus principais oponentes eram (e ainda são) pessoas religiosas que aceitam literalmente a história da criação em Gênesis. Há, no entanto, pensadores religiosos que veem no princípio da evolução um conceito que está de acordo com a ideia de providência divina, alguns deles não apenas considerando o relato da criação em Gênesis como uma simples explicação “em linguagem comum” do processo real de criação, mas vendo nele um significado mais profundo. Alguns apontam para declarações agádicas e midráshicas que contêm alusões à evolução e ao fato de que a vida existiu na terra em épocas anteriores ao cômputo aceito no judaísmo. Ao discutir os pontos de vista dos filósofos gregos sobre “a eternidade do universo”, um problema semelhante confrontou Maimônides, que diz (Guia, 2:25):

Não rejeitamos a eternidade do universo porque certas passagens nas Escrituras confirmam a criação; pois tais passagens não são mais numerosas do que aquelas em que Deus é representado como um ser corpóreo. Tampouco é impossível ou difícil encontrar para eles uma interpretação adequada. Poderíamos tê-los explicado da mesma maneira que fizemos em relação à incorporeidade de Deus e isso poderia ter sido mais fácil ... No entanto, não o fizemos ... porque a eternidade do universo não foi provada e não há necessidade de passagens bíblicas para nos fazer aceitar a eternidade do universo como ensinada por Platão, não estaríamos em oposição aos princípios fundamentais de nossa religião... O texto bíblico poderia ter sido explicado de acordo... Mas não há necessidade desse expediente, então enquanto a teoria não for provada. Como não há provas suficientes para nos convencer... tomamos o texto da Bíblia literalmente.

Aplicando isso ao assunto em discussão e expondo-o em termos contemporâneos, pode-se dizer que se as provas surgissem para a teoria da evolução (na suposição de que existe Um que dirige a criação), encontraria uma maneira de explicar o passagens bíblicas de acordo.

Embora Judah Halevi reconhecesse claramente a necessidade de aceitar as Escrituras literalmente, ele mesmo assim declarou em seu Kuzari (1:67) : mundos anteriores a este, isso não prejudicaria sua crença.” Na última parte desta frase Judah Halevi alude à declaração de R. Abbahu (Gn. R. 3:7) que Deus “criou mundos e os destruiu”, enquanto de acordo com R. Judah b.

Simão houve “uma sucessão de tempos (dias e noites) antes disso”, isto é, antes do primeiro dia da criação (ibid.). A esta província pertencem também declarações como: “Houve tarde e foi manhã, o sexto dia’ (Gn 1:31). R.

Simão B. Marta disse: 'Até aqui contamos segundo o cálculo do mundo, depois dele segundo outro cálculo' (Gn. R. 9:16), ou seja, tempo antes da criação final do

o mundo tem um significado diferente daquele que vem depois dele, que é o acerto de contas que seguimos. A relatividade do tempo no termo “dia” é referida na declaração (Gn. R. 19:8) que distingue entre o humano e o dia divino, sendo este último de mil anos de duração, como é dito (Sal. 90:4): “Porque mil anos aos teus olhos são como ontem.” Ao lado dessas noções existem interpretações homiléticas de passagens bíblicas segundo as quais todos os organismos foram totalmente criados nos seis dias da criação, após os quais nenhuma mudança ocorreu neles (Hul. 60a). Em contraste com aqueles que estenderam o período da criação, um tanna o reduziu afirmando que “no primeiro dia o mundo inteiro foi criado”, sendo esta a visão de R. Neemias, que discordava da opinião do R. Judah de que “o mundo foi criado em seis dias” (Taný. B., Gen. 7). Todos esses sábios basearam seus pontos de vista em versículos bíblicos, que poderiam ser interpretados de qualquer maneira. A esse respeito, o rabino Al *Kook observou que “todos sabem que a criação é um dos mistérios da Torá, e se todas as declarações devem ser tomadas literalmente, que mistério existe?” (Igge (19612), n. 91). A literatura dos sábios é pluralista em sua visão de mundo, especialmente nas esferas da cosmologia e da biologia. Os tannaim e amoraim absorveram lendas e histórias “factuais”, as visões da ciência greco-romana e o folclore dos povos antigos. Entre estas estavam idéias que não têm base de fato nem qualquer apoio em passagens bíblicas e estão mesmo em conflito com a história da criação. Havia, por exemplo, a visão sobre o desenvolvimento de organismos vivos a partir de substâncias não vivas que, conhecidas como geração espontânea e aceitas até o século XIX, penetraram na halachá. Havia também a “suposição de que um rato não se reproduz” (Sifra, Shemini, Parashah 5; ý ul. 127a), e daí a discussão haláchica sobre a questão da impureza de “um rato que é metade carne e metade terra” (Hul. 9:6. Ainda em 1652, Helmont, um químico holandês, ainda sugeriu um método de produção de camundongos colocando trapos em um monte de grãos). Da mesma forma, prevaleceu a visão de que os vermes se originam da transpiração ou da sujeira. Assim, o Talmud (Shab. 107b) declarou que “vermes não se reproduzem”, contra a qual uma objeção foi levantada a partir da referência feita a “ovos de vermes” (ver ýul. 9:6). Pensava-se também que a salamandra se originava de um fogo que queimava continuamente por vários anos (Na crença de que alguns organismos se desenvolvem no próprio alimento, era permitido comer certos alimentos nos quais as larvas se desenvolvem.

O folclore de várias nações fala de organismos, como *mandrágoras, que são metade plantas e metade humanos. Havia também a crença de que alguns pássaros crescem em árvores na forma de frutas, e R. Tam (século XII) foi perguntado se eles precisam de sheýitah , ao que ele respondeu que sim (ver Loew, Flora, 4 (1934).), 348). A halachá menciona um organismo chamado ýý ý ý ýý ýý ý ýý ýý ý ou ýý ý ý ýý ýý ý , cujo cadáver, como o de um ser humano, comunica impureza (Sifra, Shemini, cap. 6). Kil. 8:5). Explicado por alguns como referindo-se ao chimpanzé, é dito no Talmude de Jerusalém (Kil. 8:5, 31c) ser “um homem das montanhas que vive do umbigo; se o umbigo for cortado, ele não viverá”, referindo-se a um homem o

ganismo unido pelo umbigo como uma planta ao chão. As lendas sobre tal organismo eram correntes entre várias nações (ver R. Patai, Adam ve-Adamah, 1 (1942), 216ss.). As sereias, os lendários seres meio-humanos, meio-peixes, também figuram na halakhah, as impuras “criaturas vivas que estão nas águas”

(Lev. 11:10) sendo interpretado como “incluindo sereias”, que, no entanto, ao contrário de um cadáver humano, não comunicam impureza quando mortos (Sifra, Shemini, Parashah 3). Os sábios que citaram essas halakhot ou declarações foram influenciados pelos principais cientistas da época, como Aristóteles, Galeno e outros, que confirmaram esses “fatos” e aos quais, sem dúvida, aplicaram o princípio de que “se alguém lhe disser que há é sabedoria entre os não-judeus, criem nele” (Lam.

R. 2:13). Como trata de todas as esferas da vida e de assuntos teóricos, a halachá também ocasionalmente incorporava idéias lendárias e fictícias. No campo da “ciência” os sábios estavam prontos para aceitar várias visões correntes entre seus contemporâneos (mas provaram em nossos dias serem sem fundamento) e não hesitaram em expressá-las mesmo que fossem contrárias às suas visões aceitas.

A esta província pertencem halakhot relativos a *espécies mistas (kilayim). Apesar da suposição inerente à Bíblia de que nos seis dias da criação todos os organismos estavam completamente formados, declarações dos sábios na agadá e na halachá referem-se à produção de novas espécies por hibridização e enxerto. O Tosefta e o Talmude de Jerusalém do tratado Kilayim

citam muitos “fatos” sobre a formação de uma terceira espécie enxertando duas espécies de flora, algumas sistematicamente muito distantes uma da outra (ver *Biologia; agora é evidente que nenhuma nova espécie pode ser produzida por enxertia). Assim, por exemplo, afirma-se que, ao semear juntos as sementes de uma maçã e de uma melancia, obtém-se uma terceira espécie, o *melão (chamado em grego melo pepon, o melão-maçã) (TJ, Kil. 1: 2, 27a), assim como uma criatura perigosa chamada arvad é produzida pelo acasalamento de uma cobra com uma espécie de *lagarto (Yul. 127a). Outra tradição sustenta que depois que Anah, filho de Zibeão, produziu uma *mula, que é um animal perigoso, cruzando um garanhão e uma jumenta (Yy Yy Y, a herança do seu Ele desjumento Yal 24) uma Sutra venenosa] que Ele acasalou com um Yardon [uma espécie de lagarto] para produzir um Yavarbar”, uma espécie de animal nocivo cuja mordida foi fatal para Anah (TJ, Ber. 8:6, 12b). Esta história é mencionada em uma discussão sobre se as espécies mistas se originaram durante os seis dias da criação (ibid.; Tosef. Ber. 6:11). Sobre este assunto, há a visão do tanna R. Yose (Pes. 54a) que “duas coisas que Deus originalmente planejou criar na véspera do sábado [da criação], mas não foram criadas até o término do sábado, e no final do sábado, o Santo abençoado seja Ele concedeu a Adão conhecimento de um tipo como o divino, após o que ele pegou duas pedras, esfregou-as e saiu fogo delas [cf. o conto de Prometeu]; ele também pegou dois animais [heterogêneos] e os cruzou, e deles saiu a mula”. Assim, R. Yose sustentou que a hibridização representa uma notável sabedoria concedida ao homem, que é propenso a produzir novos organismos, “como o criador divino”.

Outra agadá, que declara que o próprio Deus “muda Seu mundo uma vez a cada sete anos”, menciona vários animais, um dos quais é substituído pelo outro (TJ, Shab. 1:3, 3b). A referência aqui pode ser a sete anos de Deus, um de cujos dias é mil anos (veja acima; embora haja uma declaração (BK 16b) de que “a hiena macho (Yyy) se torna um morcego após sete anos”, etc.).

Provas de evolução

A existência em tempos pré-históricos de animais gigantes, então extintos, é aludida em versículos bíblicos referentes ao dragão, ao *leviatã, à Raabe, e outros. Tendo talvez encontrado vestígios de pegadas de animais primitivos ou restos de seus esqueletos (pegadas de répteis pré-históricos foram descobertas perto de Jerusalém em tempos recentes), os antigos tiveram sua imaginação agitada para descrever esses enormes animais e explicar as razões de sua extinção.

Um dos problemas cruciais enfrentados pelos evolucionistas foi a questão da transição do macaco para o homem. Na literatura dos sábios há alusões a uma conexão entre o homem e o macaco. Assim, o amoraim Rav e Samuel tinham opiniões divergentes sobre a natureza da costela da qual a mulher foi criada, o que sustentava que era uma cauda (Ber. 61a). Na opinião de R. Judah: “[Deus] fez dele [isto é, o homem] uma cauda como um animal e depois a removeu dele para sua honra”

(Gn. R. 14:12). Mesmo Adão não foi o primeiro homem, pois “974 gerações precederam a criação do mundo e foram varridos em um instante porque eram maus” (Sl. Mid a 90:13; cf. Shab. 88b). Tampouco era Adão anatomicamente perfeito, pois era hermafrodita (Gn. R. 8:1); os dedos de suas mãos estavam unidos, e foi somente a partir de Noé que as pessoas nasceram com dedos separados (Mid. Avkir

para Gn 5:29; e da mesma forma em Tanh. para ibid.). Nos dias de Enos ocorreu uma degeneração moral; os seres humanos mudaram, e “suas faces se tornaram como de macacos” (Gn. R. 23:6; cf. Sanh. 109b). Todas essas declarações são baseadas em uma interpretação homilética de versículos bíblicos, mas subjacente a elas provavelmente estava a visão do tanna ou amora que ele expressou dessa maneira. Finalmente, há uma afirmação que atesta uma observação e uma conclusão tiradas do domínio da anatomia comparada: a amora R. Samuel da Capadócia concluiu de uma característica comum em peixes e pássaros que estes também foram criados “fora de de lodo aluvial”: isso pode ser comprovado “pelo fato de que os pássaros têm nas pernas escamas como as dos peixes” (Yul. 27b).

No início do século XX, o naturalista De Vries (1848-1935) chamou a atenção para o fato de que em algumas floras e faunas aparecem subitamente características que, embora não presentes em seus progenitores, são transmitidas por hereditariedade à progênie. Essas mudanças, conhecidas como mutações, em sua maioria pequenas e fortuitas, são na visão dos estudiosos a base dos processos evolutivos. Através do acúmulo dessas mutações, os organismos foram separados durante milhões de anos de evolução em linhagens, espécies e grupos sistemáticos superiores. De acordo com o Neo-Darwinismo, a mutação fortuita

Évora

ções e a operação da seleção natural foram responsáveis pela evolução, ao passo que, de acordo com o neolamarckismo, o desenvolvimento não pode ser explicado sem supor que há algo na substância viva que a orienta para o desenvolvimento. Nesse sentido há uma afirmação dos rabinos: “Não há erva que não tenha um anjo da guarda no céu que a golpeie e diga: Cresça!” (Gn. R. 10:6). Outros estudiosos sustentam que existem fatores metafísicos que orientam e direcionam a existência e o desenvolvimento do organismo. Essa teoria, conhecida como teleologia, se aproxima da visão religiosa da providência do Criador sobre Suas criaturas. Alguns evolucionistas importantes, embora se dissociando da abordagem teleológica, concordaram que era impossível explicar a evolução com base apenas em forças conhecidas. Assim, GL Stebbins, que fez um estudo da evolução na flora, argumentou que a evolução pode ser explicada por mutações, hibridização e seleção natural dirigida por uma certa força de natureza desconhecida. Certos embriologistas também assumiram que na ontogenia – o desenvolvimento do indivíduo durante o período embrionário – há uma força desconhecida ou não racional que o direciona para seu desenvolvimento, e nisso há um paralelo entre a filogenia, o desenvolvimento da espécie, e ontogenia, o desenvolvimento do indivíduo.

Por mais que esses pontos de vista caiam de moda à medida que a biologia molecular progride e o registro fóssil é esclarecido, essas suposições têm um significado religioso indubitável e, a esse respeito, deve-se mencionar as palavras do rabino Kook: “A teoria da evolução, que está atualmente conquistando cada vez mais o mundo, está mais em harmonia com os mistérios da Cabalá do que todas as outras teorias filosóficas”.

(Orot ha-Kodesh, ii, 558). Por outro lado, há muitos evolucionistas que não estão preparados para incluir no esquema de criação e evolução uma força não racional e sustentam que essas forças “desconhecidas”, responsáveis pelo processo evolutivo, serão reveladas e definidas como forças químicas ou físicas conhecidas. Existem inúmeras teorias para explicar o mecanismo da evolução, mas as dúvidas ultrapassam os certos vínculos. Quando o rabino Kook foi questionado sobre o problema da evolução, ele resumiu da seguinte forma: “Nada na Torá é contrariado por qualquer conhecimento no mundo que emerge da pesquisa. Mas não devemos aceitar hipóteses como vínculos certos, mesmo que haja um amplo acordo sobre elas” (Iggerot ha-Re’iyyah, nº 91).

Bibliografia: SB Ulman, *Madda’ei ha-Teva u-Veri’* em ha Olam (1944); MM Kasher, em: *Sefer Yovel...* Samuel K. Mirsky (1958), 256–84; idem, em: *Sinai*, 48 (1960), 21–33; J. Feliks, *Kilei Zera’im ve Harkavah* (1967), 7–12, 112–5; idem, em: *Teva va-Areÿ*, 7 (1965), 330–7; O. Wolfsberg, em: L. Jung (ed.), *Biblioteca Judaica*, 2 (1968), 145–70.

[Jehuda Feliks]

ÉVORA, capital da província do Alto Alentejo, S. centro de Portugal gal. Tinha uma das comunidades judaicas mais importantes do país. Os regulamentos que definem os poderes do *Arraby Moor emitidos durante o reinado do rei Alfonso III (1248-1279) estabeleciam que o rabino-chefe das comunidades judaicas em

Alentejo (Alemtejo) deve residir em Évora. Em 1360, 1388 e 1434, a comunidade de Évora recebeu privilégios do rei definindo os limites de sua autonomia. Em 1325 os judeus de Évora foram obrigados por um decreto especial a usar um escudo amarelo de David em seus chapéus (ver *distintivo judaico). Em várias ocasiões os reis de Portugal intervieram a favor dos judeus de Évora que se dedicavam a variadas actividades económicas. Em 1392, João I ordenou às autoridades da cidade que desistissem de mais confisco de propriedades judaicas nas sinagogas de Évora e, em 1408, concedeu aos judeus um privilégio que lhes permitiu ampliar seu bairro. O antigo bairro judeu ainda pode ser visitado. Nas ombreiras das casas de pedra foram encontradas três fendas para mezzuzot. Em 1478 a comunidade pagou à coroa uma soma de 264.430 cruzados. Após o decreto de expulsão e conversões forçadas de 1496/7, Évora continuou a ser um importante centro de *anusim. Em abril de 1505, eles foram atacados por bandos de desordeiros, que os maltrataram e incendiaram a sinagoga.

A partir de 1542, ano em que Luís *Dias de Setúbal foi ali queimado na fogueira, funcionou em Évora um tribunal da Inquisição. Numerosos anusim foram condenados à fogueira dos séculos XVI a XVIII.

Bibliografia: M. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal* (1867), índice; J. Mendes dos Remédios, *Os Judeus em Portugal*, 1 (1895), 226, 362, 382; L. Wolf, *Reports on the Marranos ou Crypto-Jews of Portugal* (1926), 6–7; N. Slouschz, *Ha-Anusim be-Portugal* (1932), 10–12, 16, 21, 24, 69; B. Roth, em: *REJ*, 126 (1957), 94–95; Roth, *Marranos*, índice; J. dos Santos Ramalho Coelho, em: *A Cidade de Évora*, 63/64 (1980/81), 267–84; MJP Ferro Tavares, em: *Anuário de Estudos Medievales*, 17 (1987), 551–58; AB Coelho, *Inquisição de Évora dos promórdios a 1668*, 2 vols. (1987); M. do Carmo Teixeira e LML Ferreira Runa, em: *Revista de História Económica e Social*, 22 (1988), 51–76; LML Ferreira Runa, in: *Arqueologia do estado*, vol. 1 (1988), 375–86; MBA Araújo, in: *Inquisição*, vol. 1 (1989–90), 49–72.

ÉVREUX, capital do departamento de Eure, noroeste da França.

Durante a Idade Média, Évreux era conhecido como um centro de erudição judaica. O mais famoso de seus estudiosos foi o safista *Samuel (n. Sheneor) de Évreux, conhecido como o “Príncipe de Évreux”; seu irmão mais velho, *Moisés de Évreux, também era tosafista, e seus dois outros irmãos, o poeta litúrgico Judá e o comentarista *Isaque de Évreux, também são bem conhecidos.

A comunidade judaica vivia na “rue aux Juifs”, mais tarde conhecida como Rue de la Bove. A sinagoga estava situada no lado leste da rua. Após a expulsão de 1306, não existia nenhuma comunidade em Évreux. Na década de 1950, uma comunidade foi estabelecida por judeus do norte da África. Em 1968 tinha cerca de 250 membros.

Bibliografia: Gross, *Gal Jud*, 38–43; U. Lamiray, *baile enades...* dans *Evreux* (1927), 162f.

[Bernhard Blumenkranz]

EVRON (Heb. יֶרֶם יֶרֶם יֶרֶם יֶרֶם ,(kibutz na planície de Acre, Israel, perto de Nahariyyah, afiliado ao Kibutz Arÿi ha-Shomer ha ÿa’ir. Evron foi fundado em 1945 por imigrantes da Polônia e Romênia. agricultura (plantações de algodão e abacate), o kibutz tinha uma fábrica para irrigação

equipamentos e uma pedreira. Em 2002, a população era de 686. Ebron (Evron) era uma cidade da tribo de Aser (Js 19:28).

Site: www.matte-asher-region.muni.il.

[Efraim Orni]

EVRON, EPHRAIM (1920-1995), diplomata de Israel. Evron nasceu em Haifa e lá foi educado na Reali High School, continuando seus estudos na Universidade Hebraica e graduando-se em história em 1940. Serviu no exército britânico durante a Segunda Guerra Mundial de 1941 a 1946 e no Exército de Israel Forças de Defesa em 1948. No mesmo ano ingressou no Ministério das Relações Exteriores, e em 1950 foi nomeado diretor, mas no ano seguinte foi transferido para o Gabinete do Primeiro-Ministro. Ele serviu como assistente pessoal de Moshe Sharett, David Ben-Gurion e Pin̄yas Lavon, e seu envolvimento próximo com o último no "Caso Lavon" o colocou em conflito com Moshe Dayan, então chefe de gabinete, e quase destruiu sua carreira política. Deixou o serviço governamental e assumiu um cargo de representante da Histadrut nos EUA, voltando ao Ministério das Relações Exteriores em 1961, quando foi nomeado conselheiro e, posteriormente, ministro da Embaixada de Israel em Londres.

Em 1965 foi nomeado ministro da Embaixada de Israel em Washington e serviu nessa capacidade até 1968, quando foi nomeado embaixador na Suécia; em 1969 tornou-se basador no Canadá, onde serviu até 1971. Em seu retorno a Israel, foi nomeado vice-diretor-geral do Ministério das Relações Exteriores e, em 1977, diretor-geral.

Em outubro de 1978 foi nomeado embaixador nos Estados Unidos, sucedendo a Simcha *Dinitz, tomando posse em dezembro daquele ano e servindo até 1982.

EWALD, HEINRICH GEORG AUGUST (1803-1875), teólogo protestante; estudioso da Bíblia, história israelita e línguas semíticas. Ewald foi aluno de JG *Eichhorn. Ele serviu como professor em Goettingen (1827-1837, 1848-1867) e Tue bingen (1838-1848). Ele foi duas vezes demitido de seu cargo - uma vez em 1837 por protestar contra a abolição da constituição hanoveriana pelo rei, e novamente em 1867 por se recusar a jurar fidelidade ao rei da Prússia. Ewald via a crítica histórica não como uma ameaça religiosa, mas como um meio de reconstruir o processo pelo qual a providência divina havia escolhido revelar a verdadeira fé à humanidade. Ele acreditava que as histórias dos patriarcas poderiam ser usadas para reconstruir a antiga história tribal israelita, mas que os próprios patriarcas eram "tipos ideais". Ewald foi mais positivo em sua avaliação histórica de Moisés. Quanto aos profetas hebreus, foi por meio deles que Deus deu as verdades mais importantes à humanidade. Ewald também pesquisou sobre gramática hebraica e árabe e sobre as obras medievais de gramática hebraica, que foram escritas em árabe. Ele é considerado o pai da teoria da sintaxe hebraica. Em seu *Kritische Grammatik der hebraeischen Sprache* (1827-808; pt. 3 trad. como *Sintaxe do hebraico do Antigo Testamento*, 1879), ele tentou descobrir os princípios que determinam as formas linguísticas e as explicam. J. *Well hausen, T. *Noeldeke e *A.Dillmann, estavam entre seus

pilhas. Seus livros incluem *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht* (1823); *Grammatica crítica linguae arabicae...* (2 vols., Leipzig, 1831-33); *Die Dichter des Alten Bundes erklart* (2 vol., 1966-67); *Die Propheten des Alten Bundes erklart* (3 vols., 1867-682); *Geschichte des Volkes Israel bis Christus* (5 vols., 1843-55; 7 vols., 1851-59); *A História de Israel* (8 vols., 1883-), segundo H. Graetz, um ponto de virada no tratamento da história judaica por estudiosos cristãos; *Ausfuhrliches Lehrbuch der hebraeischen Sprache des Alten Bundes* (1870); e *Theologie des Alten und Neuen Bundes* (1871-1878).

Bibliografia: TW Davies, Heinrich Ewald, Orientalista e Teólogo (1903), incl. bib.; HJ Kraus, *Geschichte der histo risch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (1956), 182-90; RGG3, 2 (1927), 453-5. **Adicionar. Bibliografia:** J. Rogerson, em: DBI, 1, 363-64.

[Samuel Ephraim Loewenstamm / S. David Sperling (2ª ed.)]

EXCERPTA VALESIANA, obra histórica, escrita c. 550 e tratando os reinados de Odoacro e Teodorico (474-526).

Ele observa um conflito entre judeus e cristãos, provavelmente sobre o batismo, em Ravena, após o qual os cristãos queimaram as sinagogas. O autor, amargamente anti-ariano, é fortemente crítico de Teodorico, o governante ostrogodo ariano da Itália, que impôs a contribuição de fundos necessários para reconstruir o sinagogas.

[Jacob Petroff]

EXCHEQUER OF THE JEWS, departamento do governo inglês medieval para assuntos judaicos. A toalha de mesa quadrada (século XII, Pe. Eschequier) usada como ábaco para contar o dinheiro na liquidação das contas dos xerifes deu o nome ao Tesouro, um ramo da administração real em que as contas eram prestadas e as questões de receita decididas. Um departamento judeu separado (subordinado ao Tesouro principal) pode ter se originado no Tesouro de Aarão, estabelecido para os negócios de *Aarão de Lincoln, cujos bens passaram para a Coroa em sua morte (1186). Em 1194 já havia juizes ou guardiões dos judeus. Bento de Talmont pode ter servido como juiz judaico dos judeus nos últimos anos do século XII.

Depois de 1199, apenas cristãos, variando em número de dois a cinco, foram nomeados. Outros "oficiais" judeus, sendo o mais importante o *archpresbyter (Presbyter Judeorum), estavam associados ao Tesouro dos Judeus no século XIII.

Suas funções eram administrativas e judiciais. Controlava o sistema de *archae* (ou *baús*), primeiro seis ou sete, depois mais de 20, em cidades com comunidades judaicas estabelecidas: nomeando e demitindo seus funcionários, ordenando a retirada e restauração de quirógrafos. Todas as transações de empréstimo de dinheiro (exceto o empréstimo de dinheiro contra bens móveis penhorados) tinham que ser registradas nessas *archae*. Quando a dívida vencesse, o Tesouro dos Judeus emitia uma autorização para a cobrança da dívida a pedido do credor; somente se o devedor tivesse morrido, isso precisaria ser precedido de um processo judicial. O Tesouro dos Judeus também exerceu jurisdição sobre casos envolvendo divi

execução

que passaram para as mãos da Coroa ou foram transferidos para outros credores cristãos. Em certos períodos do século 13, as receitas da Coroa de fontes judaicas eram tratadas pelo Tesouro comum, mas em outros o Tesouro dos Judeus coletava essas receitas, retinha-as em um tesouro separado e as desembolsava sob as instruções do rei. O Plea Rolls of the Exchequer of the Jews sobreviveu por 1219-20, 1244, 1253, e em uma série virtualmente contínua de 1266 a 1287 (em curso de publicação).

Bibliografia: Roth, Inglaterra, índice; HG Richardson, Judeu Inglês sob Angevin Kings (1960); AB Cramer, em: *Ameri can Historical Review*, 45 (1939-40), 327-37; idem, em: *Speculum*, 16 (1941), 226-9; Meekings, em: *Bulletin, Institute of Historical Research*, 28 (1955), 173-88; Rigg-Jenkinson-Cohen-Brand, *Exchequer*.

[Vivian David Lipman]

EXECUÇÃO (Civil), leis relativas aos métodos de cobrança de uma dívida.

Definição e Substância do Conceito

Na lei judaica, uma dívida ou obrigação (yiyuy) cria em favor do credor não apenas um direito pessoal de ação contra o devedor, mas também um direito real na forma de penhor sobre a propriedade deste último (denominado a'yarayut nekhasim; ver "Gravação; Lei da Obrigação"). Assim, muitas das leis relativas aos métodos de pagamento de uma dívida fora da propriedade do devedor também se aplicam à cobrança de uma dívida com o consentimento do devedor, e não apenas à cobrança de uma dívida por ação judicial; por exemplo, questões como a distinção entre as diferentes categorias de ativos a partir dos quais a dívida deve ser paga, a distinção entre bens livres e "ativos onerados e alienados" (nekha sim benei yorin e meshu'badim, respectivamente), ou a questão de direitos preferenciais entre vários credores, etc.

A cobrança de dívidas será aqui tratada a partir de dois aspectos principais: (1) métodos de cobrança que envolvam o exercício de coação contra a pessoa ou liberdade do devedor; e (2) métodos de cobrança dos ativos do devedor.

Execução na Lei Judaica e em Outros Sistemas Jurídicos - Princípios Fundamentais

Existem instruções detalhadas sob a lei bíblica que governa o relacionamento entre o credor (creditor) e o devedor (devedor; Ex. 22:24-26; Deut. 24:6; 10-13), cuja essência é ordenar que o credor não prejudicar as necessidades básicas da vida do devedor ou sua honra e liberdade pessoais. Isso contrasta com o direito dado ao credor nas leis de Ham murapi de escravizar o devedor, bem como a esposa, filhos e escravos do devedor (seções 114-6, 151-2, também 117-9) e em contraste adicional com disposições semelhantes nas leis da Assíria, Ash nunna, Suméria, etc. (ver *Elon, y'erut ha-Perat* 3-8). Na lei bíblica a instituição da escravidão é limitada a apenas dois casos: (1) o ladrão que não tem meios de fazer a restituição e é "vendido por seu furto" (Ex. 22:2); e (2) a pessoa que voluntariamente "se vende" por causa de sua extrema pobreza (Lev. 25:39). Referências bíblicas indicam, no entanto, que na prática a escravidão por dívida era costumeira às vezes (II Reis 4:1; Isa. 50:1

e veja I Sam. 22:2) – presumivelmente sob a influência dos sistemas jurídicos circundantes; mas a prática foi fortemente criticada pelos profetas (Amós 2:6; 8:4-6; Miquéias 2:1-2) e após a condenação severa de Neemias dos "nobres e governantes" por cederem a essa prática (Neemias 5). :1-13) a escravidão por dívida foi abolida na prática, bem como na teoria. A Bíblia não faz menção à prisão por dívida e, de fato, a lei judaica deu apenas o reconhecimento mais limitado à "prisão, mesmo no campo do direito penal.

Assim, os métodos de execução na lei judaica estavam em contradição direta com os procedimentos de execução sob as Doze Tábuas Romanas. Pela legis actio per manus iniectioem, o credor tinha direito – decorridos os 30 dias de carência concedidos ao devedor para pagar a sua dívida e mais 60 dias dentro dos quais alguém poderia resgatá-lo da prisão e pagar a dívida em seu nome – matar o devedor ou vendê-lo "trans tiberim"; se houvesse vários credores, cada um tinha direito a uma parte do cadáver do devedor. O motivo subjacente da execução no direito romano não era apenas satisfazer a reivindicação legítima e material do credor, mas também obter vingança e punir o devedor por não cumprir sua obrigação (ver HF Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law* (1952), 192; *Elon, y'erut ha-Perat* 11f.).

Com o passar do tempo, a dureza dessas disposições foi modificada e o direito do credor de vender ou matar o devedor foi abolido pela Lex Poetelia em 313 (326?) aC, mas ainda era possível prender o devedor até que ele pagou a dívida ou fez uma compensação adequada por seu próprio trabalho (*Elon, ibid.*). A atitude básica em relação ao relacionamento credor-devedor conforme estabelecido na lei bíblica, com a exigência posterior de que o devedor faça o pagamento na data de vencimento, permaneceu, através dos tempos, na raiz das regras de execução na lei judaica (ver *Yad, Malveh*, caps. 1 e 2; *Tur e Sh. Ar.*, yM 97-98), embora algumas mudanças e modificações tenham sido, em vários momentos, introduzidas de acordo com as realidades sociais e éticas prevalentes nos diferentes centros da religião judaica. vida (veja abaixo).

Distinguindo entre um mendigo e um homem de recursos

As passagens bíblicas mencionadas acima já delineavam o conceito básico de proteção dos pobres contra a obstinação de seus credores. Estudiosos talmúdicos enfatizaram a distinção em termos inequívocos: "Para os pobres de seu povo você não será como um credor, mas para os ricos" (*Mekh.*, ed. Horowitz-Rabin, *Mishpatim*, 19, p. 316), e "Você não será como um credor para ele – não o assedie e exija dele quando você sabe que ele não tem meios" (*Mekh. SbY* a 22:24; *BM 75b* e Códigos). Nos tempos pós-talmúdicos a distinção adquiriu um significado particular, especialmente em relação à prisão por dívida.

Entrada na casa do devedor

Entrar na casa do devedor, a fim de retirar seus bens em pagamento de uma dívida, era proibido na Torá (Deut. 24:10-11). De acordo com um parecer, a entrada para esse fim era proibida tanto ao credor quanto ao devedor – de modo que o

a primeira pode não retirar bens da melhor espécie e para que a segunda não possa retirar bens da pior espécie – apenas o oficial do tribunal pode entrar para remover bens de tipo mediano (ver abaixo TJ, BM 9:14,12b). A maioria dos estudiosos, no entanto, interpretou a proibição como dirigida apenas contra o credor, para impedi-lo de violar o domínio privado do mutuário e conspirar contra sua pessoa ou propriedade (TJ, BM 9:14,12b; Git. 50a e Códigos).

Para evitar o perigo de que isso acontecesse, mesmo que minimamente, alguns dos estudiosos eram da opinião de que também era proibido ao credor confiscar à força um penhor do devedor, mesmo que fosse encontrado fora de sua casa e ainda que o tribunal havia sancionado uma penhora sobre ele. De acordo com esses estudiosos, só era permitido ao oficial do tribunal extrair à força do devedor a garantia de sua dívida (Sif. Deut. 276; Tosef., BM 10:8; BM 31b; 113 a-b). Alguns doutrinadores exprimiram a opinião de que, em princípio, a proibição de entrar na casa do devedor só se aplicava ao credor pessoalmente e que o oficial do tribunal podia mesmo entrar na casa do devedor para efeitos de cobrança em conjunto para satisfação de a dívida; outros estudiosos também proibiram o oficial do tribunal de entrar na casa do devedor e a halachá foi assim decidida (BM 113b e Códigos). Da mesma forma, uma outra disputa entre os estudiosos sobre se a proibição de entrada se aplicava a todas as dívidas ou apenas às dívidas decorrentes de empréstimos foi decidida de acordo com este último ponto de vista (Sif. Deut. 276; BM 115a e Códigos).

A proibição de entrar no domicílio do devedor impedia a cobrança efetiva de uma dívida se o devedor alegasse não possuir bens e se nenhum bem fosse encontrado fora do seu domicílio, uma vez que era impossível vasculhar o seu domicílio para se ter certeza da veracidade da sua apelo. Os estudiosos pós-talmúdicos procuraram superar essa dificuldade de várias maneiras. Por exemplo, Al fasi decidiu que a entrada é permitida se o devedor for “dado a caminhos violentos e maus e for arrogante” (ou seja, recusando-se a pagar – citado em Sefer ha-Terumot, 1:3), mas Maimônides não aceitou essa visão e considerou qualquer permissão para entrar na casa do devedor como contra a lei bíblica (Yad, Malveh, 2:2), e outros estudiosos também rejeitaram qualquer permissão dessa natureza (Sefer ha-Terumot, 1:3; Resp. Rashba, vol. 1, nº 909; vol. 2, nº 225). Alguns estudiosos procuraram superar o problema dando uma interpretação restrita à proibição bíblica. Assim, por exemplo, Meir ha-Levi *Abulafia argumentou que o oficial do tribunal só está proibido de entrar na casa do devedor quando a dívida pode ser recuperada de outros bens fora de sua casa; se não forem encontrados outros bens e o credor alegar – ainda que duvidosamente – que o devedor tem bens dentro de sua casa, o oficial de justiça pode entrar na casa deste último e buscar bens para cobrar a execução (citado em Tur, yM 97:26). Jacó b. Meir Tam e Asher b. Jeiel ofereceu uma solução com base no seguinte raciocínio: a proibição bíblica refere-se apenas ao caso do credor tentar penhorar a propriedade do devedor como garantia do pagamento do empréstimo em algum momento após a constituição da dívida; mas não para o caso do credor que solicita a entrada para cobrar o pagamento da

dívida, após o decurso da data de vencimento (ver também *Pledge). Segue-se, portanto, que a entrada na casa do devedor nestas últimas circunstâncias nunca foi de fato proibida e era permitida (Sefer ha-Yashar, novembro n. 602); Piskei ha-Rosh, BM 9:46-47), e esta distinção foi aceita pela maioria dos posekim (Sh. Ar., yM 97:6,15 e comentários padrão); mas tal entrada, no entanto, ainda era restrita à corte do oficial (Tur, yM 97:26; Sh. Ar., yM 97:6,15; Ke'ot ha-y oshen, yM 97, n. 2; Elon, y erut ha -Perat (60, n. 35)). Quando fica claro que o devedor é pobre e não possui bens, é proibida a entrada em sua casa, pois “isso só pode causar-lhe vergonha e sofrimento” (Sma, yM 99–13).

Trabalho Compulsório

A possibilidade de satisfação compulsória de uma dívida por meio do próprio trabalho do devedor foi reconhecida em vários ordenamentos jurídicos durante a Idade Média. Essa forma de compulsão representava uma temporização com a instituição da escravização por dívida – todas as características reconhecidas desta por vezes se manifestando, enquanto em outros momentos e lugares o devedor era apenas obrigado a cobrir o principal e os juros da dívida com seus próprios bens. trabalho (ver Elon, y erut ha-Perat 68ff.).

Não havia na lei judaica nenhum vestígio desse tipo de compulsão até o século XI (exceto pelo conteúdo de um dos aggadot sobre a destruição do Templo: Git. 58a).

A partir desse momento, porém, a questão foi discutida à luz das realidades jurídicas envolventes e da necessidade de métodos mais eficientes de cobrança de dívidas. Por um lado, os estudiosos halakich consideravam o trabalho compulsório como prejudicial à liberdade pessoal do devedor – particularmente em vista da atitude geral da lei judaica em relação a qualquer tipo de trabalho – contratar como uma restrição à liberdade pessoal, razão pela qual ele concedeu os privilégios especiais do trabalhador, como o direito de voltar atrás, etc. (BM 10a, 77a; ver também *Lei do Trabalho). Por outro lado, o trabalho compulsório não envolvia privação efetiva da liberdade do devedor – como decorrente de uma venda como escravo – se seu objetivo fosse apenas dar ao credor a devida satisfação de sua dívida. Alfasi, e outros estudiosos que o seguiram, decidiram que o devedor deveria trabalhar – contratar-se para pagar sua dívida (citado em Resp. Maharam de Rothenburg, ed. Cremona, no. 146). Alguns estudiosos distinguiram entre diferentes tipos de obrigações, e assim, por exemplo, decidiu-se que, no caso de dívida decorrente da obrigação do devedor de manter sua esposa, ele poderia ser obrigado a trabalhar para mantê-la, desde que expressamente comprometeu-se a fazê-lo na ketubbah – um fator não presente em nenhuma outra obrigação e, portanto, impossibilitando o trabalho compulsório (Elijah de Paris, Tos., Ket. 63a). Outros estudiosos eram da opinião de que o trabalho compulsório estava excluído em todos os casos, incluindo até mesmo o sustento de uma esposa (Jacob *Tam citado em Haggahot Maimoniyot; Yad, Ishut, 12: ss 8), e esta opinião foi aceita pela maioria dos posekim (Rosh, Resp. no. 78:2; Tur, EH, 70; Tur, yM 97:28–30; 99:18–19; Sh. Ar., EH 70:3; 154:3; HM 97:15), embora alguns destes últimos reconhecessem a exceção em relação à manutenção de uma esposa (Rema, EH 70:3; yelkat Me'yokek, Beit Shemu'el

execução

e Yeshu'ot Ya'akov, *ibid.*). Uma outra opinião de que o trabalho compulsório poderia ser imposto em relação a outras obrigações, se o devedor estivesse acostumado a trabalhar e a se contratar (a opinião de Radbaz, citada em Erekh Lehem, HM 97:15), foi posteriormente rejeitada pela maioria dos os eruditos (Tal Orot, Parashat Kedoshim; Mishkenot ha-Ro'im, "Beth", nº 39).

Prisão por dívida

Nos tempos talmúdicos e por muito tempo depois, a lei judaica excluía completamente a possibilidade de prisão por dívida. Com o passar do tempo, no entanto, e por causa das realidades legais circundantes, bem como das mudanças sociais e econômicas internas, a questão da prisão por dívida veio à tona na lei judaica, e uma série de regras haláchicas básicas foram estabelecidas sobre este assunto. Para maiores detalhes, ver *Imprisão por Dívida.

Procedimento de execução

O procedimento de execução na lei judaica é baseado em fontes talmúdicas e pós-talmúdicas e pode ser brevemente resumido da seguinte forma : quando se busca executar uma sentença do tribunal ("se o mutuário não der por conta própria, o pagamento é cobrado pelo tribunal": Yad, Malveh 18:1), o tribunal concederá a suspensão da execução – se assim solicitado pelo devedor, a fim de lhe dar a chance de levantar dinheiro para pagar a dívida – por um período de 30 dias; durante este período, o devedor não é obrigado a fornecer qualquer penhor ou fiança, a menos que o tribunal veja motivos para suspeitar que ele colocará seus bens fora do alcance ou de alguma outra forma evitará o pagamento da dívida (Sh. Ar., *ým* 100:1 ; Resp. Maharik, seção 14); o período da suspensão pode ser aumentado ou reduzido pelo tribunal, dependendo das circunstâncias (Tur *ým* 100:1; Rema *ým* 100:1), mas nenhuma suspensão será concedida em relação a certas dívidas decorrentes de delito (Yad, *yovel u-Mazzik*, 2:20; veja também Sh. Ar., *ým* 420:27; para mais detalhes sobre a permanência, veja Arukh ha-Shul'yan, *ým* 100:2). Nenhuma suspensão da execução será concedida quando um recurso for interposto contra a sentença, a menos que seja justificado por circunstâncias especiais (Rema *ým* 14:4; Bah *ým* 14:4; ver também Tak kanot ha-Diyyun be-Vattei ha-Din ha -Rabbaniyyim be-Yisrael, 5720 – 1959/60, Regra 132 e *Tributação). O credor também pode exigir que o tribunal imponha uma proibição geral a qualquer pessoa que tenha dinheiro ou bens móveis e se recuse, sem motivo razoável, a pagar uma dívida (Yad, Malveh, 22:1; Sh. Ar., *ým* 100:1). Se o devedor não pagar dentro do prazo da suspensão, o tribunal emitirá um mandado de adrakhta (veja abaixo, Yad, *ibid.*; *ým* 100:3), que é seguido por várias outras etapas processuais até a venda efetiva do propriedade do devedor ou a "descida" do credor para a propriedade (horadat ba'al *yov la-nekhasim*), em satisfação da dívida. Se uma suspensão da execução não for solicitada pelo devedor e ele declarar que não pagará a dívida, o mandado de adrakhta é emitido imediatamente (BK 112b; Yad e Sh. Ar., *ibid.*). Se o devedor não possuir bens, ele é "avisado" pelo tribunal três vezes – em uma segunda-feira, quinta-feira e segunda-feira consecutivas – e então a proibição menor (*niddui) é pronunciada contra ele até que ele pague a dívida. ou alega que não tem meios de satisfação (shu'ra) do

(o juramento de ein li; veja abaixo). Se ele sofrer a proibição por 30 dias sem solicitar sua retratação, ela será prorrogada por mais 30 dias e, a partir de então, a proibição total (**yerem*, "excomunhão") é pronunciada contra ele (*ým*, *ibid.*).

Adrakhta e Tirpa

A palavra adrakhta significa "perseguir e ultrapassar" (cf. Jz. 20:43; Ket. 60b), portanto, é o termo usado para um documento que autoriza um credor a "perseguir" a propriedade de seu devedor e cobrar o pagamento, onde quer que seja encontrado (Rashi para BM 16b e 35b). Outros estudiosos deram ao termo o significado da palavra dorekh ("pisar"), ou seja, em virtude do mandado de adra khta, o credor torna-se senhor e "pisa" a propriedade do devedor com o objetivo de recuperar a dívida. (Rashbam para BB 169a e veja Yad Ramah, *ibid.*).

O mandado é emitido para o pagamento de recuperação tanto do prospecto livre quanto da propriedade "gravada e alienada" (*nekhasim benei yorin e meshu'badim*; veja **lien*). O adra khta em relação à propriedade gratuita é escrito da seguinte forma: "X foi considerado devedor de Y em tal e tal quantia e, ele não tendo pago voluntariamente, escrevemos este adra khta em tal e tal campo de seu." Em seguida, o vínculo da dívida é rompido e, de acordo com uma opinião, esse fato deve ser declarado no mandado de adrakhta para evitar qualquer possibilidade de o credor recuperar uma segunda vez o mesmo vínculo (Yad, Malveh, 22:13; Sh. Ar., *ým* 98:9-10; Meiri, em: Shi tah Mekubbezt BK111b).

Se o devedor não tiver bens livres, o adrakhta sobre os bens "gravados e alienados" é escrito assim: "X foi considerado devedor de Y em tal e tal quantia em virtude de um título nas mãos deste último; uma vez que ele não pagou a dívida e visto que não encontramos nenhuma propriedade livre dele e já rasgamos a fiança de Y, portanto, damos a Y o poder de investigar e procurar e colocar as mãos em todas as propriedades de X que ele puder encontrar , incluindo todas as terras vendidas por X a partir de tal e tal momento, e Y fica autorizado a recuperar a dívida e cobrar o pagamento de todas essas propriedades" (Yad, Malveh, 22:6; Sh. Ar., *ým* 98:9; para a versão adrakhta quanto à propriedade dos órfãos, veja Yad, Malveh, 12:9; *ým* 109:2). Se o credor encontrar algum bem onerado que ele tenha direito de apreender para fins de recuperação de pagamento, ele o fará e então a adrakhta é rasgada (pelos mesmos motivos que a caução é rasgada) e um mandado de tirpa (" dilacerando", apreensão) é emitido (no qual o rasgamento do adrakhta é recitado: para o texto, veja Yad, Malveh, 22:8; Sh. Ar., HM 98:9; para uma ordem diferente de procedimento referente ao adrakhta e tirpa, ver comentários a BK e BB, *ibid.*). Um credor executando uma tirpa contra bens onerados é obrigado a fazer um juramento solene de que ainda não recuperou o pagamento da dívida, nem concedeu uma liberação ou vendeu sua reivindicação (Shevu. 45a; Yad, Malveh, 22:10; *ým* 114 :4).

Avaliação e Procedimentos Relacionados

Após o credor encontrar bens livres do devedor e também no caso de cobrança de bens onerados, na sequência de um mandado de

propriedade é feita (a instância do tribunal) por três pessoas que possuem a perícia necessária (Códigos, *ibid.*; de acordo com alguns estudiosos a avaliação é feita antes do *adrahkhta* ou *tirpa* está escrito, *Yad Ramah*, BB 169a). A avaliação é feita de acordo com o valor pelo qual o imóvel pode ser vendido no momento e local determinados, sem que o credor precise vendê-lo em outro lugar ou esperar até que o preço suba (HM 101:9). Se os avaliadores discordam, a opinião da maioria é aceita e se cada um dá uma estimativa diferente, a média das três estimativas é tomada (yM 103:1–3). O documento de avaliação é encabeçado pelas palavras *iggeret shum* (“carta de avaliação”), nome pelo qual é conhecido (MK 3:3, BM 1:8; para outras interpretações do termo *iggeret shum* ver comentários sobre BM 20a e MK 18b).

Após a aprovação da avaliação pelo tribunal, há um anúncio público ou anúncio (*hakhrazah*) em que os juizes anunciam: “quem quiser comprar pode vir e fazê-lo”, a fim de encontrar o maior lance. Na origem, a lei de *hakhrazah* aplicava-se em relação à propriedade consagrada e à propriedade de órfãos (Ar. 2lb e Códigos), mas foi estendida também à propriedade vendida em execução (Ket. 100b; Tos. ao Ar. 2lb e Códigos). Os estudiosos contestaram a questão de saber se a venda de bens de órfãos deveria ser anunciada por 30 ou 60 dias e a *halachá* foi decidida que o período deveria ser de 30 dias quando o anúncio é feito diariamente e 60 dias quando é feito em segunda-feira, dias e quintas-feiras apenas (Ar. 2lb e Códigos.). De acordo com alguns dos *posekim*, um anúncio de 30 dias é feito mesmo em assuntos que não dizem respeito à propriedade dos órfãos (Rema

yM 103:1), mas outra opinião é que, no caso de recuperação do pagamento da propriedade gratuita, é feito um anúncio “conforme julgue necessário, até que não haja lances mais altos” (*ibid.*).

O anúncio é feito de manhã e à noite, quando os “trabalhadores partem e voltam para casa”, e só é feito para a venda de terrenos, não para a venda de bens móveis, nem, se a venda for para fins urgentes, como manutenção, despesas de funeral ou *polltax* (Ket. 100b e Códigos). O imóvel é vendido a quem pagar o preço superior ao valor de avaliação ou – se não houver quem suba o preço – a quem pagar o valor de avaliação. O comprador recebe um *shetar hakhrazah* ou *iggeret bikkoret* (“carta de exame”,

Ket. 99b e ver *Rashi ad loc.*; cf. também *Tosefot Yom Tov*, Ket. 11:5; para o texto, veja *Sefer ha-Terumot*, 3:2; *Beit Yosef* yM 103:17; cf. também outras interpretações em *A rukh ha-Shalem*, SV *iggeret bikkoret*). O credor tem o direito preferencial de adquirir a propriedade para si mesmo se ninguém oferecer mais do que o valor de avaliação ou se ele igualar quaisquer outras ofertas (Sh. Ar., yM 103:1). Neste caso, o credor recebe um *shetar horadah* (ou seja, ele “desce” à propriedade, é “avaliado” para ele; para o texto, veja *Tur* yM 103:17 onde é chamado de *shetar shuma*; cf. BM 16b, onde é chamado de *shetar ayaletata* *Yad*, *Malveh*, 22:10-11) onde também é chamado de *shetar horadah*, mas é dada uma versão diferente do texto; ver também os comentários padrão e *Gulak*, *ibid.*).

Uma opinião é que uma vez que a *adrahkhta* tenha chegado às mãos do credor, ele também poderá usufruir dos frutos da propriedade, mas outra opinião é que ele só poderá fazê-lo após a avaliação e o anúncio (BM 35b) – a *halachá* foi decidido de acordo com o último ponto de vista (*Malveh*, 22:12). O processo de execução é concluído quando o imóvel é vendido e o produto pago ao credor ou o próprio imóvel lhe é transferido.

Restauração de Bens Transferidos ao Credor

Na lei estrita, o credor para quem a terra do devedor é transferida

O ferido não é posteriormente obrigado a devolver o terreno se o devedor tiver adquirido posteriormente os meios para reembolsar a dívida em dinheiro; mas os estudiosos promulgaram, em um *takkanah* referido no *Tal mud* como *shuma hadar* (BM 16b e Códigos; cf. *Gulak*, *Ha-Hi yvuv ve-Shi'budav*, 125, sobre o uso do termo *shuma* nesta conexão), que isso deve ser feito por causa de “Faça o que é certo e bom aos olhos do Senhor” (Dt 6:18 e veja “*Takkanot*”). Os bens móveis recuperados pelo credor, no entanto, não são devolvidos ao devedor (Rema yM 103:9). De acordo com um ponto de vista, a terra é devolvida ao devedor se ele pagar a dívida dentro de 12 meses, mas a *halachá* foi decidida de acordo com a visão de que a terra é sempre devolvida ao devedor (ou seja, após o pagamento da dívida, BM 16b. e 35a, Códigos). A terra recuperada pelo credor e depois vendida por ele, ou dada em doação, ou herdada com a sua morte, não é, contudo, restituível ao devedor (*ibid.*). Segundo alguns estudiosos, a terra deve sempre ser devolvida ao devedor, ainda que por ele dada voluntariamente em cumprimento da dívida e não em decorrência de processo de execução; mas outros estudiosos sustentam que sua entrega voluntária da terra é uma barreira para que ela seja devolvida a ele contra o pagamento da dívida (*ibid.*). Da mesma forma, uma estipulação entre o credor e o devedor e efetuada por meio de um *kin yan* formal (ver “*Aquisição*, *Modos de*”), no sentido de que o primeiro não seja obrigado a devolver a terra ao segundo, vale mesmo quando o a terra é entregue ao credor como resultado do processo de execução (Sh. Ar., yM 103:9).

Categorias de Ativos para Recuperação de Dívidas

Se o devedor possui dinheiro (moedas), bens móveis e terras, ele deve pagar em dinheiro e não pode encaminhar o credor para outra propriedade (Sh. Ar., yM 101:1); se o devedor deseja pagar em dinheiro, mas o credor quer terras ou bens móveis, alguns estudiosos dão ao credor o direito de escolha, mas a *halachá* foi decidida de acordo com a visão de que a escolha é do devedor (*Tur* e *Sh. Ar.*, yM 101:3). Se o devedor possuir apenas a terra, o credor pode se recusar a aceitá-la e optar por esperar até que o devedor possa pagá-lo em dinheiro (HM 101:4). Se o devedor tiver bens móveis e terras, mas não dinheiro, o credor recupera o pagamento dos bens móveis, mas o devedor tem o direito de escolher os bens móveis para esse fim (HM 101:2); o credor não pode exigir terra se o devedor de bens móveis em pagamento.

Se o devedor não tiver bens móveis ou tais bens não satisfizerem a dívida, o pagamento é extraído de sua terra (*Malveh* 22:4 e yM 101:10) e - quando tal terra consiste em campos de qualidade diferente - nesta ordem: a dívida decorrente de ato ilícito é satisfeita

execução

do idit ou melhor terra; a união de uma esposa (Ketubbah) do zibburit (a terra mais pobre ou pior); e todas as outras obrigações do beinonit ou terra de qualidade média (Git. 48b; Yad, Malveh 19:1; yM 102:1). Na lei estrita, de acordo com alguns estudiosos, todas as obrigações, exceto aquelas em delito, podem ser cumpridas no zibburit, mas os estudiosos prescrevem que todas as obrigações, exceto a união da esposa, devem ser cumpridas no beinonit, para não fechar a porta diante de um mutuário; outros estudiosos sustentam a opinião de que, na lei estrita, todas as obrigações, exceto aquelas em delito e a união da esposa, devem ser satisfeitas a partir do beinonit (Git. 49b e Códigos; TJ, Git. 5:1,26c; e veja acima a entrada no devedor casa; acima, sobre a questão da cobrança de bens móveis ou terrenos vendidos pelo devedor a um terceiro, ver *Lien).

Em muitos lugares era costumeiramente estipulado nos contratos de fiança que o devedor devia pagar a dívida em dinheiro, sem colocar o credor ao trabalho do processo de execução e para isso o devedor era obrigado a lidar pessoalmente com a venda de sua propriedade. e pagar o credor em dinheiro (Resp. Rashba, citado em Beit Yosef yM 101:5).

“Acordo” em benefício de devedores empobrecidos (sidur le-ba'al yov). O Pentateuco estabelece várias disposições relativas à tomada de penhor de um mutuário e ao dever de restituí-lo caso o mutuário seja empobrecido e exija o penhor para as necessidades elementares da vida. Os eruditos interpretaram essas leis como aplicáveis à tomada de um penhor que não seja no momento do empréstimo e para fins de garantia do empréstimo, mas não quando é feito para a satisfação do empréstimo (ver *Pledge). Os doutrinadores estabeleceram que, quando o credor pretende arrecadar sobre os bens do devedor – isto é, após o vencimento e em quitação da dívida – determinados bens que atendem às necessidades elementares do devedor devem estar totalmente fora do alcance da imposição. Essa exclusão de uma parte da propriedade do devedor das mãos do credor é denominada mes aredin le-va'al yov; ou seja, é feita uma avaliação de quanto deixar o devedor para suas necessidades vitais (Rashi, BM 113b), ou um “arranjo” para suas necessidades, conforme estabelecido pelos estudiosos (Rashi a Ned. 65b); a versão de alguns estudiosos é mesaredin le-va'al yov, da palavra יָיָיִי ~~sejam de mandante~~, devedor um fragmento ou remanescente (Rashi, 113b).

A ideia básica de um “arranjo” é encontrada em uma baraita que determina que o credor pode exigir a venda de uma roupa cara do devedor para a satisfação da dívida, devendo este ficar com outra roupa comum. Na opinião de R. Ismael e R. Akiva, “todos os israelitas têm direito ao mesmo manto”, e mesmo um processo caro deve ser deixado para o devedor (BM 113b). No entanto, as leis detalhadas de “arranjo” estabelecidas por Judah ha-Nasi na Mishná (Ar. 6:3), referem-se apenas às obrigações de *arakhin (para o Templo) e não às dívidas ordinárias e apenas na baraita.

citada é feita menção de “acordo” em relação a todas as dívidas (BM 113b). De acordo com alguns dos amoraim, nenhum “arranjo” desta natureza é feito (BM 114a) e esta visão é seguida por alguns dos posekim (Sefer ha-Yashar, Nov. no.

602), mas a maioria dos posekim confirma a instituição (Yad, Malveh, 1:7; 2:1-2; Sh. Ar., yM 97:6ff, 23). Há também uma opinião de que “acordo” é feito apenas no caso de uma dívida originada de empréstimo (e não, por exemplo, de aluguel; yM 97:29; Arukh ha-Shulýan 97:35).

No âmbito do acordo, resta ao devedor o seguinte: alimentos por um período de 30 dias – de acordo com as necessidades normais do cidadão médio, ainda que o devedor tenha vivido como indigente; roupas por um período de 12 meses (“não é necessário usar roupas de seda ou uma cobertura de ouro na cabeça – isso lhe será tirado e lhe será dado o que lhe é devido”; ver acima); uma cama e outros requisitos para dormir; móveis essenciais para o lar, como mesa e cadeira (Arukha ha-Shulýan 97:26); seus sapatos; um artesão fica com dois de cada tipo de ferramenta usada por ele (Yad, Malveh 1:7 e yM 97:23); de acordo com R. Eliezer um fazendeiro fica com um par de animais de trabalho, e o dono de um burro ou um barco fica com o burro ou barco respectivamente, mas a opinião da maioria dos estudiosos, segundo a qual a halachá foi decidida, é que estes são bens regulares e não utensílios de artesãos (Ar. 23b; e Códigos). O devedor retém seu *tefillin, mas não seus livros (ibid.), mas alguns estudiosos dizem que se o devedor é um talmid yakham, seus livros não são tirados dele (a opinião de Judah Barzillai, citada em Sefer ha-Teru mot 1 :1,8). Uma inovação interessante é a decisão de Moisés *Sofer (no início do século XIX) de que o estoque de mercadorias de um lojista não deve ser vendido em execução, “já que nestes tempos a essência de seu sustento é comprar e vender a crédito, equivaleria a tirar suas vidas em penhor (Deut. 24:6) se seu estoque for retirado de suas lojas; portanto, a prática é fazer o pagamento em parcelas em horários fixos ... para que o lojista não falhe completamente” (Nov. Ha tam Sofer yM 97).

As leis do “acordo” não se preocupam com as necessidades da esposa e dos filhos do devedor, embora sejam de responsabilidade do devedor (Ar. 6:3f., e Códigos). Hai Gaon considerou, no entanto, que as necessidades do devedor para sua casa e filhos, por cuja manutenção ele é responsável, estão dentro do acordo - e esta era a prática em Kairouan (ver Elon, yerut ha-Perat 47, n. 43). No entanto, o credor não cobra – mas por um motivo totalmente diferente – o pagamento das roupas da esposa e dos filhos do devedor, mesmo que tenham sido compradas pelo devedor com seu próprio dinheiro. Na opinião de alguns posekim, isso inclui seus trajes de banho sab e festival, mesmo que sejam muito caros. A razão é que se presume que tais vestimentas são entregues pelo devedor a sua esposa e filhos com a intenção de que as vestimentas se tornem sua propriedade e a lei proíbe o credor de cobrar o pagamento de bens móveis que tenham passado da propriedade do devedor (Yad, Malveh, 1:5; yM 97:25,26 e Isserles ad loc; e veja *Lien). Alguns estudiosos sustentam, com base nessa visão, que as jóias de uma esposa dadas a ela por seu marido, o devedor, também são excluídas da taxa do credor (e ver Sma, yM 97 n. 62). Vestuário ou jóias de propriedade da esposa do devedor antes do casamento ou adquiridos por ele

ter com seus próprios fundos privados, bem como roupas ou jóias expressamente compradas pelo marido para sua esposa, são claramente excluídos do imposto (HM 97:26 e Sma 63).

Pluralidade de Credores – Direitos Preferenciais

No caso de obrigação escrita (shetar ou escritura), o credor a favor de quem a obrigação foi primeiramente constituída tem preferência em cobrar o pagamento sobre a terra do devedor, seja ainda em posse deste (isto é, a propriedade livre) ou já adquirido do devedor por um terceiro (ou seja, propriedade "embaraçada e alienada"; Ket. 94a; Yad, Malveh, 20:1; Sh. Ar., yM 104:1). Este direito preferencial na cobrança de uma dívida é o resultado de uma atitude da lei judaica que dá ao credor, na criação da dívida e acima e acima de seu direito pessoal de recurso contra o devedor, um penhor sobre a terra deste último. Esta garantia, que tem natureza de direito, prevalece sobre qualquer direito similar adquirido por um credor posterior. Se um credor posterior impede um credor anterior de cobrar sobre a terra do devedor, alguns estudiosos sustentam que o que ele consegue recuperar não pode ser retirado dele por um credor anterior, apesar do direito de um credor por ação de confiscar a propriedade de um devedor "gravada e alienada". " ativos – uma vez que um credor posterior ainda tem precedência sobre um comprador regular, de modo que "a porta não deve ser trancada diante de um mutuário" (Ket. 94a e Tos. a ibid.). Outros estudiosos (ibid), seguidos pela maioria dos posekim (Alfasi e Asheri para Ket. 94a; e Códigos), sustentam que, nessas circunstâncias, a cobrança do credor posterior não é válida e o credor anterior pode penhorar do credor posterior o que quer que o posterior possa ter recuperado. No entanto, se o credor posterior antecipar o anterior e cobrar sobre a terra beinonit, mas deixar o devedor com o zibburit, o imposto será válido, pois o credor anterior ainda pode recuperar sua dívida do zibburit (Sh. Ar., HM 104:1).

No que diz respeito aos bens móveis do devedor, o credor anterior não tem qualquer precedência na cobrança da sua dívida desses bens móveis, uma vez que não há penhora sobre os bens móveis. No caso de dois credores reivindicando simultaneamente os bens móveis do devedor, alguns estudiosos sustentam que o credor anterior tem precedência, mas a opinião majoritária do posekim é que não há direito de preferência e os bens do devedor são compartilhados entre os dois credores (veja abaixo; Ket. 94a; e Códigos). Mesmo em relação à terra, não há direito de preferência, a menos que a terra estivesse na posse do devedor antes do estabelecimento da dívida; e se o devedor, no momento da constituição da dívida, cobrar a favor de dois ou mais credores qualquer terreno que venha a adquirir no futuro (ver *Gravação), o credor anterior não terá direito de preferência em relação a esse terreno, uma vez que quando o devedor adquire o terreno é automaticamente cobrado a favor de ambos os credores (BB 157b; e Códigos). Em diferentes períodos, quando as crises econômicas

levaram a um aumento nos casos de insolvência, vários takkanot foram promulgados para lidar com a situação (ver Elon, y erut ha-Perat 172 e segs.). Estes previam a nomeação de um administrador (ne'eman) sobre a propriedade de um insolvente (um bore'a'ay ou "fugitivo", como é chamado na literatura haláchica e takkanot da Polónia, Alemanha e Lituânia no 17^o e Séculos XVIII^o: ver Elon, y erut ha

de terra na posse do devedor (yM 104:13 e Sma), mesmo no caso de dívida oral.

Os posekim contestam o método de divisão dos bens do devedor entre seus credores quando não há direito de preferência. Uma opinião é que cada credor recebe uma parte da propriedade em proporção ao tamanho de sua dívida, pois seria injusto dividir a propriedade igualmente em proporção ao número de credores (Rabenu Hananel, em Tur yM 104:11; Yad, Malveh 20:4 citando os Geonim); enquanto outros defendem que os bens do devedor são repartidos igualmente entre os credores de acordo com o seu número, desde que nenhum credor receba mais do que o montante devido da sua dívida, uma vez que o pequeno credor beneficia assim de maior protecção (Ket. 94a; Alfasi e Rashi ad loc.; e Códigos).

Direitos Preferenciais e Insolvência

Uma consequência da lei de preferência descrita acima é que a lei judaica não reconhece algumas das leis de solvência costumeiras em outros sistemas jurídicos. Assim, não reconhece uma concorrência de partilha de massa insolvente, em que todos os bens do devedor – salvo os especificamente cobrados a favor de determinado credor ou credores – sejam partilhados entre os seus credores de forma concorrente na proporção ao tamanho do crédito de cada credor. Por causa do penhor sobre a terra do devedor concedido na lei judaica a cada um dos credores, a ordem de precedência na cobrança de uma dívida segue a ordem do estabelecimento dos vários penhores, de maneira semelhante à ordem de preferência em outros sistemas legais em relação aos ativos especificamente cobrados. Mesmo nos casos em que não haja ordem de preferência prescrita, por exemplo, em relação aos bens móveis ou terrenos do devedor adquiridos após a constituição da dívida, os bens são distribuídos entre os credores na proporção do número de credores e não ao tamanho de cada reclamação.

Nos tempos pós-talmúdicos, a lei foi complementada, dentro do quadro acima mencionado, por uma série de regras muito semelhantes às conhecidas leis de insolvência. Algumas dessas regras visavam proteger todos os credores. Assim, por exemplo, foi estabelecido que, nos casos em que a lei não conferisse direito de preferência, uma parte proporcional do espólio do devedor deveria ser reservada aos credores que ainda não tivessem reclamado o reembolso e mesmo aos credores que tivessem créditos ainda não devido ao pagamento. (Teshuvot Maimoniyot, Mishp. no. 41; Rashba, Resp. vol. 1, no. 1111; Ke'ot ha-y' oshen yM 104, ss 2). Tornou-se também costume anunciar em público que qualquer pessoa que deixasse de apresentar o seu pedido contra um determinado insolvente dentro de um determinado período perderia o seu direito (Rashba, Resp. vol. 1, n.º 893).

Em diferentes períodos, quando as crises econômicas levaram a um aumento nos casos de insolvência, vários takkanot foram promulgados para lidar com a situação (ver Elon, y erut ha-Perat 172 e segs.). Estes previam a nomeação de um administrador (ne'eman) sobre a propriedade de um insolvente (um bore'a'ay ou "fugitivo", como é chamado na literatura haláchica e takkanot da Polónia, Alemanha e Lituânia no 17^o e Séculos XVIII^o: ver Elon, y erut ha

execução

Perat 180, não. 265). A tarefa do fiduciário era recolher e receber todos os bens do devedor – que assim passaram a ser dele – e vendê-los e distribuir o produto entre os credores; o takkanot prescrevia uma punição de um ano de prisão para um devedor que voluntariamente desperdiçasse sua propriedade e não pudesse pagar suas dívidas (Halpern, Pinkas Takk. 112, 128; Elon, *Yerut ha-Perat* 180-3).

Execução na ausência do devedor

Os estudiosos do Talmud expressam opiniões conflitantes sobre a questão de cobrar o pagamento da propriedade do devedor quando ele está ausente e não há perspectiva razoável de alcançá-lo.

Uma opinião é que, nestas circunstâncias, o pagamento não é cobrado, mesmo que o credor preste juramento de que a dívida ainda não foi paga; outra opinião é que uma dívida não é recuperada na ausência do devedor, exceto no que diz respeito a uma dívida sobre a qual são devidos juros; terceira opinião é que o pagamento não é cobrado a menos que o devedor tenha sido julgado e, posteriormente, fugido; uma outra visão é que o pagamento é cobrado na ausência do devedor e a possibilidade de que ele possa ter pago a dívida e recebido a liberação de sua fiança é desconsiderada, para que “uma pessoa não pegue o dinheiro do próximo e depois vá sentar-se no exterior, o que faria com que a porta fosse trancada diante dos mutuários” (Ket. 88a, T.J., Ket. 9:9,33b, 8). Alguns dos posekim seguem a terceira dessas opiniões (Hai Gaon, citado em *Sefer ha-Terumot*, 15:1; Rabbenu *Yerut ha-Perat*, citado por Alfasi, Asheri, e em *Tos. to Ket. 88a*); a maioria dos posekim, no entanto, é de opinião que o pagamento é cobrado na falta ou na ausência da dívida, tanto em suas terras como em bens móveis, após o credor ter apresentado seu título de dívida e jurado que a dívida ainda não havia sido paga (Alfasi e Asheri, *Ket. 88a*; *Yad, Malveh*, 13:1; *Sh. Ar.*, *YM* 106:1). No caso de o devedor se deslocar para o estrangeiro antes do vencimento da dívida, alguns doutrinadores sustentam que, em virtude da presunção de que ninguém paga a dívida antes do vencimento, o credor pode cobrar o pagamento sem prestar juramento de inadimplência. O pagamento – ainda que a dívida tenha entretanto vencido – uma vez que o facto de o credor ser titular da caução da dívida afasta o receio de que o devedor tenha entretanto pago a dívida através de um agente. Outros estudiosos sustentam que, nessas circunstâncias, o credor é obrigado a prestar o juramento prescrito apenas por causa do medo de que o devedor possa ter pago a dívida por meio de um agente (*Sefer ha-Terumot*, 15:1; *Tur, YM* 106:3).

Em nenhum momento é cobrado o pagamento na ausência do devedor, salvo se este não puder ser alcançado por agente em viagem de regresso com duração não superior a 30 dias (alguns estudiosos fixam um prazo mais longo e outros um prazo mais curto); se o devedor estiver em algum lugar onde possa ser alcançado em menos do que o prazo indicado, o tribunal enviará um agente para notificar o devedor da cobrança proposta sobre seus bens. As despesas envolvidas são pagas pelo credor, mas estas podem ser recuperadas por sua vez do devedor (*Yad, Malveh*, 13:1 e *YM* 106:1); as despesas incorridas pelo credor em seu próprio benefício, como aquelas relacionadas com a emissão de um mandado de *adrakhta*, etc., não são recuperáveis do devedor (*Sma n. 2 e Sifte Kohen YM* 106). Execução na ausência do devedor

está condicionada ao prévio cumprimento de três requisitos pelo credor: (1) inventário da caução de sua titularidade; (2) prova de que o devedor está no exterior e não está disponível para julgamento; e (3) prova de que os bens sobre os quais se pretende cobrar o pagamento pertencem ao devedor (*Malveh* 13:2; *YM* 106:2).

A fim de evitar as dificuldades de uma execução na ausência do devedor, o credor pode solicitar ao tribunal que impeça o devedor de deixar o país, a menos que ele forneça uma garantia para o pagamento da dívida (*Sh. Ar.*, *YM* 73:10; veja também *Elon, Yerut ha-Perat* 218, n. 409; *PDR* 2:65ss.).

Devedores empobrecidos e o apelo de Ein li

“É a lei da Torá que quando o credor vem para recuperar o pagamento da dívida, e se descobre que o devedor tem propriedade, então é feita uma avaliação [“arranjo”] para suas necessidades vitais e o restante é dado ao seu credor...; se se verificar que o devedor não tem bens, ou que tem apenas objectos abrangidos pela avaliação - o devedor pode seguir o seu caminho (e não está preso, nem lhe é pedido que apresente provas de que é indigente, nem um juramento é tirado dele da maneira que um idólatra é julgado, como está escrito: 'você não será como um credor para ele.'” (*Yad, Malveh*, 2:1). prevaleceu até os tempos geônicos.

O advento do período geônico foi acompanhado por mudanças materiais na vida econômica dos judeus babilônicos. O comércio, estendendo-se ao Norte de África e a outros países, veio cada vez mais substituir a agricultura e o artesanato como principal suporte da existência judaica. Enquanto antigamente os empréstimos eram feitos principalmente para as necessidades diárias do mutuário, agora eles passaram a ser empregados principalmente para fins lucrativos, e o crescente fluxo de capital e o desenvolvimento do comércio externo dificultavam o controle dos ativos do devedor, tudo isso favoreceu o fenômeno da ocultação de bens. Com o passar do tempo, isso levou à adoção de mudanças profundas nos meios de cobrança de uma dívida (ver acima; e também *Prisão por Dívida*). Estas alterações afirmaram-se apenas parcialmente no período geônico, mas podem ser mencionados dois desenvolvimentos deste período, ambos visando um processo mais eficaz de cobrança de dívida de um devedor que alega falta de meios.

Um desenvolvimento foi colocar o devedor sob uma proibição estrita por um período predeterminado, como meio de pagamento compulsório. Assim, foi decidido por Hai Gaon, o primeiro a mencionar esta prática, que devido à adoção de vários subterfúgios por pessoas de meios que procuram evadir-se do pagamento de suas dívidas - incluindo aqueles que juram falsamente a falta de meios - qualquer devedor que pleiteie uma falta de meios para pagar uma dívida terá a proibição imposta a ele por um período de 90 dias, período durante o qual ele é “desligado” de Israel – de modo a induzir a divulgação de seus bens e o pagamento da dívida. Após o término desse período, ele é obrigado a jurar que não tem meios (para os termos do juramento, veja abaixo). Apenas um devedor com fama de indigente e conhecido como tal pelo povo está isento da proibição quando alegar não ter meios de pagar sua dívida (ver A. Harkavy, *Zikkaron la-Rishonim*, no.

182). A proibição por 90 dias também é mencionada no Talmud (BK

112b), mas aí se impõe ao devedor que tem meios e alega em juízo que o título de dívida é falsificado; se, depois de ter recebido uma trégua para provar sua alegação, ele não comparecer ao tribunal, a proibição será imposta a ele por 90 dias e, posteriormente, uma adrakhta emitida em seus bens. Essa inovação drástica não foi geralmente aceita como parte da lei judaica. Foi rejeitado por Alfasi e Raviah como contrário à lei (suas declarações citadas por meio de Mordecai em Ba'ý yM 99:5) e não é mencionada por posekim posterior. Somente nos séculos XVI e XVII é mencionado novamente – em vários takkanot comunais – como a imposição de uma proibição por um período de três dias, trinta dias, etc., com referência a um devedor alegando que não tem meios (ver Elon, ý erut ha-Perat 44, n. 25).

Um segundo desenvolvimento no período geônico em direção à cobrança de dívidas mais eficiente foi um takkanah que previa a administração do juramento de ein li (“não tenho meios”) ou shevu'at ha-ýashad (juramento feito quando “suspeito” de ter meios).) a um devedor alegando falta de meios para pagar sua dívida: “Depois da redação da Gemara, quando os primeiros geônim viram os vigaristas aumentarem em número e a porta trancada diante de um mutuário, eles regulamentaram que um juramento solene – tendo a rigor da lei bíblica – ser tirado de um mutuário no sentido de que ele não tem nada além da avaliação que é feita para ele e que ele não escondeu nada com os outros e não deu presentes reembolsáveis; o juramento incluirá que tudo o que ele possa ganhar ou que possa vir a suas mãos ou posse, de qualquer maneira, não será usado para alimentar ou vestir sua esposa ou filhos ou ser dado a qualquer um como presente, exceto que dele tirará sustento por 30 dias e vestimenta por 12 meses – conforme lhe for devido; nem o sustento dos comilões, nem da nobreza, nem as vestes dos altos funcionários, mas as de que está acostumado – e o restante dará a seus credores, na devida ordem de preferência, até que toda a sua dívida seja cobrada”. (Yad, Malveh, 2:2). Ao contrário do caso da interdição imposta por 90 dias, o pau per também foi submetido a esse juramento, mas depois foi dispensado por Maimônides, sob o argumento de que o juramento foi feito “para lidar com vigaristas e não com aqueles geralmente aceitos ser indigentes” (Yad, Malveh, 2:4). A administração deste juramento, conforme qualificado por Maimônides, foi aceito pelo posekim (Tur e Sh. Ar., ýM 99:4).

Um juramento semelhante pode ser encontrado nos sistemas jurídicos de vários países europeus, a partir do século XII; assim, por exemplo, no Offenbarungseid da lei alemã e austríaca, o devedor também se compromete a entregar todos os seus ganhos futuros ao seu credor (ver Elon, ý erut ha Perat 49, n. 52).

O objetivo subjacente das leis judaicas de execução é garantir a existência de um procedimento de cobrança de dívidas eficaz, de modo a não “trancar a porta diante de um mutuário”, mantendo salvaguardas adequadas contra a violação da liberdade e dignidade pessoal do devedor. . A prossecução deste duplo objectivo fez com que as leis de execução reconhecessem sempre uma distinção material entre um devedor genuinamente empobrecido e um devedor de meios que procura evadir-se

cumprimento de suas obrigações para com o credor, distinção claramente enunciada nas declarações de Maimônides já citadas.

[Menachem Elon]

No Estado de Israel

As leis e procedimentos para a execução de sentenças no Estado de Israel em geral, particularmente no que diz respeito à prisão de devedores, foram significativamente alterados pela decisão da Suprema Corte no caso Perah (HCJ 5304/92, Perah v. Ministro da Justiça , 47(4) PD 715). Esta decisão, escrita pelo vice-presidente do Tribunal (Justiça Menachem Elon), baseou-se na posição adotada pela lei judaica sobre a prisão por execução de dívidas. A organização Perah havia solicitado ao tribunal a anulação de um dos regulamentos que permitiam a prisão excessivamente fácil de devedores, sem que o devedor tivesse que ser levado perante o chefe do Gabinete de Execução de Sentenças.

A decisão começa por referir que “a questão central desta reclamação é o direito fundamental da pessoa à liberdade e à dignidade no âmbito da prisão por dívida”. Na decisão, o juiz Elon apresenta uma descrição detalhada da posição da lei judaica e seu desenvolvimento como atestado por uma ampla gama de fontes que tratam da execução de julgamentos em geral, e prisão por dívida em particular, desde a era bíblica até o período contemporâneo. Ao se concentrar no processo detalhado que levou o Knesset a promulgar a Lei de Execução de Sentenças, ele observou que o apoio ao projeto de lei proposto foi baseado em princípios da lei judaica que rejeitam a visão de que as medidas de cobrança também servem como punição do devedor. . O Juiz Elon também se baseou no fato de que a Lei Básica: Dignidade Humana e Liberdade estabelece os valores do Estado de Israel como um Estado judeu e democrático.

Na sequência desta decisão, foram introduzidas várias alterações à Lei de Execução de Sentenças, permitindo a prisão por dívida apenas em determinadas instâncias. (Veja também a discussão detalhada da decisão no verbete * Prisão por Dívida.)

A decisão Negola (LCA 7700/95, Negola v. Hazan, 50 (1) PD 338) foi outra decisão da Suprema Corte na qual a Corte se baseou nas “antigas fontes sociais da lei judaica” em relação às regras de execução de sentenças. Nesse caso, no âmbito do processo de cobrança de dívida, foi instaurado processo de penhora para a venda do apartamento residencial dos petionários/devedor, tendo sido estabelecido um arranjo alternativo de acordo com o disposto na Lei de Execução de Sentenças . Essas disposições exigem que, antes de ordenar a venda de um apartamento residencial, seja comprovado ao chefe do Gabinete de Execução de Sentenças que “o devedor e seus familiares que com ele moram terão moradia razoável, ou que um arranjo alternativo para eles”. A decisão do juiz Strassbourg-Cohen discute a natureza de tal “acordo alternativo” e analisa detalhadamente os critérios e as considerações para encontrar um equilíbrio entre o direito do credor de cobrar sua dívida, por um lado, e as circunstâncias pessoais especiais do

exemplo dos rabinos

os credores, por outro. O ministro Tirkel acrescentou que a residência alternativa também deve ser adequada em função do tempo que o devedor pode permanecer ali. Assim, se o devedor tiver direito a viver toda a sua vida no apartamento que possui, tem direito a um regime alternativo que lhe assegure uma residência vitalícia. Essa determinação decorre da interpretação da lei à luz de sua finalidade – ou seja, que impõe a proteção das necessidades básicas de vida do devedor, expressa na proibição de penhorar parte do salário do devedor, suas roupas, camas, ferramentas, etc. . Juiz Tirkel

salientou que esse arranjo é baseado em antigos princípios de bem-estar social dentro da lei judaica: “Ninguém tomará o moinho ou a pedra superior do moinho para penhorar; pois ele tira a vida de um homem como penhor” (Dt 24:6); e “E, se for pobre, não dormirás com o seu penhor, certamente lhe devolverás o penhor ao pôr-do-sol, para que durma na sua roupa ” (Dt 24:12-13), estes sendo conceitos que continuaram a se desenvolver ao longo de gerações. O ministro Tal concordou com as opiniões dos ministros Strassbourg-Cohen e Turkel, mas acrescentou que em certos casos, onde “o devedor ... sua casa com injustiça e seus aposentos com injustiça” (Jr 22,13) é aplicável e ele não tem direito à mesma proteção.

O uso extensivo da lei judaica foi feito a esse respeito em uma decisão do Tribunal de Magistrados de Petah Tikvah sobre a imposição de ônus sobre os bens de um devedor. O Tribunal baseou-se nos escritos do Rosh (Piskei Ha-Rosh, BK 1.5) e do Rabino Israel Isserlein (Terumat ha-Deshen, §305), dos quais resultou que, antes de impor um penhor temporário sobre os conjuntos em ordem para evitar que o devedor os escondesse, deve também haver prova dos fundamentos da ação, e deve ser demonstrado que existe a probabilidade de o réu tentar ocultar esses bens. A razão é que o objetivo de impor uma garantia sobre os bens não é punir o réu, mas evitar uma situação que onere a execução da sentença (Maharshal, Yam Shel Shlomo, BK 1.20; Ação Civil 4804/02, NMC v. Ben Chalouche, secretário Zvi Weitzmann). A mesma Corte também discutiu a questão de qual situação é considerada uma que dificulta a execução da sentença e concluiu, com base em fontes legais judaicas (Sh. Ar., HM, 73.10; Shakh em Shulhan Arukh, op.cit. ; Maharshal, op. cit.), que, para obter a tutela provisória, é necessário provar uma tentativa ativa por parte do réu de ocultar seus bens e frustrar a execução de uma sentença, e não é suficiente para provar sua incapacidade de quitar a dívida. (Pedido Civil 2264/04, Rosenthal v. Shinterko).

Outra decisão proferida pelo mesmo tribunal, também tratando de ônus, revisou os desenvolvimentos na lei judaica sobre a possibilidade de entrar na casa do devedor para cobrar uma dívida, de acordo com a decisão de Perah, tendo o cuidado de manter o devedor dignidade e não prejudicá-lo. À luz desta revisão, o Tribunal examinou o equilíbrio adequado entre os direitos do réu e os direitos do autor.

direitos e o grau de dano que pode legitimamente ser causado ao réu para garantir os direitos do autor (Pedido Cível 2621/04, Shinterko v. Rosenthal, Juiz Zvi Weitzmann).

Sobre este assunto, ver também FF 24891/03, AN v. AT; Ação Civil 743/02 GA v. GA, referente a medida cautelar de saída do país; Execução de Sentença Arquivo 17-09642-96-8 – reexecução de bem garantido.

Com relação ao uso da lei judaica, ver também Petição Civil 18702/02 Polaski v. Galaxy Electronics (Tribunal Distrital de Haifa, Juiz Yakovshvili), referente a um arranjo dos bens do devedor e um penhor sobre objetos sagrados; e 3403/01 Ziva v. Yaakov, 5761(1) PDM, 756 (Tribunal Distrital de Jerusalém, Juiz Moshe Drori), sobre a execução de um ato sem a assinatura do credor.)

[Menachem Elon (2ª ed.)]

Bibliografia: M. Bloch, *Die Civilprozess-Ordnung nach mo saiiich-rabbinischen Rechte* (1882), 90-106; Gulak, *Yesodei*, 107-9; 4 (1922), 184-96; Gulak, *O'yar*, 314-36; idem, *Toledot ha-Mishpat be-Yisrael bi-Tekufat ha-Talmud, I* (1939) (Ha-Hiyyuv ve-Shi'budav), 118-40; Herzog, *Instit 1* (1936) 4f; 386; SJ Zevin, em: *Sinai*, 3 (1938), 55-71, 246; ET, 5 (1953), 92-132; 9 (1959), 143-55; B. Cohen, em: *Louis Ginsberg Jubilee Volume* (1945), 113-32, republicado em seu *Jewish and Roman Law* (1966), 159-78; adendos *ibid.* 772-75. **Adicionar.**

Bibliografia: M. Elon, *Kevod ha-Adam ve-ÿ eruto be-Darkei ha-Ho'ya'ah la-Po'al* (2000), idem, *Ha-Mishpat ha-Ivri* (1988), I:105, 194, 486, 515, 535, 601, 633; 2:885, 1284f; 3:1319, 1370f; idem, *Lei Judaica* (1994), 1:117, 218; 2:591, 627, 651f, 744, 784; 3:1079, 1533f., 1576, 1635; *ibid.*, *Lei Judaica (Casos e Materiais)* (1999), 455-75; M. Elon e B. Lifshitz, *Maft'e'ay ha-She'elot ve-ha-Teshuvot shel ÿ akhmei Sefarad u-ÿefon Afrikah* (1986), (1), 89-103; B. Lifshitz e E. Shohetman, *Maft'e'ay ha-She'elot ve-ha-Teshuvot shel ÿ akhmei Ashkenaz, ÿarefat ve-Italyah* (1997), 61-67.

EXEMPLA OF THE RABIS, uma coleção de mais de 300 histórias hebraicas – a maior coleção do gênero compilada na Idade Média – assim intitulada por M. Gaster, que as descobriu em manuscrito e as publicou (1924). A maioria das histórias, especialmente no início do livro, são semelhantes ou idênticas às da literatura talmúdico-midrásica, embora na última parte existam algumas histórias mais longas, mais desenvolvidas, não encontradas na literatura. Talmude ou Midrash. Embora o manuscrito seja, sem dúvida, da época medieval, Gaster sustenta que a coleção em si é muito antiga, anterior ao Talmud. Além disso, ele tenta provar que para suas histórias os sábios talmúdicos não usaram fontes orais, mas sim uma literatura narrativa hebraica, da qual o único espécime existente é esta coleção. Isso ele conclui com base na organização da obra de acordo com os princípios literários.

Nenhuma prova, no entanto, existe para as conclusões de Gaster. É muito mais lógico supor que o compilador do Exempla coletou histórias da literatura talmúdico-midrásica, acrescentando-lhes histórias medievais, com as quais se familiarizou por meio de fontes orais ou escritas. Todo esse material ele organizou de acordo com rígidos princípios literários. A existência de duas outras compilações medievais deste tipo –*Mi

drash Aseret ha-Dibberot e Rabbenu *Nissim do Sefer ha-Ma'asiyyot de Kairouan (que foi escrito em árabe) – parece corroborar a teoria de que o manuscrito de Gaster pertence a uma tradição medieval, segundo a qual autores posteriores tentaram fornecer a seus contemporâneos uma seleção de material narrativo na literatura talmúdica-midrásica. Embora a data exata desta coleção seja desconhecida, pode-se supor que ela não foi compilada antes do século XI ou XII. Literalmente a coleção apresenta uma estrutura unificada, em que cada história abre com Ma'aseh (“Uma história”) ou Tanu rabbanan (“Os sábios ensinaram”). Mais importante, porém, é o arranjo proposital das histórias: cada uma está relacionada, em conteúdo e ideias, com aquelas que a precedem e seguem, formando assim uma cadeia interconectada de histórias. A busca de Abraão pelo verdadeiro Deus, por exemplo, é precedida pela história de sua destruição dos ídolos e subsequente julgamento por Ninrode e é seguida pelo relato da tentativa de Adriano de se apresentar como um deus. O livro, uma coleção de histórias de vários tipos, contém apenas algumas que pertencem propriamente ao tipo literário conhecido como *exemplum.

Veja também *Ficção, a História Hebraica na Idade Média.

Bibliografia: M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis* (1924, repr. 1968). **Adicionar. Bibliografia:** J. Dan, *Ha-Sippur ha-Ivri bi Yemei ha-Beinayim: Iyyunim be-Yoldotav* (1974); A. Alba, *Cuentos de los rabinos* (1991).

[Joseph Dan]

EXEMPLO, lenda ou anedota da vida dos sábios para sugerir a emulação como instrução. Na literatura hebraica medieval é muito difícil distinguir entre lenda e *hagiografia, ficção histórica e vários tipos de fábulas. O exemplum não se define pelo seu próprio caráter literário intrínseco, mas sim pela intenção do autor que nem sempre é conhecida e nem sempre expressa com clareza na história.

Uma anedota só é um exemplum se se sabe que sua finalidade era servir de modelo ético a ser seguido. Descobrir esse propósito, no entanto, nem sempre é possível.

A literatura talmúdica-midrásica, por exemplo, preservou centenas de histórias e anedotas descrevendo a vida dos tannaim e dos amoraim. Muitos deles foram relatados pelos alunos em admiração de seus professores após a morte destes; outros por puro interesse histórico para preservar a fama dos grandes rabinos para a posteridade. Os próprios rabinos contavam anedotas autobiográficas e algumas parábolas serviam apenas para provar um ponto haláchico ou midrásico. A Idade Média usava o corpus dessas histórias, qualquer que fosse o caráter original ou a intenção dos contos, como exempla: ou seja, um judeu piedoso tinha que aprender como os velhos sábios se comportavam para que pudesse imitá-los e alcançar o mesmo alto nível. padrões morais e religiosos. No final da Idade Média, esse processo de transformar biografias e hagiografias em exempla continuou. No século 16^o, os alunos do cabalista Isaac *Luria de Safed desenvolveram um ciclo de hagiografias sobre ele que se tornou muito popular na Europa Oriental nos séculos 17^o e 18^o, e foi incluído em muitos trabalhos éticos e cabalísticos. Quando

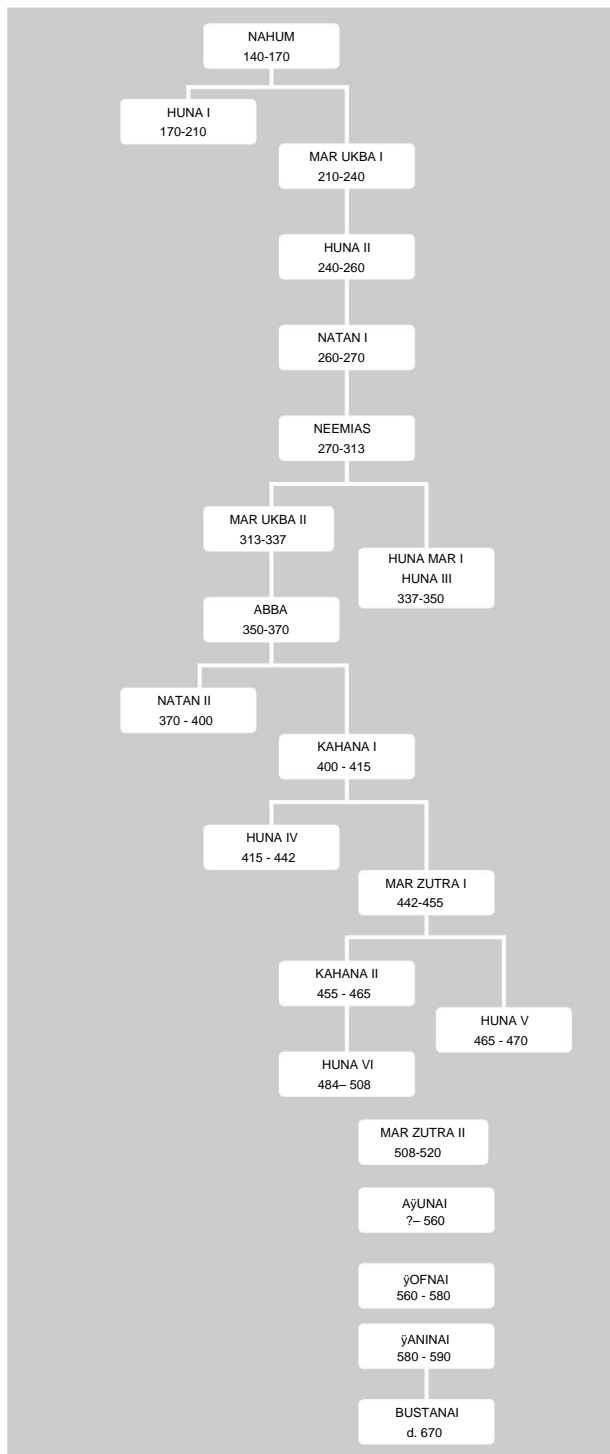
os *asidim* desenvolveram seu próprio ciclo de lendas em torno de seu líder *Israel Baal Shem Tov, eles usaram muitos dos contos tecidos em torno de Luria, dando-lhes uma base às vezes factual. É evidente, portanto, que tanto de fato quanto na tradição popular o Báal Shem Tov usou lendas sobre Luria como exemplos de emulação, ou pelo menos ele foi descrito por seus alunos como seguindo os caminhos de Luria. A literatura medieval produziu algumas obras que usavam material narrativo talmúdico-midrásico como exempla para suas próprias gerações. Esse era o propósito de coleções como O *Exempla dos Rabinos, uma grande coleção de histórias talmúdicas e acréscimos medievais, e Sefer ha Ma'asiyyot de R. *Nissim de Kairouan. Este último foi originalmente escrito em árabe, para que o público em geral, não familiarizado com a literatura talmúdica, pudesse ler as histórias e se beneficiar delas. Outro exemplo é o antigo *Midrash Aseret ha Dibberot (ver *Ficção, a História Hebraica na Idade Média).

A maioria das histórias incluídas nessas obras, especialmente na última, não são exempla no sentido comum. Embora sua intenção seja ensinar o comportamento ético e religioso ao judeu médio, os exemplos que eles apresentam são muitas vezes tão extremos que ninguém deveria seguir seus ensinamentos exatamente.

No Midrash Aseret ha-Dibberot, por exemplo, uma história que pretende demonstrar a importância de observar o sábado relata como uma vaca que pertencia a um judeu se recusou a trabalhar no sábado, e somente quando o judeu explicou à vaca que os gentios podem trabalhar no sábado se o animal obedecer. Outra história ilustra o mandamento de não fazer um juramento falso em nome de Deus. Descreve os infortúnios que se abateram sobre um homem que se recusou a jurar sob quaisquer circunstâncias, mesmo para a verdade. R. Nissim, em sua coleção, conta a história de um homem que, usando a maior parte de sua renda para ajudar os pobres, ouviu do Céu que ainda não era perfeito. Ele então vendeu sua esposa como escrava e deu o dinheiro aos pobres. Esses contos têm um padrão extremo e irreal de comportamento moral que está mais intimamente ligado às seitas fanáticas muçulmanas do que à ética judaica talmúdica. São exempla no sentido de que demonstram até que ponto uma pessoa santa foi para cumprir um dos mandamentos; eles não são exemplos destinados a ensinar um comportamento moderado e cotidiano ao público em geral.

Um grande corpo de exempla, anedotas curtas e histórias mais desenvolvidas foi introduzido na literatura hebraica na Espanha através de fontes árabes, e foi incluído em obras filosóficas e ético-filosóficas judaicas, bem como em forma mais narrativa no *maqamat e romances da época.

A maioria desses exempla é de origem indiana, transmitida, por meio da literatura persa e árabe, em obras judaicas. São modelos de sabedoria e não apenas de ética. Há também um forte elemento sufi naqueles encontrados nas obras de *Ba'ya ibn Paquda ou Shem Tov ibn *Falaquera. Alguns escritos medievais serviram de exempla sem terem sido escritos para esse fim, especificamente os martirologios judaicos; “Os dez mártires” (A. Jellinek, *Beit ha-Midrash*, 2 (19382), 64-72, sob o título *Midrash Elleh Ezkerah*), uma obra medieval que descreve a morte Quando *Dez Mártires no tempo romano, tornou-se um modelo de ser



Lista de exilarchs dos períodos Parthian e Sasanid (baseado em F. Laza rus; veja bibl.).

reorganização da administração de Arsacid (ver *Babylonia). Os judeus desempenharam um papel importante na política do Oriente Médio do primeiro século, não apenas na Palestina, mas também na *Armênia, *Adiabene, Charax Spasinu e na própria Babilônia. Era importante organizar uma administração leal para os judeus, tanto para

a estabilidade do império, e para fins de negócios estrangeiros. Os judeus, vivendo em ambos os lados da disputada fronteira entre Roma e Pártia, poderiam ser úteis para qualquer uma das partes que conseguissem obter seu apoio. Além disso, a destruição de Jerusalém e, com ela, a administração do Templo, que anteriormente havia emitido instrução religiosa para a diáspora, precisava da consideração dos partos. Os romanos, apoiando a nova autoridade rabínica em Jabneh (ver *Johanah b. Zakkai), exerceram substancialmente mais controle do que antes.

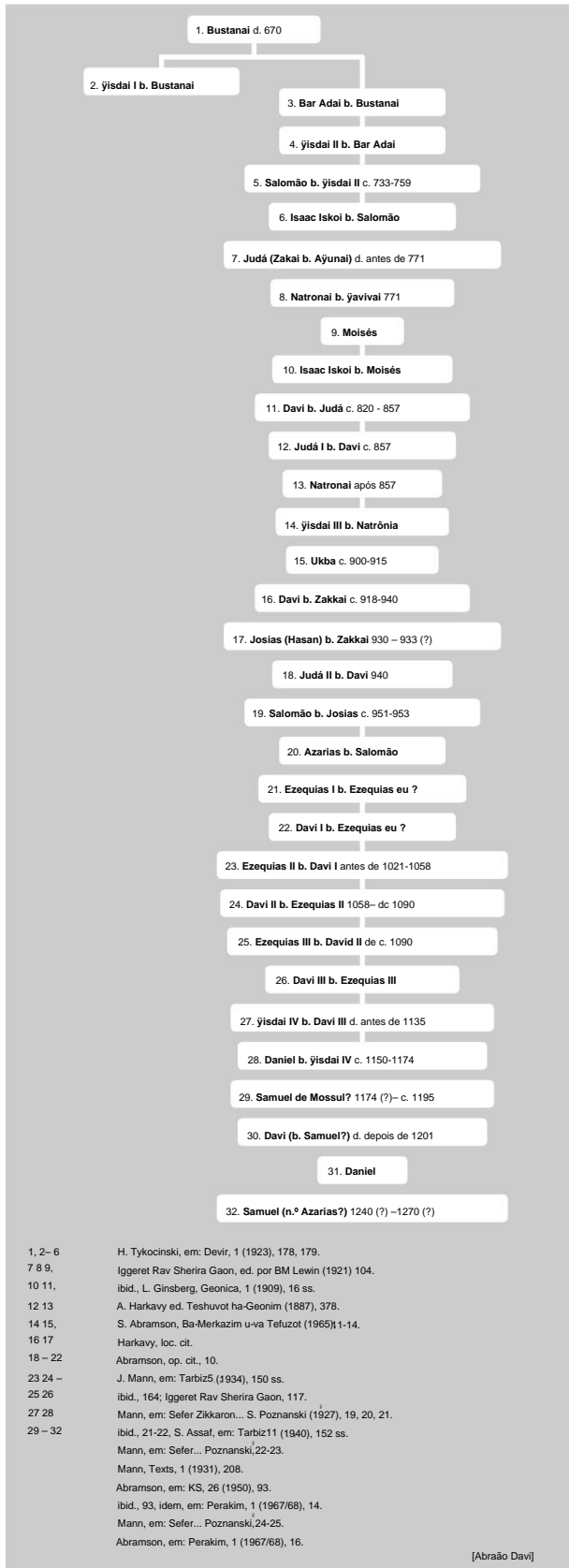
Os partos, talvez anteriormente contentes em permitir que os judeus locais recebessem instruções de Jerusalém, certamente tiraram vantagem da mudança na política palestina e da virada anti-romana na opinião judaica mundial, para estabelecer o controle local dos judeus sob estreita supervisão. O resultado foi altamente benéfico. No século seguinte, os judeus foram os mais leais defensores da causa parta contra *Trajano, Septímio *Severo e Alexandre *Severo. Na Palestina, círculos de messianistas judeus estavam preparados para cooperar com os partos contra Roma.

A primeira evidência clara da existência do exilarca vem em meados do segundo século EC. Alguma autoridade judaica certamente existia por volta de 145 EC, quando * Hananias, sobrinho de Josué b. Hananias intercalado o calendário na Babilônia (Eccles. R. 7, 8, no. 4, 7:26, para seu exílio na Babilônia; Ber. 63a; TJ, Sanh. 1:2, 19a; TJ, Ned. 6: 13, 40a, para a intercalação). Os relatos da intercalação contêm o nome de um oficial local, dado variadamente como Ahijah e Neḥūnyon. Mais ou menos na mesma época, além disso, Rabban *Simeon b. Gamaliel II repreendeu R. Nathan, da Babilônia, por sua participação em uma conspiração contra o governo do primeiro, dizendo: "você também nasi?"

(Hor. 13b). Como a kamara, mencionada em várias inscrições iranianas, era um dos significados do cargo no Irã, é lógico que R. Nathan era filho do governante judeu da Babilônia. A primeira menção talmúdica do título de resh galuta, no entanto, ocorre com referência a Huna, o exilarca (TJ, Ket. 12:3, 35a; TJ, Kil. 9:3, 32b; Gen. R. 33:3). *Judá ha-Nasi afirmou que se Huna viesse à Palestina ele daria precedência a ele, pois Huna era descendente da linha masculina da família davídica, enquanto o patriarca, da linha feminina. ḥiyya e seu sobrinho *Rav podem ter sido relacionados ao exilarca, pois ambos os babilônios reivindicavam ascendência davídica.

ḥiyya veio da mesma cidade que o exilarca, e chamou seu sobrinho Rav bar Paḥti. O título paḥat foi usado nos documentos partas de Nisa para sátrapa, e se Rav era filho de um paḥat judeu, então seu pai deve ter tido um alto escalão dentro da estrutura feudal parta. Outras autoridades judaicas, no início do mesmo período, foram relatadas por mensageiros rabínicos palestinos que tinham nomes partas, usavam roupas partas, desfrutavam das regalias de um séquito e executavam a pena capital, e ainda eram conhecedores da lei (Git. 14a). -b; TJ, Kid. 3:4, 64a; TJ, Git. 1:5, 43c-d). Portanto, é razoável supor que existiu um governo judeu durante o último século e meio do domínio parta na Babilônia.

exilar



Lista de exilados babilônicos durante a Idade Média.

O advento dos sassânidas, em 226 EC, exigiu a provisão de uma nova base política para o autogoverno judaico. A princípio, os administradores judeus continuaram como antes, esperando enganar os sassânidas e manter os judeus na linha à força. R. Shila, por exemplo, aplicou chicotadas em um homem que teve relações sexuais com uma mulher gentia; o homem denunciou contra ele, após o que um agente do governo (para stak) investigou o caso. Shila convenceu o agente de que ele era leal e depois assassinou o informante (Ber. 58a). Mas em uma situação semelhante, R. *Kahana teve que fugir para a Palestina (BK 117a), pois, Rav lhe disse: "Até agora os gregos [partos] estavam aqui, que não puniam o derramamento de sangue, mas agora os persas estão aqui, e eles certamente gritarão: 'Rebelião, leão rebelde!'" De sua parte, os sassânidas sob Ardashir I (226-242), que estavam intimamente associados ao culto de Ormuzd e ynahyta, pensavam que poderiam converter à força os vários povos ples da Babilônia e da Mesopotâmia à sua religião. Assim, durante as primeiras duas décadas de domínio sassânida, nenhum modus vivendi pôde ser alcançado. *Shapur I (242-272) escolheu uma política diferente e mais tolerante, encorajando Mani a pregar uma religião sincretista de Buda, Zoroastro e Jesus (mas não Moisés!) para conciliar também a comunidade judaica. O governo judeu recebeu um papel legítimo na administração dos assuntos judaicos, quando prometeu cumprir a lei estadual em questões de interesse do estado, especificamente regras de posse de terras e pagamento de impostos. O acordo de *Samuel e Shapur I, resumido pelo ensinamento de Samuel de que "a lei do governo é lei", foi seguido de perto pelo regime judaico, que gozou de uma posição segura, com poucas e breves interrupções, pelos próximos quatro séculos. Não se sabe qual o papel, se algum, o exilarca desempenhou nas negociações anteriores a este acordo. Se havia um governo judeu na Babilônia, como parece plausível, então Samuel deve ter agido em seu favor. Mas as tradições rabínicas, que são as únicas a sobreviver, não mencionam a participação do exilarca contemporâneo, Mar *Ukba I, no assunto.

A opinião rabínica sobre o exilarcado do século III estava dividida. No início do século, fica claro que os principais rabinos eram subordinados ao exilarca. Rav foi forçado por ele a administrar os preços de mercado, o que Rav considerou não ser uma função adequada do agoranomos, ou supervisor de mercado. Samuel se submeteu ao exilarca Mar Ukba. Afinal de contas, fora o exilarca que antes havia empregado funcionários rabínicos treinados nas cortes e escritórios da Babilônia nos últimos tempos arsácidas. Ele tinha feito isso provavelmente para contornar os homens fortes judeus locais, tipificados por Anilaeus e Asinaeus no primeiro século, e a nobreza judaica partianizada mencionada acima, no segundo século. Os rabinos apelaram ao povo com base em seu conhecimento da revelação mosaica, que, segundo eles, era exclusivo de suas escolas, e, além disso, afirmaram a alegação do exilarca de origem davídica. No início, portanto, o rabinato e o exilarcado estavam intimamente aliados contra as forças centrípetas da autonomia feudal representadas pelos proprietários judeus locais de classe alta. Até o último terço

No século III, no entanto, a tensão se desenvolveu entre o exilarchate e certos círculos rabínicos. O exilarca justificou seu governo sobre os judeus como herdeiro da família davídica, assim como os macabeus, os herodianos, Jesus e outros que reivindicavam o direito de governar "Israel". Essa afirmação não dependia de estudo nas academias rabínicas ou conformidade com as regras rabínicas. Se o exilarca era ou não um "bom judeu" pelos padrões rabínicos é, em última análise, irrelevante para a questão. Os rabinos se viam como os únicos portadores da revelação mosaica em sua forma completa e dual. Só eles possuíam a Lei Oral, que completava a escrita e determinava sua interpretação. Por volta de 275, Geniva, discípulo de Rav, causou tantos problemas ao exilarca que este procurou o conselho do palestino *Eleazar b. Pedat. Ele foi aconselhado a tolerar. Geniva foi logo depois executado pelo estado. Não se sabe o que Geniva fez para irritar o exilarca. A única pista para sua doutrina é seu ensino de que os rabinos devem ser chamados de reis, cujo texto-prova foi Provérbios 8:15: "Por mim reinam os reis". O oitavo capítulo de Provérbios foi consistentemente interpretado pelos rabinos como a mensagem da Torá personificada. Se por "mim", que significa "Torá", os reis governam, então aqueles que não são qualificados pela "Torá" devem subordinar-se àqueles que são, a saber, os rabinos. Se Geniva fizesse tal afirmação de superioridade rabínica, o exilarca sabiamente o teria entregado aos sassânidas, pois a subversão do exilarca era subversão, da mesma forma, do sistema sassânida de governo de milheto. No final do século, Judá b. Ezequiel fundou a escola de Pumbedita e, durante os 50 anos seguintes, os diretores da escola mantiveram um fundo para seu sustento, tentando assim permanecer independente do erário exilárquico. Ao mesmo tempo, os principais rabinos afirmaram que os rabinos não deveriam pagar o karga, ou imposto por cabeça, imposto pelo regime sassânida às comunidades minoritárias. Eles sustentavam que as Escrituras, a tradição e até mesmo Artaxerxes dos tempos de Aquemênida os libertaram dessa obrigação. Como os impostos eram distribuídos pelas comunidades, o exilarca teria que coletar fundos de outros judeus para isentar os rabinos. Isso ele não tentou, e uma consequência ainda mais irritante nas relações dos dois grupos foi. Em meados do século IV, a academia de Pumbedita, agora chefiada por Rava, foi submetida a uma estreita supervisão exilarquica e mudou-se para a capital exilarquica em *Maýoza.

Quando, sob Pýryz (459-84), judeus e cristãos foram perseguidos, o exilarca Huna V foi executado, segundo a carta de R. Sherira, no ano 470. O cargo de exilarca permaneceu vago por algum tempo. O caos virtual dos reinados anteriores a Khusro I (531-79) combinado com as atividades antijudaicas dos mazdaquitas apoiados pelo trono na época de Kavadh (488-531), e a depressão econômica do período, produziu um lapso no governo ordenado para os judeus também. Por um tempo (c. 510-520) o exilarca Mar *Zutra II abandonou a fidelidade ao trono, provavelmente provocado pelo apoio de Kavadh a Mazdak. De Khusro em diante, a situação foi restaurada à sua condição anterior favorável.

[Jacob Neusner]

Durante o período árabe

O primeiro exilarca do período árabe foi *Bustanai, que fundou uma nova dinastia de exilarcas dos descendentes de sua esposa judia e de sua outra esposa, filha do rei da *Pérsia que lhe foi dada, segundo as fontes, por *Omar ibn al- Khaýýyb . Algumas opiniões duvidam da autenticidade deste último detalhe, porque Omar não visitou o *Iraque, mas os textos possivelmente se referem a um de seus generais. Este fato expressa o reconhecimento concedido pelo domínio árabe ao descendente da Casa de Davi que estava à frente da comunidade judaica. Os filhos de sua esposa judia desqualificaram os filhos da esposa persa de atuar como exilados com o argumento de que, como a mãe não havia se convertido, seus filhos tinham o status de não-judeus. A polêmica e a discussão haláchica foram preservadas em uma série de fontes.

O ýakhamim das academias decidiu a favor do ramo persa. Apesar dos protestos, que também foram expressos após essa decisão, os descendentes da esposa persa foram nomeados exilarcas.

Relações com a Yeshivot Rashei

Os exilarcas mantinham laços estreitos com os chefes das academias de Sura e Pumbedita. Preocupavam-se também com os rendimentos dessas academias que foram levantados em toda a diáspora. Um dos exilarcas, *Salomon b. ýisdai, o bisneto de Bustanai do ramo judaico (reinou de 733 a 759), era ele próprio um estudioso e distinguiu -se com sua preocupação com a academia de Sura e seu engrandecimento agrícola. Ele tirou Mar Samuel da academia Pumbedita e o nomeou chefe da academia Sura (Iggeret R. Sherira Ga'on, ed. por BM Lewin (1921), 106). Vinte e seis anos depois, ele nomeou Rav *Yehudai, que também era discípulo da academia Pumbedita, para o mesmo cargo. Embora o cargo de exilado fosse hereditário, nem sempre era o primogênito que era escolhido, mas o membro da família mais adequado e aceito pelos chefes da academia e pelos mercadores importantes que exerciam influência na corte do califa. Os exilarcas e os chefes das academias Sura e Pumbedita eram dependentes uns dos outros, pois a eleição de cada um deles exigia a confirmação do outro partido. Nesse contexto, houve exemplos de autoafirmação. *Anan b. Davi, sobrinho de Salomão b.

ýisdai, era digno de ser eleito como exilarca por causa de sua erudição, mas o ýakhamim encontrou uma "mancha desqualificante" nele por causa de sua negação da Lei Oral. Seu irmão mais novo Hananias foi eleito em seu lugar. Os líderes da comunidade caraíta, conhecidos como nesi'im, eram descendentes de Anan.

A divisão entre os *rabanitas e os *caraítas parece ter sido a causa do declínio do status dos exilados e da limitação de sua autoridade. O califa al Maýmýn (governado de 813 a 833) atendeu ao pedido dos caraítas para que seu líder fosse reconhecido como o nasi de sua comunidade. Em 825 ele emitiu uma ordem segundo a qual dez homens – judeus, cristãos ou zoroastrianos – eram autorizados a organizar

exilar

tornaram-se uma comunidade independente e tinham a liberdade de eleger um líder. Após a morte do exilarca Iskoy II, havia dois rivais em sua posição, *David b. Judá e Daniel. A disputa foi levada ao califa para arbitragem pelos partidários de ambas as partes. É possível que a ordem acima mencionada também tenha sido resultado dessa situação e R. *Sherira sugere que o declínio no status dos exilarcas foi devido a essa contenção. A partir de então, eles foram obrigados a compartilhar as esferas de sua influência e seus rendimentos com os chefes da academia. Outra mudança que ocorreu foi que as reuniões do yākhāyim que aconteciam nos dias de jejum e nos sábados da porção semanal de Lekh Lekha, que eram conhecidas como Shabbeta de-Rigla e que até então eram realizadas na casa do exilarca, foram a partir de então realizadas nas academias. Os poderes de penalização do exilarício também foram restringidos.

Uma disputa sobre os rendimentos do exilarca e do chefe da academia resultou em uma crise em que o último ganhou a vantagem. O exilarca *Ukba tentou apropriar-se dos rendimentos de Khurysyn dos quais a academia Pumbedita tinha até então se beneficiado. Segundo Seder Olam Zuta (Neubauer, Chronicles, 2 (1895), 78), *Kohen yedek, o gaon de Pumbedita, foi apoiada pelos banqueiros e comerciantes *Joseph b. Fineias, *Aarão b. Amram e *Netira, e em 913 Ukba foi expulso pelo califa al-Muqtadir (908–32), primeiro para Kermanshah e depois para Kairouan, onde foi recebido com muito respeito e o Sefer Torá foi rebaixado diante dele (ver abaixo de). O cargo de exilarca ficou vago por três a quatro anos até que, sob pressão pública, *David b. Zakkai, sobrinho de Ukba, foi eleito. Davi B. Zakkai (918-40) era uma personalidade poderosa e insistiu em seu direito de nomear o chefe da academia de acordo com seu próprio critério. Seu candidato ao cargo de gaon de Pumbedita foi Kohen Zedek, enquanto o de seus rivais foi *Kubashshir b. Kimoi. Este último se recusou a confirmar a nomeação de Davi como exilado e ele o baniu até que se reconciassem em 922. David se esforçou para elevar o status da academia Sura, e em 928 ele nomeou R. *Saadia Gaon como seu chefe, tendo reconhecido sua vasta erudição da Torá. Quando o nomeou, ele aconselhou R. Saadia Gaon “a não nomear nenhum outro exilado além de si mesmo, a não se associar com aqueles que conspiraram contra ele e a não se desviar de suas palavras em qualquer direção”. Parece que R. Saadia Gaon desejava ser independente do exilarca e também intervir em assuntos seculares. A crise finalmente irrompeu entre eles quando R. Saadia Gaon se recusou a ratificar uma decisão legal do exilarca depois de já ter sido ratificada pelo gaon de Pumbedita. Davi B. Zakkai emitiu um yerem (“proibição”) contra R. Saadia Gaon e nomeou *Joseph b. Jacob ibn Satia em seu lugar. R. Saadia Gaon, por sua vez, emitiu um yerem contra David b. Zakkai e nomeou Josias (Hasan), irmão de David b. Zakkai, como exilarca. Mas'ydý relata que a disputa foi levada ao vizir 'Alý ibn 'Isý. Em Purim de 937, foi celebrado um acordo entre os opositores. Davi B. Zakkai alcançou uma posição respeitada na corte do califa abássida al-Muqtadir, que

o apoiou contra as comunidades que se recusaram a pagar seus impostos; o califa também o ajudou em sua rivalidade com R. Saadia Gaon.

Em geral, foi mantida a separação entre as várias funções dos exilarcas e dos geonim: *Ezequias (II) b. David, um descendente de David b. Zakkai, foi uma exceção; ele combinou o exilarcado com a posição de chefe da academia. Foi exilarca por mais de 40 anos, e a partir de 1038 sucedeu *Hai como chefe da academia Pumbedita até sua morte em 1058. Como resultado do conflito entre o exilarca *Daniel b. ý asdai (1150–74) e o gaon *Samuel b. Ali, o exilarca abriu uma academia em Bagdá que era independente da do gaon. Quando ele morreu sem filhos, dois candidatos do Josias b. O ramo Zakkai, David e Samuel, buscaram sua posição. Este último, que contou com o apoio do gaon Samuel B. Ali, foi obrigado a ceder vários de seus poderes ao gaon. A partir de então, a maior parte dos poderes dos exilarícios foram transferidos para os chefes das academias.

A Cerimônia de Indução

A nomeação do exilarca foi ocasião para uma gloriosa cerimônia, cuja descrição nos chegou de *Nathan b. Isaac ha-Bavli (Neubauer, Chronicles, 2 (1895), 83-85). Foi acompanhado por uma festa popular, cujo clímax foi a reunião na sinagoga no sábado, quando hinos foram recitados em homenagem ao exilarca e ele foi abençoado com bênçãos especiais e piyyutim. Seu nome foi mencionado no Kadish e ele fez um sermão ou autorizou o chefe da academia a fazê-lo. O ýazzan baixou o Sefer Torá diante dele enquanto a congregação estava de pé. As pessoas lhe enviaram presentes. As festividades estenderam-se por sete dias, durante os quais ele foi anfitrião das pessoas em sua casa. Os cronistas árabes que mencionam esse ofício apontam que a descendência da Casa de Davi era condição indispensável para a eleição. A origem aristocrática e a hereditariedade do exilarcado impressionaram fortemente os xiitas já nos primórdios da história do Islã, a ponto de compará-lo ao imamato e sua teoria sobre o califado legítimo. Em seus escritos eles descrevem encontros entre exilados e califas e imãs como iguais, com os primeiros reprovando os muçulmanos. Býryný (m. 1048) e outros em seu rastro consideravam o exilarca como o senhor de todos os judeus do mundo, que estavam subordinados a ele.

Status Oficial, Poderes e Funções

A condição de exilarca tornou-se um dos temas da discussão entre o pesquisador muçulmano das religiões Ibn ý azm (994–1064) e *Samuel ibn Nagrela ha-Nagid na Espanha. Este último destacou a honra e os poderes do exilarca da Casa de Davi e considerou este o cumprimento do versículo: “O cetro não se arreará de Judá, nem o bastão do governante dentre seus pés” (Gn 49: 10).

Ibn ý azm rejeitou suas palavras e afirmou que o exilarca não exerceu nenhuma influência, nem sobre os judeus nem sobre quaisquer outros, que ele não tinha autoridade e que seu título era meramente

honorário e desprovido de qualquer significado real. Uma discussão semelhante foi realizada em Jerusalém entre um judeu *yakham* e um clérigo cristão chamado Abraham di Tibériade. G.

*Vajda, cujos escritos sobre este assunto são baseados em um manuscrito de 1689, assume que este evento ocorreu durante o século X e possivelmente até mais tarde. O judeu aponta a existência do exílio como prova de que a soberania da Casa de Davi não foi interrompida e que o Messias ainda não veio. Ele também se refere ao versículo acima de Gênesis. O clérigo zomba e denigre esse status do exilado que não é dotado do título de rei, vive em uma cidade periférica do Iraque e não na Terra Prometida, e carece de quaisquer poderes punitivos.

O domínio muçulmano concedeu ao exilado o mesmo reconhecimento que o *Katholikos*, o chefe da comunidade nestoriana. Uma carta de nomeação do exilarca não está disponível, mas há razão para supor que seus poderes e funções eram de caráter semelhante. Na carta de nomeação que foi concedida ao Nestoriano *Katholikos* em Bagdá durante o século XII, diz-se que ele está autorizado a intervir e mediar nas disputas entre as várias seitas de sua comunidade e a fazer justiça e que também é responsável pela supervisão de seus fundos de caridade. Quem o desobedecer ou interferir em seus negócios estará sujeito a punição. Ele organizará a cobrança do imposto de voto e sua transferência para o governo que, em troca, garantirá a vida das pessoas de sua comunidade e protegerá sua propriedade. A recepção desta carta de nomeação foi acompanhada de uma cerimônia em que participou um delegado do governo. Além do dever do exilarca de transferir o imposto de sua comunidade para as autoridades, ele também era responsável pela execução do Pacto de *Omar, as leis discriminatórias que afetavam os súditos protegidos.

O autor árabe Ibn al-Jawzī (falecido em 1200) relata que em 1031 o *Katholikos* e o exilarca judeu foram solicitados a garantir que os membros de suas comunidades usassem o traje especial de súditos protegidos.

Benjamin de Tudela, o viajante que visitou Bagdá por volta de 1168, escreve sobre o exilarca Daniel b. *yisdai* que sua função tinha a confirmação do califa, que havia ordenado que judeus e muçulmanos ficassem na presença do exilarca. O califa o recebia em seu palácio todas as quintas-feiras, e no caminho sua carruagem era precedida por cavaleiros que pediam a abertura do caminho diante do filho de Davi. "Ele foi investido com autoridade sobre todas as congregações de Israel nas mãos do *Amẏr al-Mu'minẏn*, o Senhor do Islã. Pois assim Muhammad ordenou a respeito dele e de seus descendentes" (Masot Binyamin, ed. por MN Adler (1902), 39-40, Eng. part). A partir do final do século XII, os diretores das academias do pai de Bagh assumiram a maior parte dos poderes dos exilarchs; a partir de então eles eram os delegados da comunidade perante o governo. As cartas de nomeação que foram concedidas aos chefes da academia em 1209, 1247 e 1250 pelo governo abássida, e que foram preservadas, esclarecem as funções dos exilarcas e seus

poderes durante este período em que a sua liderança era real. Essas cartas declaram que os membros de suas comunidades deveriam obedecer às instruções do exilarca e pagar-lhe os impostos aceitos; o exilarca devia julgá-los e era seu dever fazer cumprir as condições de proteção e atender às ordens do califa.

Há uma divergência de opiniões entre os estudiosos quanto à nomeação de juizes (*dayyanim*) pelo exilarca e sua dependência dos chefes da academia. Parece que esse assunto variava com a autoridade exercida pelos exilados. Pode ser dividido em cinco períodos: (a) até o reinado de al-Maẏmẏn as nomeações foram feitas pelo exilarca; (b) até depois de David b. Zakkai, quando a autoridade foi dividida entre os exilados e os chefes das academias, a nomeação de cada parte ficou restrita ao seu próprio domínio; (c) durante os dias de Hai Gaon, as nomeações eram feitas pelo supremo bet din dos chefes da academia; (d) nos séculos XI e XII, as nomeações eram feitas pelos exilados; e (e) depois de 1175 (o ano da morte do exilarca Daniel) foram apenas os chefes da academia que nomearam os *dayyanim*. Além disso, quando os exilarcas nomeavam os *dayyanim*, a *pitka de-dinuta* ("autorização judicial") era concedida pelos chefes da academia, enquanto o exilarca apenas dava permissão formal. O exilarca dispunha de um tribunal conhecido como *bet dina de-nasi* ("bet din do nasi") ou *bava de maruta* ("portão do mestre"). Se o exilarca fosse um *yakham*, ele mesmo encabeçava a aposta. Na maioria das ocasiões, no entanto, era um distinto *yakham*, o *dayyana de-bava* ("juiz do portão"), que chefiava o tribunal. R. *yemaẏ b. Salomão* é mencionado como chefe do tribunal do exilarca *yisdai b.*

Natronai em meados do século IX.

O exilarca tinha à sua disposição os seguintes meios de penalização: proibições, multas, prisão e açoitamento. Durante o reinado do califa al-Ma'mẏn, sua autoridade penal foi restringida de modo que o único instrumento restante era a proibição. Durante um período posterior, seus poderes foram, no entanto, mais uma vez estendidos e R. *Pethahiah de Regensburg, que visitou Mosul durante a década de 1170, relata que o exilarca estava autorizado a condenar os infratores, mesmo que a segunda parte fosse muçulmana, e que ele tinha uma prisão na qual detinha os infratores.

O exilarca participava da instituição de *halakhic takkanot*, como aquela em conexão com a cobrança de dívidas e a *ketubbah* de bens móveis em vez de imóveis, um *takkanah* que circulou por toda a diáspora com a assinatura do exilarca em col. trabalho com seus *dayyanim*, os diretores da academia e seus *batei din*. Foi encontrada uma carta do exilarca, datada de 835, referente à fixação da intercalação – direito exclusivo da academia palestina. Seus rendimentos provinham dos impostos que eram pagos pelas comunidades sob sua jurisdição e que recebiam proteção governamental. De acordo com o relatório de Nathan ha-Bavli (Neubauer, *Chronicles*, 2 (1895), 85), todo judeu com 20 anos ou mais pagava um imposto anual de dois *zuzim*. Os açougueiros pagavam ¼ de dinar como uma quantia anual fixa. O exilarca também obteve renda de *ketub bot*, *gittin* ("contas de divórcio"), contas e presentes. Esses detalhes também

exilar

confirmado por uma fonte árabe que acrescenta que os judeus lhe pagavam um quinto de sua renda, bem como taxas de resgate para crianças e animais do sexo masculino. No final do século XII, o exilarca de Mossul possuía campos e vinhedos, além da metade do imposto de renda que cobrava de sua comunidade para as autoridades. Os exilarcas concederam títulos honorários a personalidades que os apoiaram. Estes incluíam: “Amigo do Nesi'ut (Exilarcado)”, “Favorável ao Nesi'ut” e “Apoio do Nesi'ut”.

O Exilarcado Fora de Bagdá

A partir do século XI, período de declínio do califado Abba sida, quando se formaram governos independentes em Mossul, Damasco e Alepo, também chegaram a esses lugares descendentes da família do exilarca babilônico. Como resultado de sua descendência da Casa de David, as comunidades os nomearam como nesi'im sobre si mesmos, enquanto também obtiveram seu reconhecimento pelas autoridades como delegados da comunidade judaica. Eles nomeavam funcionários e dayyanim, julgavam o povo, coletavam o imposto de votação e recebiam dízimos.

IÊMEN. Durante o século XII, os judeus do Iêmen foram colocados sob a “autoridade” formal do exilarca da Babilônia e da yeshivá palestina do Egito. Isso foi expresso pelo fato de que as personalidades acima foram mencionadas pelo yakham antes de seu sermão, o intérprete antes da leitura da Torá e a pessoa que recitava a bênção nas refeições. Em um documento de 1134 sobre Maýmyn b. Japheth Hasan Bendar de Aden (d. 1151) há a expressão: nagid dos judeus do Iêmen “nomeados pelo exilarca e pelos chefes da academia”. É, no entanto, possível que isso se refira a membros da casa do exilarca babilônico que vieram para o Iêmen. Durante a década de 1130, o primo do exilado babilônico, vindo da Pérsia, estava no Iêmen.

“Ele se promoveu a uma posição [de liderança] e as pessoas locais lhe deram permissão para tomar decisões na lei religiosa nas sinagogas de todo o Israel” (SD Goitein, in Sinai, 33 (1953), 232). Este último atingiu o ministro que mencionou a “autoridade” de *Maÿlli'ay, o gaon palestino do Egito, em sua oração. Benjamin de Tudela relata que em seu tempo a comunidade iemenita era liderada por Shalmon ha-Nasi e seu irmão Hanan, descendentes de Davi, que “dividiram” o país entre si. Eles se correspondiam com seu parente, o exilado babilônico, e lhe dirigiam suas questões religiosas. Deve-se notar que durante os períodos subsequentes os nesi'im do Iêmen foram referidos como resh galuta, embora não tivessem conexões com o exilado babilônico ou a Casa de Davi.

PALESTINA E EGITO. Os membros da família do exilarca babilônico que vieram para a Palestina e o Egito foram recebidos com deferência, mas seu status era meramente formal, sem qualquer base prática na administração. Como resultado da rebelião abortada do exilarca Zutra contra o rei persa Kavadh I (488-531) e do enforcamento do rebelde no início do século VI, sua esposa fugiu para a Palestina.

Quando seu filho Zutra II, que nasceu após a morte de seu pai, atingiu a idade de 18 anos, ele foi nomeado rosh pirka ou chefe do Sinédrio em Tiberíades (520 EC). Oito ou dez gerações de seus descendentes o sucederam nesta posição. No final do décimo e durante os séculos XI, membros da casa do exilarca babilônico apareceram na Palestina e no Egito. O único que subiu ao poder na Palestina e combinou as funções de nasi e gaon durante os anos de 1051 a 1062 foi *Daniel b. Azarias da família de Josias b. Zakkai. Ele deixou a Babilônia porque sua família havia sido deposta pelo exilarca *Ezequias II. Daniel sucedeu o gaon *Salomon b. Judá e suplantou José b. Solo mon ha-Kohen, que era av bet din e a quem a posição de gaon era devida. De seu assento em Ramleh e Jerusalém governava toda a Palestina e Síria, onde era o juiz; ele também nomeou dayyanim. Até as comunidades do Egito estavam subordinadas a ele. Após sua morte, a posição de gaon foi revertida para *Elijah b. Solomon ha-Kohen.

Davi, filho de Daniel, não se conformaria com a perda da soberania da Casa de Davi sobre a Palestina e o Egito. Ele tentou minar a academia palestina que havia sido exilada em Tiro por causa da invasão dos seljúcidas em 1071. Em 1081 foi para o Egito, onde foi recebido com respeito e suas necessidades atendidas.

No entanto, quando ele desejou dominar as comunidades egípcias e as cidades costeiras da Palestina, ele entrou em conflito com Mev orakh ha-Nagid. Ele impôs impostos e governou com tirania. O califa fatímida al-Mustanyir bi-Allah (1036–1094), que alegou descendência do “Profeta” e favoreceu os descendentes de Davi, o apoiou. Davi foi finalmente deposto em 1094. Os judeus do Egito aceitaram a autoridade formal do exilarca babilônico. Em 1162 Daniel b. yisdai ordenado *Neth anel b. Moses ha-Levi em Bagdá como gaon e o nomeou para o “bet din ha-gadol em todas as províncias do Egito”. Mesmo vários anos depois, o nome do exilarca apareceu em documentos legais que eram tradicionalmente escritos com a “autorização” do nasi. Durante o tempo de Maimônides um nasi chamado Judah b. Josias viveu no Egito; ele ratificou as decisões legais de Maimônides. Havia nesi'im que exigiam poderes judiciais para si, mas a comunidade e seus líderes rejeitaram esses pedidos.

Durante a primeira metade do século XIII, o nasi Solo mon b. Jessé e seu irmão Hodayah, que tinha vindo de Damasco, moravam no Egito. Este último entrou em conflito com um dayyan da França chamado Joseph b. Gershom, que viveu em Alexandria nos dias de *Abraham b. David Maimuni (1205-1237), sobre uma questão de autoridade. O nasi emitiu uma proibição contra o dayyan e qualquer um que ajudasse materialmente o francês. Na resposta do nagid ao apelo do dayyan, que também foi ratificado por outros yakhamim, é evidente a tendência de restringir a autoridade do nasi e reduzi-la a uma ratificação meramente formal. Mesmo que os exilados se considerassem os nomeados sobre os judeus das terras de dispersão e ainda que se assinassem “o chefe de todos os exilados de Israel”, sua intervenção

não foi visto favoravelmente em todos os lugares e poderes práticos não foram confiados a eles. Essa oposição foi particularmente aberta na Palestina, que não fazia parte da diáspora, e naqueles lugares do Oriente onde as comunidades judaicas eram lideradas por negidim.

Hulagu, o cã mongol que liquidou o califado abássida com a conquista de Bagdá em 1258, não prejudicou a comunidade judaica e seu exilarca Samuel b. Davi. Os exilarcas mantiveram suas posições durante os anos seguintes e algumas opiniões supõem que seu status foi melhorado.

Não há informações disponíveis sobre suas atividades e apenas os nomes de alguns deles são conhecidos. O exilarcado foi encerrado por Tamerlão em 1401. Até o início do século XVIII, era prática dos governadores das cidades importantes do Iraque nomear um judeu rico como *ḡarríf b̄sh̄y* ("banqueiro-chefe"); ele também atuou como nasi dos judeus locais.

Seus poderes eram quase idênticos aos do exilarca babilônico durante a Idade Média. O nasi de Bagdá era o "nasi do estado" e sua autoridade também se estendia a comunidades distantes. Este ofício era patrimônio dos descendentes da Casa de Davi e era passado de pai para filho. Do século XVIII até 1849, os *nesi'im* que foram nomeados não eram da Casa de Davi. A partir de então, as funções de *nesi'im* foram transferidas para o **yakh̄ym b̄sh̄y*.

[Eliezer Bashan (Sternberg)]

Bibliografia: ATÉ A CONQUISTA ÁRABE: F. Lazarus, em: *Bruell, Jahrbuecher*, 10 (1890), 1–181; AD Goode, em: *JQR*, 31 (1940/41), 149-69; J. Liver, *Toledot Beit David* (1959), 37-46; M. Beer, em: *Zion*, 28 (1963), 3-33; idem, em: *PAAJR*, 35 (1967), 43-74; Neusner, *Babilônia*, 1 (1965), 50-58, 97-112; 2 (1966), 92-125; 3 (1968), 41-94; 4 (1968), 73-124; J. Gafni, em: *Niv ha-Midrashiyah* (1968/69), 221-3; M. Beer, *Rashut ha-Golah be-Bavel bi-Ymei ha-Mishná ve-ha-Talmud* (1970). DA CONQUISTA ÁRABE EM DIANTE: Neubauer, *Chronicles*, 1 (1887), 63-67; 2 (1895), 78-87; Ibn Daud, *Tradição*, índice; H. Tykocinski, em: *Devir*, 1 (1923), 145-79; J. Mann, em: *Sefer Zikaron...* S. Poznański (1927), 18-32; Mann, *Textos*, índice; idem, em: *Tarbiz*, 5 (1934), 148-61; I. Goldziher, em: *Jeschurun* (ed. por J. Kobak), 8 (1871), 76-78; idem, em: *REJ*, 8 (1884), 121-5; S. Pines, *ibid.*, 100 (1936), 71-73; F. Lázaro, em: *MGWJ*, 78 (1934), 279-88; W. Fischel, *ibid.*, 79 (1935), 302-22; idem, em: *Sefer Magnes* (1938), 181-7; AD Goode, em: *JQR*, 31 (1940/41), 149-69; S. Assaf, *Geonim*, 24-41; SD Goitein, em: *Sefer ha-Yovel...* Plano MM Ka (1953), 51-53; idem, em: *Bo'i Teiman*, ed. por Y. Ratzaby (1967), 15-25; Abramson, *Merkazim*, 9–24; G. Vajda, em: *Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, 15 (1967/68), 137-50:11).

EXÍLIO, ASSÍRIO. A deportação em massa de grupos populacionais de nações conquistadas, como medida para evitar que essas nações se rebelassem, foi introduzida como política geral por Tiglate-Pileser III na segunda metade do século VIII aC Embora a deportação por reis assírios seja bem atestada em no século IX, foi a inovação de Tiglath-Pileser praticar a deportação em grande escala e acompanhá-la com o intercâmbio populacional; uma prática continuada por seus sucessores na Assíria. (Os babilônios não acompanhavam a deportação com troca de população.) A primeira deportação de povos do reino israelita do norte ocorreu

quando Tiglate-Pileser III fez campanha contra a Síria e a Palestina (734–732 AEC), quando *Peca, filho de Remalia, se juntou à rebelião liderada pelo rei de *Aram-Damasco contra a Assíria. No decorrer dessa campanha, os assírios conquistaram Gileade e deportaram os chefes dos clãs israelitas que habitavam a Transjordânia (I Crônicas 5:6, 26). Uma das inscrições fragmentárias de Tiglath Pileser III lista vários milhares de cativos, aparentemente apenas homens, que ele exilou de oito cidades na Galiléia (entre as quais as bíblicas Hannathon, Jotbah, Rumah e Merom).

Quando *Oséias, filho de Elá, se revoltou contra a Assíria, Salmaneser V sitiou e conquistou Samaria. Seu sucessor, Sargão II, afirma que 27.290 pessoas (variante 27.280) foram exiladas da cidade de Samaria. No lugar dos deportados israelitas, Sargão estabeleceu residentes de outras nações derrotadas na província assíria de Samaria. Neste contexto, a Bíblia menciona exilados de Babilônia, Cuta, Avva, Hamate e Sefarvaim (II Reis 17:24), enquanto uma inscrição de Sargão II especifica membros de quatro tribos árabes que se estabeleceram na "Omrilândia" (*Být H̄y umri* .) em 716/5 AEC Finalmente, de acordo com Esdras 4:1-2, os antepassados dos samaritanos posteriores foram trazidos para a província de Samaria por Esarhaddon e, de acordo com Esdras 4:9-10, "o grande glorioso Asenappar" – provavelmente para ser identificado com Assurbanipal – povo estabelecido de *Erech, *Babilônia, *Shushan e outras localidades na cidade de Samaria e em outros lugares da Síria-Palestina. No entanto, não se pode determinar se esses colonos do século VII foram trazidos para substituir os israelitas, que podem ter se revoltado novamente e sido deportados. Os elementos estrangeiros que foram trazidos para Samaria foram assimilados pela população israelita remanescente; o resultado desse longo processo foi um grupo cultural-nacional distinto que ficou conhecido como *Samaritanos, ou seja, a população da província de Samaria. Os assírios também exilaram os habitantes de Judá (ver *Senaqueribe, *Ezequias).

Os exilados israelitas foram estabelecidos principalmente nas províncias assírias na Alta Mesopotâmia (Bíblica Aram-Naharaim), ao longo do rio Habor nas proximidades de Gozan (Tell-*ḡ* alíf). Depois de 716, quando algumas "cidades dos medos" ficaram sob controle assírio, alguns israelitas foram reassentados na Média (II Reis 17:6; 18:11; provavelmente na província de *H̄y arh̄yar* (Diakonoff na Bibliografia)). Em I Crônicas 5:26 há a adição "e Hara" (*ḡȳy* :LXX, Lucian recension kai harran, possivelmente se refere a Haran (cf. Isa.

Apesar das múltiplas lendas fabricadas sobre o exílio das chamadas "Dez Tribos Perdidas", não há informação certa sobre o destino dos exilados israelitas na Mesopotâmia durante o império assírio ou em um período posterior. Apenas algumas alusões existentes na Bíblia e em fontes epigráficas atestam sua existência. Destas últimas fontes, a evidência onomástica da Mesopotâmia contida em documentos assírios datados do final do século VIII e VII é de particular importância, pois apresenta nomes que são conhecidos da Bíblia como israelitas. No entanto, com exceção de nomes pessoais compostos pelo elemento teofórico israelita *yau* (YHWH), nem sempre é certo que

exílio, babilônico

a referência é aos exilados israelitas, uma vez que esses nomes são comuns semitas do noroeste e também podem designar fenícios ou arameus.

Os documentos que tratam ou descobertos em Gozã, mencionados na Bíblia em relação ao exílio de Israel (veja acima), são particularmente instrutivos a esse respeito.

Uma carta (ABL 633) realmente menciona um Hÿ alabišu (ou menos provável, Haldu) de Samaria vivendo em Gozã, embora ele possa não ter sido um israelita. O mesmo documento, no entanto, cita dois oficiais chamados Palÿiyau e Niriya (= bíblicos Pelatiah e Neriah respectivamente) que quase certamente eram. Outra carta assíria (ABL 1009), datada do século VII aC, menciona samaritanos entre as tropas do rei assírio que serviam na Mesopotâmia. Em um contrato comercial de Gozã (JADD 234 = SAA 6:34) datado do final do século VIII, as testemunhas signatárias são dois funcionários de alto escalão da administração assíria cujos nomes são Nÿdbiyau (Bíblico Nedabiah), que carregavam o título de “motorista de carruagem” e Paqaha (idêntico ao nome real israelita Pekah), cujo título era “gerente da aldeia”. Em um documento descoberto em Gozã (nº 111), dois nomes hebraicos típicos são mencionados – Usi'a (*Oséias) e Dayana (Dinah), assim como Yaseme'il. Na opinião de B. Mazar, este documento diz respeito à redenção de Oséias de uma mulher israelita (Dinah) de um arameu. Em um documento legal de Nínive (SAA 14:50) um Il-yau (= ÿÿÿÿÿ vende uma menina.

Vestígios de cativos israelitas (e possivelmente até judeus) parecem aparecer desde o final do oitavo século em Calá (atual Nimrud), no Tigre, então capital da Assíria.

Um ostrakon aramaico descoberto ali lista nomes pessoais

semíticos do noroeste, alguns dos quais são comuns em Israel, como Eliseu, Ageu, Hananel e Menahem. Este documento possivelmente diz respeito a um grupo de israelitas que viviam em Calá ao lado de elementos fenícios e arameus, e que trabalhavam como artesãos em uma das empresas do reino assírio. Entre os marfins de Nimrud que trazem inscrições em escrita fenício-aramaica, um é claramente uma inscrição hebraica (ND. 10150). Algumas tigelas de bronze também encontradas lá foram gravadas com nomes semíticos ocidentais, como Yibÿar-ÿel, El-heli e Aÿiyô (Ahio), sendo o sobrenome inconfundivelmente hebraico. Não se pode determinar como esses objetos, datados da segunda metade do século VIII, chegaram a Calá, mas podem ter sido levados como despojo de Samaria quando a cidade caiu.

Vários documentos assírios contêm nomes adicionais de um tipo hebraico comum, como Menaém, Anrão, Nabote e Abrão, mas é difícil determinar, sem dúvida, que eles pertencem a descendentes dos exilados israelitas. Em um documento administrativo assírio da segunda metade do século VIII a.C., o nome Ahÿ iyaqÿma aparece em relação à cidade assíria de Halah (Hÿ alahÿ h a), que é mencionado na Bíblia como um dos lugares para onde os exilados israelitas foram deportados (II Reis 17:6; 18:11). O texto poderia ser interpretado como se referindo a um deportado israelita chamado Ahi kam. Na visão de Tur-Sinai (Torczyner), a inscrição em um amuleto descoberto em Arslan Tash (antiga Hadatta), a leste de

o Eufrates, está escrito em hebraico (embora isso seja duvidoso; veja Sperling na Bibliografia), e ele o atribui a um deportado israelita de Samaria. A existência de um exílio israelita também é mencionada na tradição lendária, como a incorporada no livro de Tobias. O herói afirma descender da tribo de Naftali, supostamente deportada nos dias de Salmaneser.

Dos documentos que presumivelmente se referem às elites de Isra, ou mesmo a quaisquer outros exilados, é evidente que, via de regra, eles não possuíam o status de escravos ou de uma população oprimida. Os exilados foram inicialmente estabelecidos na Mesopotâmia como arrendatários de terras do rei (cf. as palavras de Rab-Shakeh em II Reis 18:32), enquanto os artesãos entre eles eram empregados em empresas estatais. Eventualmente, alguns dos exilados alcançaram status econômico e social e até ocuparam altos cargos na administração assíria. A eles foi dado o direito a propriedades agrícolas e a observar os costumes de seus antepassados, e gozaram de certa autonomia interna. O enraizamento na sociedade mesopotâmica por grande parte dos descendentes dos exilados israelitas resultou em sua eventual absorção no meio estrangeiro.

No entanto, parte da comunidade israelita, sem dúvida, preservou seu caráter nacional distinto e manteve ligações com a pátria (cf. II Reis 17:28), fundindo-se posteriormente com o exílio da Judéia. O retorno a Sião aparentemente incluiu remanescentes das dez tribos, como mencionado na Bíblia (veja as profecias sobre a unificação nacional em Ez. 16:53ss.; 37:16ss.; e cf. Zc. 8:13; 10:6ss.) e conforme indicado nas listas genealógicas de Esdras e Neemias (cf., por exemplo, Esdras 2:2; Neh. 7:7).

Bibliografia: S. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren... (OLZ

10, Beiheft 1, 1907); W. Rosenau, em: HUCA, 1 (1925), 79ss.; A. Ungnad, em: J. Friedrich et al., Die Inschriften vom Tell Halaf (1940); HJ Maio, em: BA, 6 (1943), 55ss.; H. Torczyner, em: JNES, 6 (1947), 18ss.; B. Maisler (Mazar), em: BIES, 15 (1949-50), 83ss.; EM, 2 (1954), 500-3 (incl. bibl.); JB Segal, em: Iraque, 19 (1957), 139 e segs.; WF Albright, em: BASOR, 149 (1958), 33-36; AR Millard, em: Iraque, 24 (1962), 41ss.; RD Barnett, em: Eretz Israel, 8 (1967), 1*-7*; SM Paul, em: JBL, 88 (1969), 73-74. **Adicionar. Bibliografia:** B. Oded, Mass Deportations and Deportes in the Neo-Assyrian Empire (1979); idem, em: K. van Lerberghe e A. Schoors (eds.), Imigração e Emigração no Antigo Oriente Próximo (FS Lipiÿski, 1995), 205-212; SD Sperling, em: HUCA, 53 (1982), 1-10; H. Tadmor e M. Cogan, II Reis (1988), 176-80, 198-201, 336-37; M. Diakonoff, em: Scripta Hierosolymitana, 33 (FS Tadmor; 1991), 13-20; I. Ephÿal, *ibid.*, 36-45; B. Becking, A Queda de Samaria (1992); H. Tadmor, Tiglath-Pileser III (1994), 82-3; G. Knoppers, I Crônicas 1-9 (AB; 2003), 382.

[Abraham Malamat]

EXÍLIO, Babilônico, exilados de Judá para a Babilônia, sexto-séculos V aC Embora a Babilônia não fosse o único destino dos ex-judaítas, eram os deportados babilônicos e seus descendentes cujas perspectivas informavam a Bíblia hebraica. A erudição moderna adotou sua perspectiva ao dividir a história israelita/judaica em períodos “pré-exílico”, “exílico” e “pós-exílico”. A destruição do império assírio trouxe apenas uma trégua temporária ao reino de Judá.

A recém-criada dinastia caldeia (neobabilônica)

(626 aC), que junto com a mídia e a Umman manda (citas?) destruíram Nínive (612), rapidamente estabeleceu seu próprio domínio (604) na “terra de Hatti” (siro-páida). Embora o profeta *Naum se regozijasse com a queda de Nínive e Habacuque estivesse atordoado com a ascensão da Babilônia (Hab. 1:1ss.), Jeremias predisse que o governo babilônico duraria “70 anos”.

(Jer. 25:12; 29:10) e aconselhou a submissão. O revés que Babilônia sofreu nas mãos do Egito (601), no entanto, encorajou o rei *Jeoiaquim a se rebelar (II Reis 24:1). A revolta foi esmagada pelo próprio Nabucodonosor (598-597), mas a declaração de que Jeoiaquim foi levado ao exílio (Dan. 1:1ss.; I Esd. 1:39ss.; cf. II Crônicas 36:5-6) provavelmente não é histórico.

É provável que tenha morrido em Jerusalém, injuriado por Jeremias (cf. II Reis 24:6; Jer. 22:13–19; 36:30–31), e que a cidade foi rendida por seu filho Joaquim em 16 de março de 597 AEC (II Reis 24:8ss.; II Crônicas 36:9ss.). Como punição pela rebelião, Nabucodonosor enviou para o exílio o jovem rei e sua família, oficiais reais, guerreiros, artesãos e outras pessoas ilustres de Jerusalém e Judá, e tomou muito despojo do Templo e do palácio (II Reis 24:12ss.; Jer. 13:18-19; II Crônicas 36:9-10). O número de exilados é relatado em números redondos uma vez como 10.000 exclusivos de artesãos (II Reis 24:14) e uma vez como 7.000 “homens poderosos” e 1.000 artesãos (II Reis 24:16). Provavelmente porque Joaquim surgiu a tempo, Nabucodonosor não destruiu Jerusalém.

Ele tomou o tio do rei exilado, Matanias, fez dele um rei vassalo e mudou seu nome para Zedequias (II Reis 24:17; Ez 17:11ss). Joaquim, no entanto, manteve seu status real, e uma tabuinha babilônica de 592 relata que ele e seus cinco filhos, junto com outros exilados, receberam rações de Nabucodonosor.

As impressões do selo “Eliuquim mordomo de Yaukin”, descoberto em Tell Beit Mirsim, Beth-Shemesh e Ramat Ra'el, podem indicar que suas propriedades reais foram preservadas intactas.

Aos olhos de Jeremias, a comunidade do exílio era, metaforicamente, uma cesta de figos excelentes e, por fim, seria restaurada na terra, enquanto a população restante era de figos ruins e sofreria mais destruição (Jr 24:1-10).

Ezequiel, estabelecido entre os exilados, fornece evidências de que os eventos foram datados de acordo com “o exílio do Rei Joaquim” (Eze. 1:2). Apesar da pregação contínua de Jeremias e Ezequiel, profetas em Judá, como Hananias, filho de Azur (Jr. 28:1ss.) e na Babilônia, como Acabe, filho de Colaias, Zedequias, filho de Maaséias, e Semaías, o neelamita (Jr. 29: 21 e segs.) encorajou o estado de garupa de Judá a acreditar que a libertação estava próxima. Confiando no Egito (Jr. 37:5; Ez. 17:15; 29:6-7), Zedequias se rebelou. Desta vez a cidade foi destruída (586 ou 587) e o Templo queimado. Por quebrar seu juramento de fidelidade, Zedequias foi cegado, exilado na Babilônia, e seus filhos foram executados. Outros altos funcionários também foram condenados à morte. Os vasos do Templo foram tomados como despojo, e todos, exceto os mais pobres, foram enviados para o exílio (II Reis 25:1-21; Jer. 39:1-10; 52:1-27; II Crônicas 36:11-21; cf. . também Dan. 5). Enquanto a escavação mostra evidências claras de destruição neste momento em vários sítios judaítas, por exemplo, Tell Beit Mirsim, Lachish, Beth-Shemesh, Beth-Zur, etc., a evidência até agora é que Benjamin

permaneceu intocado. (Sobre a situação arqueológica, ver C. Carter, O. Lipschits, A. Zertal e J. Zorn, apud Lipschits e Blenkinsopp na Bibliografia.) Nomeado governador pelos conquistadores, *Gedalias, filho de Aikam, residia na cidade benjaminita de Mizpá . até ser assassinado por *Ismael filho de Netanias da família real (II Reis 25:22-25; Jer. 40:7ss.). O povo então fugiu para o Egito, levando Jeremias com eles (Jr. 41-43), e em 582 um terceiro grupo foi levado para o exílio na Babilônia (Jr. 52:30). A mesma fonte que relata este último pequeno exílio de 745 judaítas dá números de 3.023 e 832 para os exilados de Joaquim e Zedequias, respectivamente (Jer.

52:28-30). Não está claro como esses números devem ser conciliados com os citados anteriormente.

A destruição do Estado e do Templo e o exílio na Babilônia foram experiências traumáticas que, concomitantemente, trouxeram desejos de vingança e arrependimentos.

Os sentimentos correram forte não apenas contra Babilônia (Isa. 47; Jer. 51; Sal. 137), mas também contra a vizinha Edom, que se alegrou e se beneficiou com a destruição (Ezeq. 25:12-14; 35:1ss; Obad. ; Mal. 1:3-5; Sal. 137:7; Lm. 4:21-22). Embora Jeremias e Ezequiel explicassem a destruição iminente como punição por pecados morais e culturais, a destruição real foi um choque.

Despertou forte lamento (Livro de Lamentações) e jejuns comemorativos regulares (Zc 7:1ss.; 8:18-19) e um desejo de ser reconciliado com Deus e restaurado na terra de Judá (Sl.

137; Lam. 3:39ss.; 5:19-21). O sábado e os festivais continuaram a ser observados, e nomes como Shabbethai (Esdras 10:15; Neh. 8:7; 11:16; *Tabuas de Murashu) e *Ageu (o profeta; e um nome pessoal nas Tábuas de Murashu) apareceram. O contraste entre monoteísmo e politeísmo tornou-se mais acentuado (por exemplo, Isa. 44:6ss.), e foi prometido aos gentios atraídos pelo Deus de Israel uma participação no Templo restaurado se observassem o sábado e a aliança, provavelmente da circuncisão (Isa. . 65:1 e segs.). Exceto pelos líderes que tiveram contato com oficiais babilônicos – *Sheshbazzar/Shenazzar (Esdras 1:8ss.; 5:14; 6:5; I Crônicas 3:18), *Zerubabel filho de Shaltiel (Esdras 3:2), Mardoqueu (Esdras 2:2), Bilsã (Esdras 2:2) – e, portanto, receberam, ou adotaram, nomes babilônicos (cf. Est. 2:5, 7; Dan. 1:5ss.), a maioria dos exilados em A Babilônia, como no Egito, preservou a prática de dar nomes hebraicos.

Economicamente, os exilados não se saíram mal, e socialmente conseguiram preservar intacta sua estrutura de clã e família. Uma posição de destaque foi ocupada pelo rei Joaquim, que em 561 foi exaltado pelo rei Amel-Marduk (*Evil-Mero dach) sobre os outros reis exilados. Os líderes comunais, “os anciãos de Judá/Israel” (Ez 8:1; 14:1; 20:1, 3), mantinham sua autoridade tradicional e eram conhecidos como “anciãos do exílio (Jr 29:1) . Artesãos e construtores estavam envolvidos nos projetos de construção real na Babilônia, e tabuinhas de barro registram rações distribuídas em 592 para tais como Semaquias, Gadiel e Urimeleque. Muitos foram assentados em “montes” (tel), ou seja, locais que haviam sido destruídos anteriormente e precisavam ser reconstruídos, como Tel-Melah e Tel-Harsha (Esdras 2:59; Neh. 7:61). Ezequiel tinha uma casa em Tel-Abib (em acadiano para “monte causado pelo dilúvio”), que ficava ao longo do Canal Chebar (Ezequiel 1:1; 3:15, 23;

exílio, babilônico

8:1) nas proximidades de Nippur. Jeremias havia encorajado os exilados a se estabelecerem, construir casas e plantarem jardins, levarem uma vida normal e preservarem a segurança pública (Jr 29:4ss.). Um dos judeus que recebeu rações reais em 592 foi "Selemias, o jardineiro". A melhor evidência de continuidade na esfera cultural é a atividade dos profetas Ezequiel, Deutero-Isaías, Ageu e Zacarias. O primeiro nasceu em Judá e foi exilado com Joaquim. Ele profetizou implacavelmente a destruição do Templo e do Estado e com igual certeza delineou sua reconstrução. Os dois últimos, que sem dúvida nasceram no exílio, retornaram a Judá para inspirar a reconstrução. O grande profeta desconhecido que atende pelo nome de Deutero-Isaías (Isa. 40-66) provavelmente conheceu apenas o exílio e ainda predisse a restauração na mais lírica da poesia bíblica.

Retorno do Exílio

Assim como a maior tragédia da destruição de Jerusalém pelos babilônios em 586 AEC foi a perda do Templo, a primeira tarefa após o retorno do exílio foi sua reconstrução.

Quando Ciro embarcou em sua conquista da Babilônia, Deutero-Isaías olhou para ele como o pastor e ungido do Senhor, chamado para libertar os judeus exilados, reconstruir a cidade e restabelecer o Templo (Is 44:28; 45:1, 13). Uma política de restauração e reconstrução foi adotada por Ciro em todos os territórios conquistados, e ele a anunciou orgulhosamente em sua inscrição cilíndrica em língua acadiana (COS 2:314-16). A permissão específica concedida aos judeus foi proclamada oralmente em toda a diáspora e registrada por escrito. Assim como suas vitórias e sua política de restauração foram atribuídas a Marduk na inscrição babilônica, também na proclamação aos judeus foram atribuídas ao Deus do Céu, título pelo qual o Deus de Israel era geralmente conhecido naquele tempo (cf. Esdras 5:12; 7:12). Nenhum decreto que concede especificamente permissão aos exilados para retornar ou reconstruir a cidade de Jerusalém foi derrubado. A permissão é concedida simplesmente para reconstruir o Templo e para os exilados retornarem a Jerusalém para esse propósito. Aqueles que não retornam são incentivados a ajudar financeiramente os repatriados (Esdras 1:2-4). Um memorando aramaico depositado nos arquivos do tesouro em Mediana Ecbatana (hebr. Achmetha; moderno Hamadan), residência de verão de Ciro, dá as dimensões e certas características arquitetônicas do Templo, e afirma que as despesas devem ser cobertas pelo tesouro real (Esdras 6:1-5). Os vasos do Templo foram liberados pelo tesoureiro Mithredath, por ordem de Ciro, a Sesbazar/Senazar, príncipe de Judá, que os restaurou em Jerusalém (Esdras 1:7-11; 5:14-15; 6:5). Sheshbazzar recebeu o título de governador (pe'jah) e foi encarregado da tarefa de reconstruir o Templo (Esdras 16-17).

Embora as fontes não sejam claras sobre o assunto, ele aparentemente foi sucedido nessa tarefa por seu sobrinho Zorobabel, que também tinha o título de "governador" (Esdras 3:1-13; 5:1-23; Ageu 1:1; 2:1-2, 21).

Zorobabel, filho de Salatiel, e Josué, filho de Jehoza Dak, que descendia de uma família de sumos sacerdotes, aparecem no início de uma lista de 12 líderes, simbolizando a unidade de Israel, que encabeçava os grupos que voltavam do exílio (Ne 1:10).

7:7; um nome foi acidentalmente deixado de fora da lista paralela em Esdras 2:2). Além de Zorobabel ("Semente da Babilônia"), pelo menos três outros líderes têm nomes não hebraicos – Mordecai (relacionado a um nome composto de Marduk), Bilshan (= Bab. Belšunu, "Seu Senhor deles") e Bigvai. O sobrenome é do persa bag'yvahyah, "através de Deus, melhor", e aparece na primeira lista de 17 ou 18 famílias que retornam, junto com nomes incomuns como Pahath-Moab ("Governador de Moab") e Elam (Esdras). 2:6-7, 14; Ne 7:11-12, 19). Talvez esses nomes se refiram aos israelitas exilados da Transjordânia (I Crônicas 5:26) e àqueles que se estabeleceram na Média (II Reis 17:6), daí o nome persa, e em Elão (Is 11:11). Como a maioria, se não todos, os nomes de lugares na segunda lista estão localizados em Ben Jamin (Esdras 2:20 ou 21-35; Neh. 7:25-38), é provável que essas 17 (18) famílias se estabeleceram em Judá. Curiosamente, exatamente 17 assentamentos são citados para Judá no tempo de Neemias (Neh. 11:25-30). As listas subsequentes enumeram famílias de sacerdotes, levitas, cantores, porteiros, servos do templo (netineus) e "filhos dos servos de Salomão" (Esdras 2:36-58; Neh. 7:39-60). Além dessas famílias, cujos registros genealógicos estavam em ordem, havia outros repatriados cujos registros não estavam. Os sacerdotes entre eles foram desqualificados do sacerdócio (Esdras 2:59-63; Neh. 7:61-65). Pelo menos uma dessas famílias, no entanto, a de Hakkoz, aparentemente foi restabelecida em uma data posterior (Ed 8:33; Neh. 3:4). O número de membros de cada família e cidade varia frequentemente entre as duas listas paralelas, enquanto o total de todos os números fica muito abaixo da soma total registrada. Embora a diferença possa ser compensada pela adição de mulheres e crianças, deve-se notar também que os totais dados são números esquemáticos, formados por várias combinações de sete e três: 42.360 mais 7.337 escravos (Esdras 2:64-65; Neh. 7:66-67). Apesar do título da lista indicar que ela numera "os membros da província que voltaram do exílio ... com Zorobabel" (Esdras 2:1-2; Neh. 7:6-7), a origem, natureza e propósito da lista foram muito debatidos. O primeiro ato registrado da comunidade recém-estabelecida foi a reinstalação do ritual diário regular no primeiro dia de Tishri, e mais tarde a celebração do festival dos Tabernáculos "como prescrito na Torá de Moisés". Foi na época deste festival que o Templo de Salomão foi dedicado (I Reis 8:62ss.). Assim como aquela estrutura, o Segundo Templo seria construído com cedros do Líbano, e nas cerimônias de fundação, coros sacerdotais e levíticos entoavam salmos de louvor e ação de graças, "segundo a ordem de Davi" e conforme profetizado por Jeremias (Jer. 33:10-11). A ligação com a tradição é evidente pelo fato de que enquanto os jovens se regozijavam, os anciãos, que se lembravam do Primeiro Templo, choravam (Esdras 3:10-12).

Os laços dos repatriados com o passado ganharam um forte colorido étnico. Nas províncias vizinhas, particularmente em Samaria, os reis assírios haviam introduzido anteriormente uma população estrangeira que, com o passar do tempo, passou a adorar o Deus de Israel (II Reis 17). Eles agora queriam participar da construção do Templo de Jerusalém. Os repatriados não sentiam nenhum parentesco com esses elementos e alegaram que o demônio de Ciro

cree era para eles mesmos. Rejeitados, esses “opponentes de Judá e Benjamim”, esse novo “povo da terra”, conseguiram frustrar de uma forma ou de outra os esforços dos judeus para reconstruir o Templo durante o reinado de Ciro e Cambyses (Esdras 4: 1-5). Anos de fome se seguiram e uma certa desmoralização se instalou. As rebeliões e guerras que ocorreram no Império Persa após a morte de Cambises repercutiram em Judá, e os profetas Ageu e Zacarias se levantaram em 520 para encorajar os líderes judeus a retomar a construção do Templo. Eles o fizeram com entusiasmo e Ageu profetizou a Zorobabel em termos messiânicos. O filho do mesmo Joaquim, a quem Jeremias comparou a um sinete que o Senhor deliberadamente tirou de sua mão e jogou fora (Jr 22:24), se tornaria exatamente um sinete na mão do Senhor (Ageu 2:23), e o “rebento” davídico justo previsto por Jeremias (Jeremias 23:5-6) deveria brotar e governar ao lado do sumo sacerdote (Zacarias 6:12-13). O edifício real foi novamente questionado, desta vez por Tattenai, governador do Trans Eufates. Os judeus não puderam apresentar nenhum documento que lhes concedesse permissão para construir o Templo, mas relataram que tal documento estava arquivado nos arquivos reais. Quando o memorando de Ciro foi localizado em Ecbátana, Dario confirmou o decreto com sua provisão para cobrir as despesas e concordou em pagar as despesas de um sacrifício diário em nome da família real. A construção prosseguiu e a dedicação foi realizada em 3 de Adar de 515, “conforme prescrito no Livro de Moisés”; A Páscoa foi então celebrada por todos aqueles “que se separaram da impureza das nações da terra... para buscar o Senhor Deus de Israel” (Esdras 5-6). O Templo foi reconstruído e os inimigos de Judá foram frustrados, mas Zorobabel não ascendeu ao trono de Davi. Não se ouve mais falar dele, e com a morte de Dario, os oponentes de Judá procuraram incitar o rei Xerxes contra Judá (Esdras 4:7ss.). A comunidade restaurada só se estabeleceu firmemente durante o reinado de 40 anos de Artaxerxes I, quando *Esdras e *Neemias assumiram a dupla tarefa de codificação da lei e fortificação de Jerusalém.

Bibliografia: EF Weidner, em: *Mélanges Syriens* Offorts à M. Bâné Dussaud, 2 (1939), 923ss.; WF Albright, em: BA, 5 (1942), 49ss.; DJ Wiseman, *Crônicas dos Reis Caldeus* (1956); *Brilhante, Hist.* 302ss.; *Retorno do Exílio*; E. Bickerman, em: JBL, 65 (1946), 249-75; J. Liver, *Yemei Ezra ve-Neĕmyah* (1953); idem, *Toledot Beit David* (1959), 64ss.; idem, em: *Eretz Israel*, 5 (1959), 114-9; *Brilhante, Hist.* 341ss.; H. Tadmor, em: *Oz le-David Ben Gurion* (1964), 470-73; M. Myers, *Ezra-Nehemiah* (Eng., 1965); FM Cross, em: HTR, 59 (1966), 201-11.

Adicionar. Bibliografia: W. Hinz, em: ASN, 59-60; M. Coogan, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents* 257-63, 28-36; J. P. Dion, em: ZAW 95 (1983), 111-12; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (1988); M. Dandamayev, em: JAOS, 112 (1992), 163-64; S. Ahituv, *Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions* (1992), 128; B. Oded, em: K. van Leberghhe e A. Schoors (eds.), *Imigração e Emigração no Antigo Oriente Próximo* (1995), 205-212; R. Albertz, em: idem e B. Becking (eds.), *Yahwism after the Exile* (2003), 1-17; O. Lipschits e J. Blenkinsopp (eds.), *Judá e os judeus no período neobabilônico* (2003); R. Zadok, *ibid.*, 471-589.

[Bezalel Porten]

O EXISTENCIALISMO, movimento filosófico moderno, que pretende elucidar a existência humana concreta. Ao movimento pertencem pessoas como S. Kierkegaard, A. Scho penhauer, M. Heidegger, J.-P. Sartre, G. Marcel, M. Buber, F. Rosenzweig e JB Soloveitchik.

Abraçando várias posições filosóficas díspares, o existencialismo pode ser descrito como uma reação à filosofia tradicional com sua ênfase no estático, no abstrato, no objetivo e no puramente racional. Em sua reação, o existencialismo enfatiza o dinâmico, o concreto, o subjetivo e o pessoal. Mais especificamente, o existencialismo se opõe ao idealismo, que priorizava a ideia sobre a factualidade e negligenciava amplamente a parte do próprio filósofo na construção de sua filosofia. O existencialismo enfatiza o envolvimento pessoal e o “engajamento”, ação, escolha e compromisso, e considera a situação real do sujeito existencial como o ponto de partida do pensamento. Revoltando-se contra a visão cartesiana do eu como uma entidade pensante, o existencialismo está preocupado com o sujeito existencial em sua totalidade e concretude – a pessoa que deseja, sente, pensa, que decide e age a partir da perspectiva de sua situação de vida particular, em vez de de algum ponto de vista universal fornecido pela razão ou pela história. Uma das influências importantes sobre o existencialismo foi a fenomenologia, que tenta compreender o mundo e o homem não por meio de fórmulas e análises causais, mas pela abertura a toda a gama de fenômenos que se manifestam, sem perguntar se eles são “reais” em alguma metafísica .senso. No entanto, enquanto a fenomenologia de E. Husserl investigava a consciência humana e sua intencionalidade, os próprios existencialistas estavam bastante interessados em situações existenciais como insegurança, angústia, depressão, vergonha, tragédia, esperança, solidariedade e amor. Tanto a fenomenologia de Husserl quanto o existencialismo não se relacionavam com o kantiano Ding an sich, a realidade em si, mas na forma como a realidade aparece para o sujeito que está aberto a ela: não explicam os fenômenos, mas os descrevem.

Existencialismo no pensamento judaico

Os motivos existencialistas são centrais para os escritos de muitos pensadores judeus modernos. Pode-se, por exemplo, encontrar motivos existenciais no pensamento do rabino Nahman de Breslav (Meir, 37-54).

Segundo F. Rosenzweig, o pensamento de Hermann Cohen preparou seu próprio pensamento existencial (F. Rosenzweig e SH Bergman destacou a dicotomia entre o neo-kantiano Cohen de Marburg e o neo-Cohen de Berlim, enquanto A.

Altmann achava que havia uma grande continuidade no pensamento neokantiano de Cohen). Foi a preocupação com o indivíduo que levou Cohen a conceder à religião um lugar independente em seu sistema filosófico. Ele argumentou que a religião é necessária na medida em que postula as categorias de pecado, arrependimento e salvação para lidar com os problemas do indivíduo, que a ética kantiana negligencia em sua preocupação com o homem em geral.

Cohen enfatiza a relação entre Deus e o homem, em vez de especulação teórica sobre Deus. Com sua noção de “correlação”, Cohen sustenta que a relação entre

êxodo, livro de

Deus e o homem são caracterizados pelo espírito santo. Através de sua relação com Deus e seu reconhecimento de Deus como modelo e fonte de santidade, o homem se esforça para alcançar a santidade para si mesmo. O homem e Deus são parceiros na realização da obra da criação, isto é, na realização da era messiânica. Tanto as obras do homem quanto a graça divina são necessárias para a salvação da humanidade.

O existencialismo judaico propriamente dito começa com Franz Rosenzweig. Seguindo Cohen, Rosenzweig atribui uma grande importância ao indivíduo. Em *Das neue Denken* ("O Novo Pensamento", 1925) ele critica as categorias filosóficas tradicionais, fazendo da experiência pessoal do indivíduo o ponto de partida da filosofia. Porque Deus, o mundo e o homem são experimentados como três entidades distintas, Rosenzweig rejeita a abordagem da filosofia desde os pré-socráticos até Hegel, que reduziu de maneira monista essas três "substâncias" a uma essência básica, a Deus (no panteísmo). , ao homem (em uma antropologia), ou ao mundo (no materialismo). A separação e inter-relação de Deus, o homem e o mundo é central para seu Novo Pensamento. Ele explica que a relação entre Deus e o mundo é conhecida como criação; entre Deus e o homem, como revelação; e entre o homem e o mundo, como redenção.

Assim, o eu é menos um cogito cartesiano do que um ser relacional, chamado a responder.

Todo o pensamento maduro de Martin Buber traz a marca de um existencialismo do diálogo muito semelhante, refletido em sua noção da relação eu-você, e sua insistência no concreto, no único, no cotidiano, na situação e não no "ismo", na resposta com todo o ser e a totalidade pessoal que surge nessa resposta. No centro do existencialismo de Buber está a "santa insegurança" ou o "cume estreito" – a confiança de que o significado é aberto e acessível no concreto vivido, que a transcendência nos dirige nos eventos da vida cotidiana, que a verdadeira preocupação do homem não é desvendando os mistérios divinos, mas o caminho do homem em parceria com Deus. A parceria com "o eterno Você" se expressa no encontro e encontro com um você. A presença viva de Deus é sentida quando um está presente ao outro e o torna presente.

Para Abraham Joshua Heschel, a realidade religiosa não começa com a essência de Deus, mas com Sua presença, não com dogma ou metafísica, mas com aquele senso de maravilha e inefável que é experimentado por todo homem. Através desse sentimento de admiração o homem é conduzido para aquela realidade transcendente à qual cada coisa finita alude por meio de sua própria realidade única. Heschel aborda a filosofia da religião como "pensamento situacional" e "teologia profunda" que se esforça para "redescobrir as questões para as quais a religião é uma resposta" (AJ Heschel, *God in Search of Man* [1955], 3).

Temas existencialistas básicos também são encontrados no pensamento do rabino Joseph B. Soloveitchik. Seu pensamento é permeado por temas como solidão e alienação, mas também prontidão heróica para obedecer aos mandamentos divinos. O herói hal akhich de Soloveitchik vive através do prisma normativo da halakha. Ele é o tipo ideal que orienta sua vida para a disciplina haláchica

e desenvolve uma indiferença em relação ao caótico, à morte e ao absurdo.

Embora o escritor judeu existencial F. Kafka tenha seu próprio anti-herói, que é objeto das circunstâncias, dos mal-entendidos e da alienação e que possui uma total falta de comunicação, pode-se sentir o anseio de Kafka por uma vida mais plena em sua descrição de homem moderno alienado (Meir, 129-145).

Em seus vários escritos, todos os existencialistas judeus propuseram que seus leitores adotassem um estilo de vida "autêntico", cujo conteúdo diferia de autor para autor.

Bibliografia: EB Borowitz, *Introdução de um leigo ao existencialismo religioso* (1965); M. Friedman, *The Worlds of Existentialism*; Um leitor crítico (1964); idem, *Para Negar Nosso Nada: Imagens Contemporâneas do Homem* (1967). **adicionar bibliografia:** D.

Hartman, "O Herói Halakhic: Rabino Joseph Soloveitchik, Homem Halakhic", em: *Judaism*, 9 (1989), 249–73; E. Meir, *Filósofos Existenciais Judeus em Diálogo* (Hebraico; 2004).

[Maurice Friedman / Ephraim Meir (2ª ed.)]

וְיָיָי יְ (título. Heb (DE LIVRO, ÊXODO] "יְיָ יְיָ יְ] estes E são] os nomes de" – as primeiras palavras do livro de Êxodo em hebraico; (cf. Sefer Yeyi'at MiYrayim ("livro da partida do Egito"), Dikdukei Te'amim, 57) o segundo livro do Pentateuco. O aviso massorético no final do Êxodo

(edição de CD Ginsburg) dá 1.209 versos (verso do meio: 22:27), 16.713 palavras e 33.529 letras; 33 (ou 29) seções trienais (sedarim), 11 anuais (parashiyot). Segundo a cronologia tradicional, a narrativa do livro abrange 129 anos, desde a morte de José (AM 2320) até a construção do Tabernáculo no segundo ano após o Êxodo (AM 2449). O livro em si é o produto final de séculos de composição. Tem 40 capítulos (adotados da Vulgata no século XIV).

Livro do Êxodo - Conteúdo

Cap. 1:1–18:27 A Libertação.

- 1:1–2:25 A escravização de Israel e o advento da Moisés.
- 3:1–7:13 O chamado e comissionamento de Moisés.
- 7:14–11:10 As pragas.
- 12:1–13:16 A praga dos primogênitos e o rito da Páscoa.
- 13:17–15:21 O milagre no mar.
- 15:22–17:16 Problemas e libertação a caminho do Sinai.
- 18:1–27 A visita de Jetro e a organização do povo.

Cap. 19:1–24:18 A Aliança.

- 19:1–20:21 A teofania no Monte Sinai e o Decálogo.
- 20:22–23:33 Regras e advertências.
- 24:1–18 A cerimônia do Pacto.

Cap. 25:1–40:38 O Tabernáculo e o Bezerra de Ouro.

- 25:1–27:19 Ordens para construir o Tabernáculo.
- 27:20–31:18 Atividades e atores no Santuário.
- 32:1–34:35 O Bezerra de Ouro.
- 35:1–40:38 Construindo o Tabernáculo.

Estrutura e Conteúdo

Embora faça parte de uma narrativa contínua que percorre o *Pentateuco, o Livro do Êxodo mostra sinais de ter sido concebido como uma unidade distinta. (Ver Tabela: Análise do Livro de Êxodo.) Os versículos iniciais do livro não continuam Gênesis 50:26, mas recapitulam brevemente a genealogia de Gênesis 46:8–27 como pano de fundo para a história da proliferação de Israel, que põe em movimento eventos que levaram à partida do Egito. Da mesma forma, os últimos versículos do livro (40:36ss.) olham adiante (e resumem) Números 9:15-23 para completar o relato do Tabernáculo; Êxodo 40:35 tem sua sequência apropriada apenas em Levítico 1:1. Começando com um olhar para trás e terminando com um olhar para frente, o livro dá a aparência de uma entidade literária (certamente secundária) em si mesmo.

Gênesis descreve os antecedentes de Israel e as promessas de Deus de descendência e terra aos patriarcas. Êxodo relata o cumprimento dessas promessas em três grandes divisões:

(1) A libertação – Deus redime Israel da escravidão e demonstra Sua fidelidade, Sua compaixão e Seu poder (Ex. 1-17);

(2) A aliança – Deus estabelece uma aliança com Israel e dá-lhes regras para torná-los Seu reino de sacerdotes, uma nação santa (Ex. 19-24);

(3) O Tabernáculo – Deus ordena a construção de um santuário para Si mesmo no meio de Seu povo, para que Ele possa habitar entre eles, cuidar e guiá-los (Ex. 25-31, 35-40).

A visita de *Jetro (Ex. 18) mostra sinais de estar fora de ordem cronológica (veja abaixo). Na terceira divisão, a sequência de comando e execução é interrompida pelo episódio do *Bezerro de Ouro (Ex. 32-34), a paródia do povo da provisão de Deus para assegurar Sua presença entre eles.

O conteúdo do livro pode ser dividido da seguinte forma:

A. A ESCRAVIDÃO DE ISRAEL E O ADVENTO DE

MOISÉS (1:1–2:25). A proliferação de Israel (descrita em termos empregados na história primeva (Gn 1:28; 9:7) e nas promessas patriarcais (Gn 17:2, 6; 28:14)) provoca o rei do Egito a empregar medidas para reduzi-lo: o trabalho forçado se mostra inadequado, ele recorre primeiro a uma clandestinidade e, quando isso falha a uma ordem pública, manda matar todos os infantes do sexo masculino dos hebreus. Neste tempo mal, nasce um menino de pais levtas, e para salvá-lo, sua mãe o esconde no canavial do Nilo. A filha do faraó recupera a criança e conspira com sua irmã (que fica de guarda por perto) para devolvê-la à sua família. Mais tarde, a criança é trazida de volta à princesa; ela o nomeia *Moisés (provavelmente de derivação egípcia; cf. o elemento final de tais nomes reais como Thut mose “nascido de [o deus] Thut”) e o adota como seu filho.

Três atos de resgate do jovem Moisés (prenúncios de seu futuro papel) estão relacionados: ele resgata um hebreu de um capataz egípcio, um hebreu do ataque injusto de outro e, finalmente, como fugitivo em Midiã, ele resgata o filhas do padre local de valentões (observe a escala crescente de desinteresse). Moisés retoma com o sacerdote e se casa com seu

filha que dá à luz um filho. Sua retirada da luta de seu povo no Egito é temporária, porém, pois Deus tomou nota de sua miséria e resolveu agir.

Por mais coesa que seja a narrativa, ocorrem inconsistências, sugerindo uma proveniência separada de seus elementos; por exemplo, embora prodigiosamente prolificos, os israelitas têm apenas duas parreiras; e embora Moisés pareça ser o primeiro filho de seus pais, ele acaba tendo uma irmã mais velha (cf. Ex. R. 1:19, segundo a qual o casamento é realmente um novo casamento). O tema da fertilidade (um verdadeiro refrão no cap. 1) e do nascimento domina e une toda esta seção, dando a impressão de um desenho distinto.

A história do nascimento de Moisés foi comparada com a de Sargão de Agade (Pritchard, Texts, 119; COS I, 461) e Ciro (Herodotus, 1:107ss.). No entanto, um mito egípcio contando como Ísis escondeu seu filho bebê em uma moita de papiro delta para salvá-lo do predador Seth oferece um diálogo mais próximo e aponta para a cor egípcia local na história de Moisés (W. Helck).

B. O CHAMADO E COMISSONAMENTO DE MOISÉS (3:1-

7:13). Enquanto pastoreava o rebanho de seu sogro nas profundezas do deserto, Moisés chega ao monte de Deus (desconhecido por ele como tal). A maravilhosa aparição de uma sarça que arde sem ser queimada o leva à presença de Deus, que o chama para tirar Israel do Egito. As repetidas objeções de inadequação de Moisés finalmente impelem Deus a nomear seu irmão *Aarão como seu porta-voz (uma etilogia de como os sacerdotes levitas se tornaram os porta-vozes e mediadores da profecia em Israel (Lv 10:11; Dt 24:8; 33:10; II Crônicas 17:8-9)). Os dois trazem a mensagem de Deus para o povo agradecido. Falando com Faraó, porém, eles disfarçam sua exigência (sob a instrução de Deus) como um pedido de permissão para adorar a Deus no deserto a três dias de marcha do Egito. Faraó os rejeita com desprezo: “Quem é YHWH para que eu lhe dê ouvidos e deixe Israel ir – eu não conheço YHWH, nem deixarei Israel ir” (Ex. 5:2). Ele então ordena que a labuta dos israelitas seja intensificada, o que envia Moisés de volta com uma queixa amarga a Deus.

Deus responde com um novo encargo e voto de libertar Israel em cumprimento de Sua promessa aos Patriarcas. No entanto, nem o povo nem o Faraó se comovem com o relato de Moisés sobre essa transação, então Deus prepara Moisés e Aarão para agir contra os egípcios.

A história da *sarça ardente inclui a revelação do nome divino apropriado, YHWH, e sua interpretação – o enigmático “Eu sou/serei o que sou/serei” (3:13-15). A suposição de Moisés de que o povo pediria o nome de Deus não é clara – tanto mais que a contingência não se materializa na sequência. A coerência dos fragmentos em 4:18-26 é problemática (Naÿmanides supõe que os versos 22-23 sejam longos para a história da última praga; no Samaritano Penta teuch eles são de fato repetidos em 11:4), e o significado do encontro noturno com YHWH em que Zípora salva a vida de um de sua família circuncidando seu filho é totalmente obscura (a luta noturna de Jacó com um “homem” em Jaboque (Gn.

êxodo, livro de

32:25ss.) pode ser apropriadamente comparado a este incidente). Um prenúncio da praga dos primogênitos na noite pascal, da qual os primogênitos de Israel são salvos por meio de um rito de sangue, foi visto aqui.

O problema mais saliente desta seção complexa é a repetição em 6:2–7:13 do esboço principal de 3:1–6:1 – a revelação a Moisés do plano de Deus para salvar Israel; missão de Moisés ao Faraó e Israel; sua objeção de que ele é desajeitado no discurso e a conseqüente nomeação de Aaron como seu porta-voz; e a rejeição de Faraó aos irmãos. O exegeta francês medieval Joseph Bekhor Shor sugere que pelo menos parte da segunda narrativa recapitula a primeira (em 6:13, 29); de fato, parece que estas são narrativas variantes do chamado e comissionamento de Moisés. A contribuição da segunda narrativa é sua ênfase no envolvimento de Deus na libertação de Israel: a rejeição de Faraó desafia a reputação de Deus, e Ele deve ensinar ao arrogante egípcio quem Ele é. Assim, o motivo principal da história da peste é introduzido (cf. 7:5 com 7:17; 8:6, 18; 9:14, 16, 29).

C. AS PRAGAS (7:14–11:10). Depois que Faraó despreza as credenciais de Moisés e Aarão como mensageiros de Deus porque seus magos os imitaram, os irmãos são instruídos a trazer *pragas de sangue, sapos e piolhos. Os dois primeiros são novamente imitados pelos magos, mas o terceiro está além deles, e eles confessam ser “o dedo de Deus”. Seguem-se mais seis pragas, com o Faraó oscilando entre a obstinação e a concessão. Quando, com a oitava praga (gafanhotos) ele se envolve em uma negociação real com Moisés, é a vez de Moisés ser difícil. Ele exaspera tanto o rei que após a nona praga (escuridão) ele é expulso do palácio com um aviso para nunca mais mostrar seu rosto lá novamente. Moisés sai furioso depois de avisar Faraó sobre a praga final dos primogênitos.

A narrativa da peste é construída em 3.3.3. (mais 1) padrão - refletido no mnemônico tannaítico De'yakh y'Adash Be'ya'vav e expressamente observado por exegetas medievais (Samuel b. Meir, Levi B. Gérson, Abrabanel). Esse padrão é imposto a materiais heterogêneos cujas inconsistências têm incomodado os leitores desde os primeiros tempos (para detalhes, veja *Pragues of Egypt). Apesar disso, o efeito da narrativa é alcançado: a arrogância humana para com Deus não é apenas fútil; no final, ele domina seu súdito e o leva à sua destruição.

D. PRAGA DO PRIMOGÊNIO E RITO DA PÁSCOA (12:1–13:16). Quinze dias antes, no primeiro dia do mês da primavera (mais tarde, Nisan), Deus havia prescrito o rito protetor e a refeição sacrificial que Israel deveria realizar na noite da praga final – ou seja, a matança do Pesa'y (protetor/ pass-over (Mekh.)) cordeiro, a aplicação de seu sangue nos batentes e lintéis das portas, confinamento estrito dentro de casa e consumo da carne assada com pressa e prontidão para sair (veja *Páscoa).

O texto passa a vincular o Pesa'y com o futuro festival de uma semana de ma'y'ot, cujo início coincide com a noite de Pesa'y (14 de Nisan), e cuja principal característica – pão sem fermento – acompanha a refeição Pesa'y também. Os dois dias santos, evidentemente distintos, serão doravante celebrados

ebrados como memoriais do Êxodo – sua coincidência na mesma data sendo a base de sua combinação. (Somente em 12:39 é uma etiologia do Festival Ma'y'ot associando-o diretamente aos eventos do Êxodo – a incapacidade dos israelitas de permanecer no Egito tempo suficiente para sua massa crescer.)

Moisés passa ao povo apenas a injunção relativa ao Pesa'y. No entanto, sua mensagem também tem uma parte que olha para o futuro. Desta vez, o vínculo com o futuro é o próprio rito Pesa'y: no futuro, ele será reencenado (anual) como um memorial à preservação dos primogênitos de Israel durante a praga que atingiu o Egito. (O modo samaritano de celebrar o rito, preservando todos os seus traços dramáticos e apotropaicos, aparece mais próximo da intenção do texto do que o modo judaico, deliberadamente esvaziado deles (cf. National Geographic Magazine, 37:1 [1920], 34–35, 44–45; Pes. 9:5; Abraham Ibn Ezra em 12:24).

Na noite fatídica, os egípcios enlutados pressionam os israelitas a sair. Este último já havia cumprido (ya'vu (12:35), mais que perfeito) a ordem de Moisés de pedir aos egípcios objetos de valor (e assim obter algum retorno por seu trabalho e sofrimento não correspondidos (San . 91a; y'ezkuni em 3:21ss.; B. Jacob, em: MGWJ, 32 (1924), 285ss.) (O aviso (Ex. 3:20) de que os objetos de valor são usados por crianças é provavelmente uma etiologia de uma prática festiva dos judeus na diáspora egípcia de os versos 37-42 do capítulo 12 são notas sobre a partida: a primeira estação; o tamanho do exército (concebido como um exército: ragli, “lacaio”, yiv'ot YHWH, “as tropas de YHWH”); a grande mistura de não-israelitas; a etiologia de ma'y'ot; “a noite de vigília”).

Outros regulamentos relativos à Pesa'y nos versículos 43–49 continuam nos versículos 1–20 e pertencem (à luz do versículo 50) ao versículo 29. Eles aparecem aqui devido à suposição de condições estabelecidas e à presença de estrangeiros entre os celebrantes. Segue-se uma passagem que ordena a comemoração do Êxodo com o Festival Ma'y'ot (uma variante dos versos 15-20) e a dedicação dos primogênitos. Notável é a concepção de ambas como medidas pedagógicas – veículos para a transmissão dos poderosos feitos de Deus às gerações futuras. Uma grande aglomeração de materiais rituais de caráter e proveniência bastante variados foi assim atraído para este ponto da narrativa. A razão é claramente ligar os ritos e dias santos em questão – sem dúvida de origem pré-israelita – com seu significado em Israel.

E. O MILAGRE NO MAR (13:17–15:21). Um relato da orientação providencial de Deus dos israelitas que partiram é seguido por um relato em prosa e poético do milagre no yam suf, geralmente traduzido como “Mar de Juncos” ou “Mar Vermelho”. (Sobre o termo problemático ver Vervenne na Bibliografia; localização desconhecida; cada corpo de pântano e água do lago Sirbonis no norte, através do istmo de Suez, até o Golfo de Suez no sul foi proposto.) O tema do ensino foi proposto. O Egito que YHWH é atinge seu ápice na afirmação de autor de Deus contra Faraó e todo o seu exército (14:4). projeto de Deus

tendo sido incentivado pela mudança de coração do Faraó e pela busca de Israel, Moisés ordena ao povo assustado que “permaneça firme e veja a salvação de YHWH ... YHWH lutará por você e você ficará quieto!” Deus mostra Seu controle soberano do mar, que ele primeiro explode para que Israel possa atravessá-lo em terra firme e depois permite que se aproxime dos egípcios que o perseguiram. A prosa do capítulo 14 é elevada: cláusulas semelhantes a refrão (cf. 14:6-7, 9, 17, 23, 26, 28) e frases (cf. 14:16, 22, 29) resumidas em 15:19 e culminado por uma coda de cinco cláusulas fortemente cadenciada (14:30-31).

A “Canção do *Mar” – um hino a Deus, o guerreiro (15:3) – segue. Suas junções são marcadas por três versos em “paralelismo de escada” (abcd / abef) – versos 6, 11, 16b – dividindo-o em quatro partes: (a) uma declaração de intenção de cantar a vitória de Deus e um resumo de sua essência – o afogamento do exército de Faraó; (b) o acúmulo de águas pelo vento de Deus, a perseguição gananciosa do inimigo e o afogamento do inimigo; (c) a orientação de Deus do povo para Sua santa morada (a Terra de Canaã), inspirando terror em todos os países vizinhos; (d) coda: Deus está implantando Seu povo em Sua própria montanha, Sua morada, Seu santuário na Terra de Canaã; aclamação de Deus como rei eterno.

Como celebração de um evento específico, o cântico é comparável apenas ao hino de Débora (Jz 5), embora a partir do versículo 12 passe para a jornada de Israel para sua terra e seu estabelecimento nela. Um hino ao vencedor no mar aparentemente foi expandido para uma celebração maior dos feitos de Deus para Israel desde o Êxodo até o assentamento, incorporado aqui por causa de sua primeira metade. A linguagem apresenta várias características iniciais (sufixos -emo; retenção do radical y em yekhasyumu; paralelismo de escada; ecos da batalha primitiva com Yam (o deus cananeu do mar), cf. Cassuto na Bíblia); a menção da Filístia, as referências à cavalaria e ao santuário na montanha de Deus, no entanto, indicam uma data não anterior ao século X para a forma atual da canção.

F. PROBLEMAS E ENTREGA NO CAMINHO PARA O SINAI

(15:22–17:16). O intervalo entre a travessia do mar e a chegada ao Sinai é preenchido com quatro episódios que relatam provações e tribulações (palavras-chave: nissah “tentar, testar” e as sonant nes “(en)sinai” (15:25; 16: 4; 17:2, 7, 15)). (a) Mara, onde uma cura milagrosa de água salobra está conectada com uma lei obscura, um julgamento e uma admoestação evocativa de epílogos para coleções de leis. (b) A história do *maná – uma composição apenas parcialmente fundida (observe a alusão à codorna que não tem sequência aqui) – ensinando a capacidade de Deus de prover alimento mesmo no deserto. Também ilustra a santidade do banho sabático: assim como Deus deixou de fornecer maná no sábado, Israel deve descansar de obter e preparar comida naquele dia; 16:35 observa que o maná cessou somente quando Israel chegou em Canaã (cf. Js. 5:12). (c) Massá e Meribá: o povo se queixa de sede, Moisés bate em “uma rocha em Horebe” (mas o acampamento fica em Refidim, uma estação longe do monte santo; 17:1 e 19:1–2) e a água jorra adiante. (d) O encontro com *Amalek: em virtude das mãos levantadas de Moisés

e a força reunida por Joshua Amaleque é derrotada; O juramento de Deus para acabar com Amaleque é comemorado por um altar chamado “YHWH é meu estandarte”.

Essas histórias são mais ou menos paralelas às narrativas pós-Sinai: a terceira história, pelo episódio “Águas de Meribá” em Números 20:2–13, no qual Moisés e Arão são impedidos de entrar em Canaã; a segunda, pela história de Números 11 – principalmente sobre as codornas – que termina com o povo sendo punido por sua queixa (Joseph Bekhor Shor identifica o Êxodo com a história de Números em seu comentário a Ex. 16:13); o quarto, pelo encontro com Amaleque e outros em Números 14:45, no qual Israel é derrotado. Tampouco estão livres de alusões pós-Sinai ocasionais: por exemplo, “antes de YHWH” de 16:9, uma referência comum ao santuário-tenda; a “rocha em Horebe” (17:6); os nômades Negebites de Amaleque. Apesar de sua ancoragem instável no tempo e no lugar, esses episódios se encaixam tematicamente aqui. Eles demonstram a providência de Deus e Sua capacidade de libertar Israel da angústia, abrindo assim o caminho para Sua reivindicação sobre eles com base em sua experiência com Ele (“Vocês viram o que eu fiz aos egípcios, como eu os carreguei em asas de águias e trouxe você a mim”; 19:4). A punição estaria fora de lugar aqui, mas não na narrativa pós-Sinai, onde o crédito estabelecido por Deus e a obrigação da aliança de devoção leal a Ele contam contra o povo.

G. A VISITA DE JETHRO E A ORGANIZAÇÃO DO POVO (EX. 18).

Atraído pelas maravilhas feitas para Israel, e acompanhado pela esposa divorciada de Moisés e filhos (mas cf. 4:20), Jetro chega ao acampamento no monte de Deus. Ele confessa a superioridade de YHWH sobre todos os outros deuses e oferece sacrifício a ele. No dia seguinte, vendo como Moisés está sobrecarregado com a carga do povo, Jetro propõe uma divisão de trabalho entre Moisés – que deveria manter apenas as funções de mediador entre Deus e o povo – e uma hierarquia de oficiais que cuidariam de todos os demais. precisa. (O texto fala de funções judiciais, mas a terminologia (cf. eg, I Sam. 8:12; II Sam. 18:1; II Reis 1:9ss.; 11:10) é militar, de acordo com a concepção de os israelitas como um exército.) Se a visita de Jetro ocorreu antes ou depois da lei do Sinai, há muito dividiu os exegetas (ver Mekh., Ibn Ezra, Naẓmanides em 18:1). O argumento para uma visita posterior é baseado em (a) a localização do acampamento no monte santo (cf. 19:1-2); (b) a alusão a um local de culto já presente (18:12); (c) o ensino de Moisés sobre as leis e estatutos de Deus (18:20); (d) a representação em Deuteronômio 1:9-10 da organização administrativa aqui atribuída a Jetro como tendo ocorrido pouco antes de o povo deixar o Sinai; e, finalmente (e) o aviso de Números 10:29ss. que o sogro de Moisés estava no acampamento naquele momento.

Tematicamente, o episódio se ajusta ao contexto: sua primeira metade relata a apreciação de um estrangeiro pelos grandes atos de Deus contados nos capítulos anteriores; sua segunda metade prenuncia a função mediadora e legislativa de Moisés – o tópico do restante do livro. A exegese rabínica, por sua vez, encontrou o contraste na atitude em relação a Israel entre Amaleque e o igualmente estrangeiro Jetro

êxodo, livro de

para ser o ponto de justaposição do capítulo 18 ao capítulo 17 – um contraste cujas consequências históricas são descritas em I Samuel 15:6 (veja em detalhes David Kimyí em Juízes 1:16).

H. A TEOFÂNIA NO MT. SINAI E O DECÁLOGO

(19:1–20:21 (18)). No primeiro do terceiro mês após o Ex ódus (ou seja, 1 Sivan, em termos posteriores) Israel chega ao Sinai. Moisés sobe ao topo da montanha onde Deus desce, e mensagens sobre a proposta de Deus de firmar uma aliança com Israel são levadas por Moisés de e para o povo. Ao aceitarem em princípio a proposta de Deus, Moisés prepara o povo para a teofania (manifestação divina). No terceiro dia, entre relâmpagos e trovões, Deus se manifesta na montanha e fala o “Decálogo. Aterrorizado, o povo recua e implora a Moisés que seja seu intermediário com Deus.

Moisés se aproxima da nuvem “onde Deus estava” para receber o restante dos mandamentos.

Os detalhes e a ordem da narrativa nos capítulos 19 e 20 são desconcertantes. Assuntos de peso se aglomeram em uma sequência quase ininteligível. O número de subidas e odores de Moisés não é claro. O objetivo declarado da teofania em 19:9 (deixar o povo ouvir o diálogo de Deus com Moisés para que possam acreditar nele para sempre) não tem sequência – exceto talvez no diálogo não especificado mencionado no versículo 19b. As pessoas estão estritamente impedidas de se aproximar da montanha – uma precaução totalmente desnecessária. A ordem de retornar com Arão (versículo 24) não tem sequência (a menos que seja 24:1); e o que Moisés disse ao povo (19:25) não é dito.

O Decálogo – uma entidade independente – é apenas vagamente relacionado ao contexto (ver *Decálogo). O terror do povo (19:18-20) parece seguir-se a Deus falar o Decálogo (como em Deut. 5:20ss.), mas tem sido sentido (especialmente porque nenhuma referência ao discurso de Deus ocorre no passagem) que pertence propriamente à situação pré-Decálogo descrita em 19:16ss. (cf. Naïmanides).

A extraordinária complexidade é melhor explicada como resultado do entrelaçamento de narrativas paralelas; o autor parece ter relutado em excluir qualquer fragmento de dados relevante para esta ocasião importante.

I. REGRAS E ADVERTÊNCIAS (20:22 (19)–23:33). As outras estipulações da aliança são ditas a Moisés, para serem transmitidas por ele a Israel. Estes consistem em regulamentos de culto, leis civis e criminais e exortações sócio-morais, organizadas da seguinte forma: (a) regras relativas ao acesso a Deus na adoração (20:22 (19)–26 (23)); (b) a emancipação dos escravos hebreus (21:1-11); (c) homicídio e agressão (21:12-27); (d) o boi homicida (21:28-32); (e) danos à propriedade, isto é, aos animais (incluindo roubo; 21:33–22:3) e às colheitas (22:4–5); a responsabilidade dos depositários e mutuários (22:6-14); sedução (22.15-16 – do ponto de vista do interesse do pai, ou seja, o dote); (f) uma miscelânea de admoestações e mandamentos religiosos-morais (22:17–23:13); (g) um calendário de culto (23:14-19). As admoestações para obedecer ao anjo acompanhante de Deus e manter-se estritamente à parte da sociedade e adoração dos cananeus servem como epílogo para a seção (contraste Lev. 26 e

Deut. 28 com suas claras bênçãos e maldições, o epílogo formalmente apropriado para uma coleção de leis; cf. Leis de Hammurapi, Pritchard, Textos, 178ss; COS II: 335-53). Essas “expressões de YHWH” e “regras” (geralmente entendidas como declarações categóricas e casuísticas, respectivamente (cf. Ibn Ezra em 21:1)) parecem constituir o “*Livro da Aliança” que Moisés é dito (24: 7) ter escrito e lido para o povo; portanto, a seção é convencionalmente chamada de “o (maior) Livro da Aliança ” (para distingui-lo do “menor”: 34:11-26, sobre o qual veja abaixo). É composto por elementos heterogêneos, incluindo entidades anteriores – observe o título de 21:1; ou a série interrompida de cláusulas participiais sobre crimes capitais em 21:12, 15-17.

Conjuntos de cinco cláusulas são discerníveis: as leis dos escravos, o boi homicida, o roubo. Um desenho geral é evidente: a seção começa e termina com admoestações e comandos cútico-religiosos; entre elas aparecem as leis casuísticas impessoais (observe a transição em 21:2, “Se você comprar”) – seu ambiente conferindo a elas seu caráter de um endereço e mandamento divinos. Um princípio bastante claro de associação e gradação é discernível de (c) a (e); a precedência dada a (b) é condicionada pela situação – a limitação da escravidão entre os hebreus sendo o principal benefício que seu libertador lhes conferiu. De fato, a própria gradação mencionada revela uma clara hierarquia de valores (contraste o arranjo de leis nas coleções babilônicas de Eshnunna e Hammurapi (Pritchard, Texts, 161-177 ; COS II (332-53)). escravo como uma pessoa em seu próprio direito em 21:20, 26-27, sem paralelo na lei antiga (embora ainda mantendo-o menos do que um homem livre; cf. 21:21, 32). O resumo de Ibn Ezra da seção merece citação:

A essência [das leis] é que não se deve fazer violência ou coagir um homem mais fraco. Primeiro, a subjugação da pessoa é assumida – ou seja, a escravização... A agressão é tratada por causa da lei sobre ferir escravos... E o talião é tratado para distinguir o caso de mutilar um homem livre daquele de um escravo... O boi escarnado é mencionado para estipular a regra no caso de matar um escravo... Violência à propriedade é o próximo tópico. Primeiro campo e vinha são tomados, pois constituem a essência da propriedade; em seguida, as colheitas – produzidas pela terra; e, em seguida, depositários e o mutuário. E a seguir, o sedutor que coaja um menor... Menciona-se o estrangeiro residente porque ele é indefeso, e da mesma forma a viúva e o órfão e o pobre devedor.

Depois, a violência que pode ser perpetrada secretamente é retomada: amaldiçoar a Deus, o que se teme fazer abertamente; ou atrasar o pagamento das sagradas taxas de vinho e azeite... e... fornecer falsos relatórios... Juízes são abordados na liminar contra perversão da justiça – que é violência que pode ser feita às escondidas... E o motivo de mencionar o ano de pouso é declarar o cede aos pobres, e o sábado, para que o servo e o estrangeiro descansem... A intenção de 23:13 é reforçar o segundo mandamento [contra a adoração de outros deuses]; e essa é a razão para as três festas de peregrinação, a saber, a assembléia de todo o Israel para adorar a Deus...

Essa visão engenhosa, embora um tanto unilateral, da continuidade da seção tem o mérito de destacar o extraordinário

preocupação comum das decisões e admoestações com valores sócio-morais. Especialmente notável é o fato de que, embora as leis tenham inúmeros paralelos com outras coleções legais do Oriente Próximo, a noção de sua origem divina parece exclusiva de Israel.

J. A CERIMÔNIA DA ALIANÇA (EX. 24). Moisés relata as regras e admoestações ao povo, que as aceita. Ele então os escreve e, após uma segunda leitura e aceitação, realiza uma cerimônia de sacrifício e aspersão de sangue para concluir o pacto. Moisés e os notáveis de Israel sobem a montanha para a refeição sacrificial, consagrada por uma visão de Deus. Depois, Moisés se despede dos notáveis e entra na nuvem no topo da montanha para receber as tábuas de pedra e as leis que Deus lhe dará.

A cronologia e a inter-relação dos elementos deste capítulo há muito intrigam os exegetas. Os dois primeiros versículos do capítulo 24, não retomados até o versículo 9, são vagamente evocativos de 19:24. Algumas opiniões rabínicas colocam todos os eventos de 24:1-11 antes do pronunciamento do Decálogo (Yoma 4b; Rashi a 24:1) indo tão longe a ponto de identificar a aceitação do povo relatada em 19:8 com a relatada em 24 :3 (ou 7; Saadiah, citado por Ibn Ezra em 20:21). Há descontinuidade entre 24:11 e 12: no meio, Moisés e os anciãos devem ter descido a montanha. A relação dos seis e sete dias de 24:16 com eventos anteriores é novamente obscura, a opinião rabínica sendo dividida quanto a se eles precederam ou seguiram o discurso do Decálogo (ver Rashi). A impressão é inevitável de que a matéria heterogênea foi combinada.

K. ORDENS PARA CONSTRUIR O TABERNÁCULO (TENDA DE ENCONTRO , 25:1–27:19). Deus ordena que os materiais sejam reunidos para torná-lo uma morada no meio do povo (ver * Tabernáculo). Uma visão do santuário da tenda que Deus pretende em todos os seus detalhes é mostrada a Moisés (25:9, 40; 26:30; 27:8; cf. I Crônicas 28:12, 19 com referência ao Templo de Salomão, e o sonho de Gudea, o governante neo-sumério de Lagash, resumido em H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1952), 255-8; COS II, 417-33). A primeira em importância e a primeira descrita é a arca – o receptáculo das “tábuas do pacto” que Moisés deve receber – e os querubins em sua tampa, onde Deus “se encontrará”

Moisés e dar-lhe suas ordens a respeito de Israel (25:22). Em seguida, a mesa e o candelabro, os móveis da sala externa do santuário. Todos esses objetos são de ouro ou madeira revestidos de ouro, como convém à parte mais sagrada do santuário.

A tenda interior deve ser dos mais ricos panos: linho de várias camadas, e lã azul, púrpura e carmesim, sobre a qual são tecidas figuras de querubins; fechos de ouro conectam os panos. Uma cobertura de pele de cabra, sobre a qual repousa outra de peles de carneiro e golfinho, protege os panos internos da tenda.

Tábuas de madeira de acácia, engastadas em bases de prata e fixadas por estacas horizontais, formam as paredes do Santuário – toda a madeira revestida de ouro. Uma cortina de tecido fino separa a arca do santuário externo; na entrada deste último, uma cortina semelhante (mas com desenhos bordados em vez de tecidos) é pendurada.

Um altar quadrado de madeira coberto de cobre e com vasos de serviço de cobre ergue-se no pátio. As cortinas de linho que formam o pátio retangular são presas a postes fixados em encaixes de cobre. Os materiais do santuário são claramente classificados de acordo com a santidade dos objetos feitos deles (M. Haran).

L. ATIVIDADES E ATORES NO SANTUÁRIO (27:20–31:18). A referência à luz que deve ser acesa todas as noites no Tabernáculo e cuidada por Arão e seus filhos leva a uma descrição de sua investidura. As lindas vestimentas sagradas de Aarão, o sumo sacerdote, são descritas, então as mais simples de seus filhos. Segue-se um ritual de uma semana a ser realizado por Moisés para consagrar Arão e seus filhos como sacerdotes. Associado a este relato do ritual de consagração, por referência ao altar, está uma prescrição para os modestos sacrifícios diários que devem ser feitos no Santuário (uma ovelha de manhã, outra à tarde). A peroração desta seção (29:42b-46) seria um ajuste próximo a toda a descrição do Tabernáculo e seu pessoal.

No entanto, há mais por vir: um altar de incenso de madeira banhado a ouro para o santuário externo; uma liminar para cobrar um resgate pessoal de meio shekel de cada israelita para protegê-lo (“fazer expiação por ele”) contra os efeitos maléficos de um censo – o dinheiro a ser atribuído ao santuário; uma descrição da pia de bronze e seu uso pelos sacerdotes. As referências ao altar de incenso e à pia incluem descrições do uso sacerdotal deles, o que pode ser a razão de sua localização após a seção sobre o sacerdócio e não antes dela, juntamente com os outros móveis. (Sobre o problema, veja Meyers na Bibliografia. O texto samaritano de fato transpõe a descrição do altar do incenso para seguir 26:35.) As receitas para o óleo de unção e o incenso concluem os usos para os quais os materiais listados no início da seção foram recolhidos. Deus então nomeia os artesãos responsáveis por executar todas essas instruções.

Finalmente, uma lei do sábado, prescrevendo a morte por sua violação, é promulgada. A ligação com o anterior é o termo “trabalho” (31:5), o sentido da justaposição (como corretamente inferido pelos exegetas rabínicos (cf. Rashi, Samuel b. Meir, Ibn Ezra)) sendo para estabelecer a prioridade do descanso do sábado mesmo sobre a construção do Tabernáculo.

As seções K. e L. não são uma sequência natural de 24:12-13, e o aviso de 31:18 (Deus deu a Moisés as tábuas de pedra quando Ele terminou de falar com ele na montanha) apenas ressalta a estranheza do Tabernáculo seções para o quadro narrativo que os cerca. Certamente, há um vínculo associativo entre o anúncio de uma entrega de tábuas de pedra a Moisés e a ordem de preparar uma arca para recebê-las (cf. a mesma sequência de idéias em Dt 10,1-3); e como a passagem da arca era apenas uma parte da descrição detalhada do santuário do deserto, sua inclusão implicava o resto da passagem. Rashi (seguindo Tanhuma Ki Tissa 31 (181), cf. Comentário de Elijah Mizrahi para Rashi em 31:18) remove francamente todo 25:1–31:17 da presente ordem da narra

êxodo, livro de

tivo, e coloca-o após o episódio do bezerro de ouro, ou seja, ele faz a história da execução das ordens para construir o Tabernáculo seguir imediatamente após a entrega das ordens. Como veremos, porém, a ordem atual tem sua lógica.

M. O *BETILHO DE OURO (EX. 32-34). Sem saber como Moisés poderia ter sobrevivido 40 dias na montanha e temendo o pior, o povo implora a Arão que “faça deles um deus” para liderá-los. Aaron molda um bezerro de seus brincos de ouro, que o povo reconhece como seu deus redentor; Arão então proclama o amanhã um festival para YHWH, a quem o bezerro deve, portanto, simbolizar; o bezerro – em essência, um meio não autorizado (na verdade proibido (20:2ss.) e, portanto, “apóstata”) de assegurar a presença divina – assim zomba do Tabernáculo (cf. David Kimḥi sobre a “apostasia” relacionada de Jeroboão, em I Reis 12:28). Enquanto isso, na montanha, Deus despede Moisés iradamente, ameaçando destruir o povo. A súplica de Moisés em favor deles é bem-sucedida, e ele desce, levando as tábuas de pedra, à multidão festiva. À vista de sua festa, Moisés quebra o tablets (significando a ruptura da aliança, de acordo com o costume antigo padrão) e, tendo moído o bezerro em pó, faz o povo beber seus restos (exemplos rabínicos interpretam isso, de acordo com Num. 5:16ss., como uma provação para descobrir o culpado; cf. Av. Zar. 44a; Targ. Jon. em 32:20).

Os levitas acorrem a Moisés e condenam à morte cerca de 3.000 infratores, em troca dos quais são consagrados ao serviço de Deus (uma etiologia da conversão da tribo ao status clerical). Moisés agora se compromete a obter a remissão do pecado de Israel e a restauração da aliança. A princípio, ele é ordenado a conduzir o povo sob a orientação de um gel; A presença de Deus entre as pessoas de dura cerviz será muito perigosa para eles (33:1-5, uma glosa reflexiva em 32:34). Segue-se uma passagem mal integrada contando como Moisés armou sua tenda fora do acampamento como um local de oráculo para si e para o povo, e como ele manteve conversas íntimas com Deus; no contexto atual, isso aparece como resultado da recusa de Deus em estar no meio do povo. Moisés agora se esforça para mover Deus a rescindir Sua decisão (Ele rescindiu em 33:14), e ao mesmo tempo para proteger o povo contra a ira de Deus, caso eles pecassem em Sua presença. Confiando em seu favor com Deus, Moisés extrai dele uma revelação – tanto visual (“Farei toda a Minha bondade passar diante de você” (33:19)) quanto conceitual (“e proclamarei diante de você o nome de YHWH” (ibid)) de Seus atributos compassivos (34:6-7), após o que Moisés trata Deus para mostrar essa compaixão e perdoar as ofensas do povo obstinado que Ele fez Seu. (Moisés novamente implora com sucesso a Deus apelando para Seus tributos compassivos em sua intercessão em favor de Israel após o incidente dos espiões (Nm 14:18); citações parciais desses “treze atributos de Deus”, como são tradicionalmente denominados, ocorrem em Joel 2:13; Jonas 4:2; Na. 1:3; Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Nee. 9:17.

Para o uso subsequente da passagem em orações intercessórias públicas, veja RH 17b.)

A resposta abrupta de Deus é concluir uma aliança – no presente contexto, renovar a aliança quebrada (embora não seja assim expressa) – com estipulações que provam ser uma repetição variante de 23:12, 14-33, começando com o tópico tratado por último na passagem anterior. As duas principais preocupações dessas estipulações são a proibição da apostasia e o calendário cultual – contra ambos os quais Israel ofendeu quando usou o bezerro de ouro em um festival inventado (Joseph Bekhor Shor). Moisés é ordenado a escrever os termos da aliança (34:27). A continuação no versículo 28 diz que ele escreveu “as dez palavras” em tábuas de pedra (e assim renovou o relacionamento quebrado com Deus). No entanto, isso contradiz 34:1, em que o próprio Deus se compromete a reescrever no novo conjunto de tábuas as mesmas palavras que estavam no primeiro conjunto, a saber, o Decálogo do capítulo 20. O entendimento de 34:28 tem sido tradicionalmente governado pelo versículo um (o sujeito de “ele escreveu” sendo tomado como Deus) sem dúvida corretamente (cf. o sentido inequívoco de “as dez palavras” em Dt 4:13; 10:4); mas isso significa que em 34: (10-) 27 e 28 duas concepções diferentes dos termos da aliança foram grosseiramente justapostas (veja mais adiante, *Decálogo).

Uma conclusão adequada para este episódio em que Moisés confrontou Deus resolutamente, apostando tudo na relação especial entre eles, é a observação (34:29ss.) de que o rosto de Moisés se tornou estranhamente radiante através de sua conversa íntima com Deus. A narrativa do bezerro de ouro rivaliza com a do teófo do Sinai em sua complexidade, e pela mesma razão: carregada de intenso significado, ambas foram sujeitas a reflexões e elaborações que a tradição cuidadosamente reuniu e conservou.

N. CONSTRUINDO O TABERNÁCULO (EX. 35-40). Tendo reconciliado Deus com Israel, Moisés pode continuar a construir Sua morada no meio do povo. Começando com o último, primeiro, Moisés adverte o povo sobre o descanso sabático, depois recolhe os materiais e nomeia os artesãos, que começam a construir. A ordem de execução difere da ordem dos mandamentos: grau de santidade determinava a ordem dos itens nos capítulos 25ss., prática comum determinava a ordem de construção (“A regra é que o homem construa sua casa primeiro e só depois traga os móveis nele,” Ber. 55a; cf.

Naḥmanides em 25:1). A estrutura da tenda é construída primeiro, depois seu conteúdo, finalmente os apetrechos da quadra. Segue uma descrição dos materiais utilizados. Em seguida, são feitos os apetrechos dos sacerdotes.

A obra concluída é apresentada a Moisés, que, por ordem de Deus, a monta no primeiro dia do primeiro mês do segundo ano após o Êxodo. Imediatamente a Presença Divina a preenche, e seu signo exterior, a nuvem (fogo à noite), cobre a tenda. (Anteriormente, a Presença, a nuvem e o fogo repousavam no topo do Monte Sinai 24:16-17.) Assim, embora Israel devesse partir do Sinai, a presença de Deus os acompanharia. O livro termina com uma antecipação de Números 9:15-23, relatando como a Presença Divina, ligada ao Tabernáculo, guiou Israel durante sua permanência no deserto. (Veja Tabela: Análise do Livro do Êxodo.)

ANÁLISE DO LIVRO DO ÊXODO (após SR Driver, Introdução (19133), 22-42)

P J E	1	1-5 6	7 8-12	13-14	20b	21-22	2	1-14	15-23a	23b-25
P J E	3	1	2-4a 4b	5 6	7-8 9-15	16-18 19-22	4 1-16	17-18	19-20a	
P J E		20b-21	22-26 27-28	29-31	5	1-2	3 4	5-23	6	1 2-30
P J E	7	1-13	14-15a	15b 17	16.17.18	19-20a 20b	20c-21a	21b-22		
P J E	23-29	8	1-3	4-11a	11b-15	16-28	9 1-7	8-12	13-21	22-23a
P J E	23b	24a	24b	25a	25b-34	35	10 1-11	12-13a	13b	14a
P J E	14b-15a	15b	15c-19	20-23	24-26	27	28-29			
P J E	11	1-3	4-8	9-10	12	1-20	21-27	28	29-30	31-36 37a
P J E		37b-39	40-41	42a	13	1-2	3-16	17-19	20	21-22
P J E	14	1-4	5-7	8-9	10a	10b	11-14	15-18	19a	19b-20 21a 21b
P J E	21c-23	24-25	26-27a	27b	28-29	30-31	15	1-18		
P J E	19	20-21	22-27	16	1-3	4-5	6-24	25-30	31-36	
P J E	17	1a	1b-2	3-6	7	8-16	18	1-27	19	1-2a
P J E		2b-3a	3b-9	10-11a	11b-13	14-17	18	19	20-25	
E	20-23						P J E	24 1-2	3-8	9-11 12-14
P J E	15-18a	18b					P	25-31	18a	
P J E	31	18b	32	1-8	9-14	15-24	25-34	35		
P J E	33 1-4	5-11	12-23	34	1-28	29-35				
P	35-40									

Êxodo, livro de

Texto e Composição

Como o resto do Pentateuco, Êxodo está textualmente entre os livros mais bem preservados da Bíblia. Muito poucas passagens parecem corrompidas (por exemplo, 17:16a), e as versões oferecem pouca melhoria em relação ao hebraico recebido (embora existam centenas de variantes (veja o aparato na Bíblia Hebraica Stuttgartensia), algumas das quais apareceram em Êxodo-fragmentos de os Manuscritos do Mar Morto; ver bibl.). Notável por sua extensão

em substância é o hebraico samaritano e a Septuaginta em sertion em 22:4, indicado por colchetes abaixo:

“Se um homem usa seu campo ou vinha para pastar, e solta seu animal para que pasta no campo de outro homem [ele fará restituição do seu próprio campo de acordo com o rendimento esperado; mas se consumiu todo o campo (yy yyy yyy yyy yyy yyy yyy yyy) (ele fará restituição da melhor parte de seu próprio campo/vinha.



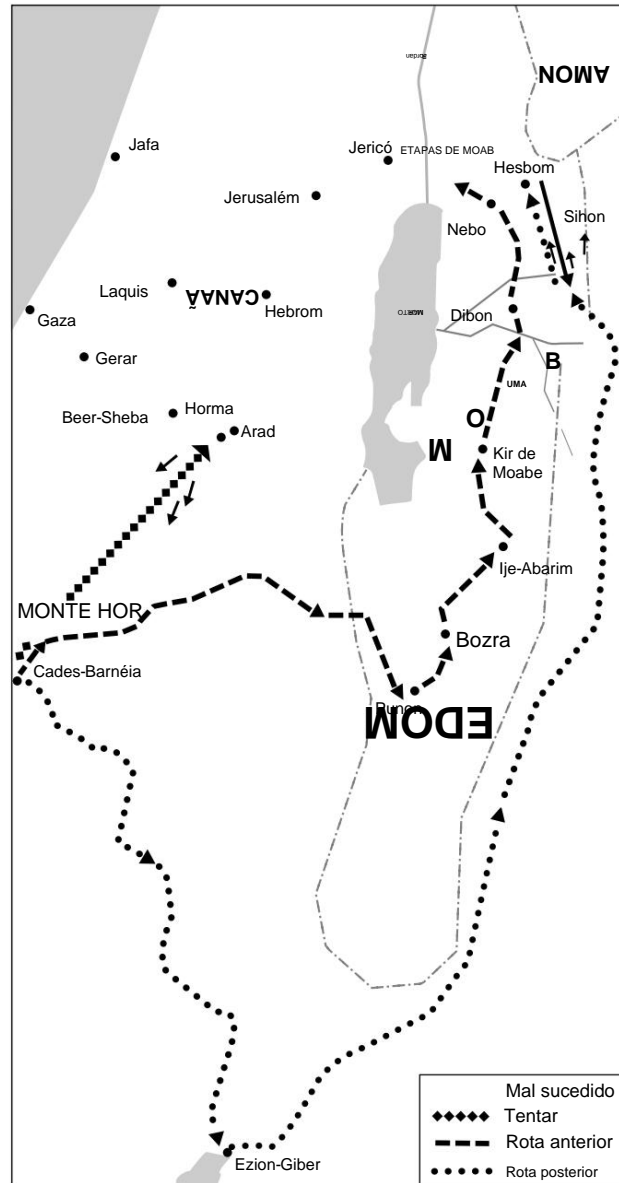
Mapa 1. Mapa ilustrando as principais teorias sobre a rota dos israelitas do Egito a Cades-Barnéia; além das rotas, os principais locais são dados de acordo com várias teorias.

Esta leitura evita a dificuldade legal inerente ao sentido claro do hebraico recebido que era problemático para Rava em BK 6b. A

Septuaginta dos últimos seis capítulos (que praticamente repetem as ordens para a construção do Tabernáculo substituindo apenas os tempos passados por futuros) é abreviada em alguns lugares e segue uma ordem diferente do hebraico recebido. DW

Gooding argumentou, no entanto, que longe de lançar uma nuvem sobre a antiguidade e primazia do hebraico, essas mudanças traem a impaciência dos tradutores e a inépcia dos editores posteriores. A incompletude e o absurdo do grego em alguns pontos fala contra sua prioridade sobre o relato sensato e consistente do hebraico. Que o livro seja composto de materiais heterogêneos de proveniência variada é uma inferência plausível das repetições, inconsistências e incoerências que foram indicadas no levantamento de seu conteúdo dado acima. A suposição de alguns fios de tradição que foram tecidos juntos ou às vezes apenas justapostos, reconhecíveis por constantes conceituais e linguísticas características, provou ser a solução mais satisfatória para a questão da composição do livro. A crítica convencional conta com três dessas vertentes, denominadas J, E e P (Priestly Source), que foram combinadas em etapas pelos editores. Há muita controvérsia sobre os detalhes, alguns estudiosos negando a existência de E, outros achando necessário postular ainda uma quarta vertente (diferentemente identificada e denominada J1, N ou L). Mais recentemente, a controvérsia irrompeu sobre a posição de P como um documento independente – para detalhes veja *Pentateuco e Schwartz na Bibliografia. As três vertentes convencionais, no entanto, continuam sendo o ponto de partida da avaliação crítica da composição do livro. Eles são apresentados na tabela anexa de acordo com a análise de SR Driver (1913). Deve-se ter em mente que tal representação esquemática não pode fazer jus aos argumentos cuidadosos e qualificados que fundamentam a análise, nem pode indicar onde se postulam entidades e trabalhos editoriais preexistentes.

O estudo subsequente concentrou-se nos estágios iniciais da tradição, reconhecendo por trás dos fios narrativos contos individuais, ou temas, ou uma forma básica da sequência tradicional de eventos; e por trás da coleção de leis, séries menores (por exemplo, decálogos) de advertências ou declarações categóricas, ou regras casuisticamente formuladas. A proveniência final do material e a maneira de sua transmissão só podem ser especuladas. É razoável supor que a narrativa da libertação do Egito tenha sido utilizada na celebração da Páscoa, especialmente tendo em vista o propósito pedagógico da celebração (13,8); menos segura é a assunção de um festival da aliança em que a lei do Sinai e a celebração da aliança foram celebradas, ou melhor, dramatizadas de acordo com o “libreto” do capítulo 19-20: desprovido de qualquer uso litúrgico plausível é o episódio do bezerro de ouro. Como veículo de transmissão, a liturgia pode assim ter desempenhado um papel considerável, mas não exclusivo; como a fonte original das tradições, é totalmente inadequada. A teoria de que a narrativa atual tem um substrato poético é preconizada por traços de linguagem poética, e não raros remendos de estilo elevado



Mapa 2. Mapa ilustrando tradições anteriores e posteriores sobre a rota dos israelitas de Cades-Barnéia ao Planalto Moabita.

em que o paralelismo e o refrão aparecem (por exemplo, 3:15b; 9:23-24; 14 (veja acima, E); 19:3-6). Que a narrativa deve ser entendida como saga – a relação entusiástica de eventos sob o impacto de seu significado – foi defendido de forma persuasiva por M. Buber.

A atenção está se concentrando cada vez mais na contribuição editorial para a formação das tradições. A disposição do material deve ter sido ditada principalmente pela ordem dos eventos conforme relatados nas vertentes individuais. As indicações são de que todas as vertentes compartilhavam uma forma de base comum; as variantes que aparecem devem, portanto, ser consideradas máximas. Duas formas do documento da aliança foram preservadas – “o Livro menor da Aliança” (o “Decálogo cultural” em 34:10-26) e a outra incorporada agora no “Livro da Aliança”.

êxodo, livro de

Aliança” (23:12, 14–33). Duas versões do tema “anjo acompanhante” foram preservadas: uma em 23:20ss. – não pejorativo, o outro em 33:2ss. – pejorativo. Blocos de material amplamente divergentes afirmavam ter sido entregues a Moisés no Sinai durante sua estada de 40 dias com Deus; o resultado é a cronologia obscura que emoldura o “Livro da Aliança” e o bloco dos planos do Tabernáculo – o(s) editor(es) tendo dificuldade em encontrar um lugar para todos os pretendentes legítimos. No entanto, ao lado da evidência de constrangimento e perplexidade está o grande design do material e sua composição geralmente habilidosa como testemunho da inteligência e vitalidade espiritual dos editores. Através de seu trabalho, ao mesmo tempo conservador e criativo, as tradições do antigo Israel chegaram até nós de uma forma mais rica, mais problemática – e, portanto, mais sugestiva – do que jamais estiveram em seu estado primário.

Reflexos históricos

O consenso acadêmico atual baseado na arqueologia sustenta que as tradições de escravização e êxodo não são históricas.

De fato, o próprio Livro do Êxodo sublinha sua anti-histórica por sua abundância de contos de milagres e por não se preocupar em nomear o faraó da escravização ou do êxodo.

(A identificação popular do opressor como *Ramsés II é baseada (a) na menção do nome da cidade *Ramsés (2) (Ex. 1:11; 12:37; Número 33:3, 5) e a “terra de Ramsés” (Gn 47:11), mas o próprio nome real Ramsés foi dado a 11 faraós das dinastias egípcias de 19^{ty} e 20^{ty}; (b) na atestação de um povo “Israel” na Ásia Menor na estela de *Merneptah, filho de Ramsés II.) O que pode ser tentado é a datação do material do livro, que está ligado à questão maior da datação do Pentateuco como um todo. Aqui, as seguintes indicações, tiradas apenas do Livro do Êxodo, podem ser coletadas:

a) A segunda metade do “Cântico do Mar”, particularmente a menção da Filístia, aponta para uma data posterior à colonização (ver E. acima).

b) 16:35 está conectado com Josué 5:12 e, como ele, tem um perspectiva pós-assentamento.

c) As leis refletem uma sociedade tribal não monárquica de aldeões que vivem no solo. A vingança de sangue e a auto-ajuda são reconhecidas. Nem o sistema judicial da monarquia nem as novas categorias de crimes que surgiram sob ela são visíveis.

d) Tem sido proposto ver no Tabernáculo do Êxodo um reflexo da tenda-santuário davídico (II Sam. 6:17), no qual os lindos panos e a luxuosa cobertura de ouro também seriam mais creíveis (Cruz, in bibl.). Alternativamente, o santuário de Siló foi sugerido como o modelo final do Tabernáculo (I Sam. 2:22; Sal. 78:60; cf. esp. II Sam. 7:6 no lar pré-davídico de YHWH), embora a presente descrição mostre fortes afinidades com a planta e mobiliário do Templo Salomônico (M. Haran). Mais recentemente, buscaram-se afinidades com o templo judaico em *Elephantine no Egito, destruído no século V (Rosenberg na Bibliografia).

e) A correspondência entre a história do Bezerra de Ouro e a dos dois bezerras de ouro erigidas por Jeroboão I

em Betel e Dan (cf. esp. Ex. 32:4b, 8b; I Reis 12:28b) indica uma conexão genética entre os dois. Visto que a narrativa de Jeroboão evidentemente expressa a visão da ortodoxia lemita de Jerusa (cuja estimativa dos bezerras não é atestada na literatura israelita do norte antes de Oséias (8:5ss.; 13:2), pode-se inferir que a forma atual de a história do Bezerra de Ouro reflete sua polêmica contra os bezerras do Norte, portanto não pode ser anterior à divisão da monarquia após a morte de Salomão.

f) Pitom, “casa de (o deus) Atum”, nomeada junto com Ramsés como uma das duas “cidades-armazéns/cidades-guarnição” construídas pelos israelitas (Ex. 1:11), não aparece como nome de cidade antes do final do século VI aC Quanto a Ramsés, sabe-se agora que os grandes monumentos desta antiga cidade (Egípcia Pi ramesse) construídos em Qantir pelos faraós das dinastias 18^{ty} e 19^{ty} foram transportados para Tanis e Bubastis séculos depois. A adição desses dois nomes a Êxodo 1:11 é uma tentativa dos judeus egípcios do século VI ou posterior de relacionar as tradições de escravização ao seu próprio ambiente (Redford, Wente in Bibliography).

g) Em Êxodo 28:42 os sacerdotes são obrigados a usar calções para se proteger contra a auto-exposição inadvertida no altar. Calções ou calças são uma invenção persa. A lei pré-exílica anterior (Ex. 20:23) exigia a eliminação mais difícil de altares escalonados para atingir o mesmo objetivo de modéstia (Sperling na Bibliografia).

Os limites inferiores das alusões históricas e os antecedentes inferíveis do material em Êxodo variam, portanto, desde os tempos pós-colonização até o período persa anterior (séculos VI a V).

Temas principais

O Livro do Êxodo contém a forma final das tradições israelitas sobre o nascimento da nação e a fundação de suas principais instituições (exceto a monarquia).

uma. O nascimento da nação foi uma revelação da confiança, da compaixão e do poder de Deus, que serviria para sempre como base de esperança nEle em tempos de angústia (Isa. 11:15–16; Miquéias 7:15; Ps. 77:16ss.). Na narrativa da sarça ardente, a compaixão de Deus é o único motivo de Seu resgate de Israel: Ele ouviu seu clamor e notou sua miséria. O que é peculiar neste caso de resgate não é seu motivo (cf. a história de Sodoma e Gomorra), mas seu resultado – trazer um povo para sua terra prometida. Assim, a confiabilidade de Deus é manifesta. Na segunda narrativa de comissionamento (Ex.

6), a atenção de Deus em Sua promessa aos Patriarcas está no mesmo nível de Sua compaixão como motivo de Sua ação. Sua redenção de Israel do Egito assim atesta Sua fidelidade.

Novamente, as circunstâncias da redenção – Deus “tirando uma nação do meio de outra por atos prodigiosos” (Deuteronômio 4:34) – mostre o poder imensurável à Sua disposição. O faraó do Egito é o paradigma do poder pagão e da arrogância. No entanto, as pragas e o afogamento de seu exército no mar demonstram a nulidade de todo poder terreno diante de Deus (cf. Is 31).

Os episódios no deserto delineiam ainda mais a natureza de Deus: Ele é revelado como o provedor confiável de todas as necessidades vitais de Seu povo (cf. Deut. 8:3ss.).

b. Esses atos estabelecem a capacidade de Deus de ser o protetor de Israel, Seu direito de possuir Israel como Sua propriedade redimida e Sua reivindicação sobre sua obediência e lealdade (cf. a associação de idéias em Dt 6:20-25, e Ibn Ezra sobre isso). Eles são a base de Sua proposta de aliança a Israel no Sinai.

A aliança do Sinai difere essencialmente daquela feita com os Patriarcas. Este último é uma promessa incondicional, a concessão de um soberano aos seus leais servidores (M. Weinfeld); o primeiro é a regra de um soberano para seus súditos, semelhante em forma e espírito aos antigos tratados de vassallos. No Sinai, as obrigações foram impostas ao povo, a vontade expressa de seu senhor, cujo cumprimento era a condição de sua felicidade.

Os termos da aliança – em todas as formas em que foram transmitidos – são redigidos como um discurso de Deus ao povo. Sua publicidade é essencial. Visto que Israel deve ser uma ordem sagrada (19:6), toda a nação deve conhecer seu regime sagrado. Isso distingue as regras convencionais das leis de outras civilizações antigas; não são garantidas da tranquilidade doméstica por meio da justiça e da defesa dos fracos (por exemplo, as leis de Hammurapi; Pritchard, *Texts*, 178; COS II, 336) – nenhum sistema de direito assim concebido se tornou veículo da educação pública – mas uma disciplina pela qual a santidade e a justiça diante de Deus são alcançadas (cf. Ex. 22:30).

c. A resposta do povo a Deus é a maior preocupação do livro. Eles não têm nenhum papel militante em sua própria libertação, mas devem apenas cumprir várias instruções. No mar, quando entram em pânico, são ordenados a “ficar firmes e ver a salvação de YHWH”; e quando chega “eles tiveram fé em YHWH e em Moisés, seu servo” (14:31). Este é claramente um pico espiritual.

No caminho para o Sinai, eles repetidamente começam a reclamar de seus desejos, incapazes de superar suas preocupações para uma confiança silenciosa em Deus. Ele supre suas necessidades repetidas vezes, dando-lhes todas as razões para terem fé nEle, mas eles não podem aprender a confiar. O terror que Ele inspira neles no Sinai não é suficiente para impedi-los de recorrer a um ídolo quando se desesperam. A experiência de seus livramentos não consegue incutir neles permanentemente a fé de que “nada é maravilhoso demais para YHWH” (cf. SI 78).

d. Êxodo retrata a fundação de todas as principais instituições de Israel, exceto a monarquia: a agência humana através da qual Deus age e fala à humanidade – o arquétipo do profeta; o sacerdote e a tribo consagrada dos defensores da fé, os levitas; o santuário – a morada de Deus entre Seu povo, onde Ele é acessível a eles para adoração e oráculo, e pelo qual Ele os guia ao longo do caminho; formas de adoração – sacrifício diário e festivais memoriais anuais; e, sobretudo, a aliança, pela qual Deus e o povo estão ligados um ao outro: “Eu os aceitarei como meu povo e serei seu Deus” – uma verdadeira fórmula matrimonial.

Esses temas permaneceram no cerne do pensamento bíblico. A estrutura complexa do Livro do Êxodo, o efeito das aras

de reflexão e elaboração de cada um deles, evidencia sua vitalidade contínua ao longo do período bíblico.

Bibliografia: COMENTÁRIOS: A. Knobel e A. Dill

mann, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament* (1880); AH Mc-Neile, *Comentários de Westminster* (1908); SR Driver, *Cambridge Bible* (1911); A. Kahana, *Torá, Nevi'im u-Khetuvim...*, 2 (1913); G. Beer e K. Galling, *Handbuch zum Alten Testament, Reihe I*, 3 (1939); MD Cassuto, *Um Comentário sobre o Livro do Êxodo* (1968); M. Noth, *O Livro do Êxodo* (1962); M. Greenberg, *Understanding Exodus*, 1 (1969); JC Rylaarsdam, em: *The Interpreter's Bible*, 1 (1952); S. Goldman, *da escravidão à liberdade* (1958). ESTUDOS GERAIS: W. Rudolph, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (1938); M. Noth, *Ue berlieferung* (1948); G. von Rad, *O Problema do Hexateuco e Outros Ensaios* (1966); FV Winnet, *A Tradição Mosaica* (1949). MOISÉS: H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* (1913); M. Buber, *Moses* (1946); P. Deman et al. em: *Cahiers Sioniens*, 8 (1954); E. Osswald, *Das Bild des Mose* (1962); S. Loewenstamm, em: *EM*, 5 (1968), 482-95. CAPÍTULOS 1-18: W. Helck, em: *VT*, 15 (1965), 35ss.; BS Childs, em: *JBL*, 84 (1965), 109 e segs.; B. Jacob, em: *Essays...* JH Hertz (1944), 245ss.; MD Cassuto, em: *Eretz Israel*, 1 (1953), 85ss.; S. Mowinckel, em: *HUCA*, 32 (1961), 121ss.; H. Kosmala, em: *VT*, 12 (1962), 14ss.; M. Greenberg, em: *Papers of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, 1 (1967), 151ss.; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, 3-4 (1940), 728ss.; FM Cross, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (1950), 83ss.; MD Cassuto, em: *Keneset le Zekher y .N. Bialik*, 8 (1944), 121 e segs.; J. Muilenburg, em: *Studia Biblica et Semitica* (em homenagem a Th. C. Vriezen; 1966), 233ss. CRÍTICA LITERÁRIA: G. Fohrer, *Ueberlieferung und Geschichte des Exodus* (1964); Loewenstamm, *Masoret Ye'iyat Mi'rayim* (1965). CAPÍTULOS 19-24: W. Beyerlin, *Origens e História das Tradições Sinaiticas Mais Antigas* (1965); HH Rowley, *Homens de Deus* (1963), pp. 1-36; A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (1966), 79ss.; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (1966), 1ss.; H. Cazelles, *Etudes sur le Code de l'Alliance* (1946); G. Mendenhall, em: *BA*, 17 (1954), 26ss., 49ss.; M. David, em: *Oudtestamentische Studiën*, 7 (1950), 149 e segs.; DJ McCarthy, *Tratado e Pacto* (1963); M. Greenberg, em: *BID*, 1 (1962), 733 e segs.; M. Weinfeld, em: *JAOS*, 90 (1970), 184ss. THE TABER NACLE, ETC.: FM Cross, Jr., em: *BA*, 10 (1947), 45ss.; H. Haran, em: *JSS*, 5 (1960), 50ss.; idem, em: *Scripta Hierosolymitana*, 7 (1961), 272ss.; idem, em: *JBL*, 81 (1962), 14ss.; idem, em: *HUCA*, 36 (1965), 191ss.; S. Loewenstamm, em: *EM*, 5 (1968), 532-48. CRÍTICA TEXTUAL E FRAGMENTOS DE PERGUNTA DO MAR MORTO: DW Gooding, *The Account of the Tabernacle* (1959); PW Skehan, em: *JBL*, 74 (1955), 182 e segs.; FM Cross, Jr., *A Antiga Biblioteca de Qumran* (1961), 184ss.; M. Baillet et al., *Discoveries in the Judean Desert*, 3 (1962), 49ff., 142. **Ad.** **Bibliografia** : J. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran* (1986); J. Durham, *Êxodo* (Word; 1987); N. Sarna, *Exodus* (JPS; 1991); idem, em: *ABD II*, 689-700, com bibl.; K. Kitchen, *ibid.*, 700-8; A. Wente, em: *ABD V*, 617-18; Y. Hoffman, *A Doutrina do Êxodo na Bíblia* (1983); E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (1990); D. Redford, em: *VT*, 13 (1963), 401-13; idem, *Egito, Canaã e Israel nos Tempos Antigos* (1992), 451; A. Cooper e B. Goldstein, em: *MAARAV*, 8 (1992), 15-37; J. van Seters, *A Vida de Moisés ...* (1994); M. Vervenne, em: K. van Lerberghe e A. Schoors (eds.), *Imigração e Emigração no Antigo Oriente Próximo* (1995), 403-429; C. Meyers, em: M. Fox et al (eds.), *Texts, Temples... FS Haran* (1996), 33-46; G. Davies, *ibid.*, 71-85; B. Schwartz, *ibid.*, 103-34; C. Houtman, *Êxodo* (HCOT, 4 vols. (1993-2002); E. Frerichs e L. Lesko (eds.), *Exodus: The Egyptian Evidence* (1997); W. Propp, *Êxodo 1-18* (AB; 1998); SD Sperling, em: R. Chazan et al., *Ki Baruch Hu* (Studies Levine; 1999), 373-85; S. Rosenberg, em: *NEA*, 67 (2004), 4-13.

[Moshe Greenberg / S. David Sperling (2ª ed.)]

êxodo rabá

EXODUS RABBAH (Heb. שְׁמוֹת רַבְּבַהּ ,Shemot Rabbah), ag gadic Midrash no Livro do Êxodo (para a designação "Rabbah", veja *Ruth Rabbah).

A estrutura

Exodus Rabbah, que é dividido em 52 seções, consiste em dois Midrashim diferentes (ver Esther Rabbah; e Números Rabbah): Exodus Rabbah I (seções 1–14) e Exodus Rabbah II (seções 15–52).

Êxodo Rabá I

Um Midrash exegético para Êxodo 1–10, Êxodo Rabá I interpreta sucessivamente cada capítulo, versículo e, às vezes, cada palavra. A divisão em seções geralmente segue o ciclo trienal Ereẓ Israel (ver *Torá, Leitura do). Cada seção começa com um ou mais proêmios (*Derashah; *Mi drash), dos quais há mais de 20 em Êxodo Rabá.

Com exceção de um que começa com o nome de uma amora e um verso de Isaías, todos os proêmios são anônimos e começam com um verso do Hagiographa (principalmente de Salmos, Provérbios e Jó). A estrutura de alguns proêmios é defeituosa, particularmente em seu final e em sua conexão com o início da seção. As seções não têm epílogos. Ex odus Rabbah I é escrito na maior parte em hebraico, em parte mishnaico e em parte hebraico do início da Idade Média. *Aramaico (também aramaico babilônico) é usado com moderação e há uma pitada de palavras gregas e latinas. Em estilo e conteúdo, Exodus Rabbah I muitas vezes se assemelha a Mi drashim e aggadot medievais posteriores, como Sefer ha-Yashar. O redator do Êxodo Rabá baseou-se na literatura tanaítica, o Talmude de Jerusalém, *Gênesis Rabá, *Levítico Rabá, *Lamentações Rabá e outros Midrashim agádicos primitivos do período amoraico, e fez uso extensivo do Talmude Babilônico e do Midrashim do *Tipo Yelammedenu-Tanýuma . Tais Midrashim foram a principal fonte da obra, e muitas de suas homilias ocorrem nas várias edições do Tanýuma, principalmente na impressa. O redator de Exodus Rabbah quebrou as longas exposições do tipo Yelammedenu-Tanýuma , que incluíam também material halakhic, ligando as unidades mais curtas a versículos bíblicos apropriados, ao mesmo tempo incorporando material adicional de várias outras fontes. Ao usar as legendas do Talmude Babilônico, o redator tentou, muitas vezes sem muito sucesso, mudar sua linguagem do aramaico babilônico para o aramaico galileu. Sua intenção aparentemente era compilar um Midrash, na continuação do Gênesis Rabá, sobre o Livro do Êxodo até o ponto em que o *Mekhilta começa. A redação do Êxodo Rabá I ocorreu, ao que parece, não antes do século X d.C.

Êxodo Rabá II

Êxodo 12–40 é um *Midrash homilético do tipo Yelammedenu Tanýuma . A divisão em seções é baseada no ciclo trienal. Introduzidas por proêmios característicos do Yelam medenu-Tanýuma Midrashim, alguns dos quais são citados em nome de R. *Tanýuma, as seções freqüentemente terminam com epílogos referentes à redenção e à promessa de uma

futuro mais feliz. Exodus Rabbah II, que contém algumas palavras gregas e latinas, é principalmente em hebraico mishnaico, com uma mistura de aramaico galileu – a língua original da qual alguns dos aggadot, tirados de um Midrash anterior, foram traduzidos para o hebraico. Êxodo Rabá II faz uso da literatura tanaítica, do Talmude de Jerusalém e dos primeiros Midrashim amoraicos, mas não de temas inteiros da lama do Tal babilônico. Muitas de suas homilias também ocorrem nas edições conhecidas do Tanýuma . Ele contém várias exposições haláchicas, inúmeras parábolas e alguns agregados de um tipo comparativamente tardio.

Na maior parte, no entanto, exibe características que o colocam antes de Êxodo Rabá I, e aparentemente foi compilado no século IX dC É provavelmente a segunda parte de um Midrash, cuja primeira parte, não mais existente, serviu como a principal fonte do Êxodo Rabá I. Êxodo Rabá I e II foram aparentemente combinados por um copista no século XI ou XII dC O primeiro estudioso conhecido por ter conhecido a obra inteira em sua forma atual foi *Naýmanides, que cita -o em seu comentário sobre o Pentateuco.

Edições

Exodus Rabbah foi impresso pela primeira vez em Constantinopla, junto com os outros quatro Midrashim no Pentateuco (veja *Gênesis Rabbah) em 1512. Esta edição, na qual todas as subsequentes se baseiam, contém muitos erros e muitas vezes fornece apenas textos abreviados de outros Midrashim onde ocorre na íntegra uma homilia paralela. Vários manuscritos do trabalho existem, mas ainda não foram totalmente investigados. Até que uma edição acadêmica seja publicada, nenhum estudo completo do Êxodo Rabá é possível.

Bibliografia: Zunz-Albeck, Derashot, 124f.; Lehrman, em: Soncino Midrash (1939), Eng.; J. Mann, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, 1 (1940); S. Lieberman, Midrash Devarim Rabbah (19642), xxii. **adicionar. bibliografia:** Shinan, Midrash Shemot Rabbah, Capítulos I–XIV (1984); M. Bregman, The Tanýuma-Yelam medenu Literature (2003).

[Moshe David Herr]

EXPULSÕES. Os judeus sofreram expulsões durante o tempo dos reinos assírio e babilônico (ver Assírio *Exílio; Babilônico *Exílio). *Roma pagã também adotou em raras ocasiões uma política de remoção dos judeus da capital, considerando-os um elemento indesejável: há algumas informações vagas sobre a expulsão dos judeus de Roma em 139 aC entre os outros "caldeus". Em 19 EC, Tibério ordenou a expulsão de todos os judeus da Itália se eles não abandonassem sua fé. Em 50 EC, Cláudio os expulsou de Roma. Desde o final da Revolta de Bar Kokhba (135 EC) até a captura de Jerusalém pelos muçulmanos (638), os judeus foram proibidos de entrar naquela cidade e seus limites. A política de expulsão dos judeus, porém, só foi adotada pelo cristianismo vitorioso a partir do século IV d.C., na implementação de seus objetivos de separar os judeus do resto da sociedade, degradá-los e oprimi-los para que se convertessem ao cristianismo. Expulsões individuais de países islâmicos, como a expulsão de *Tlemcen (N. África), também são registradas durante o século X (ver J. Miller (ed.), Teshu

vot Ge'onei Mizrahò u-Ma'arav (1888), 31a, no. 133). O fenômeno das expulsões é, no entanto, predominantemente encontrado em terras cristãs. Algumas dessas foram "expulsões gerais" que removeram os judeus do território de um país inteiro por um período prolongado. A expulsão da *Inglaterra em 1290 (o número de expulsos foi estimado em 16.000) removeu os judeus de suas fronteiras até depois de 1650. As expulsões da *França, especialmente as de 1306 e 1394, expulsaram os judeus da maior parte do território dentro das fronteiras da França até 1789. As expulsões de *Espanha e *Portugal, 1492-1497 (onde o número de vítimas foi avaliado pelos historiadores de 100.000 a várias centenas de milhares), removeram os judeus da Península Ibérica quase até o nos dias de hoje e provocou uma série de expulsões de judeus de terras dentro da esfera de influência desses países. Na época da *Peste Negra (1348-1350), os judeus foram expulsos de muitos lugares da Europa, mas na maioria das localidades, especialmente na *Alemanha, eles foram readmitidos em pouco tempo. A presença de judeus foi rigorosamente proibida na *Rússia desde o século XV até 1772, quando massas de judeus chegaram à Rússia a partir dos territórios poloneses-lituanos anexados. Mesmo após essa data, houve uma tentativa de manter essa proibição na forma do *Pávido de Assentamento até 1917. No âmbito de sua aplicação, numerosas expulsões de ambos os grupos de judeus e comunidades inteiras de cidades e aldeias que estavam "fora de limites" (como a expulsão de *Moscou em 1891). Houve também expulsões de curta duração das fronteiras de países inteiros, como a expulsão da *Lituânia em 1495. As expulsões de regiões e cidades específicas foram frequentes e regulares na Alemanha e no norte da *Itália durante os séculos XIV a XVI, mas em certos casos eles também foram ordenados até o século XVIII (a expulsão de *Praga, 1744-52). A fragmentação política desses países durante a Idade Média geralmente permitia que os judeus se estabelecessem nas proximidades do baronage ou cidade de onde haviam sido expulsos e retornassem após um curto intervalo. Durante a Primeira Guerra Mundial, as autoridades russas evacuaram cerca de 600.000 judeus da Polônia, Lituânia e países bálticos para o interior da Rússia, um ato considerado uma expulsão.

Enquanto os motivos para as expulsões se enquadram em categorias diferentes e variadas, a raiz de todos eles era o ódio ao judeu. Esse ódio foi às vezes explorado por considerações fiscais dos governantes responsáveis pelas expulsões.

Fatores socioeconômicos contribuíram para a hostilidade dos comerciantes e artesãos cristãos em relação a seus rivais judeus, o ódio dos devedores cristãos pelos agiotas judeus e, por outro lado, o sentimento ocasional de que não havia necessidade dos judeus como agiotas. por juros e que não cumpriam nenhuma outra função econômico-social. Tendências e sentimentos de consolidação nacional e política também tiveram seu papel. Na Espanha, o desejo de isolar os *cristãos-novos da influência judaica também foi um fator de expulsão. Em uma época em que a ameaça de morte pairava continuamente sobre os judeus, especialmente em lugares onde eles

tinha se acostumado à expulsão e à readmissão rápida, a expulsão era considerada o mais leve dos males possíveis. *Judá Loew b. Bezalel (o Maharal de Praga) achava que a era do exílio em que vivia era mais tolerável porque seus principais sofrimentos consistiam em expulsões, que ele descreveu como o divórcio de uma mulher pelo marido. Os judeus de *Frankfurt, quando foram realmente expulsos, também sentiram que "fomos com alegria e com tristeza; por causa da destruição e da desgraça, entristecemos nossa comunidade e nos regozijamos por termos escapado com tantos sobreviventes" (poema de R. Elhanan b. Abraham Helin, no final do pt. 3 de *Yemay David*, 1692). As expulsões gerais foram, no entanto, consideradas desastres, e a expulsão da Espanha, em particular, tornou-se uma memória temerosa para a nação. As expulsões sempre resultaram em perdas materiais e danos ao corpo e ao espírito. Além dos prejuízos causados pelas vendas forçadas – quando o comprador percebeu que o judeu foi obrigado a abandonar todos os seus bens imóveis, e às vezes muitos de seus bens móveis – a insegurança e a vadiagem deixaram suas marcas na vida social e econômica dos judeus, especialmente nos estados alemães e italianos. Os roubos nas rodovias e as perdas sofridas durante as viagens forçadas também aumentaram os danos ao patrimônio. Muita informação está disponível sobre ataques e assassinatos cometidos contra judeus expulsos que deixaram seu país e a proteção das autoridades. Mesmo nas expulsões em que foram dadas instruções para proteger os judeus que partiam, como as expulsões da Inglaterra e da Espanha, houve numerosos ataques. As andanças foram causa de muitas doenças e também reduziram o aumento natural.

Uma descrição chocante dos sofrimentos dos exilados da Espanha e Portugal é dada nos escritos do cabalista Judah b. Jacob *Y'ayyat. Ele conta sobre si mesmo e seus companheiros depois de terem alcançado a segurança da Tunísia muçulmana: "Nós comíamos a grama dos campos, e todos os dias eu moía com minhas próprias mãos na casa dos ismaelitas a fatia de pão mais fina, nem mesmo próprio para um cão. Durante as noites, minha barriga ficava perto do chão – e minha barriga minha almofada. Por causa do grande frio do outono – não tínhamos roupas na geada e nem casas para nos alojar – cavamos trincheiras nos lixões da cidade e ali colocamos nossos corpos" (introdução a *Minyat Yehudah* (Mântua, 1558), 3a).

As expulsões deixaram sua marca em toda a nação e em sua história, tanto material quanto espiritualmente. Mantiveram e intensificaram constantemente o sentimento de estranheza dos judeus na diáspora. As sucessivas expulsões da Inglaterra, França e Espanha resultaram em uma situação em que, depois de 1492, não havia judeus vivendo abertamente na costa europeia do Oceano Atlântico, em um período em que esta se tornou o centro do tráfico mundial. As expulsões do final do século XV resultaram no retorno de muitos judeus aos países islâmicos, em particular ao Império Otomano. Os judeus também foram expulsos para a *Polônia-Lituânia. Frequentemente, as expulsões faziam com que os centros de gravidade da vida judaica fossem removidos de um lugar para outro, a criação de novos centros de assentamento, movimentos messiânicos e um relacionamento renovado com Eretz Israel; não foi coincidência que os cabalistas de *Safed fossem espanhóis

extradição

exilados. As expulsões também fizeram com que os judeus da Espanha entrassem em contato com os da Itália, Balcãs, Ásia Menor, Norte da África e muitos países do Oriente Médio, onde influenciaram e moldaram o caráter socioespiritual de muitas comunidades nessas regiões. As expulsões podem ser consideradas um dos fatores decisivos que moldaram o mapa da colonização judaica e uma das forças que moldaram o pensamento dos judeus tanto em relação a si mesmos quanto ao mundo das nações e estados que os cercavam.

Para expulsão pelos nazistas, veja *Holocausto.

Bibliografia: SP Rabinowitz, Mo'ya'ei Golah (1894); BL Abrahams, em: JQR, 7 (1894/95), 75-100, 236-58, 428-58; A. Marx, *ibid.*, 20 (1907/08), 240-71; R. Straus, *Die Judengemeinde Regensburg im ausgehenden Mittelalter* (1932); *idem* (ed.), *Urkunden und Akten stuecke zur Geschichte der Juden em Regensburg* (1960); EM Kulisher, *Europe on the Move* (1948), índice, sv judeus; I. Sonne, *Mi-Paulo ha Revi'i ad Pi'us ha- Yamishi* (1954); Baer, *Espanha*, índice; JSO, índice.

[Haim Hillel Ben Sasson]

EXTRADIÇÃO.

Fontes bíblicas

EXTRADIÇÃO DE ESCRAVOS. A Torá relaciona-se diretamente com a questão da extradição no contexto de um escravo que foge de sua escravidão, proibindo uma pessoa de devolver ao seu senhor um escravo fugitivo que agora está sob sua custódia: "Não entregue ao seu senhor um escravo que tenha escapou de seu mestre. Ele habitará no meio de ti, no lugar que escolher numa das tuas portas, onde for bom para ele; não o oprimirás" (Dt 23:16-17). Alguns comentaristas bíblicos interpretaram esta passagem com base no contexto em que ela aparece, viz. como se referindo a um escravo que durante a batalha escapa do acampamento inimigo para o acampamento israelita, o motivo da proibição de sua extradição é que é melhor para o escravo permanecer no acampamento israelita do que retornar à idolatria do transporte de guerra. Uma razão adicional proposta é prática, decorrente do referido contexto de batalha – a saber, o perigo de o escravo "aprender o caminho da cidade", de modo que devolvê-lo ao seu senhor constituiria um perigo para a segurança da cidade (Naymanides. ad loc.; Ibn Ezra, ad loc.). Um caso em que a questão de extradir um escravo em um momento de batalha surgiu em 1 Samuel 30:11-16: Davi e seus homens, perseguindo os amalequitas, encontraram um escravo egípcio que havia sido abandonado por seus senhores amalequitas. O escravo concordou em mostrar a Davi e seus homens a localização da tropa amalequita, em troca da promessa de Davi de que não o devolveria a seus senhores.

De acordo com o Talmud, a proibição contra a ex- tradição se aplica a um escravo cananeu que fugiu de mestres judeus fora da Terra de Israel para a Terra de Israel (Bavli, Gittin 45a; Maim., Yad, Avadim 8.10). O rabino Judah, o Príncipe, é da opinião de que a proibição se aplica a uma pessoa que compra um escravo com a condição de emancipá-lo, e depois se arrepende de seu ato e procura o escravo para si.

EXTRADIÇÃO DE CRIMINOSO ESCAPE. A Torá rejeita a possibilidade de que um criminoso fugitivo possa adquirir ref.

uge da punição por entrar em terrenos sagrados: "Se uma pessoa matar maliciosamente outra com dolo, ele deve ser levado para morrer (mesmo) do meu altar" (Êx 21:14). Desta forma, a Torá revogou a regra, difundida naquela época e até mais tarde (1 Reis 2: 29-32), de que a entrada em solo sagrado pode poupar um assassino de sua justa punição. Os comentaristas bíblicos enfatizaram que esta lei pretende servir como um contraste com a lei de quem cometeu um massacre inadvertido, a quem é dado um lugar especial para viver e proteção garantida contra a perseguição pelo vingador do sangue (ver *Cidade de Refúgio). Um assassino com malícia premeditada não tem onde buscar refúgio, nem mesmo o altar. Maimônides (Guia 3.39) enfatiza a diferença entre a ordem da Torá contra a libertação de um escravo fugitivo, em relação a quem somos ordenados a ter misericórdia e conceder proteção e cuidado para todas as suas necessidades, e uma pessoa maliciosa, a quem somos ordenados a não ter pena e não para proteger, e que deve ser entregue ao oficial de justiça, mesmo que se agarre ao altar.

INSTÂNCIAS DE EXTRADIÇÃO NA TORÁ. O Livro dos Juízes

(15:9-13) relata que, depois que Sansão feriu os filisteus, os filisteus retaliaram contra Israel, a fim de capturar Sansão e se vingar de seus atos. Os homens de Judá foram a Sansão e lhe disseram que tinham vindo para prendê-lo para extraditá-lo para os filisteus. Sansão pediu aos homens de Judá que jurassem a ele que eles mesmos não iriam prejudicá-lo, mas apenas extraditá-lo para os filisteus. Eles o fizeram devidamente, amarrando Sansão com cordas; porém, assim que foi entregue aos filisteus, ele arremessou as cordas com as quais estava amarrado e mais uma vez feriu mil filisteus. Algumas autoridades haláchicas classificaram a extradição de Sansão como realizada sob coação, pois se os homens de Judá não tivessem dado Sansão aos filisteus, os filisteus os teriam matado (ou Sameah em Maim., Yad, Yesodei ha-Torah 5.5). Do comentário de Radak (II Samuel 20:22), segue-se que a extradição só foi possível devido ao consentimento de Sansão, mas que eles não teriam o direito de extraditá-lo contra sua vontade.

Após o incidente envolvendo a concubina em Gibeá (Juízes 19-21), durante o qual pessoas da cidade de Gibeá, no território de Benjamim, cometeram um ato de estupro e assassinato, as outras tribos de Israel se reuniram e exigiram que os clãs de Benjamin entregassem os perpetradores da atrocidade, a fim de "eliminar o mal de Israel" (ibid. 20:12-14). Os benjaminitas se recusaram a extradir os homens e foram à guerra contra as outras tribos de Israel. Nahmanides, em seu Comentário da Torá (Gn 19:8) afirma que os benjaminitas não eram obrigados a entregar os pecadores de Gibeá nas mãos das outras tribos de Israel, porque a responsabilidade de agir estava exclusivamente nas mãos do tribunal tribal de Benjamim, cada tribo tendo jurisdição sobre seus próprios membros.

Outro incidente relacionado à extradição aparece em I Samuel 23:10-12, quando Davi, fugindo de Saul, junto com seus

seguidores, veio em socorro dos habitantes de Queila, salvando -os dos filisteus. Depois que Davi feriu os filisteus em Queila, Saul soube que Davi estava ali e foi com seu exército para capturá-lo. Davi perguntou a Deus, através do éfode (oráculo sagrado) mantido pelo sacerdote Abias, se os chefes de Queila o entregariam nas mãos de Saul. Deus respondeu que eles iriam extraditá-lo, então Davi deixou a cidade. O texto implica que, também neste caso, a entrega de Davi nas mãos de Saul pelo povo de Queila, se tivesse ocorrido, teria sido uma extradição sob coação, pois se eles não entregassem Davi a Saul, Saul teria destruído a cidade.

Período talmúdico

Após a era do Talmude e posteriormente, em períodos em que as comunidades judaicas se encontravam sob a suserania de um governante pagão, seja em Israel ou nas várias comunidades da diáspora, a questão da extradição foi considerada sob vários ângulos: o aspecto da justiça criminal da atos do infrator; a relação entre Israel e as outras nações do mundo; a relação entre o sistema jurídico judaico e o sistema jurídico não judaico; e o relacionamento da comunidade judaica com seus próprios membros que se desviaram do caminho certo. A autonomia jurídica judaica, embora contendo uma medida não desprezível de competência jurídica mesmo no campo do direito penal, não foi menos restringida no que diz respeito à maioria dos casos relativos a delitos graves e de interesse das autoridades, nas quais as autoridades manteve o direito de julgar e o direito de punir. Vamos agora lidar com os principais problemas e questões discutidas na literatura talmúdica a este respeito.

A APREENSÃO E EXTRADIÇÃO DE LADRÕES JUDEUS E

LADRÕES. Durante o período talmúdico, os Sábios encontraram casos em que foram solicitados pela administração romana a entregar criminosos judeus. Encontramos opiniões divergentes entre os Sábios sobre a questão de saber se tal tradição é proibida ou permitida, ou possivelmente até desejável. O Talmud relata como R. Eleazar b. Simeão apreendeu ladrões e ladrões em nome da administração romana, e a disputa que surgiu a esse respeito com R. Joshua b. Korha. R. Josué B. Korha reagiu a R. Eleazar b. Os atos de Simeão com as palavras: "Vinagre filho de vinho: até quando você continuará entregando o povo de Deus à morte?" R. Eleazar b. Simeão respondeu por meio de uma parábola: "Estou eliminando os espinhos da vinha" ao qual R. Joshua b. Korha retrucou: "Deixe o dono da vinha [isto é, Deus] venha e elimine seus espinhos" (tb, bm 83b). Uma discussão adicional da mesma questão aparece na sequência desta passagem talmúdica, que registra que R. Ismael b. Yose também prenderia os infratores a pedido das autoridades. Essas controvérsias refletem a aversão a entregar um judeu ao governo romano, suspeito de não conduzir julgamentos justos, hostilidade aos judeus e perseguição de suas pessoas e propriedades.

SALVAR JUDEUS SUSPEITOS DE CRIMES GRAVES. Um incidente adicional discutido pelo Talmud e seus comentários (Bavli, Niddah 61a) reflete as abordagens divergentes da questão de conceder asilo a um assassino. Neste caso, algumas pessoas suspeitas de homicídio dirigiram-se a R. Tarfon com o pedido de que as escondesse das autoridades.

A resposta de R. Tarfon foi que ele não podia escondê-los, pois os Sábios haviam declarado que se deve tomar cuidado com um boato maligno, viz. que eles eram de fato assassinos. Os comentaristas talmúdicos estão divididos quanto ao motivo da recusa de R. Tarfon em escondê-los. De acordo com Rashi (ad loc.), R. Tarfon suspeitava que poderia haver verdade no boato de que eles haviam assassinado, caso em que seria proibido salvá-los. De acordo com R. Aya Gaon (She'iltot de-Rav Aya §129; Tosafot, ad loc.), a suspeita de R. Tarfon não emanou do fato de que ele foi proibido de salvá-los, mas sim do perigo a que ele seriam expostos se ele os salvasse. R. Asher b. Jehiel (Rosh, em Niddah 9.5) adota a explicação de She'iltot e rejeita a de Rashi, porque, segundo sua opinião, não pode ser proibido salvar a vida de uma pessoa meramente por causa de um boato de que ela pecou. Das palavras de Asheri, segue-se que, quando fica claro que a pessoa realmente cometeu um crime, seria proibido salvá-lo, mesmo de acordo com os disputantes de Rashi.

R. Solomon Luria (Yam shel Shelomo em TB Nid. 61a) afirma inequivocamente que uma distinção deve ser feita entre o caso de alguém que assassinou definitivamente, a quem é proibido salvar e quem deve ser entregue às autoridades para julgar, e o caso de boato, que dê origem a mera suspeita, caso em que o indivíduo, que se presume inocente até prova em contrário, deve ser salvo, desde que não haja perigo para o salvador em fazê-lo.

Período pós-talmúdico

Ao longo dos séculos em que os judeus estiveram em várias diásporas e sujeitos aos caprichos de governantes estrangeiros, muitas e variadas questões surgiram sobre a inter-relação entre a comunidade judaica e o sistema legal judaico e entre as autoridades e o sistema legal local. Dentro desta realidade, e tendo em vista a necessidade de lidar com o fenômeno da criminalidade que existia na comunidade judaica, muitas vezes surgiu a questão da necessidade de entregar os criminosos judeus às autoridades. Na literatura pós-talmúdica e resposta, vários aspectos desse tópico são considerados.

ENTREGAR UM CRIMINOSO QUE POSSUI O PERIGO

COMUNIDADE. Quando a conduta criminosa de um determinado indivíduo constitui um perigo para toda a comunidade judaica, como quando as autoridades não judaicas são responsáveis por prejudicar toda a comunidade judaica por causa dos atos de um indivíduo defensivo, ou quando apenas as autoridades não judaicas tem o poder de impedir que o infrator continue em sua conduta socialmente inaceitável, ele pode ser extraditado para as autoridades não judaicas. Assim, já no século XIII se determinava que as autoridades não-judias poderiam ser informadas, sendo permitida a extradição, no caso de um homem violento que agredisse regularmente outros, ou de uma pessoa cujos atos criminosos encorajassem

extradição

gentios para tramar conspirações contra a comunidade judaica, a fim de remover o perigo de toda a comunidade judaica (Maharah ou Zaru'a, #142). As regras de Shul'yan Arukh (yM 388) que um judeu que assedia a comunidade, e não apenas um indivíduo, pode ser entregue nas mãos de não judeus para "espancar, prendê-lo ou multá-lo". R. Moshe Isserles acrescenta, em suas glosas ao Shul'yan Arukh (ad loc.) que mesmo um judeu que está envolvido em falsificação – se houver o perigo de que a comunidade judaica seja prejudicada por suas atividades, e ele não prestar atenção das advertências que lhe foram feitas – pode ser entregue às autoridades, a fim de demonstrar que apenas ele, o infrator, pratica a falsificação, e nenhum outro membro da comunidade o faz. Em outro lugar, Isserles escreve que a permissão para entregar tais infratores às autoridades não-judias é baseada no princípio de "rodef" – ou seja, que qualquer judeu pode, se necessário, matar uma pessoa que está perseguindo seu companheiro com o objetivo de matá-lo, a fim de salvar a vida do perseguido: "Aquele que põe em perigo a comunidade, por exemplo, se ele se envolver em falsificação em uma localidade onde as autoridades o proibem, tem o status de rodef e é permitido entregá-lo às autoridades" (Rema, yM 425.1). R. David Halevi, em seu comentário Turei Zahav sobre o Shul'yan Arukh (yM 157.8) também determina que qualquer pessoa que transgrida e se rebelde contra a lei local de uma maneira que ponha em perigo a comunidade judaica pode ser entregue às autoridades, mesmo que as autoridades não exija que ele seja entregue.

QUANDO A COMUNIDADE ESTÁ AMEAÇADA SE O QUERIDO

PESSOA NÃO É ENTREGUE. O Tosefta (Terumot 7.20) trata de um caso em que não-judeus exigiram que um grupo de judeus entregasse um deles para ser morto, ou então todos seriam mortos. A Tosefta determina que é proibido entregar uma única alma judia; em vez disso, todos deveriam ser mortos.

No entanto, se uma pessoa específica foi designada para ser entregue, eles devem entregar esse indivíduo em vez de permitir que todos sejam mortos. O Talmude de Jerusalém registra uma controvérsia amoráica sobre se tal pessoa só pode ser libertada se de fato merecer a morte, como o foi Seba, filho de Bicri, que se rebelou contra o governo do rei Davi (2 Samuel 20). Em outras palavras, a história de Sabá é vista como a fonte da decisão do Tosefta. A visão alternativa é que ele deve ser entregue o pedido, mesmo que não seja passível de pena de morte. Ressalta-se que o caso do Tosefta não discute a questão da extradição – ou seja, a libertação de um suspeito de crime para fins de julgamento – mas apenas (traduzindo para o contexto contemporâneo) o caso de um grupo terrorista que ameaça matar muitas pessoas, a menos que um indivíduo seja entregue a elas. No entanto, as autoridades haláchicas confiaram nele nos casos em que as autoridades não judaicas exigiam a entrega de um indivíduo específico e ameaçavam a vida de outros judeus no caso de ele não ser entregue. Maimônides (Yad, Yesodei ha-Torá 5.5) determinou que, se a pessoa procurada merecer a morte, ela pode ser entregue para evitar a morte do restante do grupo; no entanto, "evitamos governar dessa maneira sempre que possível". Em um caso apresentado

R. Joel Sirkis (Responso Ba"y ha-Yeshanot §43), os líderes da comunidade judaica foram convidados a entregar às autoridades cristãs para julgamento um judeu que, segundo as autoridades, havia colaborado na profanação de religiosos cristãos. fatos. As autoridades exigiram sua extradição, estipulando que, caso não fosse extraditado, os líderes comunitários teriam que substituí-lo por qualquer punição que fosse decretada.

Sirkis decidiu que as palavras de Maimônides – que uma pessoa que é responsável pela pena de morte pode ser extraditada – se aplicam mesmo quando as autoridades não-judias têm motivos para matá-lo sob suas leis, mesmo que ele não seja merecedor da morte de acordo com a lei. lei judaica. Nesse caso, não era certo que entregar o judeu resultaria em sua morte, porque as autoridades pretendiam conduzir um julgamento, e existia a possibilidade de que ele fosse provado inocente. Assim, R. Sirkis decidiu que sua entrega às autoridades não-judias foi permitida mesmo de jure, em contraste com a decisão de Maimônides de que evitemos governar dessa maneira sempre que possível. Além disso, também neste caso, a permissão para entregar o acusado foi dada apenas porque havia evidência prima facie de sua culpa, e que os motivos pelos quais os não-judeus procuraram julgá-lo foram assim fundamentados; assim, o próprio acusado foi considerado responsável pelas acusações feitas contra ele.

SALVAR JUDEUS SUSPEITOS DE CRIMES GRAVES DO

LEIS DAS AUTORIDADES. R. Jair y ayyim Bacharach (Resp. y avvot Yair §146) foi questionado sobre um caso envolvendo um jovem judeu, um assassino fugitivo, que mais tarde foi pego pelas autoridades. R. Bacharach rejeitou a possibilidade de que ele pudesse ser entregue ao tribunal não-judeu, mesmo pelos parentes da vítima de assassinato (em virtude do argumento a fortiori de que eles poderiam, em qualquer caso, entregá-lo às autoridades com base na lei de o vingador de sangue; veja "Vingador de Sangue). Ao mesmo tempo, com base na interpretação de Rashi da passagem talmúdica sobre R. Tarfon, ele determina que é proibido salvar o jovem das autoridades, por causa do dever de "erradicar todo o mal de seu meio". Ele então levanta a possibilidade de que, embora seja proibido salvá-lo, pode ser permitido aconselhá-lo sobre como escapar. Ao sugerir essa possibilidade, R. Bacharach apoia-se nas palavras de R. Tarfon no conto talmúdico, que disse às pessoas que se refugiaram com ele que deveriam se esconder – o que pode ter sido um conselho por parte de R. Tarfon. R. Jacob Emden (Resp. She'ilat Ya'avetz II. 9) rejeita esta possibilidade, declarando que é proibido dar conselhos a um assassino sobre como evitar o julgamento contra ele. No caso apresentado a ele, depois que um judeu que havia assassinado outro judeu foi preso pelas autoridades, ele teve a possibilidade de se absolver jurando solenemente que outra pessoa matou a vítima e ele não era o assassino. O rabino local determinou que o assassino deveria se salvar da morte jurando falsamente.

R. Emden rejeita veementemente este conselho e afirma que "é proibido salvá-lo da morte por qualquer meio, mesmo [de outra forma permissível]", e certamente não através de um falso juramento.

EXTRADIÇÃO BASEADA NO PRINCÍPIO DE QUE “A LEI DA TERRA É LEI”. Nas decisões das grandes autoridades haláchicas da Espanha a partir do século XIII, a autoridade do governo local não judeu é aceita também em matéria de direito penal, em virtude do princípio de que “a lei da terra é a lei”. (ver *dina de-malkhuta dina), e não apenas em matéria de administração local e direito civil.

O Rashba, em um responsum citado pelo Beit Yosef no Tur (yM 388), discute um caso em que a comunidade judaica foi solicitada pelas autoridades não judaicas a determinar se um determinado judeu havia transgredido uma ofensa criminal; se assim fosse, seria punido pelas autoridades. A Rashba, baseando -se no princípio da “dina de-malkhuta dina”, estabelece a seguinte regra de que, quando um tribunal judaico opera sob a autoridade do governo, não há necessidade de insistir em todas as restrições evidenciais normais da Torá – alertando , testemunhas válidas , etc. – mesmo em questões capitais, se a corte judaica insistisse em tais exigências, o mundo ficaria desolado, pois os assassinos e seus companheiros se multiplicariam.

O Rashba continua a governar, contando com os casos talmúdicos acima mencionados envolvendo R. Eleazar Simeon e R. Ishmael b. Yose, que qualquer um que seja nomeado pelo rei tem permissão para entregar criminosos judeus ao rei. O Ritva, um discípulo do Rashba, também explicou os atos do referido tannaim com base no princípio da “dina de-malkhuta dina”, que se aplica até mesmo no âmbito do direito penal (yiddushei ha-Ritva ha-y adashim, em BM 83b).

R. Samuel de Modena (Salónica, séc. XVI; Resp. Ma harddam yM 55), contando com um responsum do Rabad, rege, com base no princípio da “dina de-malkhuta dina” que actua do governo sobre a punição de criminosos é juridicamente vinculativa, assim como o governo tem autoridade para promulgar leis na cidade.

No século XIX, R. Moses Schick (Resp. Maharam Schick, HM 50) utilizou as decisões acima citadas de Rashba e Ritva em relação a um caso em que a comunidade judaica suspeitava, embora sem qualquer evidência conclusiva, que um mulher havia assassinado o marido. Foi colocada a questão de saber se havia alguma obrigação de comunicar o caso às autoridades. Maharam Schick determina, em relação à legitimidade de decretos governamentais na punição de criminosos, que “... qualquer coisa que eles façam com o objetivo de beneficiar a sociedade, sua lei é lei”, e que a mulher poderia ser denunciada às autoridades, embora conclua que os grandes estudiosos não deveriam iniciar este assunto, mas sim não fazer nada – nem salvar nem extraditar o suspeito.

O Estado de Israel

A Lei de Extradição, 5714 – 1954, determina as formas e meios pelos quais uma pessoa pode ser extraditada do Estado de Israel para outro país que solicite sua extradição.

Entre as disposições estabelecidas na Lei, cujo cumprimento é imprescindível para a realização da extradição, estão as seguintes: a existência de um acordo recíproco entre Israel e o Estado requerente; que a infração em causa não seja de natureza

natureza lítica; que a extradição seja para um Estado, cuja justiça de processos judiciais o Estado de Israel reconheça; e que não será extraditado qualquer pessoa que já tenha sido julgada no Estado de Israel pelo mesmo delito.

No caso Aloni (HCJ 852/86 Aloni v. Ministro da Justiça, PD 41(2)1) a questão da extradição foi apreciada pelo Supremo Tribunal do Estado de Israel, juntamente com um exame dos estrutura em Israel à luz dos princípios da lei judaica. O Tribunal foi solicitado a decidir se o Estado deveria ser condenado a extraditar às autoridades francesas um homem que era procurado na França por assassinato. O acusado foi declarado extraditável de acordo com a Lei de Extradição de Israel, de acordo com um tratado entre os dois estados, mas o ministro da Justiça decidiu não executar a ordem de extradição, devido ao medo de perigo à vida do réu por prisioneiros na França prisão em caso de extradição. O juiz Menachem Elon analisou a posição da lei judaica sobre o tema da extradição longa e detalhadamente, com base nas fontes citadas acima e em outras. Sua conclusão foi que as disposições da Lei de Extradição concordam, em primeiro lugar, com a posição categórica da lei judaica, que nega a possibilidade de que um suspeito no cometimento de um delito evadir-se da responsabilidade por seus atos, particularmente se o suposto crime for assassinato. O juiz Elon baseia-se nas justificativas a favor da extradição aprovadas pelas grandes autoridades haláchicas, mesmo quando a extradição foi forçada à comunidade judaica pelas autoridades não judias. Essas justificativas foram baseadas ou na própria lei judaica substantiva, ou no princípio da “dina de-malkhuta dina” – ou seja, para estabelecer a ordem social e o estado de direito. Segundo Elon, as fontes da lei judaica indicam que ao longo da história judaica a extradição foi permitida em casos específicos, mesmo quando nenhuma fiscalização do sistema judiciário ou a pena prescrita foi realizada pela comunidade judaica. Portanto, é ainda mais justificado hoje quando é executado livremente por um Estado judeu soberano, com direitos iguais aos do Estado que solicita a extradição, e quando o Estado judeu tem a capacidade de monitorar a integridade do sistema judiciário em o outro Estado e anular o tratado de extradição com ele no caso de o referido sistema judiciário carecer dessa integridade. Elon sugere que essa visão seria concordada até mesmo pelas autoridades que se opunham à cooperação com tribunais não-judeus, a menos que o crime representasse um perigo para a comunidade judaica. Essa oposição se baseava no temor de um erro judicial causado pela extradição, medo que era considerado mais significativo do que o benefício obtido na punição do criminoso. Sendo estas as razões de sua oposição à extradição baseada na cooperação com tribunais não-judeus, as mesmas autoridades não se oporiam à extradição realizada por e com as vantagens oferecidas por um Estado judeu soberano.

Das decisões acima citadas de y avvot Yair e She'ilat Ya'avetz, que estabelecem a proibição de proteger o criminoso em casos de crimes graves, o juiz Elon deduz que, em um estado judeu soberano, suas decisões devem ser entendidas como indicando o dever de extraditar. Segundo Elon, em um pequeno

remédios extraordinários

Na comunidade judaica, pode-se argumentar que, embora seja proibido esconder o infrator das autoridades, não há obrigação de entregá-lo, e se as autoridades assim o desejarem, podem vir procurá-lo. Por outro lado, em um Estado soberano, é impossível simplesmente fechar os olhos, porque esse não é o caminho de um Estado judeu, que tem o dever de julgar o infrator, se isso for possível de acordo com suas leis, ou extraditá-lo para um Estado que tenha competência para julgá-lo, observadas as restrições estipuladas na lei. De acordo com os argumentos mencionados, quando é impossível julgar o infrator em Israel, o Estado de Israel deve extraditar o infrator para eliminar o mal de seu meio.

No mesmo julgamento, o ministro Elon decidiu que, havendo probabilidade razoável de risco à vida do acusado, caso ele cumprisse pena em país estrangeiro, não deveria ser extraditado. Isso contrariava a maioria da Corte, que decidiu que a extradição só deveria ser evitada em caso de alta probabilidade de risco de vida. O ministro Elon também determinou que a execução da extradição seja adiada até que os arranjos sejam feitos para garantir que a esposa do acusado não se encontre em estado de abandono (*iggun*). Deve-se notar também que, neste julgamento, o Juiz Elon recomendou que a Lei de Extradicação fosse alterada para permitir que um criminoso condenado por um tribunal estrangeiro cumprisse sua pena em uma prisão israelense; com efeito, em 1999 a lei foi alterada neste espírito.

A posição adotada pelo ministro Elon gerou polêmica. Entre seus disputantes estava R. Shaul Yisraeli (ver bibliografia), que enfatizou a proibição de litigar perante tribunais não-judeus. De acordo com R. Yisraeli, a possibilidade de entregar um judeu às autoridades em virtude da Lei do Rei e “*dina de-malkhuta dina*” só existe onde não há governo autônomo em Israel e não há possibilidade de julgar o criminoso sob a jurisdição judaica. Além disso, ele afirma que a autoridade da lei governamental, em virtude do princípio da “*dina de-malkhuta dina*”, só se aplica aos cidadãos que vivem dentro das fronteiras daquele estado. Não se estende para validar um acordo de extradição entre os Estados, e, portanto, é proibido que o Estado celebre um tratado de extradição que, segundo R. Yisraeli, não tem validade do ponto de vista *halakhic* mesmo *post factum*. R. Yisraeli também enfatiza os méritos da Terra de Israel, por cujos argumentos virtuosos (por sua inocência) podem ser encontrados em seu favor (*Makkot 7a*). A solução sugerida por R. Yisraeli para garantir que o Estado de Israel não se torne um “santuário para criminosos” é que o Estado promulgue uma lei que dê status extraterritorial ao direito penal israelense, permitindo que todos os criminosos judeus sejam julgados em Israel.

Deve-se notar que o Tribunal Rabínico de Jerusalém, ao considerar a questão tratada pelo referido Supremo Sentença do Tribunal, determinou que um tratado de extradição feito pelo Estado de Israel com outro Estado tem validade *haláchica* em virtude do princípio da “*dina de-malkhuta dina*” porque “é uma questão de boa governança que o Estado de Israel não se torne um refúgio para criminosos israelenses e que devemos ser

capaz de punir criminosos que estão localizados em outros países – em Israel” (Arquivo 8384/5747, pp. 27–28, dado em 12 Tishrei 5748, 5/10/87).

ADICIONAR. Bibliografia: M. Elon, *Jewish Law* (1994), 4:1861, 1862; idem, *Lei Judaica (Casos e Materiais)* (1999), 369-88; idem., “Leis de Extradicação na Lei Judaica”, em: *Tejumin*, 8 (1986/7) 263–86; 304-9 (em hebraico); S. Yisraeli, “Extradicação de um infrator para uma jurisdição estrangeira”, em: *ibid.*, 287–96 (em hebraico); JD Bleich, “Extra dition of an Offender to a Non-Jewish People”, em: *ibid.*, 297–303 (em hebraico); idem, “Extradicação de um infrator que fugiu para Erey Yisrael”, em: *Or ha-Mizraý*, 35 (1986/7), 247–69; Y. Gershuni, “É permitido ao governo de Israel extraditar um criminoso para outra nação?” em: *Ou ha-Mizraý*, 21 (1971/2), 69–77 (em hebraico); B. Rabinowitz, “Teomim, Extradicação para Prisão por Não-Judeus” em: *No'am*, 7 (1963/4), 336-60 (em hebraico).

[Menachem Elon (2ª ed.)]

RECURSOS EXTRAORDINÁRIOS.

Recursos extrajudiciais

Como em outras civilizações antigas, o método mais antigo de reivindicar direitos violados sob a lei bíblica foi a auto-reparação. Um ladrão à noite pode ser morto no local (*Ex. 22:1*), vida pode ser tirada por vida (veja *Vingador de Sangue) e membro por membro (veja *Talión). Mesmo quando os direitos de outro homem eram violados, a pessoa era exortada a não ficar de braços cruzados, mas a interferir ativamente para vindica-los (*Lv 19:16*; e cf. *Ex. 23:4-5*; *Deut. 22:1-4*). Mais uma vez, como em outros sistemas de direito, a auto-reparação foi amplamente substituída pela reparação judicial – primeiro por causa de excessos inevitáveis por parte dos vingadores, segundo porque a eficácia da auto-reparação sempre dependia de a parte lesada ser mais forte do que o estava o malfeitor e a vítima fraca, o perigo de ficar sem remédio e, em terceiro lugar, porque o lesado não deve ser o juiz em sua própria causa. O direito à autoajuda sobreviveu no direito penal principalmente na forma de legítima defesa ou defesa de outrem; mas no direito civil a auto-reparação está no direito talmúdico muito mais em evidência do que na maioria dos outros sistemas, e foi um remédio legal bem estabelecido.

A licença bíblica para matar o ladrão noturno (*Ex.*) é mantida na lei talmúdica pela razão de que tal ladrão presumivelmente sabe de antemão que, se for pego, ele pode ser morto pelo proprietário irado e, portanto, presume-se que venha com a intenção para matar o proprietário primeiro, e: “quem vier te matar, é melhor preveni-lo e matá-lo primeiro” (*Yoma 85b*; *Maim. Yad, Genevah, 9:7-9*). Não há restrição na lei quanto ao modo de matar tal ladrão: “você pode matá-lo de qualquer maneira que puder” (*Sanh. 72b*). Mas se o ladrão for pego vivo, nenhum dano poderá ser feito a ele; nem pode o proprietário colocar as mãos nele se souber que o ladrão vem apenas por dinheiro e não tem planos assassinos, ou onde há pessoas ao redor que o impediriam (*ibid.*; *Maim. ibid.*, 10-12).

Da mesma forma, a alusão bíblica ao dever de salvar a menina em perigo (*Deuteronômio 22:27*) levou à regra de que um homem podia matar o perseguidor para salvar a menina perseguida da morte ou estupro (*Maim. Yad, Roýe'ah u-Shemirat Nefesh, 1:10*). Embora devam ser feitos esforços para evitar o perigo por outros meios

do que matar, um homem não deve ser acusado de homicídio culposo se ele matou mesmo que o perigo pudesse ter sido evitado por outros meios (ibid., 13). Uma pessoa tem o dever de salvar outra da morte ou estupro, mesmo matando o ofensor, e sua falha em fazê-lo, embora não seja uma ofensa punível (ibid., 15-16), é considerada um pecado grave (Lev. 19. :16; Dt 25:12).

O direito geral de auto-reparação em casos civis foi declarado por Maimônides da seguinte forma : não é obrigado a se dar ao trabalho de ir ao tribunal, ainda que nada perdesse com a demora dos processos judiciais; e onde seu adversário reclamou e o levou ao tribunal, e o tribunal considerou que ele agiu legalmente e julgou por si mesmo com veracidade de acordo com a lei, seu ato não pode ser contestado".

(Yad., Sinédrio, 2:12). Esta regra final foi precedida por uma disputa entre juristas talmúdicos, alguns dos quais sustentavam que um homem só pode tomar a lei em suas próprias mãos quando, de outra forma, ou seja, indo ao tribunal, ele sofreria danos monetários (BK 27b). Essa visão foi rejeitada porque não poderia haver nada de errado em fazer o que a lei havia estabelecido como certo em primeiro lugar (Piskei ha-Rosh 3:3). A parte que tomava a lei em suas próprias mãos corria apenas o risco de que o tribunal pudesse, por reclamação da outra parte, anulá-lo; de modo que, em caso de dúvida, era sempre mais seguro recorrer ao tribunal.

Houve, no entanto, casos de dúvida sobre o que a lei realmente era, e sobre onde estavam os respectivos direitos das partes - caso em que o tribunal manteria o título daquela parte que já havia tomado a lei em sua própria mãos e colocar o tribunal, por assim dizer, diante de um fato consumado (kol de allim giver: BB 34b). A razão para esta regra – “um fenômeno realmente surpreendente” (Herzog) – é afirmado por Asheri ser que não seria razoável deixar as partes brigando o tempo todo – uma tentando enganar a outra – então foi colocado que uma vez que um deles se apoderasse do escolhido em ação, ele deveria prevalecer; a presunção de que quanto melhor e mais verdadeiro for o direito, melhor e mais incansável esforço será feito para reivindicá-lo, enquanto um homem com um direito duvidoso não se dará ao trabalho de reivindicá-lo sob o risco de ser novamente privado de seu direito. no tribunal (Piskei ha-Rosh 3:22). Esse raciocínio parece ser tanto legal quanto psicologicamente insatisfatório; uma explicação melhor poderia ser que, quando a outra parte não estabeleceu nenhum título melhor para o escolhido em ação, ele não poderia ter sucesso contra a parte na posse, sendo esta posse para este efeito reconhecida como acompanhada de uma reivindicação de direito (ver * Evidência).

A regra se aplicava não apenas à terra, mas também a bens móveis e dinheiro. Embora os tribunais não sejam mais competentes para conceder *multas, quando uma pessoa com direito legal a uma multa a tenha retirado do transgressor, tefisah, ele pode retê-la (BK 15b; Sh. Ar., HM 1:5); e onde ele tomou mais do que lhe era devido, o infrator pode processar apenas para a devolução do saldo (Tur e Rema, ibid.). Uma esposa que conseguiu coletar sua ketubbah do marido pode retê-la, apesar da alegação do marido de que apenas metade dela é devida.

para ela (Ket. 16b). O titular de uma conta inexecuível por causa de defeitos formais pode reter o valor da conta se conseguiu cobrá-la (as numerosas e bastante complicadas regras de tefisah foram compiladas por Jacob Lissa e estão anexadas ao cap. 25 da norma edições de Sh. Ar., ŷM). Mas há uma notável exceção a essa regra; ou seja, nenhum credor pode entrar na casa do devedor contra sua vontade, pois está escrito: “Tu ficarás de fora” (Dt 24:11); nem a propriedade do devedor pode ser penhorada ou vendida em pagamento de uma dívida, a não ser por processo judicial (BM 9:13). Mesmo que o devedor tenha acordado, por contrato por escrito, que o credor pode satisfazer-se com a penhora dos bens do devedor em caso de incumprimento, o credor não pode fazê-lo, excepto se não houver tribunal disponível para lhe conceder uma decisão judicial (Sh. Ar., ŷM 61,6; veja *Execução; *Promessa).

Duas instâncias de autoridade extrajudicial na aplicação de punições para crimes podem ser mencionadas. Uma é a prerrogativa do rei de matar qualquer pessoa que o desobedeça ou o calunie (Maim. Yad., Melakhim, 3:8) – não apenas o rei não está vinculado às regras da lei e do procedimento, mas ele pode legalmente executar assassinos absolvido por falta de provas ou outros fundamentos formais, se o considerar necessário para o bem público (ibid., 10). O outro é o direito dos fanáticos (kanna'im) de matar ladrões de utensílios do Templo, blasfemos idólatras e idólatras, sem processo legal, se forem pegos em flagrante delito (San. 9:6): esta regra deriva sua justificação a partir do louvor que Deus amontoou sobre Finéias por seu ato apaixonado em esfaquear o homem que ele encontrou coabitando com a mulher midianita (Nm 25:6-13).

Recursos extralegais

Casos já são relatados na Bíblia de punições sendo infligidas, principalmente drásticas e indiscriminadas, e às vezes por ordem expressa de Deus, mas fora da estrutura da lei e sem processo legal (por exemplo, Gn 34:25-29; Ex. 32:27-28; Julg. 20:13). Com a elaboração da lei penal e processual talmúdica e regras de prova, e a conseqüente complicação do processo penal, logo surgiu a necessidade de procedimentos extraordinários em casos de emergência (Hora'at Sha'ah): foi em tal emergência que Simeon b. Shetaý é relatado para ter condenado e executado 80 bruxas em Ashkelon em um dia (Sanh. 6:4). Punições extralegais como essas foram declaradas justificadas ou mesmo obrigatórias sempre que o tribunal considerasse sua aplicação necessária para manter a autoridade e impor a observância da lei (Yev. 90b; TJ, Hag. 2:2,78a). Com a caducidade da jurisdição capital (ver *bet din) – mas não antes, como alguns estudiosos sustentam erroneamente – este poder de emergência foi chamado em auxílio para permitir que os tribunais administrassem o direito penal e defendessem a lei e a ordem em geral, a própria caducidade da jurisdição que criou a “emergência” que exigiu o recurso a tais poderes de emergência. Assim, os tribunais foram autorizados a infligir punição corporal e até mesmo a pena capital em infratores que não eram, sob a lei, passíveis de ser assim punidos (Maim. Yad, Sinédrio, 24:4); e há instâncias já em talmu

eyAL

dic vezes de punições ilegais sendo administradas – como cortar a mão de um infrator reincidente (Sanh. 58b), ou queimar viva uma adúltera (Sanh. 52b; o Talmud (ibid.), no entanto, acrescenta: "Isso foi feito porque a aposta din naquela época não era aprendida na lei."), ou perfurando os olhos de um assassino (Sanh. 27a). Nos tempos pós-talmúdicos, novas formas de *pena capital foram introduzidas deliberadamente, não apenas por razões penalógicas, mas também para demonstrar que esses tribunais não estavam administrando a lei ordinária. A justificativa para tais inovações foi encontrada na referência bíblica aos "juízes que haverá naqueles dias" (Dt 17:9), a natureza e o conteúdo do Hora'at Sha'ah, como o termo indica, dependendo do circunstâncias e exigências da época (Bet ha-Be'yirah

Sanh. 52b; Resp. Rashba vol. 5, não. 238). As mesmas considerações levaram a uma dispensa geral com requisitos formais da lei de prova e *procedimento (Resp. Rashba vol. 4, no. 311). Por outro lado, desvios anteriores de tal lei, como, por exemplo, execuções com base apenas em *confissões, foram retrospectivamente explicados como emergências excepcionais (Maim., loc. cit. 18:6).

Um exemplo peculiar de um recurso extra-legal é a regra de que onde um litigante tem um homem perigosamente violento como seu adversário, ele pode ser autorizado a processá-lo em tribunais não-judeus sob lei não-judaica (Maim. ibid., 26). :7; Resp. Rosh 6:27; Tur, yM 2; veja *Autonomia Judicial; *Mishpat Ivri). Em casos civis, os tribunais são investidos de poderes de propriedade para poder fazer justiça e conceder remédios mesmo contrários à letra da lei (Maim. loc. cit., 24:6; e veja *Confisco e Expropriação; * Takkanot).

[Haim Hermann Cohn]

A disposição fundamental acima referida permitiu ao Bet Din desviar-se da lei original bíblica e talmúdica em matéria de provas, procedimento e política penal, guiado pelas necessidades da época e do lugar. Com base nessa disposição, tanto os tribunais quanto os líderes comunais utilizaram sua autoridade para promulgar regulamentos comunais (ver entrada:

*Takkanot ha-Kahal) com legislação detalhada sobre política penal.

Formalmente, tais regulamentos são definidos como "disposições de emergência" (hora'at sha'ah), mas na verdade foram incorporadas à lei judaica substantiva. De fato, os tribunais judaicos em toda a diáspora judaica ocasionalmente exerciam seus poderes punitivos extralegais para julgar casos capitais, e até mesmo para impor sentenças de morte, sem exigir um tribunal de 23 e sem estar vinculado às rigorosas regras de prova impostas pelo original . lei judaica.

A Suprema Corte de Israel discutiu longamente esta questão no caso Nagar (Cr.A 543/79 Nagar v. Estado de Israel 35 (1) PD 113. Com base nesse princípio, o Juiz Elon decidiu que os suspeitos poderiam ser condenados pelo cometimento de assassinato mesmo quando o Tribunal não tivesse provas diretas de sua prática do crime, e mesmo quando o cadáver não tivesse sido encontrado.

Para uma ampla discussão sobre este tópico, veja as entradas: *Capital Punishment; * Evidências.

[Menachem Elon (2ª ed.)]

Bibliografia: Vogelstein, em: MGWJ, 48 (1904), 513-53; H. Cohen, em: Jeschurun, 9 (1922), 272-99; S. Assaf, Ha-Onshin Ayarei yatimat ha-Talmud (1922), passim; Gulak, Yesodei, 1 (1922), 171; 2 (1922), 17, 18; A. Gulak, Toledot ha-Mishpat be-Yisrael, 1 (1939), Ha yiyuv ve-Shi'budav, 112 n. 41, 113-6; Herzog, Instit, 1 (1936), 226-8, 264f., 272f.; B. Cohen, Jewish and Roman Law, 2 (1966), 624-50, ad denda 793-6; ET, 2 (1949), 11-13, 7 (1956), 385f.; 8 (1957), 512-27; Z. Wahrhaftig, Ha-y azakah ba-Mishpat ha-Ivri (1964), 51–77. **Adicionar.** **Bibliografia:** M. Elon, Ha-Mishpat ha-Ivri (1988), 1:15f, 49ff., 421ff., 436ff., 1324ff.; idem, Lei Judaica (1994), 1:15ss, 55ss.; 2:515ss., 533ss.; 4:1582; idem, Lei Judaica (Casos e Materiais) (1999), 200ss.; M. Elon e B. Lifshitz, Maft'e'ay ha-She-elot ve-ha-Teshuvot shel yakhmei Sefarad u-yefon Afrikah (1986), 2:332, 337, 343; B. Lifshitz e E. Shohetman, Maft'e'ay ha-She-elot ve-ha-Teshuvot shel yakhmei Ashkenaz, yarefat ve-Italyah (1997), 230.

EYAL (hebr. *עַיָּל* *ēyāl*; "força"), kibutz no centro de Israel, na fronteira oriental do Sharon, a nordeste da cidade árabe Qalqilya, afiliado com Ha-Kibbutz ha-Me'u'ad. Eyal foi originalmente fundada em 3 de julho de 1947 como um posto avançado de *Palma'y perto da fronteira síria a leste do Lago Huleh, onde cumpriu uma função vital durante a Guerra da Independência de Israel (1948). Após a guerra, o assentamento foi transferido (1 de novembro de 1948) para seu local atual, que também era vulnerável a ataques até a Guerra dos Seis Dias de 1967. Sua agricultura era baseada em culturas de campo, ou acelgas, incluindo agricultura orgânica e gado leiteiro. O kib butz opera duas fábricas: Eyal Microwave para componentes de micro-ondas e uma para lentes ópticas (em parceria com o kibbutz *Shamir). Em 2002, a população era de 385.

Site: <http://www.eyal.org.il> .

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

EYBESCHUETZ, JONATHAN (ben Nathan Nata; 1690/95-1764), talmudista e cabalista. Eybeschuetz, uma criança prodígio, estudou na Polônia, Morávia e Praga. Em sua juventude, após a morte de seu pai, ele estudou em Prossnitz com Meir Eisen stadt e Eliezer ha-Levi Ettinger, seu tio, e em Viena com Samson Wertheimer. Casou-se com a filha de Isaac Spira, o av bet din de Bunzlau. Depois de viajar por algum tempo, ele se estabeleceu em Praga em 1715, e com o tempo tornou-se chefe da yeshivá e um famoso pregador. Quando esteve em Praga teve muitos contactos com sacerdotes e intelectuais, debatendo com eles temas religiosos e de fé. Tornou-se amigo do Cardeal Hassebauer e também discutiu com ele questões religiosas. Com a ajuda do cardeal, Eybeschuetz recebeu permissão para imprimir o Talmud com a omissão de todas as passagens que contradizem os princípios do cristianismo. Indignado com isso, David *Oppenheim e os rabinos de Frankfurt tiveram a licença de impressão revogada.

O povo de Praga tinha Eybeschuetz em alta estima e ele era considerado apenas atrás de David Oppenheim. Em 1725 ele estava entre os rabinos de Praga que excomungaram a seita Shabbatean. Após a morte de David Oppenheim (1736), foi nomeado dayyan de Praga. Eleito rabino de Metz em 1741, tornou-se posteriormente rabino das "Três Comunidades", Altona, Hamburgo e Wandsbek (1750). Ambos

em Metz e em Altona teve muitos discípulos e foi considerado um grande pregador.

Sua posição nas Três Comunidades, no entanto, foi solapada quando eclodiu a disputa sobre suas suspeitas de inclinação para o Shabbateanismo. Essa controvérsia acompanhou Eybeschuetz ao longo de sua vida, e a briga teve repercussões em todas as comunidades, da Holanda ao Pólo. Seu principal oponente era Jacob *Emden, também um famoso talmudista e seu rival na candidatura ao rabinato das Três Comunidades. A briga se transformou em uma grande disputa pública que dividiu os rabinos da época. Enquanto a maioria dos rabinos alemães se opunha a Eybeschuetz, seu apoio veio dos rabinos da Polônia e da Morávia. Uma tentativa infrutífera de mediação foi feita por Ezequiel *Landau, rabino de Praga.

A maior parte da própria comunidade de Eybeschuetz era leal a ele e aceitou com confiança sua refutação das acusações feitas por seu oponente, mas a dissensão chegou a tal ponto que ambos os lados apelaram às autoridades em Hamburgo e ao governo da Dinamarca por uma decisão judicial. O rei favoreceu Eybeschuetz e ordenou novas eleições, o que resultou em sua recondução. No entanto, a polêmica literária continuou, mesmo levando vários estudiosos cristãos a participar, alguns dos quais, pensando que Eybeschuetz era um cristão secreto, vieram em sua defesa. Após sua reeleição como rabino das Três Comunidades, alguns rabinos de Frankfurt, Amsterdã e Metz o desafiaram a comparecer perante eles para responder às suspeitas levantadas contra ele. Eybeschuetz recusou, e quando o assunto foi levado ao Conselho das Quatro Terras em 1753, o conselho emitiu uma decisão a seu favor. Em 1760, a briga estourou mais uma vez quando alguns elementos do Shabat foram descobertos entre os estudantes da yeshivá de Eybeschuetz. Ao mesmo tempo, seu filho mais novo, Wolf, apresentou-se como um profeta do Shabat, com o resultado de que a yeshivá foi fechada. Quando Moses Mendelssohn estava em Hamburgo em 1761, Eybeschuetz o tratou com grande respeito, até publicando uma carta sobre ele (Kerem y emed, 3 (1838), 224-5), testemunho incontestado da consciência de Eybeschuetz da abordagem ideológica de Mendelssohn.

Eybeschuetz foi considerado não apenas um dos maiores pregadores de seu tempo, mas também um dos gigantes da lama Tal, aclamado por sua perspicácia e particularmente incisivo em seu pensamento. Trinta de seus trabalhos no campo da halakhah foram publicados. Seu método de ensino despertou grande entusiasmo entre os pilpulistas, e suas obras, *Urim ve-Tummim* em y oshen Mishpat (1775-1777), *Kereti u-Feleti* em *Yoreh De'ah* (1763), e *Benei Ahuvah* on *Maimônides* (1819), foram considerados obras-primas da literatura pilpulista. Até os dias atuais são considerados clássicos pelos estudiosos do Talmud. Eles são únicos porque os muitos pilpulim que incluem são, na maioria dos casos, baseados em princípios claros e lógicos que lhes conferem seu valor permanente. Suas obras homiléticas, *Ya'arot Devash* (1779-82), *Tiferet Yonatan* (1819) e *Ahavat Yonatan* (1766), também encontraram muitos admiradores. Nas gerações sucessivas, sua reputação foi sustentada por essas obras. Como (além de *Kereti u-Feleti*) suas obras não foram impressas em vida, é claro

que sua grande influência entre seus contemporâneos deve ter derivado do poder de seu ensino oral e de sua personalidade, ambos altamente elogiados por muitos escritores.

De seus livros sobre a Cabala, apenas um foi impresso, *Shem Olam* (1891), mas durante sua vida Eybeschuetz foi considerado um grande cabalista.

As opiniões ainda estão divididas sobre a avaliação dessa personalidade marcante, seus apoiadores e detratores competindo entre si com uma intensidade extraordinária. A grande amargura em torno das controvérsias sobre a questão de seu relacionamento secreto com os Shabbateans decorre precisamente de ele ser reconhecido como um verdadeiro mestre da Torá. Era difícil acreditar que um homem que havia assinado um yemem contra os Shabbateans pudesse ter secretamente mantido suas crenças. Suspeitas foram levantadas contra ele em duas ocasiões: em 1724, com o aparecimento de um manuscrito intitulado *Va-Avo ha-Yom el ha-Ayin*, que os Shabbateans, e também vários de seus próprios alunos, atribuíram a ele. Este livro (preservado na Sra.) é indiscutivelmente uma obra do Shabat. Mesmo depois de ter assinado o yemem contra os Shabbateans, a suspeita não foi dissipada e impediu sua eleição para o rabinato de Praga. Em 1751, a disputa tornou-se mais virulenta quando alguns amuletos escritos por Eybeschuetz em Metz e Altona foram abertos. Jacob Emden os decifrou e descobriu que continham fórmulas inconfundíveis do Shabat (*Sefat Emet*, 1752). Eybeschuetz negou que os amuletos tivessem qualquer significado lógico contínuo, sustentando que consistiam simplesmente em "Nomes Sagrados".

(*Lu'ot Edut*, 1755), e ele até apresentou uma interpretação deles com base em seu sistema. Seus oponentes responderam que a verdadeira interpretação dos amuletos poderia ser descoberta a partir da obra atribuída a ele, *Va-Avo ha-Yom el ha-Ayin*, e que eles poderiam e deveriam ser interpretados como tendo um conteúdo significativo. A pesquisa histórica acadêmica avançou três pontos de vista sobre a relação de Eybeschuetz com o anismo do Shabat: que ele nunca foi um Shabbatean e que as suspeitas a esse respeito eram completamente infundadas (Zinz, Mortimer, Cohen, Klemperer); que ele era um Shabbatean em sua juventude, mas virou as costas para a seita na época do yemem

de 1725 (Bernhard Baer, Saul Pinhas Rabinowitz); que ele era um cripto-shabatiano desde o tempo em que estudou em Prossnitz e Praga até o fim de sua vida (Graetz, David Kahana, Scholem, Perlmutter). Uma interpretação de suas crenças cabalísticas também deve depender de seu relacionamento com o Shabatismo. Alguns acreditam que o livro *Shem Olam*, que trata da explicação filosófica da natureza de Deus, é uma obra cujo ensino cabalístico apenas confirma o ensino cabalístico geralmente aceito (Mieses); outros consideram que o livro é indubitavelmente Shabbatean em sua concepção de Deus (Perlmutter). Outros ainda acreditam que o trabalho é uma falsificação ou foi erroneamente atribuído a Eybeschuetz (Margulies). Pesquisas recentes demonstraram uma estreita relação entre *Shem Olam* e *Va-Avo ha-Yom el ha-Ayin*.

Bibliografia: B. Brillinger, em: *HUCA*, 34 (1963), 217-28; 35 (1964), 255-73; DL Zinz, *Gedulat Yehonatan* (1930); MJ Cohen, Jacob Emden, um homem de controvérsia (1937); G. Scholem em; *KS*, 16

EYDOUX, EMMANUEL

(1939-40), 320-38; idem, em: Sião, 6 (1940-1), 96-100; idem, Leket Margaliyyot (1941); R. Margulies, Sibbat Hitnahaguto shel Rabbenu Ya'akov me-Emden le-Rabbenu Yehonatan Eybeschuetz (1941); A. Ha Shiloni (I. Raphael), La-Pulmus ha-Me'yuddash al Shabbeta'uto shel R. Yehonatan Eybeschuetz (1942); MA Perlmutter, R. Yehonatan Eybeschuetz ve-Ya'aso la-Shabbeta'ut (1947); Mifal ha-Bibliografyah ha-Ivrit, yoveret le-Dugmah (1964), 13-24.

[Gerhom Scholem]

EYDOUX, EMMANUEL, pseudônimo de **Roger Eisinger**

(1913-), autor francês. Descendente de judeus da Alsácia, nasceu em Marselha, onde exerceu negócios até 1965. Abandonou então o comércio e ensinou história e pensamento judaicos numa escola ORT. Ele foi ativo na vida cultural da comunidade judaica de Marselha. Eydoux começou a publicar poemas em 1945, sob o pseudônimo de "Catapulte". Ele então escreveu peças e livros sobre a história do judaísmo. As principais obras poéticas de Eydoux foram *Le Chant de l'Exil* (1945-1947), *Abraham l'Hébreu et Samuelle Voyant* (1946), *L'Evangile selon les Hébreux* (1954) e *Elégies inachevées* (1959). Ele escreveu uma peça, *Ghetto à Varsovie* (1960), e uma tetralogia incluindo *Po grom* (1963) e *Eliezer ben Yehouda* (1966). Eydoux também foi o autor de *Le dernier Pourimspiel des orphelins du docteur Janusz Korczak* (1967), que tem seu cenário no gueto de Varsóvia sob os nazistas. Suas obras didáticas incluem *La Sci ence de l'Être* (1949) e *Introduction à l'histoire de la civilisation d'Israël* (1961).

[Moshe Catane]

EYLENBURG, ISSACHAR BAER BEN ISRAEL LEISER PARNAS

(1550-1623), talmudista. Eylonburg nasceu em Po sen e estudou com Mordecai *Jaffe, *Judah Loew b. Beza lel (o "Maharal") de Praga, e Joshua *Falk. Serviu como rabino e av bet din de Gorizia, Itália. Em seu Be'er Sheva (Frankfurt, 1709), ele tenta fornecer tosafot para aqueles tratados que não os possuem. Seu método haláchico é original.

Tomando a real halachá talmúdica como base de sua discussão, ele adota uma atitude crítica em relação aos comentários de rishonim como Isaac *Alfasi, *Rashi e *Maimônides, não hesitando em discordar deles ou mesmo em rejeitá-los. Ele se opõe à filosofia, condenando Maimônides e outros que "arrogaram-se o direito de ler as obras de sectários". A obra segue em grande medida o método de Judah Loew b. Bezalel na halachá. Eylonburg também escreveu *Yeidah la-Derekh* (Praga, 1623), um supercomentário ao comentário de Rashi sobre o Pentateuco, com glosas a outros supercomentários sobre Rashi, incluindo o de Eli jah *Mizraji. Seu trabalho halakhic foi altamente considerado pelos estudiosos de Safed, que o convidaram em 1621 para servir como rabino da comunidade Ashkenazi daquela cidade, no lugar de Moses Da *Castellazzo, a quem eles desejavam demitir. Eylonburg recusou o convite, apenas para ser convidado novamente após a morte de Castellazzo, quando aceitou. Ele morreu em Austerlitz a caminho de Safed.

Bibliografia: Azulai, 1 (1852), 115, n. 427; Perles, em: MGWJ, 14 (1865), 123; SM Chones, Toledot ha-Posekim (1910), 59, 93-95; Pegou

tesdiener, em: Azkarah... Kook, 4 (1937), 344; MA Shulvas, Roma vi Yrushalayim (1944), 96; Benayahu, em: Tarbiz, 29 (1959/60), 73.

[Isaac Ze'ev Kahane]

EYNIKEYT ("Unidade"), órgão oficial do * Comitê Anti-Fascista Judeu na União Soviética. Eynikeyt começou a aparecer em Kuibyshev em junho de 1942 uma vez a cada dez dias sob a direção de Shakhne Epstein. O conselho editorial era composto por: D. *Bergelson, Y. *Dobrushin, S. *Halkin, S. *Mikhoels, L. Strongin, I. *Fefer, L. *Kvitko e A. *Kushnirov. Depois que Epstein morreu, G. Shitz foi nomeado editor-chefe. Em julho de 1943 Eynikeyt mudou-se para Moscou e tornou-se uma revista semanal. Em fevereiro de 1945 começou a sair três vezes por semana, mas a publicação foi interrompida em 20 de novembro de 1948, com a liquidação de todas as instituições culturais judaicas na URSS. Incluiu todos os escritores iídiche da União Soviética. Algumas de suas contribuições foram publicadas pela primeira vez lá, como o famoso poema de Fefer "Ich bin a Yid" ("Sou judeu"). O jornal dedicou-se inteiramente ao esforço de guerra, trazendo reportagens sobre as atrocidades cometidas contra os judeus nos países ocupados pelos alemães e enfatizando a contribuição e a bravura dos judeus na guerra contra os nazistas. Havia uma coluna chamada "Vida Judaica no Exterior", com relatos de eventos judaicos fora da URSS, judeus no submundo antinazista e também eventos no yishuv da Palestina. O jornal relatou a visita de Mikhoels e Fefer aos Estados Unidos, Canadá, México e Grã-Bretanha, e também a visita dos americanos Goldberg e Novik. Essas visitas serviram mais tarde à KGB na elaboração de suas acusações de espionagem para o Ocidente no caso do Comitê Judaico Antifascista. Após a guerra, Eynikeyt continuou a aparecer sob a orientação e supervisão das autoridades soviéticas. Esse controle foi especialmente perceptível na política editorial do jornal em relação à luta do yishuv na Palestina. Na primeira metade de 1948, em conformidade com a política oficial soviética, o jornal apoiou a *Guerra de Independência de Israel e o estabelecimento do Estado de Israel. Mas de setembro de 1948 até sua dissolução, publicou ataques ao sionismo. Os funcionários de Eynikeyt compartilharam o destino de outros ativistas culturais judeus.

Bibliografia: Ben-Yosef, em: Yad Vashem Studies, 4 (1960), 135-61; Litvak, em: Gesher (1966), 218-32.

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

EYTAN, RACHEL (1931-1987), autor hebraico. Eytan passou parte de sua infância em orfanatos e depois morou em um kibutz. Ela foi treinada como professora e trabalhou com filhos de novos imigrantes. Seu primeiro romance, *Ha-Raki'a ha-y' amishi* (1962; *The Fifth Heaven*, 1985) retrata em estilo realista a vida de crianças abandonadas que vivem em um orfanato em Ereẓ Israel durante a Segunda Guerra Mundial. O romance, que recebeu o prestigioso Prêmio Brenner, foi uma das primeiras tentativas da literatura israelense de lidar com os grupos "inferiores" desprivilegiados da nova sociedade judaica. Em 1967, Eytan mudou-se para Nova York e foi nomeado professor de hebraico e iídiche na Hofstra.

Universidade. Seu segundo romance, *Shidah ve-Shidot* ("Prazeres do Homem", 1974) é a história de uma jovem casada que tem um caso apaixonado com um membro da Orquestra Filarmônica de Israel, contada no contexto da sociedade urbana e hedonista. de Tel Aviv após a Guerra dos Seis Dias.

Bibliografia: Y. Oren, em: *Yedioth Aharonoth* (6 de dezembro de 1974); E. Ben Ezer, em: *Al ha-Mishmar* (6 de dezembro de 1974); A. Zehavi, em: *Yedioth Aharonoth* (20 de dezembro de 1974); G. Shaked, *Ha-Sipporet ha-Ivrit*, 4 (1993), 161-62, 383; T. Mishmar, "Ein Osim Leyem mi-Ideologyot" (sobre O Quinto Céu), em: *Te'oriyah u-Vikkoret*, 7 (1995), 147-58.

[Anat Feinberg (2ª ed.)]

EYTAN (Ettinghausen), WALTER (1910-2001), Israel diplo mat. Ele era filho de Maurice L. Ettinghausen (1882-1974), bibliófilo e livreiro antiquário. Eytan, nascido em Munique, foi educado na Inglaterra e ensinou língua e literatura alemãs em Oxford desde 1934. Eytan serviu no exército britânico de 1940 a 1945. Estabelecendo-se na Palestina em 1946, atuou como diretor do Serviço Civil e Diplomático Colégio da *Agência Judaica em Jerusalém. Nessa qualidade, e particularmente como primeiro diretor geral do Ministério das Relações Exteriores sob Moshe *Sharett e Golda *Meir (1948-1959), ele influenciou grandemente a estrutura e o caráter do serviço estrangeiro de Israel. Em 1949 ele chefiou a delegação de Israel tanto para as negociações do armistício de Rodes quanto para a Conferência de Lausanne com os estados árabes (ver Estado de *Israel: Levantamento Histórico). Em 1955, Eytan chefiou a delegação de Israel à Conferência de Energia Atômica em Genebra. Ele serviu como embaixador de Israel na França de 1959 a 1970. Em março de 1972, Eytan foi nomeado chefe do Conselho de Governadores da Autoridade de Radiodifusão de Israel, em sucessão a Chaim *Yahil, e ocupou o cargo até sua aposentadoria em 1978.

Ele escreveu *Os Primeiros Dez Anos: História Diplomática de Israel* (1958).

[Netanel Lorch]

EZEQUIEL, um grande profeta que se diz ter começado a profetizar no quinto ano do exílio de Joaquim na Babilônia, sete anos antes da queda final de Jerusalém; suas profecias estão registradas no livro que leva seu nome. O nome

Ezequiel (Heb. *יְחֶזְקִיֵּאל* *yehozki'el*; Gr. *lezkiyl*); Vulg. Ezequiel [cf., em *Eu ser* [(*y*) *yehozki'el* *yehozki'el* *yehozki'el* para e , 16:24. *Crpara* parece?) *yehozki'el* *yehozki'el* = , derivado de *yehozki'el* *yehozki'el* que Deus fortaleça" (ou seja, "a criança" (assim Noth, *Personennamen*, 202; outros cf., *Ez. 3:8ss.*, 14)).

localização do livro no cânone

O arranjo talmúdico dos profetas maiores é Jeremias, Ezequiel e Isaías, sendo assim justificado o afastamento da verdadeira ordem histórica : Isaías é todo o consolo, então colocamos a perdição ao lado da perdição e a consolação ao lado da consolação " (BB 14b). Este arranjo aparece em alguns manuscritos bíblicos primitivos (Ginsburg, *Introdução*, 5), mas manuscritos de

Livro de Ezequiel - Conteúdo

Cap. 1:1–3:21	O chamado do profeta.
Cap. 3:22–24:27	A condenação de Judá e Jerusalém.
3:22–5:17	Prisão domiciliar e representação dramática de cerco e punição.
6:1–7:27	Profecias contra os montes de Israel e as populações da terra.
8:1–11:25	Um transporte visionário para Jerusalém.
12:1–20	Representação dramática do exílio de Judá e seu rei.
12:21–14:11	Sobre os falsos profetas e a atitude popular em relação à profecia.
14:12–23	Nenhuma salvação por mérito vicário.
15:1–8	Parábola da madeira da videira.
16:1–63	Parábola da adúltera ninfomaniaca.
17:1–24	Parábola das duas águas.
18:1–32	A justiça absoluta de Deus.
19:1–14	Um lamento sobre a monarquia.
20:1–44	O novo êxodo compulsório.
21:1–37	A espada punitiva: três oráculos.
22:1–31	Jerusalém impura: três oráculos.
23:1–49	As irmãs dissolutas, Oholah e Oholibah.
24:1–14	O pote imundo: uma parábola de Jerusalém.
24:15–27	Morte da esposa do profeta.
Cap. 25:1–32:32	Destinos contra nações estrangeiras.
25:1–17	Destinos breves contra Amom, Moabe, Edom e Filístia.
26:1–28:26	Destino contra a Fenícia.
29:1–32:32	Sete oráculos contra o Egito.
CH. 33:1–33	Uma miscelânea da época da queda.
Cap. 34:1–39:29	Profecias da restauração de Israel.
34:1–31	Renovação da liderança de Israel.
35:1–36:15	Renovação das montanhas de Israel.
36:16–38	Um novo coração e espírito: a condição de posse duradoura da terra.
37:1–28	O renascimento dos ossos mortos de Israel e a unificação de seus dois cetros.
38:1–39:29	A invasão de Gogue e sua queda.
Cap. 40:1–48:35	Um código sacerdotal messiânico.
40:1–43:12	Um transporte visionário para o futuro templo.
43:13–46:24	Ordenanças do culto e seu pessoal.
47:1–12	A corrente vivificante que sai do templo.
47:13–48:35	Alocação da terra.

a tradição Ben Asher (por exemplo, Leningrado, Aleppo) e as primeiras impressões seguem a ordem cronológica apropriada (Isaías, Jere miah e Ezequiel) como nos textos atuais (cf. introdução de Kimyî a Jeremias; introdução de Minyât Shai a Isaías).

estrutura e conteúdo

A bipartição talmúdica do livro lembra a declaração de Josefo de que Ezequiel "deixou para trás dois livros" (*Jos., Ant.*, 10:79) –

ezequiel

As datas no livro de Ezequiel

Texto	Ano	Mês	Dia	AEC ¹	Evento
1:1	30	14	35	Nota 2	Visão de seres celestiais.
1:2f.	35	–	35	2 de julho de 593	Visão do veículo de Deus e chamado do profeta.
3:16	Uma semana depois				Nomeação como vigia.
8:1	36	36	35	setembro	Visão das abominações do templo.
20:1	37	35	10	592 agosto	Profecia do êxodo compulsório.
24:1	39	10	10 ³	591 janeiro 588	Início do cerco de Jerusalém.
26:1	11	–	31	587-6	Profecia da destruição de Tiro.
29:1	10	10	12	Janeiro 587	Profecia da destruição do Egito.
29:17	27	31	31	abril 571	A condenação de Tiro foi alterada, substituindo o Egito.
30:20	11	31	37	abril de 587	Profecia da destruição do faraó.
31:1	11	33	31	Junho 587	Parábola do Faraó como uma árvore caída.
32:1	124	12	31	Março 5854	Dirge sobre Faraó.
32:17	12	– ⁵	15	Março 5855	Lamento sobre Faraó no Sheol.
33:21	12	10	35	Jan. 585 Abril/	Chegada de fugitivo com notícias da queda de Jerusalém ⁶ .
40:1	25	1/77	10	Out. 5737	Visão do futuro templo.

¹ A contagem dos anos nas datas começa a partir do exílio do rei Joiaquim (1:2; 33:21; 40:1), datado por uma crônica babilônica de 2 Adar (meados de março) de 597. No entanto, II Crô. 36:10 tem o exílio começando na "virada do ano" – ou seja, no mês seguinte, Nisan, o início do oitavo ano de Nabucodonosor (II Reis 24:12). A era do exílio começou assim em nisã (abril) de 597, e seus anos, como os anos de reinado babilônico, iam de nisã a adar.

² A fórmula da data no v. 2 é manifestamente uma glosa editorial à do v. 1 (dá a terceira pessoa e a ausência do mês); a era do trigésimo ano é enigmática (tradicionalmente: desde a descoberta da Torá no reinado de Josias [622 AEC], ou o ano do jubileu [ver nota 7 abaixo]). Alguns consideram 30 anos para ser a idade do profeta em seu chamado (cf. Gn 8:13).

³ Não a fórmula de dados usual: = II Reis 25:1 e talvez tirada de lá.

⁴ LXX: 11º ano, ou seja, 586.

⁵ Mês a ser fornecido a partir de 32:1; LXX: 1º mês (abril de 586).

⁶ Cerca de cinco meses após a queda de Jerusalém, no verão de 586 (Tamuz [julho]–Ab [agosto], Jer.

11º (Tishri-Elul) ano de Zedequias.

⁷ hebr. Rosh Ha-Shaná; LXX: primeiro mês (Nisan [abril]); tradição, comparando Lev. 25:9: sétimo mês (Tishri [outubro]). Assim, a tradição faz do 25º ano de exílio um ano de jubileu; já que 20 anos antes é chamado de 30º ano (1:1, tomando 1:2 como seu brilho), a tradição o interpreta como contando para um jubileu que coincidiu com a descoberta da Torá no reinado de Zedequias (ver Targum e Kimyí em 1:1).

possivelmente (cf. R. Marcus) uma referência ao fato de que os capítulos 1–24 são, em geral, profecias da condenação de Israel, enquanto os capítulos 25–48 são profecias de consolação. O conteúdo do livro pode ser incluído nestas duas rubricas principais, com mais especificações por assunto e data. (Veja a Tabela: Livro de Ezequiel – Conteúdo e Tabela: Datas no Livro de Ezequiel.)

A marcação de certas profecias (ou eventos) por datas possivelmente significa seu valor probatório para o profeta (cf. sua preocupação em ser justificado pelos eventos: 2:5; 12:26ss.; 29:21; 33:33) e pode indicar o argumento do Segundo Isaías da profecia (Isa. 41:26ss.; 42:9; 44:8; 45:21; 46:10ss.; 48:3ss.). Praticado pela primeira vez pelo biógrafo de Jeremias, o costume de datar está no auge em Ezequiel, e é seguido por Ageu (1:1; 15; 2:1; 10; 20) e Zacarias (1:1; 7:1) – embora a fórmula de Ezequiel é única.

Desde o chamado do profeta até o início do cerco de Jerusalém, as profecias datadas são condenatórias, e isso é verdade para a maior parte dos capítulos 1–24 (cf. o rolo de "lamentos e gemidos e ai" que o profeta come em 2:10–3:3). Durante os anos de cerco e brevemente depois, as profecias datadas condenam os vizinhos de Israel – os assuntos dos capítulos 25–32 (observe o agrupamento de datas nos oráculos do Egito, talvez significando uma expectativa da queda iminente do Egito). o

as notícias da queda de Jerusalém estão inseridas em uma miscelânea de breves oráculos relacionados com a primeira parte do livro (cap. 33), e são seguidas por profecias consoladoras da restauração de Israel (caps. 34–48). A única profecia datada entre essas abre o programa detalhado das instituições da futura teocracia nos capítulos 40–48.

A divisão do livro em profecias de destruição pré-queda e consolações pós-queda deve, portanto, ser imediatamente qualificada pelo reconhecimento do status intermediário dos oráculos contra nações estrangeiras; tanto temática quanto cronologicamente, eles abrangem as duas principais divisões. Além disso, as duas divisões não são estritamente homogêneas tematicamente (nem é provável que já tenham sido). Além das profecias de condenação, a primeira metade do livro contém tanto apelos ao arrependimento (14:6; 18) quanto alguns consolos (por exemplo, 17:22–24), dos quais 11:14–21 é palpavelmente pré-queda (p. embora intrometido em seu contexto atual por associação com o que o precede). Da mesma forma, a condenação aparece nas profecias pós-queda (por exemplo, 34:1–10; 36:3ss.) – inteiramente apropriadas ao seu contexto. O bloco de oráculos de nações estrangeiras também não é exaustivo: um oráculo velado anti-babilônico vem antes (21:33–37) e um oráculo explícito anti-Edomita vem depois (cap. 35), ambos integrados em seus contextos. Tampouco a datação é rigorosamente seguida em face de uma boa razão compensatória.

Agrupar os oráculos egípcios implicou uma sobreposição entre a última data deles e a chegada do fugitivo de Jerusalém. E a eventual substituição do Egito por Tiro como presa de Nabucodonosor (no apêndice datado do cap. 29) aconselhou colocar as profecias de Tiro à frente das egípcias, embora esta tenha sido a primeira.

O livro mostra, assim, sinais de uma deliberada edição e disposição em linhas temático-cronológicas. Entidades erráticas ocasionais não são suficientes para destruir essa impressão geral.

A consistência estilística do livro é impressionante. Exceto em 1:2ss. (uma glosa editorial para 1:1), é redigida na forma de um relato em primeira pessoa pelo profeta das comunicações de Deus a ele ou das visões que lhe foram mostradas. Apenas cinco declarações no livro são suas (4:14; 9:8; 11:13; 21:5). Suas reações aos ditos populares, até mesmo suas queixas, são vestidas como oráculos de encorajamento ou exortação (contraste, por exemplo, 33:30-33 com $\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y} \ddot{y} \ddot{y}$ ($\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}$) $\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y}$: com relatórios iniciais-Oráculo.). 10:15. Jer ("Esta palavra do Senhor veio a mim"). O profeta é chamado $\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}$ ($\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}$) "Ó homem!" ou "mortal!" muitas vezes seguido por um imperativo para dizer ou fazer algo (o profeta raramente relata que ele executou a ordem). A mensagem propriamente dita é introduzida por $\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y} \ddot{y}$ ($\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}$) "Assim disse o Senhor", cuja frequência é explicada por 2:4; 10:11; 3:27. As profecias de condenação regularmente estabelecem o fundamento da punição, introduzindo-a com $\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}$ ("na medida em que"), seguida pela sentença de punição, introduzida por $\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y}$ ("então" ou "certamente"). O caracteristicamente ezequeliano $\ddot{y}\ddot{y} \ddot{y} \ddot{y} \ddot{y}$ é uma frase que conclui [eles não ouviram] "e não se absteram de falar" – com pequenas variações. A inclinação para fórmulas é uma das várias afinidades de Ezequiel com os escritos sacerdotais do Pentateuco (ver *Código de Santidade).

análise de conteúdo

O Chamado do Profeta

(1:1–3:21). Junto ao rio Chebar (Akk. nūr Kabari, um grande canal que saía do Eufrates perto da Babilônia e passava por Nipur), o profeta é abordado e dominado por uma aparição de nuvem e fogo do veículo divino - uma plataforma com rodas, transportada por quatro criaturas híbridas – nas quais foi entronizada a majestade ardente (kavod) do Senhor. Fortalecido para enfrentar sua desafiadora audiência, o profeta é enviado para anunciar-lhes o castigo vindouro de Deus (cf. Jr 1,7ss.; 18ss.). Ele é alimentado com um pergaminho no qual a condenação está inscrita (cf. Jer. 15:16). Depois, um vento o leva para a comunidade exilada de Tel Abib (Akk. til abýbi, "monte [abandonado desde o tempo] do Dilúvio"), onde ele se recupera do choque. Mais uma vez, ele é abordado e designado para ser um vigia para alertar Israel sobre as consequências catastróficas de sua maldade. Esse papel delimita sua responsabilidade: como vigia, ele não responde pela reação de seu público – um importante comunicado para um profeta que antecipa uma recepção diferente ou hostil.

A aparição da presença ígnea de Deus ao lado de seus devotos (Êx 16:10; Nm 14:10; 16:19), e Sua vinda em um querubim para ajudá-los (Sl 18:8ss.) foram elementos da tradição. O Rio Quebar – como o Ulai e o Tigre de Daniel 8:2;

10:4 – pode, como um "lugar limpo" de água corrente (Lv 14:5), ter servido como local de revelação (cf. Mekhilta, Petiṭta), caso em que a teofania não foi totalmente inesperada. (A presença de profetas entre os exilados parece não ter sido incomum; cf. Jer. 29:15; Ez. 13:9.)

A nomeação como vigia se repete em 33:1-21 em associação com seu concomitante natural, um chamado ao arrependimento. Tais apelos são encontrados de outra forma apenas em 14:6 e no capítulo 18. Daí a suposição comum de que o papel de um vigilante pedindo arrependimento pertence à última parte da carreira do profeta deve ser rejeitado como uma mudança infundada de um tema atestado apenas antes do cair na profecia pós-queda. (Igualmente infundada é a noção de que, como vigia, o profeta dirigiu-se ao indivíduo e não à nação; cf. os discursos explícitos em 18:31; 33:11). exilado remanescente da "casa de Israel" quando pediu arrependimento – os habitantes de Jerusalém estavam inexoravelmente condenados – mas ele os considerou como um núcleo de um novo Israel, não como indivíduos isolados. No entanto, 3: 16b-21 é intrusivo em seu contexto; pode muito bem ter surgido da reflexão posterior do profeta sobre seu papel e responsabilidade para com seu público durante a primeira parte de sua carreira, que foi dominada por uma mensagem "negativa". Sua incorporação ao relato do chamado indica um desejo de reunir aqui todos os componentes do primeiro (e principal) papel do profeta.

A Perdição de Judá e Jerusalém (3:22–24:27)

PRISÃO DOMICILIAR E REPRESENTAÇÃO DRAMÁTICA DE

CERCO E CASTIGO (3:22–5:17). O profeta é ordenado a fechar-se, "amarrado", em sua casa, e abster-se de falar e censurar publicamente o povo (cf. Amós 5:10; Is 29:21); ele pode falar apenas para entregar as mensagens de Deus.

A retirada do profeta é confirmada por cada aviso de seu contato com os outros (8:1; 14:1; 20:1; 33:30ss.). Ele é visitado em casa; ele nunca está na rua ou no mercado, nenhum reflexo da vida cotidiana lá fora entra em seus enunciados. "Na maioria das vezes, Ezequiel vive em um mundo separado. Outras pessoas entram e saem do livro, mas há pouco contato direto"

(Freeman). A única conversa registrada com outros seres humanos é por ordem de Deus (24:18ss.). Exceto pelas representações dramáticas, o profeta não faz nada. "Embora contado em forma de história, o relato de Ezequiel é mais um diário espiritual da experiência pessoal de Deus e sua reação interior a ela do que um registro de ocorrências objetivas" (ibid.). De acordo com sua tendência aos extremos, ele carrega a sombria insociabilidade de Jeremias (Jr. 15:17; 16:2, 5, 8) até o último grau (uma analogia dos tempos do Segundo Templo ocorre em Jos., Wars, 6:300ss.). A libertação de sua "emburice" veio apenas com a chegada do fugitivo trazendo a notícia da queda de Jerusalém (24:26ss.; 33:2ss.).

Seguem-se ordens para uma série complexa de atos representando a destruição vindoura: (a) um modelo do cerco de Jerusalém deve ser construído e profetizado; (b) deitado imóvel de lado, o profeta deve "suportar o castigo" (cf. Nm 14:34; este é o significado usual da frase, veja especialmente Ez 14:6-10) de Judá e Israel por um número

ezequiel

de dias equivalentes aos anos de sua pena; (c) ele deve consumir rações escassas de um pão misto de grãos e água para mostrar a fome do cerco; (d) ele deve assar um bolo (yūgah, em contato direto com combustível ou cinzas, veja *Pão) em excremento humano (mais tarde trocado por esterco de gado) para simbolizar o alimento "impuro" dos exilados (cf. Os. 9 :3f.); (e) ele deve, finalmente, raspar a cabeça e dispor do cabelo em terços para simbolizar a aniquilação da população (cf. Is 7:20; Zc 13:8s).

O ato (d) é intrusivo e pertence tematicamente aos atos do capítulo 12; foi atraído para esta seção pela prescrição alimentar de 4:10ss.

Profecias dirigidas contra as montanhas (= a terra; v. 1) de Israel e suas instalações de cultos pagãos (caps. 6 e 7; cf. Lev. 6:30) E CONTRA A POPULAÇÃO. O capítulo sete proclama que "chegou o fim"

(Amós 8:2; Gn 6:13) para todas as classes da população.

UM TRANSPORTE VISIONÁRIO PARA JERUSALÉM (caps. 8-11).

Em uma visão de transe, o profeta é levado para ver as abominações no Templo (cap. 8) e a destruição de Jerusalém pelos carrascos celestiais (9:1-10:7). Enquanto ele profetiza contra uma cabala de 25 líderes, um Pelatiah cai morto.

Segue-se uma denúncia tematicamente associada ao projeto dos habitantes de Jerusalém de suplantar os exilados e uma promessa de restauração destes. No decorrer da visão, são contadas as etapas da partida da Majestade de Deus do Templo e da cidade (10:18ss. (referindo-se ao v. 4?); 11:22ss.). As implicações históricas desta visão são discutidas abaixo.

REPRESENTAÇÃO DRAMÁTICA DO EXÍLIO DE JUDÁ

E SEU REI (12:1-16). Após o evento, as referências originais ao disfarce do rei nos versículos 6 e 12 foram interpretativamente ajustadas para se conformar com a cegueira do rei Zedequias (II Reis 25:7). Os versículos 17–20 ordenam que o profeta represente, enquanto come, o medo dos habitantes de Jerusalém.

SOBRE PROFECIA (12:21–14:11). Duas denúncias da rejeição popular das profecias do destino precedem uma longa diatribe contra os falsos profetas da prosperidade (= Jer. 23:25ss.) e feiticeiras. Outro oráculo declara Deus inacessível aos raelitas pagãos para consultas oraculares normais (sob a dispensação da ira, somente comunicações unidirecionais de Deus para o homem são obtidas).

NENHUMA SALVAÇÃO ATRAVÉS DO MÉRITO VICÁRIO (14:12-23; contra Gen. 18:24, etc.). Os lendários dignos Noé, Daniel (aparentemente semelhante ao governante justo ugarítico Dnil; Pritchard, Texts, 149ss.; COS I, 343-56), e Jó poderiam salvar a si mesmos sozinhos – nem mesmo seus próprios filhos – do julgamento de Deus. (Este tema está relacionado com a função intercessora da profecia (cf. 13:5 com 22:30) e está, portanto, ligado aos oráculos precedentes.) No entanto, com Jerusalém, uma exceção será feita: alguns indignos escaparão com seus filhos para a Babilônia para justificar a condenação de Deus da cidade aos ouvintes de Ezequiel, que assim poderão ver por si mesmos quão depravados são os habitantes de Jerusalém.

TRÊS PARÁBOLAS (caps. 15-17). O capítulo 15 contém a parábola da madeira da videira. Não a videira útil (Os. 10:1; Jer.

2:21; Ps. 80:9, 15), mas a madeira de videira inútil é a imagem adequada de Israel – boa apenas para combustível e, portanto, destinada à destruição.

O capítulo 16 contém a parábola da adúltera ninfomaniaca. Esta parábola lúgubre, mesmo pornográfica, imoderada em sua linguagem e seus julgamentos históricos, combina estes elementos: a imagem do casamento para a relação de aliança de Deus e Israel (Os. 1-3; Jer. 2:2; 3:1); A origem jebusita de Jerusalém – usada para argumentar a depravação genética de Israel; a visão de que as alianças políticas (sejam voluntárias ou coagidas) são equivalentes à apostasia – ambas expressando confiança em outros poderes além de Deus. No versículo 44, a figura é distorcida e perde sua forma. Jerusalém é desfavoravelmente comparada às suas "irmãs" Samaria e Sodoma. Indigna como ela é, Deus, por fidelidade à Sua antiga aliança, ainda a redimirá e a deixará governar suas irmãs. Então ela vai se envergonhar de seu passado.

É provável que os versículos 44ss. são secundárias; mas considerá-los após a queda por causa da promessa final de restauração é perder o contexto predominantemente condenatório da promessa. Contraste as proporções invertidas dos mesmos elementos na profecia da restauração de 36:16-7.

O capítulo 17 diz respeito à parábola das duas águias (Ne bucodonosor e Psammetichus II, veja abaixo), um cedro (Je hoiachin) e uma videira (Zedequias): uma denúncia de Zedequias por buscar ajuda egípcia para se rebelar e, assim, quebrar seu juramento de vassalo a Nabucodonosor. Um juramento por YHWH é inviolável mesmo se coagido (II Crônicas 36:13). Um apêndice consolador (vs. 22ss.) prevendo o replantio de um raminho de cedro, e de forma alguma parte da denúncia, evidentemente deriva do último período do profeta.

A JUSTIÇA ABSOLUTA DE DEUS (cap. 18). Neste capítulo, Ezequiel sustenta que não haverá sofrimento vicário de uma geração pelos pecados de outra (vs. 1-20), ou condenação de um homem atualmente bom por seu passado perverso (21-28); portanto, arrependê-lo é viver na graça de Deus. O argumento foi provocado pelo epigrama atual (Jer. 31:28): "Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos estão embotados?", acusando Deus de punir os descendentes inocentes de antepassados ímpios (cf. de fato II Reis 23:26; 24:3ss.; Jer. 15:4; Lm. 5:7), um procedimento "injusto" (vs. 25, 29). O profeta se esforça para negar qualquer legado "vertical" de culpa, seja entre gerações (como em Êxodo 20:5), ou dentro de uma única geração. Assim, apenas os culpados são punidos, e mesmo eles podem ser reconciliados com Deus pelo arrependimento.

A apresentação é sistemática e redigida em termos casuístico-legalis – o idioma da expressão abstrata familiar ao sacerdote-profeta (cf. 14; 33:1-20). Por uma questão de simetria, o argumento é levado além da questão imediata para o seu inverso – a negação também da herança "vertical" de mérito. A forma mostra a teologia compreendida como lei – especificamente, o governo de justiça de Deus alinhado com Deuterônimo

Diretriz de 24:16 aos juízes terrenos. Notável também é o catálogo de traços justos de Ezequiel ; sua afinidade linguística e substantiva com a lei pentateuica é destacada pelo contraste com outros catálogos semelhantes em Isaías 33:15ss. e Salmos 15.

UMA LENDÁRIA SOBRE A MONARQUIA (cap. 19). Neste canto fúnebre Ezequiel emprega duas imagens: a de uma leoa e seus filhotes, e a de uma videira e seus ramos.

O NOVO ÊXODO COMPULSÓRIO (cap. 20). Esta é uma revisão do passado de Israel como uma série de recusas em aceitar as leis de Deus e conclui com uma afirmação de Deus para impedir sua presente intenção de assimilação aos pagãos. Deus forçará Seu reinado sobre eles, os restaurará à força em sua terra, e ali receberá sua adoração.

Um plano para normalizar a vida religiosa dos exilados renovando o culto sacrificial na Babilônia foi hipotetizado como a provocação desta mensagem. Este capítulo revela aspectos importantes da teologia da história do profeta: a pré-determinação do exílio (cf. Sl 106,26); o sacrifício de crianças de Israel como uma ordenança divina punitiva; preocupação com Sua reputação entre a humanidade como o motivo principal do relacionamento de Deus com Israel. A ideia de que a restauração de Israel é uma necessidade divina

side que, se necessário, será imposta a Israel é desenvolvida com menos veemência mais adiante no capítulo 36.

A ESPADA DE PUNIÇÃO: TRÊS ORÁCULOS (cap. 21). A primeira delas anuncia a obra indiscriminada da espada de Deus “do sul para o norte” (tal envolvimento “horizontal” de inocentes com contemporâneos culpados não é coberto no cap. 18; contraste 9:4); a segunda é uma canção para uma espada afiada; a terceira, uma imagem dramática de Nabucodonosor recebendo presságios na encruzilhada para determinar se sua espada deveria atingir Rabbath Amon ou Jerusalém. Os versos 33ss.,

enganosamente endereçados a Amon, advertem que, em última análise, o próprio instrumento do castigo de Deus (Babilônia) seria abatido pelos bárbaros (cf. Is 10.12ss.). Este é o único oráculo antibabilônico do livro.

JERUSALÉM IMPURA: TRÊS ORÁCULOS (cap. 22). A primeira é uma acusação da “cidade sangrenta” (Nah. 3:1) – de Nínive, cujos termos lembram Levítico 18–20; a segunda, uma reminiscência de Isaías 1:20 – outrora prata, a cidade agora é toda escória; o terceiro oráculo, uma variação de Sofonias 3:1–8 – todas as classes da cidade são corruptas. A declaração do profeta de que nenhuma alma poderia ser encontrada para redimir a cidade aos olhos de Deus é uma hipérbole semelhante a 1 Reis 19:14, Jeremias 5:1 e Lamentações 2:14. Isso não significa que Ezequiel e Jeremias não poderiam ter sido contemporâneos (como Torrey argumentou).

AS IRMÃS DISSOLUTAS, OOLÁ (Samaria, ou seja, “sua própria tenda”) E OOLIBÁ (Jerusalém, ou seja, “a minha tenda está nela”) (cap. 23). As relações dos dois reinos israelitas com o Egito, a Assíria e a Babilônia são representadas – da maneira extravagante do capítulo 16 – como os desavergonhados freneses sexuais de duas irmãs prostitutas. A partir do versículo 36, o motivo da apostasia do capítulo 16 aparece em um epílogo desordenado.

A vasilha imunda: UMA PARÁBOLA DE JERUSALÉM (24:1-14; cf. 11:3ss.), datando do início do cerco, antecipando sua purificação pelo fogo.

A MORTE DA ESPOSA DO PROFETA (24:15-27). O profeta deve representar dramaticamente, por sua abstenção de luto, o choque paralisante que engolirá os exilados ao saber da queda da cidade (cf. Jer. 16:5-7). No entanto, para o profeta, a chegada dessa notícia acabará com sua estupidez (isto é, libertá-lo da obsessão com a queda de Jerusalém).

Doom pronunciada contra nações estrangeiras (caps. 25-32)

Esses capítulos consistem em profecias de condenação pronunciadas contra sete nações estrangeiras envolvidas na revolta de Judá (Jer. 27:3). Com exceção do Egito, eles falharam em apoiar Judá; todos sobreviveram a ela. A datação dessas profecias mostra que sua localização é aproximadamente cronológica. Condenadores dos inimigos de Israel, eles são uma preliminar às profecias da restauração de Israel.

BREVES PROFECIAS DE DESGRAÇA CONTRA AMON, MOAB, EDOM E FILISTIA (cap. 25; cf. Jer. 47-49). PROFECIA DE DOOM CONTRA A FENÍCIA (caps. 26-28). Quatro profecias são dirigidas contra Tiro e uma última contra Sídon. É digna de nota a representação da cidade insular como um navio carregado de mercadorias (cuja listagem surpreendente é uma fonte primordial de informação sobre o comércio do Mediterrâneo oriental da época (ver Bondi, Bartoloni na Bibliografia); Ezequiel pode ter vindo de Comerciantes fenícios e arte sans conhecidos por terem sido pensionistas do rei da Babilônia; Pritchard, Texts, 308). Também notável é a imagem do rei de Tiro como um habitante expulso do jardim de Deus (28:12-19) – uma variante tentadoramente obscura do mito do Éden.

EPÍLOGO DOS CAPÍTULOS 25–28 (28:24–26). O epílogo contém a promessa de que após sua restauração, Israel nunca mais sofrerá o desprezo desses vizinhos, pois todos eles terão sido destruídos. Com exceção de Edom e Filístia, que são vagamente acusados de “vingar-se”, as acusações contra essas nações são sua arrogância e seu desprezo por Israel (ambos ofensivos a Deus). Por que Tiro recebe tal medida de ira não é claro.

SETE ORÁCULOS CONTRA O EGITO (caps. 29-32). O agrupamento incomum de profecias datadas pode significar a expectativa do profeta da queda iminente do Egito para Nabucodonosor após a derrota de Apries (veja abaixo), e sua preocupação em estabelecer a prioridade de suas profecias para esse evento. A ofensa do Egito é sua falta de confiabilidade como aliado (29:6 = Isaías 36:6), ou a arrogância do faraó. No entanto, porque o Egito tentou ajudar Judá, é prometida uma restauração (29:13ss.). A última passagem do livro é um apêndice do primeiro oráculo egípcio. Nabucodonosor, tendo falhado em reduzir Tiro, é prometido ao Egito como seu salário (sobre o pano de fundo histórico, veja abaixo). A presença desta emenda às profecias de Tiro ao lado das intocadas – e até então refutadas – profecias originais atesta o status de violação dos oráculos de Ezequiel em seu próprio (e subsequentes

ezequiel

estimativa de idade). É uma advertência contra a fácil suposição de adulação posterior das palavras do profeta.

O ponto de vista das profecias contra as nações é de sensibilidade à diminuição sofrida por Deus devido à humilhação de Israel. A queda de Israel deu ocasião a seus vizinhos para se regozijarem e se engrandecerem. A arrogância pagã atingiu seu limite; Deus deve agora agir para afirmar sua autoridade na terra. Isso necessariamente envolve a restauração de Israel, que de fato é antecipada várias vezes nesta seção (25:14; 28:25; 29:16, 21). A interconexão da condenação das nações e a restauração de Israel é vista também na sequência dos capítulos 35–36, sobre os quais veja abaixo.

Uma Miscelânea do Tempo da Queda (cap. 33)

Versículos 1–20: O cerne desta peça é o grito desesperado do povo: Como podemos viver, imersos como estamos no pecado (vs. 10)? Ela estimula um esclarecimento do aspecto construtivo da profecia da condenação – o papel do profeta como vigia, alertando seus ouvintes sobre as consequências de seus pecados e exortando-os a se arrependem e viverem. Elementos previamente isolados (3:16b-19; 14:6; 18:21ss.) são tecidos em um novo todo, atendendo à necessidade do momento. Como em 18, o estilo jurídico-casuístico é o veículo da afirmação doutrinária.

Versículos 21 e segs.: A chegada do fugitivo com a notícia da queda de Jerusalém põe fim à estupidez do profeta – com que efeito, permanece obscuro.

Os versículos 23-33, em forma de uma única profecia, compreendem duas peças heterogêneas. Os versículos 23-29 são uma rejeição desdenhosa das reivindicações por parte daqueles que habitaram na terra de Israel após a queda para manter o título da terra apesar de serem poucos (uma versão patética posterior de 11:15b). Os versículos 30-33 prometem ao profeta que, embora agora ele não seja mais do que um animador para as pessoas que se reúnem para ouvi-lo, o advento iminente da destruição fará com que levem suas palavras a sério. Por que esta peça pré-queda é colocada aqui não é clara.

Todo o capítulo 33 pertence à profecia da destruição, mas reflete uma situação imediatamente anterior e posterior à queda – posterior à do capítulo 24. É datado posterior às primeiras profecias datadas de nações estrangeiras (que abrangem a queda). O arranjo do capítulo 33 após o bloco de profecias de nações estrangeiras é, portanto, razoável.

Profecias da Restauração de Israel (caps. 34–39)

RENOVAÇÃO DA LIDERANÇA DE ISRAEL (cap. 34). Em um novo tom de compaixão, Deus investe contra os maus pastores que desencaminharam seu rebanho e promete pessoalmente tomá-lo no comando (vs. 1-16; cf. Jer. 23:1ss.). A imagem é então distorcida, e os bois e carneiros dentro do rebanho são culpados por terem intimidado o resto. Um novo Davi será seu pastor, e sob ele eles desfrutarão de todas as bênçãos da aliança de Levítico 26:4–12.

A RENOVACÃO DAS MONTANHAS DE ISRAEL

EL (contrariando cap. 6; 35:1–36:15). Por invadir Judá, a região montanhosa de Seir será desolada (cf. III Esdras 4:50) - junto com todos os outros que ousaram impor as mãos

terra (vs. 5). Então a região montanhosa de Israel prosperará como nunca antes, e as reprovações de infertilidade, fome e “despojamento de seus habitantes” (através da conquista de estrangeiros e deportações) serão removidas para sempre.

UM NOVO CORAÇÃO E ESPÍRITO: A CONDIÇÃO DO ÚLTIMO

ING POSSE DA TERRA (36:16-38). Com lógica inexorável, a teologia da carreira de Israel é exposta: exilado por seus pecados, Israel trouxe o Senhor ao descrédito entre as nações. A fim de estabelecer Sua autoridade na terra, Deus deve restaurar e glorificar Israel. Mas, para evitar a repetição do desastre, Deus alterará a natureza moral das pessoas, dando-lhes um novo coração e espírito e, assim, assegurando que serão fiéis a ele (cf. Jer. 32:39 [Ez. 11: 19]; Jer. 31:32ss.).

Que os benefícios para Israel são meramente incidentais à preocupação de Deus por Sua reputação é repetidamente insistido (vs. 22, 32).

Embora a conclusão gentil da profecia (vs. 33-38) a atenuem um pouco, ela emerge como ainda mais teocêntrica do que a doutrina relacionada do êxodo compulsório no capítulo 20.

O RENASCIMENTO DOS OSSOS MORTOS DE ISRAEL E O

UNIFICAÇÃO DE SEUS DOIS CEPTRÓS (cap. 37). Mais uma vez um ditado popular (“Os nossos ossos estão secos, a nossa esperança está perdida...”) dá o estímulo para uma profecia, desta vez uma visão profética. Com a participação do profeta (como na visão da destruição de Jerusalém, 11:4-13) “toda a casa de Israel”, agora reduzida a “muitos e muito secos ossos”, é milagrosamente reconstituída.

As imagens do segundo oráculo estão relacionadas: Ezequiel é ordenado a representar simbolicamente a reunificação da monarquia juntando dois bastões, inscritos, respectivamente, “de Judá” e “de José”. A felicidade do reino futuro sob Deus se resume em quatro bênçãos eternas: posse da terra prometida, governo de Davi, aliança de bem-estar de Deus, presença de Deus em Seu santuário entre eles.

A conclusão do capítulo 37 encerra o relato da restauração e renovação de Israel, e o último versículo prenuncia o tema do programa dos capítulos 40–48. Entre os dois, porém, aparecem as profecias sobre Gogue, pressupondo a situação alcançada no final do capítulo 37.

A INVASÃO DE GOGUE E SUA QUEDA (caps. 38-39). Atraídos pela perspectiva de saque, Gog (cujo nome é inspirado no do rei Giges da Lídia, mas que não é, aqui, um personagem histórico) e seus aliados bárbaros marcharão do norte contra Israel indefeso. Deus, no entanto, destruirá seu grande exército nas montanhas de Israel, demonstrando assim a Israel que Ele é seu Deus, e às nações que o infortúnio anterior de Israel resultou da ira de Deus, não de Sua fraqueza.

A influência de profecias anteriores nesta descrição da queda de Gogue é reconhecida em 38:17. A ameaça de uma nação do norte sem nome ocorre em Jeremias 1:14; 4:6; e outras passagens; e um ataque combinado de pagãos, em Isaías 29:1 e segs.; Miquéias 8:11ss.

De acordo com Isaías, a Assíria deveria perecer nas montanhas de Israel, não pela espada do homem (14:24ss.; 31:8). Na profecia pré-exílica, no entanto, o ataque dos pagãos era uma punição pelos pecados de Israel, e seu colapso deve preceder a redenção de Israel. Ezequiel adaptou essas profecias não cumpridas à situação do exílio. Um ataque pagão poderia vir agora apenas contra um Israel restaurado, e não poderia ser punitivo. Inspirado no antigo modelo da queda do faraó no mar, Ezequiel concebe o motivo do assalto como sendo a perspectiva de pilhar um povo indefeso (Ex. 15:9); o significado da queda dos pagãos é derivado do mesmo modelo: derramar glória sobre Deus (Ex. 14:4; cf. Ez. 39:13).

Um Código Sacerdotal Messiânico (Kaufmann; caps. 40–48)

Seguindo a ordem tópica geral dos escritos sacerdotais no Pentateuco, uma descrição do futuro santuário, regulamentos para o culto e seu pessoal, e provisões para o assentamento na terra são apresentados em detalhes. Modernização e retificação de erros passados são motivos generalizados.

UM TRANSPORTE VISIONÁRIO PARA O FUTURO TEMPLO

(40:1–43:12; uma contrapartida aos caps. 8–11). Uma planta da área do Templo é narrada como um passeio por seus pátios, portões e salas, o profeta sendo guiado por um “homem” angélico com uma vara e linha de medição. O desenho parece seguir a forma mais recente do Templo Salomônico, com alguma esquematização (por exemplo, a preferência pelo número 25; cf. o ano 25tý, 40:1). O profeta testemunha o retorno da divina Majestade pelo portão leste, pelo qual havia saído em 11:1, para o santuário interno. Daí surge um oráculo, condenando a contiguidade passada do palácio e do Templo como uma corrupção deste último, e banindo-a para o futuro.

ORDENANÇAS DO CULTO E SEU PESSOAL (43:13-

46:24). Essas seções tratam do altar, da reorganização do clero (somente os zadoquitas para permanecerem sacerdotes plenos, o restante deve ser degradado a serviçais por terem servido nos santuários rurais “ídola trous”), seus regulamentos e privilégios, a “oblação sagrada” territorial. ” que deve ser reservado para eles e para o templo, um breve calendário cultual. A menção da “oblação ” atrai regulamentos relativos ao “maior” (rei), a quem são atribuídas posses de cada lado da oblação (em consequência, seu antigo direito [ou abuso] de expropriação (I Sam. 8:14) é abolida). Além de seu papel no culto, sua responsabilidade de manter a justiça é abordada (45:9ss.).

A descontinuidade e a ordem frouxa desta seção sugerem que se trata de um compósito que tomou forma aos poucos.

O FLUXO DOADOR DE VIDA EMITIDO DO TEMPLO

(47:1-12). A visão deste maravilhoso riacho, através do qual o profeta é conduzido por seu guia angélico, faz a ponte entre o tema do Templo e do culto e o da terra, que se segue.

A ALOCAÇÃO DA TERRA (7:13–48:35). Os limites da futura Terra de Israel são essencialmente os de Números 34:1-12 e, consequentemente, excluem a Transjordânia,

tipicamente israelita. Outra retificação é o direito estendido a estrangeiros residentes permanentes de participar de propriedades tribais. Ainda outra é a equalização das propriedades tribais: todas recebem faixas latitudinais iguais de terra com alguma planície costeira, algumas terras altas e um pouco da depressão Jordânia-Mar Morto. Jerusa lem terá o novo nome “YHWH está lá” (cf. 37:26-28).

o texto e sua integridade

De acordo com estudiosos críticos, o texto de Ezequiel está entre os mais corrompidos da Bíblia. Que passagens técnicas (por exemplo, a conta do veículo divino, a lista de mercadorias de Tiro, a planta do Templo) – na melhor das hipóteses difíceis de entender – tenham sofrido na transmissão não é surpreendente. No entanto, também a poesia foi deturpada (cf. caps. 7; 21). O grego (“Septua gint”) muitas vezes fornece um remédio, mas ao mesmo tempo levanta novas questões devido ao seu texto frequentemente mais curto. À luz do grego, o texto hebraico recebido aparece conflante – isto é, exibe variantes, leituras sinônimas e etiquetas que foram coletadas de várias versões das palavras do profeta.

Os textos de Ezequiel e Jeremias eram particularmente suscetíveis à expansão e à adição de etiquetas devido ao fato de serem muito estereotipados, seu idioma sendo modelado nas duas obras mais estilizadas e formulaicas da tradição da elite Isra primitiva – os escritos sacerdotais pentateuicais e Deuteronômio respectivamente.

Às vezes, alusões a eventos posteriores às profecias que os contém indicam retoques pós-evento (ver, por exemplo, no cap. 12, acima). Uma vez que nenhum reflete eventos posteriores ao último item datado no livro (veja abaixo), a suposição de que alguém que não seja o profeta seja responsável por eles é desnecessária.

Recorrentemente, uma peça mostrará uma conjuntura na qual aparece uma quebra na forma (20), uma distorção do tema (16; 23; 34) ou uma mudança de humor (17). Repetições (ver no cap. 33), descontinuidades e bloqueios erráticos (38-39; 40-48) argumentam contra a originalidade e integridade de uma peça. Mas se tais fenômenos apontam para outra mão em vez de reflexões posteriores ou atividade editorial do próprio profeta é uma questão de disputa entre os críticos. A suposição comum de que existiu um círculo de discípulos-transmissores que tiveram grande parte na formação do presente texto e suas disjunções carece de qualquer base de evidência.

local e antecedentes históricos

As informações fornecidas pelos registros contemporâneos são suficientes para testar a afirmação do livro de que seu conteúdo está entre julho de 593 e abril de 571 aC

Pouco antes de terminar, a Crônica Babilônica relata que em dezembro de 594 Nabucodonosor convocou seu exército contra a Síria – pela primeira vez desde sua conquista de Jerusalém em 597. Não parece coincidência que (a) exatamente naquela época um novo rei, Psammetichus II, subiu ao trono do Egito, que mostrou um vivo interesse na Síria, e (b) uma conspiração antibabilônica de fenícios e palestinos foi formada em Jerusalém no quarto ano de Zedequias – 594/3 (Jer. 27).

ezequiel

No mesmo ano, Jeremias teve sua briga com Hana niah ben Azzur, que profetizou a queda iminente de Babilônia e o retorno, dentro de dois anos, do rei Joaquim e seus exilados (Jr 28).

A situação dos exilados pode ser deduzida da carta de Jeremi ah para eles, que foi enviada por volta dessa época (Jr 29). Ali, também, profetas (que Jeremias classifica como falsos) encorajaram no povo a expectativa de um fim rápido de seu exílio – que Jeremias se esforçou para anular. Ele não apenas os exorta a se reconciliarem com seu cativo, mas lhes comunica um oráculo (cap. 24) condenando incondicionalmente Jerusalém a um fim horrível. A esperança no futuro de Jerusalém é fútil e errada; o futuro pertence aos exilados de quem a nação será regenerada (assim 24:6ss.).

Em 591 Psammetichus fez uma visita de Estado a alguns santuários na costa síria, provavelmente não sem conotações políticas. Cerca de dois anos depois, evidentemente em colaboração com o Egito e seus aliados palestinos, Judá se revoltou. Nabucodonosor convocou um poderoso exército que sitiou Jerusalém em janeiro de 588. Pouco depois, Psammetichus morreu, mas seu sucessor, Apries, manteve sua política. Uma força egípcia marchou para a Palestina, dando alívio temporário a Jerusalém (Jr 37:5; 34:21). Mas logo foi derrotado, e o cerco recomeçou até que a fome colocou Jerusalém de joelhos no verão de 586.

Nenhum dos vizinhos de Judá foi destruído na revolta; Tiro e Egito são conhecidos por terem preservado sua independência. Durante ou logo após a provação de Jerusalém, Tiro foi sitiada por Nabucodonosor por 13 anos (Jos., Apion, 1.21), o fim sendo contado entre 575-72. A cidade ficou sob controle babilônico, mas não foi saqueada. Somente em 568/7 Nabucodonosor finalmente se moveu contra o Egito (Pritchard, Texts, 308d); o resultado dessa campanha é desconhecido, mas o Egito permaneceu independente até sua conquista por Cambises da Pérsia em 525.

Todo o período de datas de Ezequiel cai dentro do reinado de Nabucodonosor (605/4-562). Ele e somente ele aparece no livro como o conquistador de Judá e o flagelo designado de Deus para as nações. Cada clara alusão histórica no livro é a este, ou algum período anterior. Especialmente significativa é a ignorância do livro de eventos posteriores à sua última data. Seu autor viveu para ver o fracasso de sua profecia de Tiro, e a corrigiu em 571. No entanto, ele não sabia que não Nabucodonosor, mas Cambises, conquistaria o Egito (525) – que não iria então para um exílio de 40 anos; e que o fim da Babilônia não seria sanguinário e ardente (21:36ss.), mas virtualmente sem sangue (539). A Pérsia é mencionada apenas como um complemento exótico das forças de Tiro e Gogue – indicando que o autor desconhecia o que aconteceu a partir de 550, quando Ciro uniu a Média e a Pérsia no núcleo do Império Persa. Se o(s) autor(es?) de 34-48 vivessem depois de 538, eles teriam visto a refutação de todas as suas profecias e programas de restauração pelos eventos. Em suma: nenhum anacronismo pós-571 deixou sua marca no livro para exigir a assunção de outra mão que não a de Ezequiel.

Que o local da profecia é Babilônia é dito várias vezes (1:1; 3:11; 15; 11:24) e implícito na era do “nosso exílio” (33:21; 40:1). Várias profecias têm um ponto de vista ou audiência explicitamente exílico (11:15ss.; 12:11ss.; 13:9; 14:22; 20:34ss.; 24:21b; observe também o uso peculiarmente ezequeliano de “no solo de Israel”, antinatural para alguém que vive na terra de Israel, 12:22; 18:2; 21:7; 33:24).

Ao mesmo tempo, o foco quase exclusivo em Jerusalém nas profecias do juízo final e os discursos apaixonados a ela deram origem à visão de que pelo menos parte da profecia se originou em Jerusalém – o atual elenco exílico do todo sendo editorial (então Rashi em 1:3, combinando declarações no Mekhilta para Ex. 12:1 e 15:9). No entanto, a falta de uma explicação convincente para tal suposta transferência editorial de profecias originalmente de Jerusalém para a Babilônia leva a perguntar se a anomalia da profecia de Ezequiel, dado seu cenário babilônico, é realmente tão implausível.

Ezequiel deixa de discriminar entre exilados e desembarcadores em suas diatribes; seu público é uma “casa rebelde” indiferenciada, isto é, eles estão inconscientes de qualquer culpa profundamente tingida e esperam em breve uma mudança para melhor em suas fortunas; e eles são encorajados nisso por seus profetas (cap. 13). A situação corresponde ao que se sabe de Jeremias ter obtido em Jerusalém no ano anterior ao chamado de Ezequiel (veja acima). No entanto, a carta de Jeremias revela que exatamente a mesma situação ocorreu entre os exilados babilônicos. Tanto é assim que a maior preocupação de Jeremias é criar uma clivagem entre os exilados e os jerusalémitas no que diz respeito às suas esperanças para o futuro imediato. Tanto sua exortação para se reconciliar com um longo cativo quanto sua previsão de uma condenação inexorável e total para Jerusalém pretendem fazer os exilados se desesperarem com a sobrevivência de Jerusalém, arrancá-los das esperanças que atribuíram à cidade. Só assim eles poderiam ser levados ao arrependimento e à realização de seu destino como os “figos bons” (Jr 24:7).

As implicações do destino de Jerusalém não foram, portanto, menos profundas para os exilados do que para os próprios habitantes de Jerusalém (na verdade, a maioria dos exilados era de Jerusalém, II Reis 24:14ss.). Se Jeremiah estivesse em Tel Abib, não teria encontrado nenhum assunto de maior interesse para sua audiência do que o futuro da cidade; e sua carta mostra qual teria sido o teor de sua mensagem para eles: “lamentos, e gemidos, e ai”.

A preocupação de Ezequiel exilado com Jerusalém (não totalmente exclusiva; seus apelos ao arrependimento são dirigidos aos exilados, cf. Jer. 24:7, final) é irrepreensível. Anômalo entre os profetas é o fato de ele se dirigir continuamente a uma audiência que aparentemente está a centenas de quilômetros de distância. Mas a aparência é enganosa. Profecias contra nações estrangeiras, um gênero estabelecido, sempre envolvem uma incongruência entre o público ostensivo (as nações estrangeiras) e o real – os israelitas para cujos ouvidos as profecias são realmente destinadas e para quem elas carregam uma mensagem vital. Da mesma forma, o discurso de um profeta exilado a Jerusalém teria sido destinado aos ouvidos de seu ambiente imediato. Uma vez que de fato e espírito que en

ambiente fosse completamente jerusalém, o profeta não teria percebido nenhuma incongruência entre sua audiência ostensiva e real. Qualquer anomalia ligada à profecia de um Ezequiel exilado surge da coexistência anômala de duas comunidades de Jerusalém a centenas de quilômetros de distância nesta conjuntura da história.

Que Ezequiel estava longe de Jerusalém durante sua carreira como profeta é a explicação mais plausível de sua visão do Templo nos capítulos 8–11. Esse amontoado de cultos estranhos e tramas sinistras acontecendo ao mesmo tempo em diferentes locais do recinto do templo é evidentemente uma montagem cujos elementos são extraídos principalmente, mas não exclusivamente, do culto sincretista fomentado por Manassés e erradicado por Josias (cf.

II Cron. 33:7; II Reis 23:11; não sabemos se as reformas de Josias sobreviveram completamente à sua morte). Como relato de uma visão divina, o relato teve um significado poderoso até mesmo para um público afastado de sua cena.

influências sobre o profeta

Do homem Ezequiel tudo o que se sabe é que ele era um sacerdote (1:3), casado com uma mulher que morreu durante o cerco de Jerusalém (24:15ss). Ele estava, presumivelmente, entre os aristocratas que foram deportados com o rei Joaquim em 597. Até então ele havia adquirido o aprendizado e as atitudes sacerdotais que caracterizam sua profecia: conhecimento da disposição do Templo e seu regime; das tradições histórico-religiosas de Israel, e do idioma da escrita sacerdotal do Pentateuco que domina sua prosa (os críticos contestam a direção da influência: alguns atribuem a Ezequiel a invenção de certos idiomas sacerdotais; a maioria permitindo a influência pelo menos de o Código de Santidade (Lv 17-26) sobre o profeta – a questão é um pivô da crítica pentateucal); e sensibilidade ao “limpo” e ao “impuro” (por exemplo, sua frequente alusão à impureza menstrual, niddah), e, acima de tudo, à impressionante santidade de Deus.

Paixão e imaginação fértil, tendendo ao barroco, brilham em seus escritos. Ele é o mestre da ação dramática, representativa (que tem um caráter portentoso, misteriosamente causal; em 24:24 o profeta é chamado de “sinal” prefigurador, mofet). Ele era famoso por suas imagens (muitas vezes lúgubres) (21:5). Suas ações e suas imagens são mais numerosas e mais complexas do que as de qualquer um de seus antecessores. Como visionário também não tem igual; na verdade, ele inovou um gênero: a visão de transporte e turismo, tão comum no apocalipse posterior. Não é de admirar que as pessoas se aglomerassem em seus “entretenimentos” (33:32).

Ezequiel estava imerso em toda a extensão da tradição profética de Israel. Modelos arcaicos o inspiram – profetizando sob apreensão “pela mão de YHWH” (cf. Elias [I Reis 18:46] e Eliseu [II Reis 3:5]), transporte pelo “vento de YHWH” (cf. Elias, I Reis 18:12; II Reis 2:16). Ele é o único profeta depois de Moisés que não apenas visualiza o futuro, mas estabelece um projeto e uma lei para ele. Ele não reflete nada da visão escatológica da unidade da humanidade sob Deus introduzida na profecia judaíta por Isaías (2:2ss.; 18:7; 19:24ss.; Mq. 4:1ss.; Hab. 2:14; Sof. 3:9; Jer. 3:17), mas mantém

à visão anterior de que, enquanto Deus governa sobre tudo, Sua graça e santidade especiais são, e serão, confinadas a Israel.

No entanto, Ezequiel também estava profundamente em dívida com a profecia literária clássica. Exemplos disso foram apontados na análise do conteúdo do livro. É preciso observar aqui apenas que, de longe, as afinidades mais marcantes da profecia de Ezequiel são com Jeremias. As duas têm em comum um vocabulário e um estoque de conceitos e figuras (comendo as palavras de Deus (Jr 15,16), as irmãs prostitutas (3,6ss.), os maus pastores (23,1ss.), o vigia (6:17), e muitos mais) além do que pode ser explicado pela mera contemporaneidade. Que Ezequiel tinha ouvido (de) Jeremias antes de 597 deve ser assumido (cf. Ez 9:4); que ele continuou a receber a palavra de suas profecias depois é provável, uma vez que tal palavra chegou aos exilados (Jr. 29:24ss.).

a mensagem de ezequiel e seus efeitos

Para Ezequiel, a chave para a agonia de Judá foi encontrada nas maldições ligadas à aliança de Deus (como em Lev. 26; Deut. 28), que, desde a era de Manassés, havia lançado uma mortalha sobre o pensamento religioso de Judá (cf. II Reis 21:10ss.; 22:19ss.; 24:3). Como Ezequiel viu, toda a história de Israel foi uma violação contínua da aliança, para a qual a queda foi o castigo justo e previsto. Diante do cinismo niilista (18:1, 25), ele insistiu na justiça, na razoabilidade e na regularidade do trato de Deus com os homens. Esse é o fundamento de sua denúncia e também de seu chamado ao arrependimento.

O que não foi antecipado nas primeiras maldições foi a personificação lançada sobre o poder de Deus por sua operação. Supunha-se que com o castigo viria a contrição (Lv 26:41) e o arrependimento (Dt 30:1ss.), seguidos pela reconciliação e restauração. Esse parece ser o pressuposto do chamado de Ezequiel (aos exilados) ao arrependimento (18:30ss.). Mas em vista do dano à reputação de Deus (cf. 36:20, uma projeção sobre os outros de uma reação interior-israelita?), tomou conta do profeta a idéia de que a reabilitação de Israel não poderia depender da aposta de que Israel realmente se arrependeria. Frustrado pela obstinação do povo, o profeta anunciou um novo êxodo compulsório (20:32ss.), subjacente ao qual estava a necessidade de vindicar o poder de Deus. A contrição viria mais tarde (20:43; cf. 16:61; 36:31) e não era mais uma precondição da redenção.

Quanto ao arrependimento, Deus cuidaria para que, depois que o povo fosse restaurado, permanecesse permanentemente reconciliado e obediente a Deus; não eles, mas Ele faria deles um novo coração (contraste 36:26 (= 11:19) com 18:31). Então eles poderiam desfrutar a bem-aventurança eterna que serviria de testemunho do poder de seu Deus para o mundo.

A doutrina da participação de Deus na preservação e restauração de Israel aparece no Segundo Isaías (43:25; 48:9, 11); deve ter contribuído para a vontade do exilado de resistir à assimilação ao seu ambiente e à sua fé num futuro nacional.

O efeito da denúncia de Ezequiel pode ser detectado no reconhecimento do pecado de sua audiência em 33:10 no momento da queda (contraste 18:1), e ainda mais claramente na versão dada pelo cronista do reinado de Zedequias (II Crônicas 36:11 e segs.). II Reis 24:18ss. não sabe nada da corrupção de

ezequiel

o templo, nem acusa o rei de violar seu juramento de vas sal (Ez. 8; 17).

As visões de Ezequiel e seus atores angelicais nelas inauguraram uma categoria literária que floresceu na profecia pós-exílica e apocalíptica (cf. Zc., Dan.). A viagem-transporte visionária tornou-se o veículo padrão para revelações apocalípticas dos segredos do cosmos.

A parte menos influente da profecia de Ezequiel foi seu programa para o futuro (caps. 40-48). Os exegetas medievais estavam dolorosamente cientes das contradições em detalhes entre o que Ezequiel estabeleceu e o que a comunidade da Restauração fez; eles "salvaram" Ezequiel declarando que seu programa era puramente messiânico (o que de fato é; veja, por exemplo, as posições conflitantes de Rashi e Kimyí em 43:11; cf. Rashi no vs. 21ss. e Kimyí no vs. 25 e 45:21ss.). As autoridades da época do Segundo Templo também podem ter pensado assim; na prática, eles fizeram da Torá sua regra e ignoraram completamente o programa de Ezequiel.

dúvidas posteriores sobre o circulação do livro

A divergência na teologia moral entre Ezequiel 18:4 e Êxodo 20:5b não envergonhou as autoridades posteriores; foi apenas uma das várias questões de doutrina que Moisés ordenou e um profeta posterior revogou (assim Mak. 24a). Divergências na lei eram outra questão, e por volta do primeiro século EC os muitos conflitos entre a Torá e as leis do programa de Ezequiel tornaram-se tão preocupantes que a retirada do livro do circuição estava sendo considerada (bikkeshu lignoz et Sefer Ye'yezkel). Apenas a demonstração de y ananiah ben Ezekiah de que os conflitos poderiam ser reconciliados manteve o livro disponível (Shab. 13b). A possibilidade era evidentemente mais importante do que as reconciliações específicas, pois apenas um traço dos esforços de Ananias foi transmitido (Sifre a Deut. 25:15; cf. Men. 45a).

Outro argumento para retirar o livro era o perigo que cercava a investigação sobre o veículo divino descrito nos capítulos 1 e 10. Uma doutrina teosófica ramificada, ensinada apenas a uns poucos selecionados, estava ancorada nessa visão (Ma'aseh Merkavah; "relato da carruagem "; Ag. 2:1). O risco inerente a ele de ultrapassar os limites apropriados é ilustrado pelo relato de uma criança que "estava olhando para yashmal (y ag. 13a), quando o fogo saltou de hashmal e o consumiu". Mais uma vez o livro foi salvo da retirada por yananiah que apontou que tais crianças eram muito raras (yag. 13a). O primeiro capítulo do livro permaneceu problemático, e a opinião anônima da Mishná é que não deve ser recitada como uma haftará (Meg.

4:10). Há uma crítica semelhante sobre Ezequiel 16, por causa de seu insulto a Jerusalém. Nem é normativo e o capítulo 1 é normalmente a haftará de (o primeiro dia de) Shavuot. Ezequiel não é mencionado pelo nome no Novo Testamento, mas a influência do livro no livro do Apocalipse é inconfundível.

[Moshe Greenberg]

ezequiel na agada

Quatro aspectos da carreira profética de Ezequiel figuram mais proeminentemente na literatura rabínica:

(1) A revelação da carruagem divina (cap. 1), que se tornou a base não apenas do misticismo judaico, mas também de vários tipos de especulações esotéricas (ver *Merkabah Mysticism), e seu estudo foi, portanto, restrito ao currículo escolar rabínico (y Ag. 2:1; Tosef., y Ag. 2:1), e excluídos da leitura da haftarah da sinagoga (Meg. 4:10); mas de acordo com Tosef., Meg. 4:34, poderia ser recitado ao público, embora aparentemente sem a tradução aramaica; posteriormente foi introduzido como a leitura profética para (o primeiro dia de) Shavuot.

(2) As ferozes denúncias de Israel que poderiam ser exploradas pela Igreja para propósitos polêmicos antijudaicos e eram, portanto, parcialmente inaceitáveis para os rabinos.

(3) A ressurreição dos ossos secos (cap. 37), que era um tema potencialmente favorito para especulações sectárias e, portanto, foi menosprezado por vários rabinos.

(4) A visão de Ezequiel do futuro templo e suas leis sacerdotais, que parecem contradizer as regras do pentateuco e quase levaram à exclusão do Livro de Ezequiel do cânon (Shab. 13b e paralelos).

A popularidade geral da revelação de Ezequiel em círculos não-rabínicos estava destinada a diminuir o entusiasmo rabínico. Embora muitos dos principais estudiosos talmúdicos, do primeiro ao quarto século, continuassem a estudar e expor conceitos místicos baseados no Ma'aseh Merkavah de Ezequiel (cf. Tosef., y ag. 2:1 e segs.; TJ, y ag. 2:1, 77a), houve uma forte reação na Palestina a partir do segundo século em relação a certos tipos de especulações esotéricas de natureza apocalíptica. Dos quatro rabinos que entraram no "jardim" celestial, apenas um, R. *Akiva, "subiu em paz e desceu em paz". Os outros três foram espiritualmente prejudicados por suas aventuras espirituais, que doravante foram fortemente, embora nem sempre com sucesso, desencorajadas (Tosef., Ag. 2: 3ss., e paralelos; cf. Hag. 2:1). É interessante notar que a descrição detalhada de Ezequiel da carruagem celestial foi contrastada desfavoravelmente não apenas com as profecias de Moisés e Samuel – "tudo o que ele viu, ele relatou; por isso as Escrituras o chamam (de forma depreciativa) de 'filho do homem'" (Taný., yav 13) – mas também com a revelação contida de Isaías (Isa. 6:1ss.). Ezequiel foi, portanto, comparado a "um aldeão que viu o rei", enquanto Isaías se assemelhava a "um cidadão que viu o rei" (y ag. 13b).

Embora o Midrash enfatize que Deus ordenou que os céus se abrissem diante de Ezequiel (Gn. R. 5:5) – talvez como um contrapeso para reivindicações semelhantes em nome de Jesus – de acordo com R. Eliezer, "uma serva viu no [Mar Vermelho] o que Ezequiel e todos os outros profetas nunca viram" (Mekh., Shirah, 3; cf. Mekh., Yitro, Bahodesh, 3). R.

Eliezer, cujos primeiros contatos com os discípulos de Jesus o tornaram especialmente cauteloso com idéias sectárias (Av. Zar. 16b-17a; et al.), estava ansioso para enfatizar a imensa revelação a todo o Israel, e não a alguns poucos selecionados. De acordo com sua tendência "nacionalista", ele proibiu a leitura haftarah do capítulo 16 (sobre as "abominações" de Jerusalém), repreendendo severamente um estudante que havia ignorado sua interdição (Meg. 4:10; Tosef. Meg. 4:34; et al. .).

R. Eliezer reduziu um pouco o significado da ressurreição dos ossos secos de Ezequiel, apontando que “os mortos que Ezequiel reviveu se levantaram, recitaram uma canção [ou seja, de louvor] e [imediatamente] morreram” (Sanh. 92b). R. Judah aparentemente considerou a história como uma visão alegórica; mas outros rabinos aceitaram plenamente o milagre da ressurreição.

Na literatura midráshica posterior, Ezequiel é elogiado por seu amor a Israel; portanto, ele foi considerado digno de realizar o milagre da ressurreição (SER 5:23). Ele foi criticado, no entanto, por sua dúvida inicial sobre a possibilidade de tal milagre.

Por falta de fé, foi condenado a morrer em solo estrangeiro (PdRE 33).

A halachá do Livro de Ezequiel se desvia em vários pontos da Torá. Embora tenham sido feitas tentativas para reconciliar as contradições (mais notavelmente por Hananias b. Ezequias que salvou a canonicidade do livro), vários casos foram deixados para serem “interpretados por Elias no futuro” (Men. 45a, e paralelos). R. Yose b. Hanina, uma amora do terceiro século, admitiu francamente que a doutrina da responsabilidade pessoal de Ezequiel (Ezequiel 18:3-4) era irreconciliável com o ensino de Moisés sobre “visitar a iniquidade do pai nos filhos e nos filhos dos filhos” (Ex. 34:7, et ai.; Mak. 24a).

De acordo com R. *Simeon b. Yo'ai, Ezequiel foi consultado por ŷ ananias, Misael e Azarias para se curvar ao ídolo de Nabucodonosor. Ele os referiu a Isaías 26:20, na verdade aconselhando-os a se esconderem e fugirem. Eles se recusaram a aceitar seu conselho e se prepararam para morrer pela santificação do nome de Deus. Apesar da súplica chorosa de Ezequiel, Deus se recusou a prometer Sua ajuda, embora os salvasse no final (Cantares R. 7:8). O Midrash reflete as opiniões conflitantes sobre a reação judaica preferível à perseguição de Adriano. Ezequiel representa 'a visão moderadamente comprometedoras como a de R. Yose b. Kisma (cf. Av. Zar. 18a), enquanto o curso do martírio seguido por R. Akiva e R. ŷ anina b. Teradyon, entre outros (Ber. 61b; Av. Zar. 18a), foi preferido por R. Simeon (um discípulo de R. Akiva), que destemidamente enfrentou a morte quando exigiu ser instruído por seu mestre preso (Pes. 112a), e arriscou sua vida novamente quando denunciou abertamente os romanos (Shab. 33b).

[Moses Aberbach / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

túmulo de ezequiel

De acordo com uma tradição, isso estava localizado em uma vila a 32 km ao sul da cidade de ʿayla, no centro do Iraque. Os árabes referem-se a Ezequiel como a outros profetas como “Dhŷ al-Kifl” (várias etimologias foram sugeridas como “duplamente recompensado”; “fiador”?) pela responsabilidade que ele carregava para o povo de Israel. O túmulo é mencionado pela primeira vez na epístola de R. *Sherira Gaon (c. 986), e uma descrição detalhada é dada por *Benjamin de Tudela por volta de 1170, *Pethahiah de Regensburg (na mesma época), e mais tarde por outros viajantes, judeus e não judeus. Está situado em uma caverna feita pelo homem, coberta por uma cúpula. Sobre a cúpula é construído um magnífico túmulo exterior, coincidindo nas suas dimensões lineares

com o túmulo inferior, e é neste túmulo exterior que os peregrinos rezam. Na sala adjacente ao túmulo de Ezequiel há cinco túmulos que supostamente contêm os restos mortais de cinco geonim. Uma outra sala, com uma janela, é chamada de “Caverna de Elias”, e uma terceira sala contém o túmulo de Menahem ʿylyŷ *Dan iel, um conhecido filantropo cuja família foi encarregada de guardar o túmulo. As paredes apresentam várias inscrições, incluindo três poemas na métrica árabe-espanhola compostos pelo poeta babilônico R. Abdallah Khuŷayr e em homenagem aos doadores. As peregrinações ao túmulo geralmente eram feitas no final da primavera, especialmente em Shavuot. Um rolo de pergaminho especial, “o Rolo de Ezequiel”, foi lido, contendo passagens do Livro de Ezequiel e escrito em nome da ascensão ao céu das almas dos falecidos. Em 1860, os muçulmanos fizeram uma tentativa de arrancar a propriedade da tumba dos judeus, mas um emissário do governo de Constantinopla decidiu a favor dos judeus.

[Abraham Ben-Yaacob]

no islamismo

O nome do profeta Ezequiel (ʿyŷqŷl) não é mencionado no *Alcorão. No entanto, Sura 2:244 (“Não olhas para aqueles que deixaram suas casas aos milhares, por medo da morte; e Deus lhes disse: ‘Morra’, e então Ele os vivificou novamente ...”) al ludes a Ezequiel 37:1 -10. De acordo com Qiŷay al-Anbiyŷŷ (Leg ends of the Prophets), a mãe de ʿyŷqŷl ibn Bŷdhŷ era estéril (uma alusão a Hannah, a mãe de Samuel, o profeta), e ele é, portanto, referido como “o filho da velha.” Foi ele quem ressuscitou os mortos que foram mortos pela praga (al- ŷ ŷŷn).

[Haim Z'ew Hirschberg]

nas artes

Ezequiel e sua visão profética não inspiraram muitas obras de importância literária. Além de Ezequiel e outros poemas de Barbara Macandrew (1871), uma letra de Emma “Lazarus, “The New Ezekiel” (em Songs of a Semite, 1882), prevendo o renascimento nacional do povo judeu em Ereŷ Israel, trabalhos sobre o tema incluem um poema de Franz *Werfel, Ezechiel, der Prophet (1953), um conto do cativo babilônico de Lieselotte Hoffmann, e a peça de um ato de Albert *Cohen, Ezéchiel (1933), um diálogo que representa a luta entre a visão profética e a realidade.

Na arte, os assuntos importantes extraídos do Livro de Ezequiel são as visões apocalípticas – a Carruagem (Merka vah) com rodas de fogo, a ressurreição dos ossos secos e o portão trancado. Há também algumas cenas que mostram Ezequiel passando por várias provações – comendo um pergaminho, prostrado em expiação pelos pecados de Israel e Judá, e cortando seu cabelo e barba e pesando-os na balança. O profeta geralmente é mostrado com a carruagem de fogo ou a roda dupla, tomada como símbolo dos dois Testamentos. Às vezes, ele também segura um pergaminho onde se lê “Porta clausa est, non aperiatur” (44:2).

Nos afrescos do século III da sinagoga de *Dura-Eu ropos há um notável ciclo de cenas do Livro de Ezequiel. Há representações dos homens abatendo

ezequiel, abraão ezequiel

o povo de Jerusalém (9:1-6), o profeta arrebatado pelos cabelos e transportado para o Vale dos Ossos Secos, e os ventos soprando vida nos ossos. Os Evangelhos Rabbula do século VI (Laurentiana, Florença) retratam Ezequiel em conjunto com Jesus e Davi. Na arte oriental ele aparece em afrescos na Grécia (Hosios David, Salônica, século V), e na igreja de Bachkovo, Bulgária (século XII), e frequentemente em ícones naquelas terras influenciadas pela tradição bizantina. No Ocidente, Ezequiel é encontrado pela primeira vez na iluminação, como na Bíblia do século IX de San Paolo Fuori le Mura. O mais antigo exemplo monástico ocidental é o afresco em San Vincenzo de Galliano (c. 1007). Há uma estátua do século XII de Benedetto Antelami na fachada do Borgo San Dono, Fidenza, e um ciclo na igreja inferior de Schwarzheindorf, perto de Bonn, Alemanha. Retratos do século XIII em igrejas francesas estão no portal de Saint-Firmin, Amiens, em uma janela, em Bourges, e em La Sainte-Chapelle, Paris. A visão da carruagem divina também aparece em Lesnovo, Sérvia (século XIV), e no Palácio Pitti, Florença. O Vale dos Ossos Secos aparece em pintura em miniatura dos séculos IX ao XIV, tanto no Oriente como no Ocidente; culmina no afresco de Signorelli na catedral de Orvieto e na pintura de Tintoretto na Scuola di San Rocco, em Veneza. A famosa representação de Ezequiel de Michelangelo entre outros profetas de Israel aparece no teto da Capela Sistina (1508-10). No início do século XIX, o poeta e artista inglês William Blake produziu uma bela gravura e uma pintura do profeta.

A visão de Ezequiel, em contraste com a de Isaías, menciona apenas "sons" e "vozes", mas mesmo essa concepção inespecífica parece exigir alguma incorporação musical que, no entanto, deve inevitavelmente ficar aquém das sugestões sublimes da fonte bíblica. Isso vale, por exemplo, para interpretações cantoriais da oração *Ve-ha-Ofanim* e de muitos poemas de an (ver **Piyut*). Na música artística, os principais compositores geralmente evitam o assunto da visão de Ezequiel, enquanto a de Isaías (com sua descrição "tonal" explícita e lugar estabelecido na liturgia cristã) oferece um material muito mais promissor para o compositor. As duas visões, combinadas no Prólogo ao Fausto de Goethe, têm um cenário ambicioso no ato prólogo do Mefistofele de Arrigo Boito (1868, 18753). O Vale dos Ossos Secos é descrito por Franz Liszt em sua *Ossa arida para coro e órgão* (1879) e uma obra sinfônica, *O Vale dos Ossos Secos*, foi composta por AW *Binder (1935).

O texto bíblico também foi definido por vários compositores de Israel, geralmente para coro. Em uma tradição musical muito diferente, o espiritual afro-americano "Ezekiel Saw the Wheel", com sua melodia rítmica simples, é interessante por seu texto: isso rapidamente muda da descrição de "uma roda em uma roda – bem no meio da o céu" às críticas ao comportamento de certos membros da congregação. Outro espiritual popular, "Dry Bones", que muitas vezes foi efetivamente arranjado para conjuntos vocais ou instrumentais, transforma a aterrorizante cena bíblica em uma descrição sincopada e jocosa da união gradual dos ossos e de sua subsequente separação em ordem inversa.

Bibliografia: COMENTÁRIOS: AB Davidson e AW

Streane (Eng., 1916); GA Cooke (ICC, 1937); G. Fohrer e K. Galling (Ger., 1955); W. Zimmerli (Ger., 1955-1969); JW Wevers (Eng., 1969); R. Eliezer de Beaugency, ed. por S. Poznajski (Heb., 1910); SD Luz zatto (Heb., 1876). OUTRAS OBRAS: Kaufmann, Y., Religion, 401–46; Kaufmann, Y., Toledot, 3:475-583; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (1962), índice; G. von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, 2 (1965), 220-237; M. Buber, *Torat-ha-Nevi'im* (1942), 168-172. ESTUDOS ESPECIAIS : CC Torrey, *Pseudo-Ezequiel e a Profecia Original* (1930); S. Spiegel, em: *Harvard Theological Review*, 24 (1931), 245-321; idem, em: *JBL*, 54 (1935), 145-71; V. Hertrich, *Ezechielprobleme* (1932); CG Howie, *A data e composição de Ezequiel* (1950); G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (1952); HH Rowley, *Homens de Deus* (1963), 169–210; S. Krauss, em: *Ha-Shilo'a'y*, 8 (1901), 109–18, 300–6; YN Sim'oni, em: *He-Atid*, 4 (1912), 209–34; 5 (1912), 47-74; MH Segal, em: *FI Baer et al. (ed.)*, *Magnes Anniversary Book* (1938), 168–77; A. Margoloth, em: *Tarbiz*, 22 (1950/51), 21-27; DN Freedman, em: *Interpretation*, 8 (1954), 446-71; KS Freedy e DB Redford, *Journal of the American Oriental Society*, 90 (1970), 462-85.

NA AGADAH: Ginzberg, *Legends*, índice. TÍTULO DE EZEKIEL: R. Joseph Hayyim Alhakam, *Mamleket Kohanim* (Bagdad, 1873). EZEKIEL NO ISLÃO: "jiz'iyi," em: *EIS2*, 3, 535 (incl. bibl.); H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Quran* (1961), 412-3. NAS ARTES: L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 2 pt. 1 (1956), 373-8, incl. **Bíblia Adicionar. Bibliografia:** W. Eichrodt, *Ezekiel* (OTL; 1970); J. Levenson, *Teologia do Programa de Restauração de Ezequiel 40–48* (1976); W. Zimmerli, *Um Comentário sobre o Livro do Profeta Ezequiel 1–24* (Hermeneia; 1979); idem ... *Ezequiel 24–48* (Hermeneia; 1983); UMA. Hurvitz, *A Linguistic Study ... Priestly Source ... e Ezequiel* (1982); M. Greenberg, *Ezequiel 1-20* (AB; 1983); idem, *Ezequiel 21–37* (AB; 1997); R. Klein, *Ezequiel* (1988); L. Boadt, em: *ABD*, 2, 711-22; L. Allen, *Ezequiel 1–19* (Word; 1994); idem, *Ezequiel 20–48* (Word; 1990); J. Galambush, *Jerusalém no Livro de Ezequiel: A Cidade como Esposa de Yahweh* (1992); S. Bondi, em: V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne et punique* (1995), 268–81; P. Bartoloni, *ibid.*, 282-89; D. Block, *O Livro de Ezequiel 1–24* (NICOT; 1997); *Ezequiel 25–48* (NICOT; 1998); M. Cohen (ed.), *Mikra'ot Gedolot 'Haketer' Ezequiel* (2000); RL Kohn, *Um Novo Coração e uma Nova Alma: Ezequiel, o Exílio e Torá* (2002); M. Goshen-Gottstein e S. Talmon (eds.), *Bíblia da Universidade Hebraica: O Livro de Ezequiel* (edição crítica do texto; 2004).

EZEKIEL, ABRAHAM EZEKIEL (1757–1806), artista inglês, filho do ourives Abraham Ezekiel (falecido em 1799) que ajudou a construir a sinagoga em Exeter em 1763 junto com seu irmão Benjamin. O filho, praticante de ourives, relojoeiro e oculista científico, era um pintor de miniaturas e retratos de sucesso, gozando de grande reputação local.

Ele também gravou retratos de Opie (1783), Reynolds (1795) e outros e executou vários ex-libris.

Seu filho, SOLOMON (Isaac) EZEKIEL (1781–1867), encanador e funileiro de profissão, estabeleceu-se em Penzance, na Cornúlia. Ele fundou a "Sociedade Hebraica de Penzance para a Promoção da Difusão do Conhecimento Religioso", imprimiu (1844-47) as palestras sobre Abraão e Isaac que ele deu antes dela, e publicou uma carta incisiva (1820) que impediu o estabelecimento de uma Igreja Conversionista. Sociedade em Penzance.

Bibliografia: Rubens, em: *JHSET*, 14 (1935-39), 104-6; C. Roth, *Rise of Provincial Jewry* (1950), 60; *JC* (22 de março de 1867) e suplemento (maio-junho de 1933). **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online.

[Cecil Roth]

EZEQUIEL, LIVROS APOCRIFAIS DE. Josefo (Ant., 10:79) parece referir-se a dois livros de Ezequiel, um dos quais era presumivelmente uma obra apócrifa. A referência a tal trabalho também é feita na esticometria de Nicéforo, patriarca de Constantinopla (806-15), e na lista de cânones pseudo-Atanas. Fragmentos de um livro de Ezequiel são preservados em várias fontes antigas. A mais longa é a história do cego e do coxo encontrada em Epifânio (c. 315-402; Ad versus Haereses, 64:70, 5, ed. Hall). É uma parábola destinada a provar a ressurreição do corpo e da alma, demonstrando sua interdependência. Um coxo e um cego conspiraram juntos para roubar o pomar de um rei, o cego usando as pernas para transportar o coxo que guiava seus passos. Uma história quase idêntica tem uma função semelhante em fontes rabínicas (Sanh. 91a-b; cf. Mekh. Shirata, 2; Lev. R.

4:5). Um segundo fragmento pode ser encontrado na Epistula ad Corinthios de Clemente de Roma (Papa Clemente I 92?-100), 83 (PG, 1 (1886), 226), abrindo "Arrependa-se, Casa de Israel, de seus transgressores da lei". Este fragmento é de caráter fortemente profético baseado na linguagem da profecia bíblica. Também é citado em parte pelo Padre da Igreja Clemente de Alexandria (Pedagogus 1:91, 2; PG, vol. 7, 357). Um terceiro fragmento minúsculo é preservado no Quis dives salvetur de Clemente de Alexandria? (40:2; PG, 9 (1890), 645) e pode pertencer ao mesmo apócrifo "profético" de Ezequiel. Parece ser difícil, no entanto, conceber a história do coxo e do cego como pertencente à mesma obra, e um acréscimo ou dois apócrifos de Ezequiel estão envolvidos. Outra frase curta atribuída a Ezequiel ocorre em várias formas. Em Epifânio, Adversus Haereses (30:30, 1; PG, 41 (1863), 458), a forma é encontrada "e a novilha dará à luz e eles dirão: 'Ela não deu à luz'". contextos e é difícil discernir sua importância original. Vários estudiosos também atribuem a citação acima em Clemente de Roma Epistula ad Corinthios (1:23; PG, vol. 1, p. 260) a um livro de Ezequiel. Alguns fragmentos de um apócrifo grego de Ezequiel foram descobertos em um papiro e publicados por Campbell Bonner em 1940. Esses fragmentos incluem uma passagem que é citada por Clemente de Alexandria (Paeda gogus, 1:84, 2-4; PG, 8 (1891), 512) a partir de Ezequiel, o que confirma sua identificação. Este documento também traz o selo profético observado em algumas das citações acima e pode derivar da mesma obra.

Bibliografia: MR James, Lost Apocrypha of the Old Testament (1920), 64-70; Holl, em: Aus Schrift und Geschichte, Theologische Abhandlungen Adolf Schlatter (1922), 85-98; C. Bonner, Estudos e Documentos, 12 (1940), 183ss.

[Michael E. Stone]

EZEKIEL, JACOB (1812-1899), líder comunitário dos EUA. Ezequiel nasceu na Filadélfia, Pensilvânia, e foi conhecido como encadernador. Em 1833 mudou-se para Baltimore, onde ajudou a estabelecer a Sociedade Benevolente Hebraica. No ano seguinte, mudou-se para Richmond, Virgínia, onde entrou no negócio de produtos secos e tornou-se ativo nos assuntos judaicos. Em 1841, Ezequiel discordou da decisão do presidente Tyler

referência aos americanos como um povo "cristão", e Tyler reconheceu o protesto de Ezekiel como bem fundamentado. Em 1845, Ezequiel protestou contra as ordenanças locais que puniam severamente os infratores das leis azuis do domingo e provocavam sua revogação. Um código revisado adotado na Virgínia em 1849, como resultado da campanha de Ezequiel, protegeu os cidadãos que observavam o sábado judaico de incorrer em penalidades por violar as leis dominicais. Ezekiel foi um dos principais manifestantes contra a aparente aquiescência dos EUA à discriminação antijudaica suíça, que ajudou a modificar o tratado EUA-Suíça em 1857. Mudando-se para Cincinnati em 1869, Ezekiel serviu como secretário do conselho de governadores do Hebrew Union College de 1876 a 1896. Seu filho foi o escultor Moses Jacob "Ezequiel, cujo Ecce Homo, uma escultura em bronze de um Cristo sofredor, realizada por volta de 1899, foi incluída na exposição "A Mão e o Espírito; Religious Art in America, 1700-1900", que foi exibido no University Art Museum, Berkeley, em 1972.

Bibliografia: HT Ezequiel e G. Lichtenstein, Judeus de Richmond (1917), 117-8; AJHSP, 9 (1901), 160-3.

EZEKIEL, MORDECAI JOSEPH BRILL (1899-1974), economista agrícola dos EUA. Ezekiel, que nasceu em Richmond, Virgínia, recebeu um diploma de bacharel em agricultura pela Maryland Agricultural College (1918), um mestrado em ciências pela Universidade de Minnesota (1923) e um Ph.D. em economia pela Robert Brookings Graduate School of Economics and Government (1926).

Ezequiel passou sua carreira no governo federal e no serviço das Nações Unidas. Foi assistente estatístico em agricultura do US Census Bureau de 1919 a 1922, quando ingressou na divisão de administração de fazendas do Departamento de Agricultura. De 1930 a 1933 foi economista-chefe adjunto do Federal Farm Board. Em 1932, ele formulou os detalhes do que se tornaria a Administração de Ajuste Agrícola e ajudou a preparar um rascunho da Lei de Ajuste Agrícola. Ezequiel também esteve envolvido nas conferências de fundação e nas primeiras atividades do que se tornaria a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação. De 1933 a 1944 foi assessor econômico do secretário de agricultura. Ele retornou ao Departamento de Agricultura por dois anos e depois passou 15 anos na divisão econômica da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (1947-1962), o último ano como diretor-geral assistente. Em 1962, tornou-se chefe da divisão da equipe de controle de programas da ONU na agência do Departamento de Estado para o desenvolvimento internacional. Aposentou-se da FAO em 1962 para assumir um cargo na Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional. Ele serviu como chefe da Divisão das Nações Unidas desta agência até sua aposentadoria em 1967. Durante os últimos anos de sua vida, Ezequiel assumiu atribuições ocasionais como consultor. Em 1969 trabalhou durante vários meses com a FAO, ajudando a preparar um relatório intitulado "Plano Indicativo para o Desenvolvimento Agrícola Mundial".

Os principais interesses de Ezequiel, além da economia agrícola, eram o desenvolvimento econômico e a econometria, assuntos sobre os quais ele contribuiu com muitos artigos para periódicos profissionais.

Ezequiel, Moisés

odicals e escreveu uma série de livros. Entre seus trabalhos publicados estão Métodos de Análise de Correlação (1930, 19412); \$ 2.500 um Ano – da Escassez à Abundância (1936); Empregos para todos através da expansão industrial (1939); e a publicação da FAO Usos de Excedentes Agrícolas para Financiar o Desenvolvimento Econômico em Países Subdesenvolvidos – Um Estudo Piloto na Índia (1955). Ele também foi co-autor e editor de Towards World Prosperity (1947).

[Joachim O. Ronall / Ruth Beloff (2ª ed.)]

EZEKIEL, MOISÉS (1891-1969), botânico indiano. Nascido em Nagpur, Ezequiel foi botânico econômico do governo de Gwalior (1918-1922), professor de botânica em Wilson College, Bombaim, e mais tarde diretor da Faculdade de Ciências de Nadiad, Gujarat (1947-50). A partir de 1952, chefiou o departamento de biologia do Petlad College. Seus trabalhos incluem Histologia Animal (1927), Um Manual de Sociologia Vegetal (1947) e Três Grandes Males – Contaminação, Adulteração e Envenenamento de Alimentos (1947). Ezequiel, que era ativo na vida judaica, também escreveu The History and Culture of the Bene-Israel in India (1948).

[Mardoqueu L. Gabriel]

EZEKIEL, MOSES JACOB (1844-1917), escultor norte-americano. Ezequiel nasceu em Richmond, Virgínia, e sua escultura está imbuída de elementos de suas raízes sulistas e judaicas. Quando jovem, ele modelou Caim Recebendo a Maldição do Todo-Poderoso e Moisés Recebendo a Lei no Monte Sinai, ambos agora perdidos. Ele frequentou o Instituto Militar da Virgínia e serviu no exército confederado durante a Guerra Civil Americana. Após a guerra, ele estudou arte em Cincinnati e Berlim no final da década de 1860.

Seu baixo-relevo Israel (1873), no qual Israel é representado alegoricamente, ganhou o Michael Beer Prix de Rome. Uma réplica de 1904 do original perdido reside no Skirball Museum em Cincinnati no Hebrew Union College. Primeiro estrangeiro a receber o prêmio, Ezequiel embarcou em dois anos de estudos em Roma a partir de 1874, onde se estabeleceu definitivamente. Seu estúdio nas Termas de Diocleciano tornou-se um ponto de encontro da moda para artesãos de todas as convicções, bem como para a realeza e políticos. O B'nai B'rith encomendou seu enorme grupo de mármore Liberdade Religiosa para a Exposição do Centenário de 1876 (Museu Nacional de História Judaica Americana, Filadélfia). Este foi um dos primeiros de vários monumentos que ele fez para os Estados Unidos, bem como para os países europeus.

Em 1888, ele projetou o selo para a recém-criada Sociedade de Publicação Judaica da América. Inscrito no selo, que mostra Jerusalém com o Escudo de Davi, está o lema "A missão de Israel é a paz". Ele também executou bustos de retratos, incluindo cabeças de bronze de Robert E. Lee (c. 1886, Virginia Military Institute Museum, Lexington) e do rabino Isaac Mayer Wise (1899, Hebrew Union College, Cincinnati). O rei da Itália nomeou Ezequiel cavaleiro em 1907. Embora tenha vivido a maior parte de sua vida adulta em Roma, seu testamento especificava que seu corpo retornaria à América após sua morte. Ele foi enterrado ao pé de um memorial confederado que ele projetou para o Cemitério Nacional de Arlington (1914).

Sua autobiografia, Memórias das Termas de Diocleciano, foi publicada postumamente em 1975.

Bibliografia: D. Philipson, "Moses Jacob Ezekiel," em: Publicações da American Jewish Historical Society, 28 (1922), 1-62.

[Samantha Baskind (2ª ed.)]

EZEKIEL, NISSIM (1924-2004), poeta indiano, crítico, comentarista social e editor. Ezequiel era membro da comunidade *Bene Israel de Bombaim. Seu pai era um editor distinto, professor de botânica e zoologia na Universidade de Bombaim e diretor de várias faculdades. Nissim Ezequiel foi o pai da poesia indiana pós-independência. Nascido em Bombaim (Mumbai), estudou primeiro na Bombay University, concluindo seu mestrado em 1947, e depois no Birkbeck College, em Londres. Mais tarde, trabalhou no The Illustrated Weekly of India (1952-1954) e mais tarde chefiou o departamento de inglês do Bombay College of Arts, onde foi professor de inglês e leitor de literatura americana. Ezequiel publicou resenhas literárias e coleções de versos, incluindo A Time to Change and Other Poems (1957), The Third (1958) e The Unfinished Man (1960). Alguns de seus versos apareceram em revistas de poesia britânicas. Ele foi criado em um ambiente secular e mesmo quando criança preferia a poesia de TS Eliot, WB Yeats e Ezra Pound à poesia inglesa escrita na Índia. Seus compromissos poéticos foram paralelos aos de Ted Hughes, Philip Larkin e outros poetas britânicos do pós-guerra, mas ele desenvolveu sua própria voz marcada pela ternura e pela ironia. Seu uso do vernáculo inglês indiano após a década de 1960 deu à sua linguagem poética uma rica costura humorística para se basear.

Ezequiel recebeu o prêmio Sahitya Akademi em 1983 e o Padma-Shri, a mais alta honraria civil da Índia, em 1988.

[Tudor Parfitt (2ª ed.)]

EZEKIEL BEN REUBEN MANASSEH (m. 1851), filantropo de Bagdá que distribuiu grandes quantias de dinheiro para fins de caridade no Iraque e em Eretz Israel. Em 1840 Ezequiel fundou a academia rabínica de Bagdá, chamada Bet Zilkha e também Midrash Abi Manshi em homenagem ao seu benfeitor. A yeshivá foi primeiro liderada por R. Abdallah *Somekh e forneceu aos alunos todas as suas necessidades. Ezequiel também construiu em Bagdá a "nova sinagoga" em 1847, a "pequena sinagoga" em 1849 e Kneset Ye'ezkel em Safed, que recebeu seu nome (agora leva o nome de R. Moses *Alshekh). Ele também doou metade dos custos de construção da sinagoga Bet Ya'akov, mais conhecida como Hurbat R. Yehudah he-y'asid, na Cidade Velha de Jerusalém. Após sua morte, seus filhos Manassés e Sason continuaram seu trabalho filantrópico.

Bibliografia: A. Ben-Jacob, Toledot ha-Rav Abdallah Somekh (1949), 15-20; idem, Yehudei Bavel (1965), 175-7.

[Abraham Ben-Yaacob]

EZEKIEL FEIVEL BEN ZE'EV WOLF (1755–1833), pregador lituano, conhecido como o "maguid de Deretschin". Ezequiel nasceu em Planaga, Lituânia. Em sua juventude, foi nomeado pregador em sua cidade natal e, posteriormente, em Deretschin. Aos 19 anos ele era um pregador itinerante na comunidade judaica

comunidades da Galiza, Hungria e Alemanha (onde permaneceu por algum tempo em Breslau). Em Vilna conheceu Elijah b. Salomão (o Gaon de Vilna) e através dele, de Solomon Zalman de Volozhin, irmão de *ḅ ayyim b. Isaac de Volozhin. Salomão deixou uma profunda impressão em Ezequiel, que escreveu sua biografia (Toledot Adam, em duas partes (Dyhernfurth, 1801-1809); frequentemente reimpresso). Este contém detalhes da vida de Salomão e seus ensinamentos, bem como histórias atuais sobre ele, e é uma obra única para seu período, refletindo a ampliação dos horizontes da literatura hebraica na Lituânia no final do século XVIII. Ezequiel censura severamente aqueles rabinos que negligenciam o estudo das Escrituras como resultado de sua preocupação com o Talmud e os códigos.

Em 1811 Ezequiel aceitou um convite para se tornar o "maggid" (pregador oficial) de Vilna, cargo no qual serviu até sua morte.

Outras obras de Ezequiel são Musar Haskel (Dyhernfurth, 1790), uma exposição de Hilkhot De'ot e Teshuvah de Maimonides, e um comentário Be'urei Maharif (ou seja, Morenu ha-Rav Ezequiel Feivel) sobre o Midrash Rabbah ao Gênesis, Êxodo e Levítico, que foi publicado em Vilna junto com o texto em 1878. Um terceiro volume de Toledot Adam permanece inédito.

Bibliografia: HN Maggid-Steinschneider, Ir Vilna, 1 (1990), 87-90; SJ Fuenn, Kiryah Ne'emanah (19152), 241-244; Yahadut Lita, 3 (1967), 54.

[Abraão Davi]

EZEQUIEL, O POETA, escritor judeu helenístico de tragédias.

*Eusébio cita uma tragédia grega única sobre um tema bíblico, intitulada Exagoge ("O Êxodo"), escrita por Ezequiel "o escritor de tragédias" (Praeparatio Evangelica 9:28), dando *Alexander Polyhistor como sua fonte. Os fragmentos são o único exemplo sobrevivente de um drama judaico na antiguidade que é conscientemente modelado após o drama grego.

A peça começa com um longo solilóquio de Moisés contendo uma exposição dos eventos que levaram à primeira cena. Moisés conta como os judeus chegaram ao Egito, como foram oprimidos e como Moisés foi lançado na água e salvo pela filha de Faraó (1-31). Ele então conta como soube de sua infância, vingou um parente que estava sendo espancado por um egípcio e fugiu do Egito por medo da retaliação do faraó (32-58). A ação da peça aparentemente começa com Moisés observando as sete belas filhas de Raquel ("Reuel" – Jetro, cf. Ex. 2:18, 18:1) e com Zípora lhe dizendo que ele está na terra da Líbia, que "é mantida por etíopes", mas governada por seu pai (59-65). Mais tarde, em resposta a uma pergunta de um certo Chum, Zípora diz que está casada com o estranho (66ss.). Moisés fala de um sonho em que viu uma pessoa real sentada no Monte Sinai. Em seu sonho, o trono foi oferecido a Moisés e ele o aceitou (68-82). O sogro de Moisés interpreta esse sonho como significando que Moisés será um líder e um juiz, que conhecerá todas as coisas passadas, presentes e futuras (83-89). Moisés então vê a sarça ardente e pergunta sobre ela (90-95). Deus diz a Moisés para tirar os sapatos e não ter

medo, porque Ele é Deus. Ele então designa Moisés Seu mensageiro ao Faraó para dizer-lhe que ele levará o povo de Israel para fora do Egito (96-112). Moisés reclama que lhe falta a eloquência para a tarefa (113-5), na qual Deus diz que Arão falará por ele (116-9). Deus então diz a Moisés para lançar sua vara e transformá-la em uma cobra. Ele lhe diz para colocar a mão em seu peito e ela (sua mão) fica leprosa (120-31). Há uma descrição de Deus das pragas que Ele pretende enviar sobre os egípcios e Ele diz a Moisés para instruir o povo hebreu sobre a Páscoa (132-92). Um mensageiro relata a destruição dos egípcios e como os hebreus foram salvos (193-242). Os dois últimos fragmentos retratam o oásis de Elim com suas 12 nascentes de água e suas 70 palmeiras (243-53) e o maravilhoso pássaro que apareceu ali (254-69). Esta última descrição está provavelmente na voz de um mensageiro enviado por Moisés para encontrar um lugar de descanso.

A partir deste resumo, pode-se ver quão de perto o autor segue o relato bíblico no Livro do Êxodo. O vocabulário também reflete a Septuaginta. Alguns elementos, no entanto, parecem ser originais do autor, ou então derivam de material agádico, como, por exemplo, o personagem de Chum no verso 66ss.; o sonho de Moisés na linha 68-82; os detalhes da destruição dos egípcios, linha 193-242; e o aparecimento do pássaro (a Fênix?) nas linhas 254-69.

Os 269 versos de trimetros iâmbicos que foram preservados representam uma parte considerável da peça. Isso indica que o autor, influenciado direta ou indiretamente por Eurípides, era fluente em grego e adepto da escrita de versos. Além de ser um exemplo tardio da tragédia grega antiga, a peça pode ser vista como uma antecipação das peças de paixão medievais posteriores. Como estas, sua função principal era provavelmente explorar a forma profana existente como um veículo para familiarizar seu público com a história sagrada. A dependência da obra da Septuaginta significa que ela foi escrita não antes do início do século II aC, enquanto a data mais recente é meados do século I aC, quando é mencionada por Alexander Polyhistor. A referência de Eusébio a Ezequiel "o escritor de tragédias" (epíteto também encontrado em Clemente de Alexandre) sugere a existência de mais exemplos desse gênero do mesmo autor.

Bibliografia: Clemente de Alexandria, Stromata 1:23, 155ss.; J. Wieneke (ed.), Ezechielis Judaei poetae Alexandrini... (Lat., 1931); J. Gutmann, Ha-Sifrut ha-Yehudit ha-Hellenistit... (1963), 9-69; GM Si fakis, Studies in the History of Hellenistic Drama (1967), 122-4; Pauly Wissowa, 12 (1909), 1701-02.

[Marechal S. Hurwitz]

Eḅ ḅAYYIM, uma instituição educacional ortodoxa em Jeru salem, incluindo um jardim de infância, um talmud torá, uma yeshivá preparatória ("yeshivá ketanah"), uma yeshivá e um *kolel. Durante o período turco, Eḅ ḅ ayyim serviu como a instituição educacional Ash kenazi central do antigo yishuv, particularmente para os jovens da comunidade Perushim (os descendentes dos discípulos de Elias, Gaon de Vilna), os ḅ asidim estabeleceram o ḅ ayyei Olam Yeshivá.

ezine

Ey y ayyim foi estabelecido como um talmud torá para órfãos no início da década de 1850 em uma reunião realizada na galeria feminina do "Menahem Zion" Bet Midrash no pátio da Sinagoga yurvah, e refletiu o crescimento da comunidade Ashkenazi, especialmente no que diz respeito às crianças. Seu orçamento era originalmente inteiramente dependente de alocações diretas do Kolel Jerusalém em Vilna e R.

Samuel *Salant foi nomeado seu chefe. Em 1855, um "y evrat Talmud Torah" foi fundado em Jerusalém, que assumiu a responsabilidade pela instituição sob a liderança de R. Salant e R. Isaiah *Bardaki. O y evrah impôs impostos indiretos à comunidade Ashkenazi, na forma de uma porcentagem fixa de casamentos, circuncisões e sinagogas de ferings, para aumentar os fundos recebidos do exterior.

Os regulamentos previam, inter alia, que se um aluno não mostrasse nenhuma capacidade de aprendizagem ao atingir a idade de 13 anos, ele deveria aprender um ofício, os líderes do yishuv aceitando assim, pelo menos em princípio, a ideia de treinamento ocupacional.

Em 1858 chegou a Jerusalém R. Saul Benjamin Ha Kohen Radzkowitz, um homem de considerável capacidade organizacional e imaginação, que assumiu a tarefa de estabelecer Ey y ayyim em bases firmes e estender suas atividades. Suas atividades não convencionais, no entanto, deram origem a temores por parte da liderança conservadora de que a instituição pudesse entrar em colapso e ele foi demitido, um passo que deu origem a uma controvérsia incommumente violenta.

A princípio, o currículo se limitava estritamente às disciplinas religiosas, o que gerou críticas consideráveis, resultando em duas horas diárias dedicadas à escrita e à aritmética, em 1867. Os críticos ainda não estavam satisfeitos. Ey y ayyim passou a ser considerado o símbolo do conservadorismo antiquado e, em resposta à sua oposição às mudanças no currículo, foram abertas as primeiras escolas modernas em Jerusalém (Lemel, a Alliance Israélite e Evelina de Rothschild, etc.).

A Primeira Guerra Mundial cortou as fontes de renda do exterior e a ocupação britânica em 1917 colocou a instituição em um estado perigoso. Os fundos dos Estados Unidos estavam nas mãos dos sionistas, que se opunham a sua abordagem educacional em princípio. O Comitê de Delegados, que tinha o controle da distribuição de ajuda aos judeus de Ere y Israel, pressionou Ey y ayyim para instituir reformas abrangentes em métodos e currículo, incluindo o hebraico como idioma de instrução. A pressão resistiu, e depois de muito esforço Ey

y ayyim conseguiu estabelecer novamente suas conexões com a diáspora, garantindo assim sua continuação.

Até e inclusive o início do período de Mandato Ey y ayyim foi uma das três instituições que tiveram a voz decisiva na eleição da liderança do antigo yishuv, sendo as outras duas o Comitê Kolelim e o Hospital Bikkur yolim. Em 1919, foi um dos fatores decisivos na eleição do rabino Al *Kook como rabino-chefe de Jerusalém.

Durante o período obrigatório o prestígio de Ey y ayyim diminuiu mesmo entre os antigos Ashkenazi yishuv com

fundação de novas escolas e yeshivot. No entanto, a liderança enérgica de R. Jehiel Michel *Tykocinski garantiu não apenas sua sobrevivência, mas também sua expansão. Em 1929, seu centro mudou-se para um novo e espaçoso edifício adjacente ao mercado Ma yaneh Yehudah, enquanto filiais foram estabelecidas em todos os antigos subúrbios de Jerusalém.

Apesar de seu currículo, algumas mudanças ocorreram, das quais a mais notável é o uso do hebraico nas ramificações em disciplinas não religiosas, embora no prédio principal o iídiche ainda seja a língua de instrução mesmo em disciplinas não religiosas.

Em junho de 2005, Ey y ayyim tinha cerca de 1.000 alunos, com idades entre três e dezessete anos. Localizado em três campi ao redor de Jerusalém, incluindo o edifício original perto do mercado Ma yaneh Yehudah, Ey y ayyim também tinha um kolel de aproximadamente 150 homens jovens casados (avrekhim) que receberam apoio financeiro. Tinha um refeitório, um fundo de ajuda aos necessitados e uma biblioteca de cerca de 20.000 volumes.

Bibliografia: JM Tykocinski, em: Lu'ay Ere y Yisrael, 9 (1904), 121-67; AR Malachi, em: Talpiyyot 9, nos. 1-2 (1965).

[Menachem Friedman]

EZINE, distrito de Çanakkale, Turquia. Ezine estava situado nas proximidades de muitas cidades importantes como Troy, Neadria e Alexandria Troas. A dominação otomana nesta região começou na década de 1350. Ezine tornou-se um importante ponto de assentamento devido às suas terras férteis e rotas comerciais. A primeira presença judaica no Ezine pode ser rastreada até 1845, quando cinco judeus "alienígenas" (yabanciyan) foram relatados. A superpopulação de judeus em Çanakkale trouxe as mesmas famílias para Ezine Cen trum, bem como para outras partes do distrito, como Bayra miç, Kumkale e Yeni yehir no final do século XIX. Os judeus viviam em um pequeno bairro composto por 40 famílias e hoje conhecido como Yahudi Sokay y. Em 1894 havia 130 judeus em Ezine, 60 em Bayramiç, 24 em Kumkale e 13 em Yeni yehir. Durante a Campanha de Gallipoli da Primeira Guerra Mundial, a população judaica em Ezine aumentou temporariamente devido à fuga em massa dos campos de batalha. A comunidade judaica em Ezine foi anexada a Çanakkale para fins religiosos até a Campanha de Gallipoli. Assim, não tinha sinagoga nem cemitério particular. Os judeus do ezine estavam envolvidos no comércio ambulante, na exportação de grãos, bonito, couro e algodão, açougue, joalheria, mercearias verdes, câmbio e vinicultura. As famílias Hakim, Kohen, Yuday, Ruso e Elinda eram as famílias judias mais conhecidas no Ezine. Após o estabelecimento da República Turca, a população judaica em Ezine começou a diminuir. Registros oficiais mostram que em 1927 havia apenas 31 judeus. A pequena presença judaica durou até a década de 1960. Entre o patrimônio cultural judaico estão algumas casas judias e uma sinagoga cujo prédio mais tarde serviu de local para retirada de sementes de algodão e hoje está abandonado.

Bibliografia: Cezair-i Bahr-i Sefid Vilayet Salnamesi (1293), 86; Karasi Vilayet Salnamesi (H.1305), 141; Ezine Nüfus Müdürlü yü, 3 S yra Numaraly Esas Defteri, 105-52; A. Galanté, Histoire des Juifs d'Anatolie, 4 (Istanbul, 1987), 223; JM Cook, The Troas: the Archo

Estudo lógico e topográfico (1973), 316, 374-82; V. Cuinet, *La Tur quie d'Asie*, 3 (1894), 696, 763-70.

[M. Mustafá Kulu (2ª ed.)]

o mencionado primeiro), *yy yy yy y yy yy y* (*yy yy y*). Heb (**EZIONYGEBER** Bíblia como um dos acampamentos das tribos israelitas a caminho de Canaã (Números 33:35–36).

Como tal, é mencionado ao lado de Elath em Deuteronomy 2:8.

Da narrativa bíblica do Êxodo (Nm 21:4), pode-se deduzir que Ezion-Geber estava em algum lugar no Golfo de Elath. Sua localização no Golfo de Elate e sua função como porto e estaleiro durante o reinado de Salomão é claramente declarada em I Reis 9:26. II Crônicas 8:17 indica que não foi Salomão quem fundou Ezion-Geber e Elate.

De acordo com evidências arqueológicas, provavelmente foram os edomitas ou midianitas já no final da Idade do Bronze (ver *Timna). O porto e o estaleiro de Ezion-Geber são novamente mencionados em conexão com a tentativa malsucedida de Josafá no século IX AEC de renovar a rota do ouro para Ofir (I Reis 22:49). Depois disso, desapareceu dos anais bíblicos e, no século VIII aC, há menção apenas à luta entre os reis de Judá e Edom pela posse da cidade de Elate.

Em 1934, F. Frank descobriu Tell al-Khalayfa, um monte baixo de aproximadamente 1 mi. (c. 0,6 km.) ao norte das margens do Golfo de Elath, entre a moderna Eilat e Akaba, e ele a identificou com Ezion-Geber. N. Glueck posteriormente escavou o local (1938-1940) e o identificou com Ezion-Geber e Elath, assumindo uma mudança do antigo nome para Elath nos dias dos reis de Judá. Segundo ele, o local não era apenas o porto salomônico, mas também um importante centro industrial para a fabricação de ferramentas de cobre e ferro, que serviam como mercadorias de exportação para os empreendimentos comerciais de Salomão. Escavações recentes na Arábia e a descoberta de uma instalação portuária da Idade do Ferro I na baía e na ilha Jazýrat Farýyn, 7½ mi. (12 km.) ao sul da moderna Eilat, sugeriram uma reavaliação da data e do caráter das ruínas de Tell al Khalayfa e, conseqüentemente, da localização de Ezion-Geber. Tornou-se claro que o local foi fortificado, talvez servindo como um caravançará, e não uma fábrica de fundição de cobre, e uma identificação com a antiga cidade de Elath foi sugerida. Foi proposto que o porto e estaleiro de Ezion-Geber sejam identificados com a ilha de Jazýrat Farýyn, o único ancoradouro natural no Golfo de Elath. Extensas paredes de casamata e um porto bem construído testemunham seu uso marítimo nos primeiros dias bíblicos. A partir de descobertas arqueológicas no sul de Arábia (1969), pode-se deduzir que muito antes dos navios de Salomão serem montados em Ezion-Geber-Jazýrat Farýyn, expedições de mineração egípcias a caminho das minas de cobre de Arabah usavam Ezion-Geber como seu porto.

Bibliografia: F. Frank, in: ZDPV, 57 (1934), 191-280, esp.

244; N. Glueck, *O Outro Lado do Jordão* (1940), 89-113; idem, *Rivers in the Desert* (1959), índice; idem, em: BA, 28 (1965), 70-87, incl. bib.; B. Rothenberg, em: PEQ, 94 (1962), 5-71; 101 (1969), 57-59; idem,

ýefunot Negev (1967), 189–213; idem, em: *Illustrated London News*, 255 (15 de novembro de 1969), 32-33; 255 (29 de novembro de 1969), 28-29.

[Beno Rothenberg]

EZOBI, JEHOSEPH BEN HANAN BEN NATHAN (século XIII), paytan.

Ezobi nasceu e viveu na Provença (seu nome significa que sua família veio da cidade de Orange, perto de Avignon) e provavelmente ensinou em Perpignan. Abra ham *Bedersi o elogia como seu mestre e como um talentoso poeta (*ý erev ha-Mithappekhet*, verso 148), e Todros b. Judah Abu lafia em um hino em sua homenagem escreve: "Ele é conhecido como Ezov [hys sop]; quão agradável é o hissopo – mesmo os cedros não podem obscurecê-lo" (*Gan ha-Meshalim ve-ha-ýidot*, 2 pt. 1 (1931), 46).

"Ka'arat ha-Kesef" ("A Placa de Prata"), um poema educativo, ético e religioso, é o hino mais conhecido de Ezobi (impresso por Steinschneider, 1860, e em Joseph *ý ayyim ben Elijah al ý akam*, *Nifla'im Ma'aýekh... Ma'aýiyot*, 1989), dedicado a seu filho no dia de seu casamento. O nome deriva de seus 130 versículos – igual em número aos 130 *shekels, o peso das placas de prata oferecidas pelos príncipes das tribos ao Tabernáculo (Nm 7:13ss.). Neste poema, Ezobi apela a seu filho para seguir os caminhos da Torá. Ele o adverte para não se deixar enganar pela filosofia grega, e o encoraja a aprender gramática e poética, estudar o Talmud e seus comentadores, como Alfasi e Maimônides, e seguir seu próprio exemplo e se tornar um liturgista. Ele também ordena que seu filho não favoreça os ricos sobre os pobres. Em uma nota anexa, ele pede ao filho que leia este poema toda semana. O poema foi traduzido para o latim por *Reuchlin (Tuebingen, 1512-14).

Outra tradução foi publicada por Jean Mercier (Paris, 1561). I. Freedman publicou uma tradução inglesa (1895/6); M. Forcano traduziu para o catalão (1997). Outros poemas dele incluem "Aromem El Ram", um hino estrófico (*zulat*) para o sétimo dia da Páscoa na divisão do Mar Vermelho; "Aggid *ý asdei ha-El*", um hino estrófico para Shavuot; "Az me Rosh Mikdemei Ereý", outro *zulat* sobre a morte de Moisés, para Simýat Torá; "Ezkor Yamim mi-Kedem", em comemoração aos *Dez Mártires; a *seliýah*, "Aye Na *ý asadekha Adonai?*" (de autoria incerta), etc. Alguns de seus poemas não foram publicados, por exemplo um *bakkashah* estudado por B. Bar Tikva que inclui a letra mem em cada palavra. Ezobi joga habilmente com motivos retirados do Midrashim, acrescentando alguma ironia e humor pessoal. Schirmann compara as qualidades de seus poemas com as melhores obras dos primeiros paytanim. *Sefer Millu'im* ("Livro de Adendos"), conhecido apenas por uma citação na resposta de R. Solomon b. Abraham *Adret (Constan tinople, 1516, nº 25), é um comentário homilético, em prosa, sobre os 613 mandamentos.

Seu irmão Eleazar, também poeta, trocou poemas com Abraham Bedersi; ele nasceu em Carpentras e viveu em Béziers. Outro irmão, Meshullam, estabeleceu-se em Segóvia, Castela, onde escreveu em 1279 um pequeno trabalho sobre gramática hebraica, *Aguddat Ezob* (Sra. Hebr. 992 da *Bibl. Nat.*, Paris, inédito, ver C. del Valle, in: *Helmántica*, 163 (2003), 191–205), baseado nas gramáticas de Jonah ibn Janaý e David Kimýi.

ezra

É provável que ele também tenha escrito o comentário sobre a Torá, Sefer ha-Ezobi, ainda em manuscrito.

Bibliografia: Zunz, Lit Poesie, 351, 480; Davidson, Oyar, 4 (1933), 397; Schirmann, Sefarad, 2 (1956), 343-8; I. Freedman, em: JQR, 8 (1895/96), 534-40; J. Reuchlin, Ezobi, Jehoseph ben Hanan ben Nathan, Rabi Ioseph Hyssopaeus Parpinianensis iudaeorum poeta dulcissimus ex hebraica lingua in latina[m]traductus (1512); M. Steinschneider, Musar Haskel ve-Shir ha-Keara (1860); Weinberger, em: HUCA, 37 (1966), 1ss. (hebr.); B. Bar-Tikva, em: Sefer Aviad (1986), 185-94; idem, em: Estudos Judaicos em uma Nova Europa (1998), 54-63; idem, em: Tal piyot, 10 (1998), 397-405; Schirmann-Fleischer, The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France (1997), 464-67, 469 n. 2; M. Forcano, em: Anuari de Filologia, Estudis Hebraics I Arameus, 20 (1997), 67-79.

[Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

EZRA (Heb. עֶזְרָא ‎; YHWH] ajuda”), sacerdote e escriba que desempenhou um papel importante na reconstrução do Templo, após o retorno do exílio babilônico.

O homem e sua missão

Esdras, cujo nome significa “ajuda” (possivelmente uma forma arcaica de עֶזְרָא ‎; עֶזְרָא ‎)¹ O Senhor e ajudou a reconstruir os edifícios notáveis da comunidade pós-exílica em Judá (séculos VI a V aC). Seu trabalho é conhecido nos últimos três capítulos (7–10) do livro que leva seu nome e no capítulo 8 do livro de Neemias (ver *Esdras e Neemias, Livro de).

Esdras era tanto um sacerdote, cuja ascendência remonta a Arão (7:1-5), quanto um escriba “bem versado na lei de Moisés” (v. 6, 11). Assim como outro rei persa, *Ciro, havia feito em seu tempo (538), também um de seus sucessores, *Artaxerxes I (465-424), emitiu um decreto real a Esdras concedendo permissão para os judeus irem com ele a Jerusalém. Esdras foi autorizado a trazer consigo doações de ouro e prata de outros judeus, e as despesas regulares de manutenção do Templo deveriam ser fornecidas pelo tesouro real. A missão de Esdras era “expor a lei do Senhor” e “ensinar leis e regras a Israel” (v. 10). Para esse fim, ele recebeu não apenas um subsídio real, mas também o poder de nomear juizes, fazer cumprir a lei religiosa e até aplicar a pena de morte. Em resposta aos críticos que argumentam que tal preocupação de um rei persa com um culto estrangeiro seria improvável, o papíro da Páscoa emitido por *Dário II em 419/18 aos judeus em Elefantina no Egito sobre a data e o método para celebrar a Páscoa (Porten) foi citado dez vezes. No entanto, a questão da autorização imperial da lei judaica pelo Império Persa continua a ser objeto de debate (Watts).

Encontro

A data de Esdras é problemática, assim como seu relacionamento com Ne hemiah, porque além de Neh. 8:9, e duas outras referências menores (Neh. 12:26, 36), as duas nunca são mencionadas juntas. De acordo com seus respectivos livros, Esdras assumiu sua missão no sétimo ano de Artaxerxes (458) e Neemias veio no ano 20º do mesmo rei (445). Isso significaria que Esdras, que veio por ordem expressa de Artaxerxes para

implementar e ensinar a lei, não realizou sua primeira leitura pública da lei até 13 anos depois. Outro problema para a cronologia bíblica é que Esdras encontrou muitas pessoas em Jerusalém, mas, segundo Neemias, em seu tempo, Jerusalém era despovoada. Por essas e outras razões, alguns estudiosos acreditam que Esdras chegou a Jerusalém muito mais tarde, seja no 37º ano de Artaxerxes I (428) ou no sétimo ano de Artaxerxes II (397) (ver discussão em Klein).

Sua viagem a Jerusalém

A viagem de quatro meses de Ezra a Jerusalém é descrita por Ezra em um livro de memórias em primeira pessoa. Depois de listar os nomes dos líderes que retornaram com ele, Esdras descobre que não havia levitas em seu grupo, então ele teve que reunir 38 levitas de algumas famílias levíticas. Outro problema era a segurança. Como Esdras havia feito originalmente uma declaração de confiança em Deus perante o rei, ele achou inapropriado pedir-lhe o costumeiro es cort. Assim, ele considerou a chegada segura do grupo a Jerusalém com todo o seu tesouro intacto como uma marca da benevolência divina.

A reação de Ezra aos relatos de casamentos mistos

Quando Esdras chegou a Jerusalém, foi informado de que algumas pessoas, incluindo membros do clero e da aristocracia, haviam contraído casamentos estrangeiros. Imediatamente ao ouvir esta notícia, Esdras se envolveu em ritos de luto, rasgou suas vestes, jejuou e, em nome do povo, confessou seus pecados e proferiu uma oração de contrição. Por iniciativa de um dos líderes da comunidade, Ezra foi instado a tomar medidas imediatas. Uma assembléia nacional de emergência foi convocada, e Ezra dirigiu-se à multidão em uma tempestade de inverno pedindo ao povo que se divorciasse de suas esposas estrangeiras. A multidão reunida concordou com o apelo de Ezra, mas por causa das fortes chuvas e da complexidade do assunto (a extensão de Ezra das proibições legais de casamentos que haviam sido permitidos anteriormente), eles solicitaram que uma comissão de investigação fosse criada. Depois de três meses, a comissão apresentou uma lista de sacerdotes, levitas e israelitas que haviam se casado. Muitas vezes se pensa que a ação de Esdras insistindo no divórcio de esposas estrangeiras e seus filhos, juntamente com a preocupação de Neemias de que os filhos dessas mulheres estrangeiras não pudessem falar a língua de Judá (Ne 13:24), representou uma mudança no casamento israelita. lei. Anteriormente, os filhos de casamentos mistos eram julgados patrilinearmente; agora seria no princípio matrilinear (para uma visão diferente, ver Cohen).

A Leitura da Torá

O capítulo 8 do livro de Neemias registra que Esdras leu publicamente a Torá no primeiro dia do sétimo mês (Rosh Ha Shanah). Ele estava em uma plataforma com dignitários à sua direita e esquerda. A cerimônia começou com uma invocação de Esdras e uma resposta do povo dizendo “Amém, amém” (v. 6). Durante a leitura, as pessoas ficaram de pé enquanto o texto lhes era esclarecido (ou traduzido para eles (para o aramaico)) pelos levitas (van der Kooij). As pessoas estavam emocionalmente superadas pela ocasião e choraram. No entanto, eles foram instruídos a não ficarem tristes, mas a comemorarem o dia com alegria, comendo,

beber e dar presentes. No dia seguinte à leitura pública, um grupo de sacerdotes e levitas continuou a estudar a Torá com Esdras e se deparou com os regulamentos para observar a festa dos Tabernáculos naquele mesmo mês. Uma proclamação foi emitida para celebrar o festival que foi feito com grande alegria, e a Torá foi novamente lida publicamente durante todos os oito dias do festival.

Significado da leitura da Torá de Esdras

A leitura da Torá por Esdras inaugurou um novo elemento na vida judaica pelo qual a Torá era lida e explicada em ocasiões regulares em público. Esta leitura pública também levou à democratização do conhecimento da Torá entre os judeus, uma vez que antes deste evento a maior parte da Torá estava sob a procedência e controle exclusivo dos sacerdotes (Knohl).

[David Marcus (2ª ed.)]

Na Agada

Ezra ainda estava estudando com *Baruch b. Nerias na Babilônia quando Daniel e seus companheiros partiram para a Palestina. Ele considerava o estudo da Torá de maior importância do que a tarefa de reconstruir o Templo. Portanto, foi somente após a morte de seu mestre que Esdras decidiu reunir os exilados que não haviam subido antes com Daniel e que desejavam retornar à Terra Santa e reconstruir o Templo em Jerusalém (Cântico R. 5:5). Esdras tinha outra razão para permanecer na Babilônia após a partida de Daniel: ele tinha consideração pelos sentimentos de Josué, filho de Jeozadaque, da família sumo-sacerdotal de Zadoque. Josué teria ficado constrangido com a presença de Esdras na Terra de Israel, em vista da maior qualificação deste último para o cargo de sumo sacerdote. Esdras, portanto, permaneceu na Babilônia até a morte de Josué. Depois que Esdras foi para a Terra de Israel, ele foi nomeado sumo sacerdote. Ele havia elaborado cuidadosamente seu próprio pedigree antes de deixar a Babilônia (BB 15a) e, a fim de assegurar a pureza dos que lá permaneceram, levou consigo todos os de descendência duvidosa ou impura (Kid. 69b). Ele era tão zeloso na divulgação da Torá, que os rabinos diziam dele: "Se Moisés não o tivesse antecipado, Esdras teria recebido a Torá" (Tosef., Sanh. 4:7). Ele restaurou e restabeleceu a Torá que havia sido quase completamente esquecida (Suk. 20a). Ele ordenou que as leituras públicas da Torá ocorressem não apenas aos sábados, mas também às segundas e quintas-feiras (Meg. 31b; TJ, Meg. 4:1, 75a). Ele também reescreveu a Bíblia em caracteres "assírios", deixando os antigos caracteres hebreus para os samaritanos (San. 21b). Ele estabeleceu escolas em todos os lugares para suprir as necessidades existentes e na esperança de que a rivalidade entre as instituições redundasse em benefício dos alunos (BB 21b-22a). Ele também promulgou as ordenanças conhecidas como "os dez regulamentos de Esdras" (veja BK 82a-b; TJ, Meg. loc. cit.) e junto com cinco de seus companheiros, compilou a Mishná (tratado Kelim, em A. Jellinek, Beit ha-Midrash, 2 (1853), 88). Além do livro que leva seu nome, Esdras escreveu as genealogias do Livro das Crônicas até seu próprio tempo (BB 15a) e ajudou a escrever o Livro dos Salmos (Cântico R. 4:19). Os rabinos da

homens cuja piedade é especialmente exaltada pelos rabinos (Mid. Ps. a 105:2).

No Islã

Muhammad afirma (Sura 9:30) que na opinião dos judeus, 'Uzayr (Ezra) é o filho de Deus. Essas palavras são um enigma, porque tal opinião não é encontrada entre os judeus, embora Esdras tenha sido escolhido para apreciação especial (ver Sanh. 21b; Yev. 86b). Os tradicionalistas muçulmanos tentam explicar as palavras de Maomé com uma lenda muçulmana, cuja origem parece derivar de IV Esdras 14:18-19.

O povo de Israel pecou, foi punido por Deus, a Arca Sagrada foi removida e a Torá foi esquecida. Foi devido, porém, ao mérito de Esdras que seu coração se encheu da Torá de Deus, que ele ensinou ao povo de Israel. Quando a Arca Sagrada foi devolvida a eles e eles compararam o que Ezra lhes ensinou com o texto do Sefer Torá na Arca Sagrada, as palavras que encontraram eram idênticas. Eles deduziram disso que Esdras era filho de Deus. ŷabarŷ cita outra versão dessa lenda: os próprios estudiosos judeus esconderam a Arca, depois de serem espancados pelos amalequitas. HZ Hirschberg propôs outra suposição, baseada nas palavras de Ibn ŷazm (I, 99), a saber, que os "justos" que vivem no lēmen acreditam que ŷUzayr era de fato o filho de Allah. De acordo com outras fontes muçulmanas, havia alguns judeus iemenitas que se converteram ao islamismo que acreditavam que Ezra era o messias. Para Muhammad, Ezra, o apóstolo (!) do messias, pode ser visto na mesma luz que os cristãos viam Jesus, o messias, o filho de Alá. Uma alusão à figura de Esdras como o apóstolo do messias é encontrada em um conto muito difundido entre os judeus do lēmen, segundo o qual Esdras pediu que eles imigrassem para Ereŷ Israel e, como não o fizeram, ele os amaldiçoou. Judeus iemenitas, portanto, se abstiveram de nomear seus filhos Esdras. De acordo com alguns comentaristas muçulmanos, ŷUzayr é o homem que passou pela cidade destruída (de Jerusalém; Sura 2:261) e não acreditou que pudesse ser reconstruída (ver *Jeremias).

[Haim Z'ew Hirschberg]

Tumba de Esdras

Há uma série de tradições sobre o local da tumba de Esdras. De acordo com Josefo é em Jerusalém; outros afirmam que ele foi enterrado em Urta ou em Zunzumu no Tigre; mas a versão geral aceita é que seu túmulo está situado em 'Uzŷr, uma vila perto de Basra. Essa tradição é mencionada por *Benjamin de Tudela, *Pethahiah de Regensburg, Judah *Al ŷarizi e outros viajantes, judeus e não judeus, que visitaram a Babilônia. O túmulo encontra-se num edifício coberto por uma cúpula e nas suas paredes estão escritas diversas inscrições. Perto dali, há um câ no qual os visitantes do túmulo se reúnem, e que também contém lojas onde mercadores árabes e judeus ofereciam seus produtos no período entre a Páscoa e Shavuot, época das peregrinações ao túmulo. Os visitantes acenderam velas e fizeram votos solenes. Orações especiais foram ditas (por exemplo, uma foi composta por R. *Joseph ŷayyim Al-ŷakam, bíblia da densificação do Livro de Daniel, Chazronia B'Yteg. 1153). De um dos cinco

ezra

lms temem a tumba e atribuem a ela poderes sobrenaturais, e muitas lendas estão ligadas a ela.

[Abraham Ben-Yaacob]

Bibliografia: JM Myers, *Ezra, Nehemiah* (1965); DJ Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther* (1984); HGMWilliamson, *Ezra, Nehemiah* (1985); J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (1988); A. van der Kooij, "Neemias 8:8 e a Questão da Tradição 'Targum'," em: GJ Norton e S. Pisano (eds.), *Tradição do Texto: Estudos Oferecidos a Dominique Barthélemy em Celebração de sua 70th Aniversário* (1991), 79–90; RW Klein, "Ezra-Nehemiah, Books of," em: DN Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 2 (1992), 731–742; SJD Cohen, *The Beginings of Jewishness* (1999); JW Watts (ed), *Pérsia e Torá: A Teoria da Autorização Imperial do Pentateuco* (2001); B. Porten, "The Pessach Letter (3.46)", em: WW Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, 3 (2002), 116–17; I. Knohl, *The Divine Symphony: The Bible's Many Voices* (2003). NA AGADAH: Ginzberg, *Legends*, 4 (1913), 354-9; 6 (1928), 441-7. NO ISLÃO: *ĵabarĵy*, *Tafsĵyr*, 10 (1327 AH), 78–79; *Nĵsĵbyĵrĵy*, *ibid.*, 68–69; *ĵabarĵy*, *Tafsĵyr*, 3 (1323 AH), 19–20 (para Sura 2:261); *Thaĵlabĵy*, *Qiyĵ ayĵ* (1356 AH), 291–3; H. Speyer, *Biblische Er zaehlungen...* (1961), 413; HZ Hirschberg, em: Leshonenu, 15 (1947), 130-3. Tumba: Ben-Jacob, em: Edoth, 1:1 (1945), 37-40. **Adicionar. Bibliografia:** EIS2, 10, 960, SV

EZRA, família proeminente na Índia nos séculos XIX e XX. JOSEPH BEN EZRA BEN JOSEPH KHFLEF (m. 1855), um dos notáveis da comunidade judaica em Bagdá, viajou para a Índia no início do século XIX. Junto com seus filhos Ezequiel e David, ele se estabeleceu em Calcutá, engajando-se no comércio e tornando-se muito rico. Depois de algum tempo, ele retornou a Bagdá, onde morreu. A família era conhecida como Baĵyer (ar. "mar"), possivelmente porque foram os primeiros a cruzar o mar para a Índia. O viajante *Benjamin II mencionou José pela primeira vez como uma das personalidades mais ilustres de Calcutá em 1849. O filho de Joseph, DAVI (1797–1882) foi presidente da comunidade judaica de Calcutá e um dos notáveis filantropos orientais. Contribuindo generosamente para instituições de caridade na Índia e no Iraque, ele ajudou os palestinos sheluĵyim ("emissários") que frequentemente visitavam a Índia e também forneceu fundos para o resgate de cativos. Uma rua recebeu seu nome em Calcutá, onde construiu duas magníficas sinagogas: Neweh Shalom (1856) e Bet El (1870).

Seu filho ELIAS DAVID (1830-1886) também era um rico filantropo. Em 1882 ele abriu uma escola para os pobres em Calcutá e em 1883/84 construiu uma sinagoga chamada Maghen David em homenagem a seu pai. Ele contribuiu com 12.000 rúpias para o estabelecimento de um jardim zoológico que ficou conhecido como "Casa Ezra". Em 1870, casou-se com Mozelle (Mazal-Tov; 1850–1921), filha de Sir Albert *Sassoon. Ela fundou um grande hospital para os pobres em Calcutá, chamado Hospital Ezra em homenagem ao marido, e duas yeshivot: Mazal ĵome'aĵy e Knesset Eliahu em Jerusalém. Seu filho SIR DAVID (1871-1947), presidente da comunidade judaica de Calcutá, também foi um notável filantropo. Em 1912 casou-se com Rachel (1877-1952), filha de Solomon David Sassoon. Ambos eram ativos em muitas esferas da vida pública: David era presidente de uma sociedade científica para o estudo da natureza na Índia; Rachel fundou a Liga das Mulheres Judias em 1913 e administrou dois hospitais. Em reconhecimento

ção de seus serviços para a Índia, David foi nomeado cavaleiro em 1927. Durante a Segunda Guerra Mundial, eles deram ajuda generosa aos refugiados da Europa.

Bibliografia: DS Sassoon, *História dos Judeus em Bagh, pai* (1949), índice.

[Abraham Ben-Yaacob]

EZRA, APOCALIPSE OF (também conhecido como **Ezra IV**), livro de visões atribuído a Ezra, o Escriba, escrito entre 95 e 100 EC, provavelmente em Ereĵ Israel. Existe em alguns fragmentos gregos, latinos, siríacos, etíopes, duas versões separadas em árabe , armênio, georgiano e um fragmento copta.

O livro é composto de sete visões. Os três primeiros, na forma de diálogos entre Esdras e o anjo Uriel, tratam principalmente da destruição do Templo e de Jerusalém e da teodiceia. Cada uma dessas três visões termina com uma breve revelação escatológica. A quarta visão é de uma mulher chorando e enlutada que é transformada na Jerusalém celestial, a promessa de redenção para Sião. Em seguida, Ezra vê uma águia com 12 asas, oito "pequenas asas" e três cabeças.

Esta, é-lhe dito, é a quarta besta que apareceu a Daniel (Dan. 7), o quarto império mundial perverso, suas cabeças e asas representando reis e imperadores. Esdras testemunha seu julgamento e destruição nas mãos de um leão, um símbolo do Messias, após o qual os justos se regozijam no reino messiânico. A sexta visão vê um "como a forma de um homem", subindo do mar, que é atacado por inúmeras hostes, que ele destrói para ser saudado por uma multidão alegre – outra visão da vitória do Messias sobre as nações más. Na última visão, Esdras recebe a Torá, os 24 livros da Bíblia e os 70 livros de conhecimento secreto e apocalíptico, e então se prepara para sua ascensão ao céu.

IV Esdras é considerado um dos pontos altos da literatura apocalíptica judaica, combinando percepção sensível com análise profunda e ousada. O autor está profundamente preocupado com os problemas teológicos decorrentes da destruição de Jerusalém: "Israel é pior do que Babilônia, que nos governa ?" ele pergunta (IV Esdras 3:27ss.). Essa pergunta o leva a enfrentar alguns problemas básicos relativos à natureza do homem. Como Deus poderia criar o homem com um "coração mau" e, ao dar-lhe a Torá, não remover esse coração mau, que o faz transgredir suas leis? Além disso, por que o homem é dado a entender, para que, pecando, ele saiba que peca e está destinado à Geena? Para essas e outras questões levantadas nas três primeiras visões, nenhuma solução real é oferecida. Em última análise, o anjo só pode dizer que os caminhos de Deus são inescrutáveis, que Ele se regozija com os poucos justos e que Esdras e aqueles como ele têm a certeza de sua salvação. Mas a resposta real do autor talvez deva ser buscada em outro lugar, nas seções escatológicas que concluem cada uma dessas visões e nas três visões escatológicas que se seguem, a solução para esses problemas reside nas próprias ocorrências escatológicas .

O livro é preservado na Igreja Latina e é incluído pelos protestantes nos Apócrifos. Não sobreviveu

na Igreja Oriental, no entanto, e com exceção de algumas citações patrísticas (por exemplo, Clemente de Alexandria, *Stromata*, 3:16, 10) e a reutilização do texto no final "Esdras Apocalypse", o texto grego não é mais existente. Há muito debate sobre se o original era hebraico ou aramaico, o primeiro parecendo a possibilidade mais provável. No latim, dois capítulos adicionais (às vezes chamados III Esdras e V Esdras, respectivamente; veja Livro grego de "Esdras" ocorrem no início e no final do livro. O livro está incluído em muitos manuscritos bíblicos etíopes e armênios, mas sobreviveu em apenas um manuscrito siríaco (Cod. Ambrosianus) e em duas cópias georgianas incompletas.

Uma grande parte do cap. 7 não aparece nos manuscritos latinos da Vulgata, cuja publicação em 1875 do Codex Ambianensis por R. Bently foi seguida pela descoberta de uma série de códices latinos contendo esta seção. Kabisch, com o apoio subsequente de de Faye e Box, sustentou que o livro era composto por uma série de cinco documentos originais separados: um apocalipse de Salatiel (cf. IV Esdras 3:2) cobrindo substancialmente as primeiras quatro visões; a visão da Águia (A); a visão do Filho do Homem (M); a visão final de Ezra (E1); e uma segunda fonte de Esdras que incluía as seções apocalípticas das Visões 1–4.

Essa hipótese foi fortemente atacada por Clemen e Gunkel, que foram seguidos por Violet e, posteriormente, Keulers. Estes enfatizam a unidade estrutural básica da obra, apontando para a sua divisão em sete visões separadas por oração e jejum, a aparência da mesma terminologia técnica por toda parte e a natureza questionável de muitas das chamadas "inconsistências" ou "contradições" entre as fontes. Aceitam, assim, a unidade básica da obra, ao mesmo tempo em que não negam a possibilidade de que o autor tenha utilizado fontes escritas ou orais existentes. O livro não contém vestígios de idéias sectárias ou essênias e às vezes segue a linha da exegese rabínica tradicional (cf. IV Esdras 6:7-10 e Gen. R. 63:9, Mid. Hag. a Gen. 25:26 et al.). Também inclui um fragmento de um Midrash sobre os 13 Atributos (IV Esdras 123ss.) e material similar. A data é estabelecida principalmente pela identificação das três cabeças da águia nos capítulos 11-12 com os imperadores Flavianos.

Bibliografia: H. Gunkel, em: E. Kautzsch (ed.), *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 (1900), 331–401; L. Va ganay, *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras* (1906); Schuerer, *Gesch*, 3 (1909), 315-35; B. Violet, *Die Esra-Apokalypse* (1910-24); GH Box, *The Ezra-Apocalypse* (1912); J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* (1922); RP Blake, em: HTR, 19 (1926), 299-320; 22 (1929), 57-105; L. Gry, *Les dires Prophetiques d'Esdras* (1938); M. Stone, em: HTR, 60 (1967), 107-15; idem, em: *Le Muséon*, 79 (1966), 387-400.

[Michael E. Stone]

EZRA, DEREK, BARON (1919–), administrador industrial britânico. Ezra foi educado no Magdalene College, em Cambridge, e serviu no exército britânico durante a Segunda Guerra Mundial, sendo nomeado membro da Ordem do Império Britânico e premiado com a Estrela de Bronze dos Estados Unidos. Em 1947, juntou-se à recém-nacionalizada indústria do carvão. Depois de ocupar cargos em vendas e marketing no National Coal Board, tornou-se um

membro do conselho em 1965 e vice-presidente em 1967, e foi presidente, o cargo mais alto da indústria, de 1971 a 1982. Seu mandato incluiu a greve dos mineiros de 1974, mas ele foi geralmente caracterizado por uma atitude conciliadora na indústria relações. Ezra foi nomeado cavaleiro em 1974 e criado um par vitalício em 1983. Após se aposentar do conselho de carvão, ingressou no Partido Social-Democrata na Câmara dos Lordes e ocupou vários cargos de diretoria e conselheiros britânicos e europeus na indústria e no comércio. Foi nomeado Grande Oficial da Ordem do Mérito Italiana e recebeu condecorações francesas e luxemburguesas.

[Vivian David Lipman]

EZRA, LIVRO GREGO DE (também chamado de **Apócrifo Esdras, Primeiro Esdras** ou **Terceiro Esdras**), uma tradução grega dos dois últimos capítulos de II Crônicas, todo o Livro de Esdras (exceto 1:6) e Neemias 7:73–8:13. Difere da versão canônica em que uma seção de Esdras é transposta, Neemias 1 não segue Esdras e uma história não canônica é introduzida. O resumo a seguir ilustra essas mudanças.

O primeiro capítulo corresponde a II Crônicas 35 e 36 (omitindo os dois últimos versículos, pois aparecem em Esdras 1:1 e 2, que corresponde ao grego Esdras 2:1 e 2); Josias celebra a Páscoa, luta contra os egípcios e morre de seus ferimentos; seus sucessores; o saque de Jerusalém; a destruição do Templo; o exílio babilônico. O capítulo 2 corresponde a Esdras 1; 4:7 até o final de 4 (2–4:6 sendo transposto para o capítulo 5); Ciro permite que os judeus retornem e reconstruam o Templo; os vasos do Templo são devolvidos; a correspondência entre um certo Artaxerxes e os antagonistas dos judeus (Jos., Ant., 11:26, muda isso para, ou entende como Cambises); interrupção da construção do Templo até o reinado de Dario.

Capítulos 3 e 4: cada um dos três guardas de Dario sugere o que é mais poderoso – vinho, poder real ou mulher – e o terceiro, Zorobabel, responde "mulher", mas acrescenta "verdade", vencendo assim a disputa; como recompensa, pede permissão para reconstruir o Templo; Dario obedece. Capítulos 5:1–6: preparativos para a expedição de Zorobabel. Os capítulos 5:6–9:36 correspondem a Esdras 2:1–4:5 e a Esdras 6 até o fim: catálogo dos que retornaram; ereção do Altar; referência aos problemas anteriores do reinado de Ciro ao segundo ano de Dario; o Templo reconstruído; expedição de Esdras. Capítulo 9:37 até o fim, correspondendo a Neemias 7:73–8:13: Esdras lê a Torá em uma reunião pública.

A versão canônica fala do retorno de Zorobabel, interrompe a narrativa na parada da construção do Templo, registra cartas entre os inimigos dos judeus e o rei e retorna à narrativa. Ao notar que a interrupção durou até o tempo de Dario antes da correspondência (4:5) e no seu encerramento, o autor indica que, para ele, os documentos são anteriores ao reinado de Dario. O grego Esdras, colocando esses documentos após a proclamação de Ciro, antes do retorno de Zorobabel, transmite essa mesma imagem de uma correspondência com caneta envenenada anterior a Dario (Kaufmann Y., Toledot, 4 (1956), 522-7 sustenta essa visão, como Josefo e comentaristas tradicionais). Isso difere

Livro de Esdras: Esboço

(1) Édito de Ciro e reconstrução do Templo (capítulos 1–6)
Édito de Ciro (1:1-11) Lista daqueles que retornaram com Zorobabel (2:1-3:1) Restauração da adoração e lançamento das fundações do Templo (3:2-13) Oposição à construção do Templo (4:1-24) Apelo a Dario e resposta favorável (5:1-6:14) Conclusão do Templo (6:15-22)
(2) Obra de Esdras (capítulos 7–10)
Édito de Artaxerxes a Esdras (7:1-28) Lista dos que voltaram com Esdras (8:1-14) Retorno a Jerusalém (8:15-36) Reação de Esdras à notícia de casamentos mistos (9:1-10:14) Lista dos que se casaram (10:15-44)

Livro de Neemias: Esboço

(1) A missão de Neemias (capítulos 1–7)
A resposta de Neemias às notícias de Jerusalém (1:1-11) Permissão para ir a Jerusalém concedida (2:1-9) Chegada a Jerusalém e inspeção secreta dos muros à noite (2:10-20) Reconstrução da muralha da cidade (3:1-38) Ameaças contra os trabalhadores (4:1-17) Problemas econômicos (5:1-13) A administração de Neemias (5:14-19) Intrigas contra Neemias (6:1-19) Mais medidas defensivas (7:1-4) Lista dos exilados com Zorobabel (7:5-8:1a = Esdras 2:1-3:1)
(2) A leitura de Esdras da Torá e celebrações religiosas (capítulos 8–9)
A leitura da Torá (8:1b-12) Celebração da Festa dos Tabernáculos (8:13-18) Dia de penitência e oração dos levitas (9:1-37)
(3) As reformas de Neemias (capítulos 10–13)
Código de Neemias (10:1-40) A população de Jerusalém e Judá (11:1-36) Genealogias clericais (12:1-26) Dedicação da parede (12:27-43) Provisão feita para os serviços do Templo (12:44-47) Expulsão de estrangeiros (13:1-9) Renovação do apoio levítico (13:10-14) Cumprir os regulamentos do sábado (13:15-22) Problema de casamentos mistos (13:23-29) Resumo de outras reformas (13:30-31)

Autoria e Data

A questão da autoria de Esdras-Neemias está ligada à sua relação com o livro de Crônicas. Desde a época de Zunz (1832), o consenso da erudição moderna é que o autor de Crônicas também foi o autor de Esdras-Neemias, e essa visão ainda tem seus adeptos (Blenkin sopp, Clines (1984)). Argumentos para autoria conjunta incluem vocabulário comum, estilo, uniformidade de concepções teológicas, descrição similar de cerimônias religiosas, inclinação

para listas ocupacionais e genealógicas, e, mais importante, o fato de que os primeiros versículos de Esdras (1:1-3a) são idênticos aos dois últimos versículos de Crônicas (II Crônicas 36:22-23), indicando assim que Crônicas leva por meio de catchlines para o seguinte Livro de Esdras (Haran). A posição de Esdras-Neemias antes de Crônicas nos cânones protestantes e católicos do Antigo Testamento parece dar apoio a esse ponto de vista. Em tempos recentes, no entanto, a autoria independente de ambas as obras tem sido argumentada com base nos seguintes contrastes percebidos: que Crônicas glorifica Davi, altamente respeita a profecia, tem uma visão conciliadora dos nortistas e uma visão milagrosa da história, enquanto Esdras-Neemias enfatiza Moisés e o Êxodo, é contundente em sua oposição aos nortistas (samaritanos) e tem uma visão diferente da história. Esdras-Neemias deveria então ser datado do final do século V AEC, enquanto Crônicas é um livro posterior composto no final do século IV AEC (Jafé). As frases de efeito no final de Crônicas foram emprestadas de Esdras para dar ao livro de Crônicas um final "otimista" anunciando o decreto de Ciro, e assim não terminando com o exílio do povo na Babilônia (Williamson).

Conteúdo dos livros

Esdras-Neemias trata do período da restauração da comunidade judaica em Judá, então província persa de Yehud, nos séculos VI e V a.C. durante os aproximadamente 100 anos entre a época do edito de *Ciro (538) os judeus para voltar a Jerusalém e no 32º ano do reinado de *Artaxerxes I (433). Três períodos diferentes estão representados nos livros, cada um com diferentes líderes e diferentes missões reais. O primeiro período (Esdras, caps. 1-6) vai desde a época do edito de Ciro (538) até a reconstrução do templo (516), quando os líderes dos judeus eram Sesbazar e Zorobabel. O segundo período (Esdras, caps. 7-10 e Neh., cap. 8) começa no sétimo ano do reinado de Artaxerxes (458), quando Esdras recebe um mandato real para liderar um grupo de exilados de volta a Jerusalém. .

O terceiro período (Neh., caps. 1-7 e 9-13) abrange um período de 12 anos desde o 20º ano do reinado de Artaxerxes (445) até seu 32º ano (433), e trata da obra de Ne hemias.

O PRIMEIRO PERÍODO (EZRA, CAP. 1-6). O primeiro período, abrangendo 22 anos de 538 a 516, inclui um relato de (1) o edito de Ciro; (2) uma lista dos primeiros repatriados; (3) restauração do culto e lançamento das fundações do Templo; (4) oposição à construção do Templo; (5) o recurso a * Darius e sua resposta favorável; e (6) a conclusão do Templo. Nesse período, os líderes eram *Sesbazar e *Zerubabel. Sheshbazzar é pensado para ser idêntico com Senanazar (o quarto filho de Jeconias (Jeochin), I Chron. y .)

3:18), e é denominado tanto príncipe (yÿÿÿ yÿ y (e governador (ÿÿ y y) Zorobabel é um dos líderes dos primeiros emigrantes (2:2), e provavelmente sucedeu Sesbazar (4:2), embora se diga que ambos lançaram as fundações do Templo (Sesbazar em Esdras 5:16 e Zorobabel em Zac. 4.) :9).

O SEGUNDO PERÍODO (EZRA, CAP. 7-10 E NEH., CAP. 8-9). O segundo período datado do sétimo ano do reinado de Artaxerxes I (458) trata da obra de *Esdras, que deu nome ao livro, e inclui (1) o edito de Artaxerxes a Esdras; (2) o retorno de Esdras a Jerusalém; (3) sua reação à notícia de casamentos mistos; (4) sua leitura da Torá; e (5) um dia de penitência e uma oração dos levitas. Nesse período, o líder é Esdras, um sacerdote cuja ascendência remonta a Arão (7:1-5), e um escriba “bem versado na lei de Moisés”

(7:6, 11). A data de Esdras é problemática, assim como seu relacionamento com *Neemias, porque além de Neemias 8:9 e duas outras referências menores (Neemias 12:26, 36), os dois nunca são mencionados juntos. De acordo com seus respectivos livros, Esdras assumiu sua missão no sétimo ano de Artaxerxes (458) e Neemias veio no ano 20º do mesmo rei (445). Isso significaria que Esdras, que veio por ordem expressa de Artaxerxes para implementar e ensinar a lei, não realizou sua primeira leitura pública da lei até 13 anos depois. Outro problema para a cronologia bíblica é que Esdras encontrou muitas pessoas em Jerusalém, mas, segundo Neemias, em seu tempo, Jerusalém era despovoada. Por essas e outras razões, alguns estudiosos acreditam que Esdras chegou a Jerusalém muito mais tarde, seja no 37º ano de Artaxerxes I (428) ou no sétimo ano de Artaxerxes II (397) (ver discussão em Klein).

O Edito de Artaxerxes para Esdras (7:1-28). No sétimo ano de seu reinado (458), Artaxerxes I (465-424) emitiu um decreto real concedendo permissão para os judeus irem a Jerusalém com Esdras.

Esdras foi autorizado a trazer consigo ouro e prata de nações de outros judeus. As despesas regulares de manutenção do Templo deveriam ser fornecidas pelo tesouro real e deveria haver liberação de impostos para o pessoal do Templo. A missão de Esdras era “expor a lei do Senhor” e “ensinar leis e regras a Israel” (v. 10). Para esse fim, ele recebeu não apenas um subsídio real, mas também o poder de nomear juizes, fazer cumprir a lei religiosa e até aplicar a pena de morte. Em resposta aos críticos que argumentam que tal preocupação de um rei persa com um culto estrangeiro seria improvável, o papiro da Páscoa emitido por Dario II em 419/18 aos judeus em Elefantina no Egito sobre a data e o método para celebrar a Páscoa (Porten) tem sido frequentemente citado. No entanto, a questão da autorização imperial da lei judaica pelo Império Persa continua sendo objeto de debate (Watts).

O Retorno de Esdras a Jerusalém (8:1-36). A viagem de quatro meses de Esdras a Jerusalém é descrita por Ezra em uma memória em primeira pessoa. Depois de listar os nomes dos líderes que retornaram com ele, Esdras descobre que não havia *levitas em seu grupo, então ele teve que reunir 38 levitas de algumas famílias levíticas. Outro problema era a segurança. Como Esdras havia originalmente feito uma declaração de confiança em Deus perante o rei, ele achou inapropriado pedir-lhe a escolta costumeira. Assim, ele considerou a chegada segura do grupo a Jerusalém com todo o seu tesouro intacto como uma marca da benevolência divina.

A reação de Esdras à notícia de casamentos mistos (9:1-10:44). Quando Esdras chegou a Jerusalém, foi informado de que algumas pessoas, incluindo membros do clero e da aristocracia, haviam contraído casamentos estrangeiros. Imediatamente ao ouvir esta notícia, Esdras se envolveu em ritos de luto, rasgou suas vestes e jejuou e, em nome do povo, confessou seus pecados e proferiu uma oração de contrição. Ele é acompanhado por um grupo de apoiadores que também estão incomodados com esta notícia. Por iniciativa de um certo Secanias, filho de Jeiel, Esdras foi instado a agir imediatamente. Uma assembléia nacional de emergência foi convocada, e Ezra dirigiu-se à multidão em uma tempestade de inverno pedindo ao povo que se divorciasse de suas esposas estrangeiras. A multidão reunida concordou com o pedido de Ezra, mas por causa das fortes chuvas e da complexidade do assunto (a extensão de Ezra às proibições legais de casamentos que haviam sido permitidos anteriormente), eles solicitaram a criação de uma comissão de investigação. Depois de três meses, a comissão apresentou uma lista de sacerdotes, levitas e israelitas que haviam se casado.

Leitura da Torá por Esdras (Ne 8:1-12). Aparentemente fora de ordem, Esdras reaparece no capítulo 8 do Livro de Neemias, onde é relatado que ele leu publicamente a Torá no primeiro dia do sétimo mês (Rosh Ha-Shanah). Ele estava em uma plataforma com dignitários à sua direita e esquerda. A cerimônia começou com uma invocação de Esdras e uma resposta do povo dizendo “Amém, amém”. Durante a leitura, as pessoas ficaram de pé enquanto o texto lhes era esclarecido (ou traduzido para eles (para o aramaico)) pelos levitas (van der Kooij). As pessoas ficaram emocionadas com a ocasião e choraram. No entanto, eles foram instruídos a não ficarem tristes, mas a comemorar o dia alegremente com comida, bebida e presentes. No dia seguinte à leitura pública, um grupo de sacerdotes e levitas continuou a estudar a Torá com Esdras e se deparou com os regulamentos para observar a festa dos Tabernáculos naquele mesmo mês. Uma proclamação foi emitida para celebrar o festival que foi feito com grande alegria, e a Torá foi novamente lida publicamente durante todos os oito dias do festival. Tem sido frequentemente apontado que a festa dos Tabernáculos que é descrita como sendo descoberta novamente a partir da leitura da Torá e não tinha sido observada desde os dias de Josué, já havia sido observada não muito antes pelos primeiros retornos (Esdras 3 :4). Além disso, os materiais que serão coletados para o festival (galhos de oliveiras, pinheiros, murta, palmeiras e árvores frondosas) diferem daqueles exigidos para o festival em Levítico 23:40 (onde os materiais são frutos de árvores יָבֵט יָבֵט יָבֵט). (mais tarde interpretado como a cidra), salgueiros do riacho, palmeiras e galhos de árvores frondosas (mais tarde interpretados como a murta)). O mais impressionante é que esses materiais são usados para construir יָבֵט יָבֵט יָבֵט יָבֵט “tabernáculos”, e não devem ser usados para fazer o יָבֵט יָבֵט יָבֵט יָבֵט de acordo com a interpretação rabínica posterior.

Dia de Penitência e Oração dos Levitas (Ne 9:1-37). No dia 24 do mês, imediatamente após a celebração da festa dos Tabernáculos, foi anunciado um dia de jejum. A identificação e o propósito deste dia de jejum são desconhecidos. A maioria dos comentaristas acredita que esta oração rápida e seguida dos levitas

para a dedicação do muro em Jerusalém. Neemias dividiu os participantes em duas procissões, cada uma começando no mesmo ponto; uma procissão marchou para o sul em direção ao Portão de Dung e depois ao redor do lado direito da parede, a outra marchou para o norte ao longo do topo do lado esquerdo, e os dois grupos se juntaram na praça do Templo. Cada procissão era liderada por um coro, e músicos com trombetas, címbalos, harpas e liras vinham na retaguarda. Diz-se que Esdras marchou em uma procissão (embora sua presença no texto seja provavelmente um acréscimo editorial), e Neemias na outra.

As duas alegres procissões se encontraram na praça do Templo, onde a dedicação foi concluída com muitos sacrifícios.

A Resolução de Problemas Econômicos de Neemias (5:1-19). Durante o período da reconstrução, o povo se queixou da escassez de alimentos e da carga de altos impostos. Para atender às suas necessidades básicas, os pobres eram obrigados a prometer suas posses, até mesmo vender filhos e filhas como escravos. Neemias reagiu com raiva contra os credores, acusando-os de violar o pacto de fraternidade. Quando seu apelo aos credores para que voluntariamente tomassem medidas corretivas falhou, Neemias os forçou a fazer um juramento, reforçado por um ato simbólico de sacudir sua roupa, para restaurar a propriedade penhorada, bem como perdoar pedidos de empréstimos. O próprio Neemias aliviou a carga tributária do povo recusando-se a aceitar o muito liberal subsídio doméstico para sua comitiva oficial, que chegava a cerca de 40 siclos de prata por dia.

Reformas Religiosas de Neemias (10:1-40, 12:44-47, 13:1-29). As reformas religiosas de Neemias são encontradas (a) no chamado Código de Neemias; e (b) nos regulamentos que promulgou ao embarcar em seu segundo mandato como governador no 32º ano de Artaxerxes I (433).

Código de Neemias (10:1-40). O Código de Neemias representa promessas feitas pela comunidade de observar a Torá, seus mandamentos e regulamentos. É precedido por uma lista de signatários, incluindo Neemias, seus oficiais, os sacerdotes, levitas e membros proeminentes da família (1-28). No Código, a comunidade prometeu fazer sete coisas: (1) evitar casamentos mistos com os povos da terra; (2) não comprar de estrangeiros nos sábados e dias santos; (3) observar o ano sabático; (4) pagar um novo imposto anual do terceiro shekel do templo; (5) fornecer oferendas para os serviços e lenha para o altar do Templo; (6) fornecer as primícias, primícias, dízimos e outras contribuições ao Templo; (7) trazer os dízimos devidos aos sacerdotes e levitas para os depósitos locais.

Regulamentos promulgados por Neemias durante seu segundo mandato como governador (13:1-31). Expulsão de Estrangeiros (13:1-9). Em sua leitura contínua da Torá, a comunidade encontrou uma lei (possivelmente referindo-se a Dt 23:4-6) que amonitas e moabitas eram proibidos de se tornarem israelitas, e então eles resolveram se separar dos estrangeiros (יִי יִי יִי). Quando Nehe miah voltou de uma visita oficial à corte persa no 32º ano de Artaxerxes (433) ele descobriu que o sumo sacerdote Eliashib tinha dado alojamento em um antigo depósito de

o Templo a um de seus antigos inimigos Tobias, o amonita (veja acima). Quando Neemias voltou, ele despejou Tobias, descartou todos os seus pertences e mandou purificar os aposentos e restaurá-los ao seu uso original.

Renovação do Apoio Levítico (13:10-14). Outra consequência da ausência de Neemias na corte persa foi que o povo havia parado de dar dízimos aos levitas, obrigando-os a voltar para suas aldeias. Neemias tomou medidas para trazer os levitas de volta a Jerusalém, garantindo que os pagamentos pendentes, que não haviam sido recolhidos durante sua ausência, fossem pagos e que os dízimos futuros fossem regularmente dados.

Aplicando os Regulamentos do Sábado (13:15-22). Neemias relata que em seus dias o sábado havia sido totalmente comercializado. As pessoas trabalhavam nas vinhas e nas fazendas, e os comerciantes fenícios montaram lojas em Jerusalém no sábado. Neemias tentou acabar com essa atividade do sábado ordenando que os portões da cidade fossem fechados durante o sábado. Apesar de suas ordens, os comerciantes fenícios acamparam do lado de fora dos muros na esperança de atrair clientes para fora.

Problema dos Casamentos Mistos (13:23-29). Como nos dias de Esdras, Neemias teve de lidar com problemas decorrentes de casamentos com mulheres estrangeiras. Uma grande preocupação dele era o fato de que os filhos desses casamentos não podiam mais falar a língua de Judá. Neemias ordenou o fim do casamento, mas não foi tão longe quanto Esdras, que exigiu o divórcio de esposas estrangeiras.

Significado dos livros para o judaísmo posterior

As ações e decretos de Esdras e Neemias podem ser vistos como o início de uma reinterpretação contínua da tradição em sua aplicação a circunstâncias mutáveis (Talmon). A leitura da Torá por Esdras inaugurou um novo elemento na vida judaica por meio do qual a Torá era lida e explicada em ocasiões regulares em público. Esta leitura pública também levou à democratização do conhecimento da Torá entre os judeus, uma vez que antes deste evento a maior parte da Torá estava sob a procedência e controle exclusivo dos sacerdotes (Knohl). As diferenças entre a formulação de regulamentos no Livro de Neemias e seus equivalentes na Torá ilustram o processo de elaboração legal necessário para atender às exigências contemporâneas (Clines, 1981). Essas diferenças podem ser vistas em pelo menos três áreas: contribuições para o Templo, regulamentos sobre a observância do banho sabático e novas proibições de casamentos mistos.

CONTRIBUIÇÕES DO TEMPLO. Alguns exemplos de modificações nas leis do Pentateuco introduzidas no Código de Neemias envolvem a manutenção do Templo. Em Êxodo 30:11-16, é feita menção a um imposto único de meio shekel. O Código de Neemias, no entanto, estabelece um imposto anual do Templo, de um terço de um shekel. Em Levítico 6:1-6, afirma-se que o fogo deve queimar continuamente no altar, mas não prescreve o mecanismo pelo qual isso deve ser feito. O Código de Neemias faz isso estipulando como a lenha para o altar deve ser obtida. Em Deuteronômio 14:23-26, é ordenado que os dízimos

ezra ben abraham ben mazhir

pois os levitas devem ser levados ao templo. O Código de Neemias modifica este regulamento permitindo um sistema alternativo de coleta em depósitos provinciais. Todas essas estipulações para a manutenção do Templo representam uma inovação no antigo Israel, pois agora a manutenção do Templo é responsabilidade de toda a comunidade, não apenas do rei ou do governador (Eskenazi).

OBSERVAÇÃO DO SÁBADO. No Pentateuco, a lei do sábado ordena o descanso do trabalho (por exemplo, Êxodo 20:8-11; 23:12; e passim), mas em nenhum lugar a compra de comida é definida como trabalho, mas a compra de comida de estrangeiros no sábado é proibida no Código de Neemias. De acordo com Amós 8:5, os israelitas pré-exílicos não negociavam no sábado, mas as novas condições na época de Neemias de mercadores estrangeiros entrando em Jerusalém no sábado levaram a essa nova interpretação da lei.

NOVAS PROIBIÇÕES DE CASAMENTOS. As estipulações contra casamentos mistos em Êxodo 34:11–16 e Deuteronômio 7:1–4 proibem casamentos mistos com cananeus (hīitais, perizeus, heveus e jebuseus). Tanto Esdras quanto Neemias redefinem esses antigos cananeus (que há muito haviam desaparecido) como os novos cananeus, os atuais asdoditas, amonitas e moabitas. Muitas vezes se pensa que a ação de Esdras insistindo no divórcio de esposas estrangeiras e seus filhos, juntamente com a preocupação de Neemias de que os filhos dessas mulheres estrangeiras não pudessem falar a língua de Judá, representou uma mudança na lei matrimonial israelita. Anteriormente, os filhos de casamentos mistos eram julgados patrilinearmente; agora seria no princípio matrilinear (para uma visão diferente, veja Cohen).

Bibliografia: JM Myers, Ezra, Nehemiah (1965); S. Japhet, "A suposta autoria comum de Crônicas e Esdras-Neemias Investigado de Novo", em: VT, 18 (1968), 330-71; R. Polzin, Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose (1976); S. Talmon, "Esdras, Neemias", em: LK Crim (ed.), The Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume Suplementar (1976), 317-28; FC Fensham, "Neh. 9 e Ps. 105, 106, 135 e 136. Tradições Históricas Pós-Exílicas em Forma Poética", em: JNSL, 9 (1981), 35-51; DJC Clines, "Neemias 10 como um exemplo de exegese bíblica judaica primitiva", em: JSOT, 21 (1981), 11–17; J. Naveh e JC Greenfield, "Hebraico e Aramaico no Período Persa", em: WD Davies e L.

Finkelstein (eds.), Introdução; O Período Persa; The Cambridge History of Judaism, 1 (1984), 115–129; DJC Clines, Ezra, Nehemiah, Esther (1984); M. Haran, "Explicando as Linhas Idênticas no Fim de Crônicas e no Início de Esdras", em: BR, 2 (1986), 18–20; HGM Williamson, "O autor de Crônicas também escreveu os livros de Esdras e Neemias? Clutching at Catchlines", em: BR, 3 (1987), 56-59; J. Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah (1988); TC Eskenazi, em uma era de prosa: uma abordagem literária para Esdras-Neemias (1988); A. van der Kooij, "Neemias 8:8 e a Questão da Tradição 'Targum'", em: GJ Norton e S. Pisano (eds.), Tradição do Texto: Estudos Oferecidos a Dominique Barthélemy em Celebração de seu dia de nascimento de 70th (1991), 79-90; RW Klein, "Esdras-Neemias, Livros de", em: DN Freedman (ed.), Anchor Bible Dictionary (1992), 2:731–42; E. Ulrich, "Manuscritos Ezra e Qoheleth de Qumran (4QEzra, 4QQoha, b)", em: E. Ulrich et al. (eds.), Priests, Prophets, and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honor of Joseph Blenkinsopp (1992), 139–157; S. Japhet, I & II Chronicles (1993); D. Kraemer, "Sobre a Relação dos Livros de Esdras e Neemias",

em: JSOT, 59 (1993), 73-92; LL Grabbe, Esdras-Neemias (1998); D. Marcus, "O livro de Neemias é uma tradução do aramaico?" em: M Lubetski et al. (eds.), Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon (1998), 103–10; M. Cogan, "Cyrus Cyl inder (2.124)", em: WW Hallo (ed.), The Context of Scripture (2000), 2:314-16; JW Watts (ed.), Pérsia e Torá: A Teoria da Autorização Imperial do Pentateuco (2001); B. Porten, "The Pessach Letter (3.46)", em: WW Hallo (ed.), The Context of Scripture (2002), 3:116-17; SJD Cohen, The Beginnings of Jewishness (1999); I. Knohl, A Sinfonia Divina: Muitas Vozes da Bíblia (2003).

[David Marcus (2ª ed.)]

EZRA BEN ABRAHAM BEN MAZHIR (c. século 12^y), rosh yeshivá em *Damasco. *Benjamin de Tudela, que conheceu Ezra, lista os oficiais da yeshivá, sendo o líder o irmão de Ezra, Sar Shalom, que tinha o título de "pai" da yeshivá. Como seu pai, que o precedeu, Ezra assumiu o título de gaon e reivindicou todos os privilégios que anteriormente haviam sido concedidos à yeshivá em Ereẓ

Israel, da qual a yeshivá de Damasco era considerada uma continuação. Essas alegações foram contestadas pelos chefes da Fostat Yeshivah, e a controvérsia entre as duas instituições se desenvolveu em uma rivalidade entre o forte R. *Samuel b. Ali, chefe da Yeshivah de Bagdá, que apoiou Ezra, e *Daniel b. Hasdai, o exilarca babilônico, que defendeu Fostat. A rivalidade continuou por muitos anos.

Bibliografia: Mann, Texts, 1 (1931), 230, 232, 251-2, 257; Como saf, em: Tarbiz, 1:1 (1930), 105; 1:2 (1930), 80-81; 1:3 (1930), 67, 77.

[Eliahu Ashtor]

EZRA BEN EZEKIEL HAÿBAVLI (1660–depois de 1742), rabino e poeta em *Bagdá. Ezra foi veemente em sua crítica aos judeus de Bagdá. Em seu Tokheẓot Musar ("Provas Moral Re", 1735), escrito em prosa rimada, tanto em hebraico quanto em aramaico, ele os repreendeu severamente por seus baixos padrões morais. Ele os repreendeu por perderem tempo com bebida e frivolidade, por sua falta de apoio aos pobres e por seu desrespeito à Torá. A agudeza de suas críticas levou a sua perseguição pela comunidade e ele foi preso ou expulso da comunidade. Ezra também escreveu Netivot Sha lom (1742), homilias sobre o Pentateuco.

Bibliografia: Benjacob, Oẓar, 617; A. Ben-Jacob, Yehudei Bavel (1965), 97, 309.

EZRA BEN NISAN (1595–1666), *Estudioso e médico karaíta, líder da comunidade de Troki, Lituânia. Em 1634 ele cumpriu os deveres de dayyan, e em 1640-1643 ocupou o cargo de shofet (juiz). Ezra entrou em contato com o famoso erudito e cabalista judeu Joseph Solomon *Delmedigo de Candia, que passou cinco anos na Lituânia como médico do príncipe Krzysztof Radziwiłł. Pode ser que Delmedigo tenha lhe transmitido seus conhecimentos de medicina, mas provavelmente lhe ensinou o comentário de Rashi ao Pentateuco com os comentários de Elijah *Mizraji e *Ibn Ezra. Ezra tinha uma grande biblioteca, que supostamente foi incendiada durante a invasão russa em 1655. De acordo com A. *Firkovich, Delmedigo lhe ensinou medicina.

icine, apresentou-o ao príncipe e até mesmo ao rei Jan Ca simir (1648-1668), e Ezra ocupou a posição de Delmedigo depois que ele partiu. Assim, Ezra curou uma filha do rei, que lhe concedeu terras em Troki que foram confiscadas após sua morte por dominicanos locais, porque Ezra tinha apenas duas filhas que nunca se casaram. Não há evidências de outras fontes que confirmem esta informação. Ezra também se tornou um herói do folclore caraíta. Ezra compôs alguns poemas litúrgicos, alguns deles incluídos no Karaite Sidur (IV, Vilna 1890).

Bibliografia: G. Akhiezer e I. Dvorkin, em: Pe'amim, 98–99 (2004), 243–34; A. Firkovich, Avnei Zikkaron (1872), 251–53; M. Kizilov, Leipziger Beiträge zur jüdische Geschichte und Kultur (2003), 83-103; Mann, Texts, 2 (1935), 1545, índice.

[Golda Akhiezer (2ª ed.)]

EZRA BEN SOLOMON (falecido em 1238 ou 1245), um dos principais cabalistas de sua época em Gerona, Espanha. Por muito tempo os estudiosos o consideraram idêntico a *Azriel b. Menahem de Gerona, uma vez que vários autores atribuíram a Azriel obras escritas por Ezra e vice-versa. No entanto, os poemas de Meshullam b. Solomon da *Piera, contemporâneo dos dois e também nativo de Gerona, permitem determinar definitivamente que Ezra e Azriel eram dois indivíduos diferentes que viveram em Gerona na mesma época. Este fato também é confirmado por testemunhos de cabalistas do final do século XIII e início do século XIV. G. *A descoberta de Scholem de várias de suas obras e I.

Os estudos de Tishby estabeleceram que os dois homens representavam tendências cabalísticas diferentes.

De acordo com Abraham *Abulafia, Ezra escreveu um comentário ao Sefer *Yezirah (ver A. *Jellinek, Beit ha-Midrash, 3 (1938), 43) que não sobreviveu. Seu comentário sobre o Cântico dos Cânticos, atribuído a *Naḳmanides, foi publicado pela primeira vez em Altona em 1764, com muitos erros repetidos em todas as edições subsequentes. Foi republicado por HD Chavel em Kitvei Rabbenu Moshe ben Naḳman (2, 1964, 474-548), mas esta edição também contém todos os erros de seus predecessores. Foi traduzido para o francês e comentado por G. Vajda (ver bibl.).

Tanto Ezra quanto Azriel escreveram comentários sobre as extremidades das pernas talmúdic. Vários fragmentos do comentário de Ezra aparecem em Lik kutei Shikhḳyah u-Fe'ah (Ferrara, 1556); no entanto, o editor, Abraham b. Judah Elmaleh, ocultou o nome do autor. A obra existe em vários manuscritos, especialmente no Varsóvia. Depois de 141. Duas das cartas de Ezra que sobreviveram foram publicadas por G. Scholem (em Sefer Bialik (1934), 155-62).

As obras de Ezra mostram a influência de seu professor *Isaac, o Cego. Por sua vez, Esdras influenciou muito seus contemporâneos e os cabalistas dos séculos XIII e XIV. Seu colega e contemporâneo Jacob b. Sheshet *Gerondi, que o cita várias vezes, às vezes de acordo e muitas vezes em disputa, em Meshiv Devarim Nekhojim e Ha-Emunah ve-ha-Bittayon, o chama de "o sábio (ha-ḳkham) Rabi Ezra". Azriel segue os passos de Ezra em seu comentário sobre as lendas talmúdic, embora mude o significado e a perspectiva. O maior erudito do período, Naḳmanides, cita os escritos de Ezra em pelo menos uma ocasião. Conforme observado por I. Tishby, sua influência

também pode ser discernido nas obras de outras personalidades notáveis, especialmente *Baḳya b. Asher, que o menciona pelo nome apenas duas vezes, mas usa seus escritos muitas vezes; Joshua *Ibn Shu'ayb, que cita Ezra em muitas ocasiões em seu Derashot al ha-Torah (a cópia impressa muitas vezes confunde Ezra com Abraão *Ibn Ezra); e *Isaque b. Samuel do Acre, que cita Ezra em seu livro Me'irat Einayim (em Ms.). Traços do comentário de Ezra sobre o Cântico dos Cânticos aparecem no *Zohar.

Bibliografia: G. Scholem, Reshit ha-Kabbalah (1948), 127-30; idem, em: Sefer Bialik (1934), 141-62; idem, Kitvei Yad be-Kab balah (1930), 1–3; idem, Ursprung und Anfaenge der Kabbala (1962), 328-32; I. Tishby, Perush ha-Aggadot le-R. Azri'el (1945); idem, em: Siao, 9 (1944), 178-85; idem, em: Sinai, 16 (1945), 159-78; E. Gottlieb, Ha-Kabbalah be-Khitvei R. Baḳya ben Asher (1970), 38–73; idem, em: Tarbiz, 37 (1967/68), 294-317; idem, em: KS, 40 (1964/65), 1-9; G. Vajda, Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques (1969).

[Efraim Gottlieb]

EZRA DE MONTCONTOUR (final do séc. 12ḳ e início do séc. 13ḳ), francês tosafist. Esdras estudou com *Judá b. Isaac Sir Leon de Paris. *Meir b. Baruch de Rothenburg estudou com Esdras (veja seu responsum, Cremona, 312). Ezra era chefe de uma yeshivá em Montcontour. Ele era geralmente referido como "o profeta" pelos rishonim e é assim que ele é mencionado no tosafot (Git. 88a; Shev. 25a; Tos. R. Perez a BK 23b, etc.). No entanto, a menção de "Ezra" sem qualquer título também pode se referir a ele. O epíteto pode derivar de suas conexões com os cabalistas. Tradições transmitidas por seus contemporâneos relatam que Esdras, como seu amigo *Jacó de Marvege, alcançou uma "ascensão da alma". Não há evidência, no entanto, de que ele próprio fosse um cabalista. De acordo com essas mesmas tradições, Esdras era neto de Abraão *Ibn Ezra.

Bibliografia: Weiss, em: HHY, 5 (1921), 46-47; Marx, *ibid.*, 197; Scholem, em: Tarbiz, 2 (1930/31), 244f., 514; Fried, *ibid.*, 514; Urbach, Tosafot, 278f.

[Israel Moses Ta-Shma]

EZRIN, HERSHELL (1947–), diplomata canadense, funcionário público, empresário, líder da comunidade judaica. Ezrin nasceu em Toronto, filha de Sydney e Marcia Ezrin, ambos filhos de imigrantes da Rússia e da Polónia. Depois de se formar na escola diurna hebraica, ele obteve seus diplomas de bacharelado e mestrado em história pela Universidade de Toronto e pela Universidade Carleton antes de ingressar no Departamento Canadense de Relações Exteriores em 1969, logo após Pierre Elliot Trudeau ser eleito primeiro-ministro do Canadá. As postagens estrangeiras de Ezrin incluíam Los Angeles, Nova York e Nova Délhi.

Durante a década de 1980, ele ocupou altos cargos nos governos federal e de Ontário antes de entrar no setor privado em 1988. Posteriormente, Ezrin ocupou uma série de altos cargos executivos, incluindo presidente e CEO da GPC Canada, uma empresa de relações públicas e comunicações estratégicas. Ele também atuou como conselheiro sênior e conselheiro político de vários funcionários do governo.

ezrin, hershell

Ezrin era ativo em nome de várias organizações judaicas de Toronto , incluindo a Holy Blossom Temple Foundation, o Baycrest Centre for Geriatric Care e o Mount Sinai Hospital. Ele também atuou como consultor dos Títulos do Estado de Israel e do Comitê Canadá-Israel. Ele também serviu a comunidade mais ampla em várias funções, principalmente como presidente do Conselho da Orquestra Sinfônica de Toronto, e escreveu amplamente sobre assuntos públicos.

Em 2004, Ezrin tornou-se CEO do Canadian Council for

Israel and Jewish Advocacy (CIJA), uma organização criada pelas federações judaicas em 2004 para fazer lobby em nome da comunidade judaica organizada em assuntos domésticos e relacionados a Israel. Como o primeiro CEO da CIJA, que inclui a supervisão tanto do Comitê Canadá-Israel quanto do Congresso Judaico Canadense, Ezrin teve a tarefa de dar à comunidade judaica canadense uma direção efetiva e uma voz forte e eficaz na comunidade canadense maior.

[Harold M. Waller (2ª ed.)]



Letra inicial "F" historiada da palavra Fratribus no início de II Mac cabees em um manuscrito do século XII da França. Ilustra o envio da carta dos judeus de Jerusalém a seus irmãos no Egito, convidando-os a observar a festa de yannukah. Bor deaux, Bibliothèque Municipale, Ms. 21, fol. 256v.

Fa-Feu

FABIUS, LAURENT (1946–), político francês – o mais jovem primeiro-ministro da história da República. Fabius nasceu na França em uma família judia que se converteu ao catolicismo durante a Segunda Guerra Mundial. Depois de completar seus estudos em ciências políticas e humanidades, tornou-se ativo no partido socialista. Em 1978 foi eleito deputado à Assembleia Francesa. Quando François Mitterrand foi eleito presidente da República em 1981, Fabius ingressou no governo, primeiro como minis-

encarregado do orçamento (1981-1983) e depois como ministro da indústria e pesquisa (1983-1984). Em 1984, com o colapso da aliança entre os socialistas e os comunistas e a má exibição geral do governo nas pesquisas de opinião pública, Mitterrand convocou Fabius, como representante da nova tendência tecnocrática do Partido Socialista, para liderar o novo governo. Com a nomeação do jovem político articulado, as pesquisas de opinião deram um salto. "Modernização e

fábula

unidade – essas serão as prioridades do meu governo”, afirmou Fabius ao tomar posse.

Em 1986, os socialistas foram depostos por um governo de direita e Fabius deixou de ser primeiro-ministro. Quando os socialistas voltaram ao poder em 1988, Fabius foi eleito presidente da Assembleia Nacional, cargo que ocupou até ser primeiro-secretário do Partido Socialista em 1992. Ele teve a difícil tarefa de tirar o partido de uma crise, mas o apoio aos socialistas continuou a despencar. No final de 1992, o partido concordou em enviar ele e dois ex-ministros da saúde a julgamento por sua responsabilidade ministerial por um escândalo de 1985, quando sangue contaminado com HIV foi conscientemente distribuído por altos funcionários; mais de 1.000 pessoas adquiriram o vírus HIV e 200 morreram. A Assembleia Nacional e o Senado endossaram a decisão de enviar os três a julgamento. Fábio perguntou para ser levado a julgamento, dizendo ao Senado: “Inocente e reconhecido como tal, venho diante de você para pedir que me acuse por erros que não cometi”, e acabou sendo considerado inocente. Reeleito membro da Assembleia Nacional em 1993, tornou-se seu presidente pela segunda vez dois anos depois, quando a esquerda voltou ao poder. Em 2000 foi nomeado ministro da economia, finanças e indústria no governo liderado pelo primeiro-ministro socialista Lionel Jospin, mas a derrota eleitoral da esquerda nas eleições gerais de 2002 o levou de volta às bancadas da oposição na Assembleia Nacional. Em 2004, Fabius tomou uma posição firme contra o tratado constitucional europeu, um movimento bastante inesperado que surpreendeu os comentaristas políticos, que o viam como um político moderado de centro-esquerda. Desafiando a liderança do Partido Socialista, que endossou o tratado constitucional, Fábio seguiu o humor do público, que rejeitou o tratado por maioria no referendo de maio de 2005, aumentando assim concebivelmente suas chances nas eleições presidenciais de 2007.

Fabius escreveu *La France inégale* (1975), *Le cœur du futur* (1985), *C'est en allant vers la mer* (1990), *Les blessures de la vérité* (1995), *Cela begin par une ballade* (2003), e *Une suree idée de l'Europe* (2004).

Bibliografia: J.-G. Fredet, *Fabius, les brûlures d'une ambition* (2001).

[Gideon Kouts / Dror Franck Sullaper (2ª ed.)]

FÁBULA, um conto de animais (de acordo com a definição mais geral e, portanto, mais amplamente aceita), ou seja, um conto em que os personagens são animais e que contém uma lição moral.

O gênero também inclui contos em que plantas ou objetos inanimados agem e falam.

Introdução

As definições variam de acordo com a importância atribuída ao fator temático (a história do animal) ou ao fator funcional (sua tendência didática). Como criação literária, a fábula desenvolveu-se a partir do folclore oral, podendo assim afirmar-se que o elemento temático está intimamente relacionado com essas origens populares, enquanto a qualidade didática é produto de um nível cultural mais sofisticado, geralmente de um indivíduo cujas especificidades

o objetivo é educar (por exemplo, os pedagogos gregos, os rabinos da Mishná e do Talmude, os darshanim e os sacerdotes das várias igrejas durante a Idade Média). Como as fontes mais antigas da fábula literária europeia e a mais antiga coleção conhecida estão conectadas com o nome do Esopo grego, a fábula animal tem sido freqüentemente chamada de fábula Aesópica.

Enquanto a sociedade animal da fábula opera de maneira muito semelhante à sua análoga humana, a atividade, em geral, permanece exclusivamente no âmbito do mundo animal. Algumas fábulas, no entanto, retratam a interação entre humanos e animais. Uma semelhança entre a fábula e o conto de fadas (maerchen, heb. ma'asiyyah) é vista nessa concepção fantasiosa de animais funcionando como seres humanos. No entanto, dentro da própria fábula, o enredo geralmente é realista e raramente contém elementos mágicos, como metamorfoses, renascimentos dos mortos e fantasmas. A fábula difere ainda mais do conto de fadas por ser mono-épica isódica. Uma série de episódios relacionados ou escritos juntos se desenvolveu no épico da besta, mas cada um desses episódios pode ser isolado de seu contexto mais amplo. Como o conto de fadas, porém, a fábula também usa motivos universais e personagens de estoque. Estes últimos são estereotipados ou dotados de funções convencionais dentro da sociedade animal.

A fonte da fábula está na observação de animais em seu ambiente natural, e o conto muitas vezes permanece etiológico. Os enredos mais sofisticados e a aplicação didática da história concreta ao campo da ética resultam da tendência de traçar paralelos óbvios e desenvolver analogias potenciais. Nesses casos, as duas formas narrativas possíveis são as fábulas metafóricas e generalizantes.

Entre várias conjecturas sobre a origem da fábula, o estudioso do século XIX, Julius Landsberger, sustentou que a fábula se originou com os judeus (Hebraeer), apontando a semelhança entre os nomes Esopo e Asafe. Embora essa teoria tenha sido contrariada (por Joseph *Jacobs e outros), algumas das fábulas hebraicas estão, no entanto, entre as mais antigas existentes na forma literária. Estes são rastreados até os séculos 15 a 14 aC, e uma tradição oral ainda anterior pode ser assumida.

O termo hebraico para fábula, mashal (מָשָׁל) ,(está ligado, na etimologia popular, às duas raízes homônimas mshl, significando respectivamente “comparar” e “governar”. eram narrados por governantes ou relacionados a futuros governantes para instruí-los de maneira justa.

Na Bíblia

O termo bíblico refere-se ao provérbio, ao aforismo e à profecia alegórica. A interpretação posterior aplicou o termo à alegoria (Eze. 17:3-12), à parábola (II Sam. 12:1-4) e à fábula. Destes últimos há dois exemplos principais: a fábula de Jotam contada aos cidadãos de Siquém no monte Ger

izim (Juízes 9:8-15), no qual ele compara seu rei, Abimeleque, ao espinheiro que se tornou o rei das árvores; e a fábula do cardo e do cedro do Líbano na resposta dada por Jeoás, rei de Israel, a Amazias, rei de

Judá (II Reis 14:9; II Crônicas 25:18). Uma interpretação de 1 Reis 5:13 (onde se diz que Salomão falou de árvores e animais) é que se refere à escrita de fábulas de Salomão, um campo no qual o sábio semítico (por exemplo, *Ahikar) caracteristicamente se engajou.

No Talmud e Midrash

Uma fonte muito mais rica de fábulas é a literatura talmúdica-midrásica, que menciona vários fabulistas notáveis, notadamente *Hillel (Sof. 16:7), e seu aluno, *Johanan b. Zakkai (Suc. 28a; BB 134a; Sof. 16:6). Johanan dominava três gêneros: contos de raposas, contos de palmeiras (lit., "a conversa das palmeiras") e contos de lavadores. (O último, mishlei kovesim, foi interpretado por Landsberger (ver bibl.) como referindo-se ao fabulista líbio do primeiro século EC, Kybisses, uma visão rejeitada por D. Noy (ver bibl. Maḥanayim, 91), e outros.) De acordo com para o Talmud, o mais prolífico dos fabulistas foi R. *Meir, um tanna na última geração (Sanh. 38b-39b); ele tinha a fama de ter conhecido 300 fábulas, mas apenas três foram transmitidas a seus alunos. (Os números são para multísticos e talvez exagerados.) Diz-se mesmo que quando ele morreu "cessaram os compositores de fábulas" (Sot. 49a). JL *Gor don argumenta que as fábulas de R. Meir eram esópicas e que ele as tinha ouvido de seu professor, *Elisha b. Avuyah, que estava familiarizado com a cultura grega. *Bar Kappara, na geração seguinte, teria conhecido tantas fábulas quanto R. Meir (Ecles. R. 1:3). É interessante notar que a raposa, o herói de um grande número de fábulas europeias, é uma figura central na tradição talmúdica das fábulas de animais. No Midrash, a própria raposa é retratada como contadora de fábulas (Gn. R. 78:7).

O mesmo período reflete uma maior afinidade com a tradição esópica e os contos de animais indianos (como são conhecidos dos Jatakas e do Panchatantra). De acordo com Jacobs, de 30 fábulas talmúdicas, apenas seis não possuem paralelos gregos ou indianos; muitos mostram ambos. I. *Ziegler sustenta que as fábulas ensinadas pelos rabinos foram adaptadas ao seu público mais do que suas contrapartes gregas: a insistência no ensino moral e teológico é mais forte com os rabinos, como visto na seguinte comparação de epimythia (ou seja, as declarações semelhantes a provérbios que concluem a narrativa). Na fábula da raposa que comeu uvas demais e foi obrigada a jejuar antes de poder sair da vinha, a versão esópica conclui que o tempo cuida de tudo, enquanto Eclesiastes Rabá traz uma citação moralizante de Eclesiastes (5:14): "Assim como saiu do ventre de sua mãe, nu voltará."

Na idade Média

O ALFABETO DE *BEN SIRA. Entre as histórias desta obra estão a fábula do Leviatã e da raposa, uma fábula etiológica sobre a inimizade entre gato e rato; e outras histórias com motivos do folclore internacional e possivelmente baseadas em contos populares. A edição de Amsterdã de 1698 foi impressa com "Musar al-pi ha-ḥidah", um fragmento de uma coleção de fábulas, impressa no início do século XVI sob o nome de ḥidot Isopeto. ("Os Enigmas de Isopet"). O nome Isopeto, para Ae sop, aparece em outros escritos judaicos e é paralelo ao nome Ysopet nas línguas românicas.

YIBBUR YAFEH MIN HA-YESHU'AH ("O Livro da Redenção"). No século XI, Rabbenu Nissim, de Kairouan (ver *Nissim b. Jacob b. Nissim ibn Shahin), escreveu este livro de contos, que também inclui duas fábulas. A obra, originalmente escrita em árabe, foi descoberta em 1896; antes disso, apenas a tradução hebraica (Ma'asiyyot she-ba-Talmud, Constantinopla, 1519) era conhecida.

KALILA E DIMNA. Traduzida para o latim como Directorium Vitae pelo apóstata *João de Cápua, esta composição foi de grande importância para a literatura fábula européia; tornou-se a base de todas as traduções. De acordo com AS Rappoport, a tradução grega de Kalila e Dimna (ed. por J. Derenbourg, 1881) também foi feita por um judeu, Simeon, em 1080. O original deve ser rastreado até a tradução árabe do século VIII para uma origem no Panchatantra indiano. Essa linha de influência da Índia alimentou a ficção em prosa dos judeus da Espanha muçulmana e depois da cristã e da Provença.

SEFER SHA'ASHU'IM ("Livro das Delícias"). Escrito no final do século XII por Joseph b. Meir *Ibn Zabara – cujo ambiente cultural era claramente muçulmano – esta obra guarda alguma relação com o Taykemoni de Judá *Al-ḥ arizi, e com o maqamat do poeta árabe Al-ḥ ariri. Contém uma fábula que trata de um conflito entre o leopardo forte e a raposa astuta e que, por sua vez, constitui o quadro para outra fábula e para outras quatro histórias, descrevendo mulheres infieis (uma delas a viúva de Éfeso, que também aparece em Petrónio ' Satírico). Uma das histórias é uma versão da fábula da raposa na vinha, completamente desprovida, porém, da inclinação homilética do Midrash. O livro mostra traços da cultura árabe, grega e indiana, e tem paralelos em coleções de literatura de exemplos medievais. Foi traduzido para o inglês por M. Hadas como The Book of Delight (1960).

BEN HA-MELEKH VE-HA-NAZIR ("O Príncipe e o Hermita"). Traduzido para o hebraico por Abraham ibn ḥisdai na Espanha no final do século XII ou início do século XIII (primeira edição impressa, Constantinopla, 1518), esta obra foi descoberta por Steinschneider como uma tradução e adaptação do grego "Barlaão e Joasaf". De origem indiana (c. oitavo século), é um exemplo típico da literatura sapiencial indiana, em que as histórias são contadas por um sábio que ensina um jovem príncipe.

MISHLEI SHU'ALIM ("Fábulas da Raposa"). Este trabalho foi escrito por R. *Berechiah b. Natronai ha-Nakdan que viveu durante o período criativo da literatura de fábula judaica (final do século XII e início do século XIII), e foi impresso em Mântua em 1557. O uso do nome Mishlei Shu'alim, idêntico a um gênero de fábulas mencionado no Talmud (Suk. 28a; Sanh. 38b), é explicado na página de rosto pela afirmação de que a raposa é o mais astuto dos animais e, portanto, o mais inteligente. O número de fábulas incluídas nesta coleção varia entre 107 e 115 com os diferentes manuscritos. Eles são escritos na forma de maqamat, em um estilo claro e vivo; estruturalmente cada um tem um epimythium, as duas primeiras linhas das quais compreendem o pró

fábula

mythium também (ou seja, uma declaração semelhante a um provérbio na abertura da narrativa). A tendência religiosa do Midrash, de estar totalmente ausente no Sefer Sha'ashu'im, aparece vagamente na composição de Berechiah. Seu tom é claramente judaico: as referências bíblicas são numerosas, outras fontes ecoam nele, criaturas mitológicas são transformadas em homens. Uma referência talmúdica a R. *Akiva (Ber. 61) é a fonte da história de Berechiah sobre a raposa e o peixe. Por outro lado, a obra também apresenta muitos paralelos com a tradição esópica da Europa Ocidental, incluindo a compilação em francês antigo de Marie de France e o *Directorium Vitae*. Alguns paralelos também aparecem no popular épico de besta medieval do final da era Roman de Renart (alto alemão, Reinhart Fuchs; baixo alemão, Reynke de Vos). É possível que Marie de France e Berechiah tivessem fontes comuns nas tradições Isopet da Europa Ocidental, caso em que o título e a observação do impressor podem ser explicados pela imensa popularidade das fábulas de raposas naquele período.

Mishlei Shu'alim tornou-se parte da cultura judaica europeia: uma tradução iídiche de Jacob Koppelman apareceu já em 1588 em Freiburg e foi reimpressa várias vezes em Praga, Vilna e Varsóvia. Europa. Popular entre os não-judeus também, apareceu em uma tradução latina de Melchior Hanel (Praga, 1661), e o autor alemão, GE Lessing, traduziu sete das fábulas para o alemão (*Abhandlung ueber die Fabel*, 1759). M. Hadas publicou uma tradução em inglês, *Fables of a Jewish Aesop* (1967).

MESHAL HA-KADMONI ("A Fábula dos Antigos"). O escritor hebreu espanhol, Isaac ben Solomon ibn *Sahula, pretendia criar uma fábula hebraica independente de influências estrangeiras, e intitulou seu livro Meshal ha-Kadmoni, para enfatizar o fato de que suas fontes estavam no Talmud e no Midrash. Na verdade, porém, ele não conseguiu eliminar completamente as influências estrangeiras. Escritas em forma de maqama, as fábulas são lançadas em diálogo. Suas lições de moral são judaicas, e os animais, bem versados no aprendizado judaico: o cervo é um especialista em Talmud, o galo, um estudioso da Bíblia, e a lebre conhece o posekim. Eles também são conhecedores de áreas como lógica, gramática e biologia. Nem a caracterização nem os enredos são fabulares no sentido popular ou tradicional, o que, segundo Heller, torna as fábulas de Sahula menos importantes que as de Ibn Zabara ou de Berechiah. Meshal ha-Kadmoni foi impresso pela primeira vez em 1480. A edição veneziana de 1546 é amplamente e imaginativamente ilustrada com fotos dos animais em disputa. O livro, que ganhou popularidade, foi traduzido para o iídiche por Gershon Wiener (Frankfurt, 1693).

SEFER HA-MESHALIM ("O Livro dos Enigmas"). O 13t̄-

O cabalista do século Joseph *Gikatilla compilou esta coleção balística não-kab de aproximadamente 140 enigmas, essencialmente didáticos por natureza, e muitas vezes sem a ingenuidade de um enigma genuíno. (Alguns manuscritos, no entanto, incluem apenas cerca de metade do número de enigmas.) A base de comparação nesses enigmas varia entre plantas, animais e objetos inanimados. Foi publicado por I. Davidson em 1927.

IGGERET BA'ALEI YAYIM ("A Coleção dos Animais"). Uma tradução de *Kalonymus b. Kalonymus (Arles, 1316, em sete dias) do final do livro 25t̄ de uma enciclopédia muçulmana, sua primeira edição impressa apareceu em Mântua em 1557 (ed. por J. Landsberger, 1882). Suas fontes incluem grego e árabe, mas são principalmente indianas. Vários elementos dessa obra não são característicos da fábula: os animais, por exemplo, disputam ao longo do livro com os seres humanos diante do rei dos fantasmas, e a trama não é monoepisódica. Por outro lado, o contexto dos tribunais e a representação de animais funcionando como seres humanos se assemelham à fábula. O elemento judaico na tradução é a adição de um judeu ao muçulmano que representa os homens no julgamento. Há claramente uma relação entre Iggeret Ba'alei yayim e a literatura Bidpai, e paralelos com alguns de seus "personagens" são encontrados em Kalila e Dimna. A popularidade desta obra é evidenciada pelo fato de ter sido impressa várias vezes e traduzida para o iídiche.

MISHLEI SENDABAR ("Os Contos de Sendabar", Sindbad).

Traduzido para o hebraico no mesmo ano que Iggeret Ba'alei yayim (1316), esses contos existem em oito versões orientais (grego, sírio, espanhol antigo, três persas, árabe e hebraico), todos sob o mesmo nome. (Em todas as principais línguas ocidentais eles aparecem como Os Sete Sábios.) M. Epstein sugere a possibilidade de uma origem hebraica com base em uma semelhança com Vasti, a Rainha, no Livro de Ester. A maldade das mulheres é o tema central tanto do conto emoldurado quanto daqueles contados pelos sábios. Um dos sábios da versão hebraica, Lokman, é, segundo a tradição, o árabe Esopo. A característica distintiva do hebraico Mishlei Sendabar é a libertação da mulher no final; em outras versões, ela é morta ou punida severamente. O intermediário entre as versões indiana e árabe é geralmente considerado Pahlevi. Epstein ressalta, no entanto, que somente o hebraico possui algumas características que distinguem a versão ocidental da oriental.

De acordo com outros, a ponte é do Império Bizantino ou dos Cruzados. A opinião de AM *Habermann é que o livro foi traduzido do árabe para o hebraico, embora isso não tenha provado ser a única possibilidade. As edições modernas incluem M. Epstein (Contos de Sendabar, 1967) e AM Habermann (Mishlei Sindbad, 1946). (Veja *Sindabar.)

MISHLEI IRASTO ("Contos de Irasto"). Traduzido pelo rabino de Amsterdã do início do século XVI, Isaac *Uziel, este trabalho é muito semelhante ao Mishlei Sindabar, mas os elementos grosseiros foram excluídos. Foi traduzido, segundo Habermann, do italiano; segundo A. *Elmaleh (editor de Mishlei Irasto, 1945), do latim.

No período pós-medieval

O KUHBUCH. Esta coleção de fábulas iídiche mais popular na Europa é conhecida apenas na edição de Moses Wallich (Frankfurt, 1687). Seu nome é tirado de uma compilação anterior de mesmo nome, não mais existente, que foi impressa em 1555 por Abraham b. Matatias. Embora aparentemente incluísse partes de Mishlei Shu'alim e Meshal ha-Kadmoni, suas fábulas são

não traduções diretas; também inclui histórias no típico estilo renascentista de Decameron. Uma tradução alemã moderna de R. Beatus foi publicada por A. Freimann em 1926.

DARSHANIM. As várias escolas ideológicas do judaísmo medieval empregavam fábulas como exemplos religiosos. Os racionalistas, os Hasidei Ashkenaz e os representantes da Cabala em seus vários estágios, todos usaram fábulas alegórica ou metaforicamente para apoiar e exemplificar suas idéias. É bastante provável que as fábulas também tenham sido usadas pelos darshanim após a Idade Média, embora existam poucos exemplos. Fábulas com clara tendência homilética aparecem entre os meshalim de Jacob de Dubno (Jacob *Kranz, mais conhecido como Dubno Maguid), um dos darshanim destacados do Movimento Musar. É um tanto exagerado, no entanto, chamá-lo de “o Esopo judeu”, como fez M. *Mendelssohn, visto que ele extraiu o material de fundo para suas fábulas principalmente da vida cotidiana; como H. Glatt (He Spoke in Parables, 1957) disse, “ele era mais um parablista do que um fábula”. Uma de suas fábulas é a esópica “Um burro para duas pessoas”. Outras fábulas clássicas em seu repertório incluem “O astuto galo de madeira” (ou seja, o esopo “A raposa, o galo e o cachorro”) e “Os utensílios que deram à luz” (cf. Kalila e Dimna e Panchatantra). As histórias em seu comentário a Pirkei Avot

também contêm fábulas.

Na literatura hebraica moderna

PERÍODO INICIAL. A literatura hebraica moderna, altamente didática em seus estágios iniciais (final do século 18–início do século 19), encontrou na fábula um recurso literário útil. Isaac ha-Levi *Satanow escreveu o pseudoepigráfico Mishlei Asaf (2 vols., Berlim, 1788–91). Imagens atribuídas nativamente a Asafe b. Berequias (I Crônicas 6:24), a obra é estilisticamente imitativa de Provérbios e da Sabedoria de *Ben Sira. Suas fábulas de animais, que tendem a ser alegóricas, são compostas nas tradições talmúdica e esópica. No mesmo período, escritores como Joel *Loewe e Isaac Euchel trataram a fábula do ponto de vista teórico.

O Mishlei Agur de Shalom ben Jacob *Cohen (Berlim, 1799; 1911) inclui versos e dramas em verso, que às vezes têm características fabulares. O satirista iídiche Solomon *Ettinger, que se associou ao Zamosc maskilim, diferia da maioria de seus contemporâneos ao enfatizar mais o estilo do que a ideologia.

Influenciado pelo drama alemão e pela literatura fábula (Lessing, Gellert), Ettinger adicionou conteúdo judaico aos temas estrangeiros. Muitas de suas fábulas são essencialmente epigramáticas.

FIM DO SÉCULO 19. Mais tarde, no século XIX, o poeta JL Gordon publicou Mishlei Yehudah (1860), uma coleção principalmente de traduções das fábulas de La Fontaine. No prefácio desta obra, ele deu uma história da fábula hebraica. Gam Elleh Mishlei Yehudah, outra coleção de fábulas, apareceu em 1871. Enquanto Gordon essencialmente coletava e transmitia fábulas da tradição européia para o hebraico, A. *Paperna escreveu um livro de fábulas Mishlei ha-Zeman (1894), essencialmente um longo discurso entre vários animais sobre a questão de quem era o mais feliz de todos. A ironia é o dominante

o tom da obra, e a diversão aparentemente seu objetivo principal, embora também possa ter algumas implicações práticas.

Aproximando-se do cômico, esta obra assemelha-se às fábulas alemãs do século XVIII. Em 1893, Joshua *Steinberg publicou seu Mishlei Yehoshu'a que são principalmente epigramas. Coleções de fábulas judaicas da Europa Oriental como essas foram publicadas no extremo leste de Bagdá.

TRADUÇÕES HEBRAICAS DE FÁBULAS. Várias traduções (hebraica) de fábulas apareceram no século XIX, incluindo: IL * A tradução de Jeiteles das fábulas de Lessing; Solomon Pundy (n. 1812) das fábulas do folclorista alemão Pfeffel; Adaptação de Ben jamin Kewall (1806–1880) de 52 das fábulas de Esopo Pirýei Kedem (1843). O escritor judeu italiano SD *Luzzatto em Kinnor Na'im (Viena, 1825), traduziu fábulas de Esopo e Lessing. As fábulas de Krylov foram traduzidas por Meir Wolf Singer (1885) e por Chayim Susskind (1891). No início do século XX, uma nova tradução das fábulas de Lessing foi feita por Moses *Reicherson (1902), e uma tradução de Krylov por SL *Gordon (1907). Mais de 400 anos após sua tradução para o hebraico, Kalila e Dimna foi retraduzido por Elmaleh (1926).

O século 20. Poucas fábulas literárias foram escritas no século XX. Entre as obras judaicas, a mais importante é provavelmente a escrita por Eliezer *Steinberg e publicada na Romênia (Shriftn, 2 vols., 1932-33), logo após a morte do autor. Os dois volumes, escritos em versos de prato Yid ricos e rítmicos, incluem 150 fábulas de animais e objetos inanimados. (Suas fábulas foram publicadas anteriormente (1928) com xilografuras de A. *Kolnik.) Algumas das fábulas têm epimítia; outros transmitem a lição moral através do próprio conto.

Hananiah Reichman, que traduziu as fábulas de Krylov (1950), inclui em suas coleções epigramáticas muito material fabular, adaptado à sua própria forma de verso conciso e irônico. Seus livros incluem Mi-Mishlei ha-AMMIM u-mi-Pi ý akhamim (1941), Pitgamim u-Mikhtamim (1955) e Devash va-Okeý (1960). Ele também traduziu as fábulas de Steinberg para Hebrew (1954). Uma contribuição interessante é Me shalim (1957), de E. *Fleischer, um livro de fábulas que foi enviado para Ereý Israel de um campo de prisioneiros na Europa Oriental. O autor usou o pseudônimo Bar-Abba. Escritas basicamente na veia clássica de La Fontaine e Krylov, essas fábulas têm novos temas e combinam humor com sátira social amarga.

As fábulas religiosas (uma minoria entre as parábolas, como Yalkut Meshalim (ed. S. Sheinfeld) geralmente no caso de exempla) do ý afez ý ayyim (R. *Israel Meir ha-Kohen de Radin) foram publicadas em Tel Aviv em 1952. Da tradição oral, Naphtali Gross' Mayselekh u Mesholim (1955, 19682) mostra uma baixa porcentagem de fábulas na tradição judaica do Leste Europeu. Menos de cinco por cento (27 das 540 fábulas) na coleção são fábulas. O comentário de H. Schwarzbaum mostra que esses poucos têm uma grande afinidade tanto com a tradição esópica européia quanto com as fontes judaicas tradicionais. A porcentagem de idade das fábulas de animais ainda é menor (menos de dois por cento) nas coleções dos Arquivos de Contos Folclóricos de Israel.

fabri, felix

Resumo

A fábula em geral, e a fábula judaica em particular, quase desapareceram da tradição oral. O maior número de fábulas judaicas é encontrado na literatura talmúdica-midrásica no Oriente Próximo e nas coleções judaicas medievais da Europa. As influências estrangeiras sobre essas fábulas são decisivas, mas é claro tanto para o leitor quanto para o estudioso que alguns dos estágios iniciais da história da fábula, até onde ela pode ser reconstruída no presente, apontam para Erev Israel.

Bibliografia: B. Heller, em: J. Bolte e G. Polivka (eds.), Anmerkung zu den Kinder-und Hausmaerchen der Brueder Grimm, 4 (1930), 315-64; J. Landsberger, Die Fabeln des Sophos (1859); D. Noy, em: Maḡanayim, 56 (1961); 69 (1962); 79 (1963); 84, 91 e 92 (1964); 111 (1967); idem, em: Yeda-Am, 1-8 (1948-63); I. Ziegler, Die Koenigsleich nisse des Midrasch beleuchtet durch die roemische Kaiserzeit (1963); H. Schwarzbaum, afinidades talmúdicas-midrásicas de algumas fábulas esópicas (1965), inclusive. bib.; M. Buber (ed.), Tales of Hasidim, 2 vols. (1947-48); idem (ed.), Os Contos do Rabino Nachman (1962); Zinberg, Sifrut, 5 (1959); 6 (1960); AS Rappaport, O Folclore dos Judeus (1937); Homem de cera, Literatura, índice; Steinschneider, Uebersetzungen, index.

[Galit Hasan-Rockem]

***FABRI, FELIX** (século XV^y), monge dominicano em Ulm (Alemanha). Em 1480, ele acompanhou o nobre alemão Georg von Stein em uma peregrinação à Palestina. Desembarcando em Jafa, Fabri prosseguiu por Ramleh até Jerusalém. De lá, ele visitou Jericó e Belém, e uma viagem mais longa o levou por Hebron e Gaza até o Monte Sinai. Ele retornou a Ulm em 1483. Fabri observou muitos detalhes notáveis nos países que visitou e escreveu um relato de suas viagens que foi

traduzido nos Textos dos Peregrinos da Palestina.

Bibliografia: As Andanças de Felix Fabri, tr. por A. Steward, 2 vols., 1893-1897.

[Michael Avi Yonah]

FABRICANT, SOLOMON (1906-1989), economista norte-americano. Fabricant, que nasceu no Brooklyn, Nova York, recebeu seu bacharelado pela Universidade de Nova York e seu mestrado (1930) e doutorado. em economia pela Universidade de Columbia (1938). Em 1930, ingressou no National Bureau of Economic Research como assistente de pesquisa. Ele esteve ligado ao Bureau ao longo de sua carreira, e de 1953 a 1965 foi diretor de pesquisa.

Em 1947, após o serviço na Segunda Guerra Mundial no War Production Board e no escritório regional europeu da United Nations Relief and Rehabilitation Agency (UNRRA), tornou-se professor associado de economia na Universidade de Nova York e, um ano depois, professor titular. Em 1955, tornou-se membro do conselho de diretores do NBER e diretor emérito em 1981. Durante seus 50 anos no Bureau, ele produziu pesquisas sobre tópicos como produção industrial e emprego, ciclos de negócios, emprego no governo e mudanças na produtividade.

Considerado a autoridade mundial sobre as características dos ciclos econômicos e o "pai" das atuais medidas de produtividade, Fabricant dedicou-se a pesquisar e escrever sobre economia do desenvolvimento, flutuações de negócios e teoria macroeconômica.

Suas inúmeras publicações incluem Output of Manufacturing Industries, 1899-1937 (1940), Employment in Manufacturing, 1899-1939 (1942), The Trend of Government Activity in the United States since 1900 (1952), Basic Facts on Productivity Change (1959), Measurement of Technological Change (1965), A Primer on Productivity (1969), Five Monographs on Business Income (com C. Warburton, 1973) e The Economic Growth of the United States: Perspective and Prospective (1979).

[Joachim O. Ronall / Ruth Beloff (2ª ed.)]

ENFRENTANDO A HISTÓRIA E A NÓS MESMOS, o programa de educação do Holocausto começou em 1976, quando a consciência do Holocausto estava se movendo além da comunidade de sobreviventes, quando dois professores de Brookline, Massachusetts, integraram uma unidade sobre o Holocausto e Comportamento Humano em seu curso de estudos sociais da 8ª série. Ao longo da década seguinte, expandiu seu alcance, primeiro em Massachusetts com o apoio do Departamento de Educação daquele estado, e depois em todo o país como um dos programas modelo designados pela Rede Nacional de Difusão do Escritório de Educação.

Em 1990, a Facing History abriu seu primeiro escritório regional em Chicago, seguido por escritórios em outras seis regiões e um na Europa. A organização agora evoluiu para um programa de treinamento de professores, preparação de recursos e pesquisa e desenvolvimento contínuos que agora alcança mais de 21.000 educadores e mais de 1,6 milhão de estudantes em 90 países ao redor do mundo.

Fiel ao seu nome, há duas dimensões para Enfrentar a História e Nós Mesmos, o material histórico e o aluno individual – o eu. A estrutura intelectual e pedagógica do Enfrentamento da História foi construída sobre uma síntese de história e ética para uma educação histórica eficaz. Incluía uma linguagem e um vocabulário para estudar a história difícil e complicada. Transmitiu a compreensão de que tal história não precisava acontecer, mas sim o culminar de uma série de escolhas contínuas (ou falta de escolha) e decisões em todos os níveis da sociedade. Além disso, envolveu os alunos com um senso de conexão dessa história com seus mundos presente e futuro. O modelo era interdisciplinar e construído sobre os métodos das humanidades – investigação, análise, interpretação e julgamento. Enfrentar a História engajou os alunos no confronto, diferentemente de simplesmente estudar, o passado. Sua pedagogia insistia em ir além da simples resposta e resposta para lidar com a complexidade e a incerteza para chegar a uma escolha informada que reconhecesse um imperativo ético ao mesmo tempo em que rejeitava o relativismo impotente.

Desde o início, o estudo de caso central de Enfrentando a História e Nós Mesmos foi um estudo aprofundado do fracasso da democracia na Alemanha e dos eventos que levaram ao Holocausto. Estudar as lições únicas e universais do Holocausto ajuda os alunos a pensar moralmente sobre seu próprio comportamento e a refletir sobre a natureza moral das decisões que tomaram. Ao examinar as circunstâncias deste pedaço de história, os alunos exploram questões fundamentais de cidadania, responsabilidade e tomada de decisão em uma democracia.

Nas salas de aula do Enfrentando a História, os alunos do ensino fundamental e médio aprendem a pensar sobre a tomada de decisão individual e a exercitar a faculdade de fazer julgamentos. Ao iluminar temas comuns de justiça, lei e moralidade no passado e no presente, Facing History oferece aos alunos uma estrutura e um vocabulário para examinar o significado e a responsabilidade da cidadania e as ferramentas para reconhecer o fanatismo e a indiferença em seus próprios mundos. Por meio de um exame rigoroso das etapas e eventos que levaram ao Holocausto, juntamente com outros estudos de caso de violência coletiva e genocídio, Enfrentando a História ensina uma das lições mais significativas e necessárias para os adolescentes entenderem: a prevenção da violência coletiva é possível. A violência em massa e o genocídio no passado não eram inevitáveis, mas foram moldados por escolhas feitas por indivíduos e grupos – escolhas que na época podem parecer comuns e sem importância, mas tomadas em conjunto, levaram a consequências extraordinárias e inimagináveis.

Enfrentar a História estimula os adolescentes a estabelecer conexões entre eventos do passado, escolhas do presente e possibilidades do futuro. Começou com o estudo do Holocausto e do Genocídio Armênio, mas gradualmente expandiu suas preocupações. O programa Enfrentando a História oferece a professores e alunos vocabulário, conceitos e materiais para enfrentar as violações em massa dos direitos humanos e da dignidade humana na história recente, seja no colapso da democracia na Alemanha nas décadas de 1920 e 1930, ou na África do Sul, ou o Genocídio Armênio, ou os genocídios mais recentes em Ruanda, Bósnia ou Sudão.

Os alunos aprendem a reconhecer temas universais de preconceito, discriminação e desumanização, bem como coragem, cuidado, participação responsável e medidas que podem ser tomadas para a prevenção.

A estrutura do Enfrentamento da História também é construída sobre a noção de que as democracias são empresas frágeis e só podem permanecer vitais por meio da participação ativa, ponderada e responsável de seus cidadãos. A educação para a cidadania democrática significa encorajar os alunos a reconhecer que a participação pode fazer a diferença e é parte integrante das escolhas e decisões éticas que todos enfrentamos. Muitas vezes, essas decisões são influenciadas por rotulagem e estereótipos, e por como definimos identidades de grupo e quem pertence e quem não pertence. Os cursos voltados para a História incorporam uma sequência de estudos que começa com a identidade – primeiro a identidade individual e depois as identidades de grupo com suas definições de pertencimento. A partir daí, o estudo examina o fracasso da democracia e os passos que levaram ao Holocausto – o caso mais documentado de indiferença, desumanização, ódio, racismo e antissemitismo do século XX. Continua explorando questões difíceis de julgamento, memória e legado, e a necessidade de participação responsável para evitar injustiças. O programa termina com uma seção chamada “Escolhendo participar” com exemplos de indivíduos que deram pequenos passos para construir comunidades justas e inclusivas e cujas histórias iluminam a coragem e a compaixão necessárias para proteger a democracia hoje e nas próximas gerações.

Enfrentar a História é muitas vezes descrito como uma jornada, de ida e volta entre passado, presente e futuro. Sua linguagem e vocabulário são ferramentas de entrada na história – termos como perpetrador, vítima, defensor, espectador, socorrista, colaborador e oportunista. Os alunos aprendem que termos como identidade, filiação, legado, negação, memória e julgamento podem ajudá-los a entender a história complicada, mas que um uso autêntico dessa linguagem precisa estar enraizado na constelação de escolhas, decisões e decisões individuais e de grupo. Comportamentos que o Facing History chamou de “nós mesmos”.

A jornada Enfrentando a História abraça ainda uma pedagogia que está enraizada nas preocupações e questões da adolescência: o interesse abrangente na identidade individual e grupal; em aceitação ou rejeição, em conformidade ou não conformidade, em rotulagem, ostracismo, lealdade, justiça e pressão do grupo de pares. Ele fala das ideias recém-descobertas do adolescente sobre subjetividade, verdades concorrentes e perspectivas diferentes, juntamente com a crescente capacidade de pensar hipoteticamente e a inclinação para encontrar significado pessoal em fenômenos recém-introduzidos.

Os elementos da pedagogia Enfrentando a História foram demonstrados em centenas de institutos e oficinas e caracterizaram o ensino e a aprendizagem em milhares de salas de aula. Esses institutos são oferecidos em ambientes presenciais e online e incluem um campus online com módulos e planos de aula para estender o programa. Uma vez que o exame de questões difíceis e complexas do comportamento humano em momentos críticos do passado e do presente requer cuidadosa reflexão e reflexão, os professores do Enfrentamento de História empregam estratégias eficazes para incentivar os alunos a ouvir, a assumir a perspectiva do outro, a compreender diferentes pontos de vista, e assumir riscos intelectuais em sua análise e discussão. O crescimento intelectual significativo é um processo de confronto de desequilíbrio e dissonância à medida que os alunos lidam com novas ideias e diferentes perspectivas que contradizem premissas não examinadas, de modo que esses professores desafiam cuidadosamente as generalizações e pressionam por distinções claras na linguagem e na explicação. Com base na crescente capacidade de pensar hipoteticamente e imaginar opções, os professores do Enfrentando a História ampliam a imaginação histórica, insistindo no delineamento do que poderia ter sido feito, escolhas que poderiam ter sido feitas e cenários alternativos que poderiam ter surgido.

Igualmente importante, a pedagogia Enfrentando a História incorpora o ensino das habilidades de um pensamento e compreensão históricos aprofundados. Estes incluem conhecimento de cronologia, causalidade e ponto de vista; juntamente com a capacidade de analisar evidências, ter diferentes perspectivas, fazer distinções e compreender as relações. Os professores de História do Enfrentamento tornam essas habilidades explícitas e oferecem oportunidades para demonstração e prática contínuas. Eles também acreditam que todos os alunos são capazes de atingir os altos padrões necessários para se envolver profundamente nos materiais de recurso do programa. No entanto, os alunos aprendem de forma diferente, por isso é essencial usar várias avaliações em suas salas de aula para honrar a complexidade de seu pensamento.

Fackenheim, Emil

A avaliação da História do Enfrentamento tem sido uma prioridade do programa desde a sua criação. Os pesquisadores estudaram o impacto do programa em áreas como desenvolvimento e educação psicossocial e moral de adolescentes, prevenção de violência e violência, compreensão histórica, educação para a cidadania, empatia, autoconceito e interesse social, desempenho acadêmico, desenvolvimento profissional de professores e clima escolar.

Em um grande estudo financiado pela Carnegie Corporation de Nova York, as aulas de Enfrentamento de História mostraram-se significativamente bem-sucedidas na expansão das capacidades dos adolescentes para a compreensão interpessoal e no aprimoramento da capacidade de refletir sobre o significado pessoal das questões de justiça social.

À medida que o Enfrentando a História completa três décadas de ensino sobre o Holocausto e outros exemplos de violência coletiva e olha para o século 21, seu impulso é ir além da memória e do legado e perguntar como essas perspectivas podem levar à prevenção. Seu conteúdo e pedagogia estão ajudando os alunos a se tornarem mais globais e fornecendo a eles ferramentas e conceitos para construir pontes e relacionamentos para compreensão e participação globais. Assim, o alcance global dos educadores tornou-se crítico. Através de seu site (www.facinghistory.org)

O Facing History facilitou fóruns online para acadêmicos e educadores sobre questões como o impacto da religião na identidade, a natureza da justiça transicional em sociedades que sofreram violência em massa e o papel da educação na criação de uma sociedade civil. Por meio de seu poder de envolver professores e alunos, o Enfrentando a História pode facilitar uma mudança ponderada e positiva em uma comunidade escolar e transmitir isso, enquanto a participação pode fazer a diferença na sustentação da democracia. Tal participação, incluindo julgamentos de certo e errado, precisa ser informada, ao invés de limitada pela história.

Principais Publicações de História de Revestimentos

Estão incluídos Enfrentando a História e Nós Mesmos: Holocausto e Comportamento Humano (livro de recursos primários); Crime Contra a Humanidade e a Civilização: O Genocídio dos Armênios; Eu Prometi que Contaria (Memórias do Sobrevivente do Holocausto); Elements of Time (guia complementar para a coleção de fitas de vídeo da Facing History de testemunhos de sobreviventes do Holocausto); Enfrentando a História e Nós Mesmos: Judeus da Polônia; Raça e filiação na história americana; O Movimento Eugênico.

Bibliografia: D. Barr, "Reflexões da Primeira Adolescência sobre Justiça Social: Enfrentando a História e Nós Mesmos na Prática e Avaliação", em: Educação Intercultural (maio de 2005); M. Dormente e EM Strom, "Facing History and Ourselves", em: M. Elias e H. Arnold (eds.), The Educator's Guide to Emotional Intelligence and Academic Learning: Socio-Emotional Learning in the Classroom (2006); M. Sleeper, A. Strom e MS Strom, "Objetivos da Educação Primária e Secundária Universal", artigo apresentado no workshop da Academia Americana de Artes e Ciências (Cambridge, 2004); MS Strom, M. Sleeper e M. Johnson, "Enfrentando a História e Nós Mesmos: Uma Síntese de História e Ética na Educação Eficaz da História", em: A. Garrod (ed.), Learning for Life Moral Education Theory and Practice (1992); T. Tollefson, "Facing History and Ourselves", trabalho apresentado na Conferência sobre Educação e Objetivos Cívicos das Escolas" (San José, Costa Rica, 2005).

[Martin Sleeper (2ª ed.)]

FACKENHEIM, EMIL (1916-2003), filósofo. Fackenheim nasceu em Halle, Alemanha. Depois de se formar no Stadtgymnasium em 1935, e apesar do incentivo de seu professor de clássicos, Adolph Loercher, para estudar filologia clássica, ele optou por se mudar para Berlim e entrar no programa rabínico da Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums. Por três anos, ele estudou Midrash, Bíblia, história e filosofia; ele também começou uma licenciatura em filosofia na Universidade de Halle. Sua carreira acadêmica na Alemanha foi interrompida pela Kristallnacht e internamento por vários meses em Sachsenhausen. Na primavera de 1940, ele fugiu para Aberdeen, na Escócia, e se matriculou em um programa de graduação em filosofia na Universidade. Um ano depois, ele e outros refugiados foram reunidos em campos e dispersos por todo o Império Britânico. Fackenheim viajou de navio para o Canadá, foi internado em um campo em Sherbrooke, Ontário, e finalmente liberado.

Ele foi aceito no programa de doutorado em filosofia da Universidade de Toronto e recebeu seu diploma em 1945 com uma dissertação sobre a filosofia árabe medieval e seus antecedentes clássicos. De 1943 a 1948 serviu como rabino da congregação Anshe Shalom em Hamilton, Ontário. Convidado para lecionar filosofia na Universidade de Toronto em 1948, lá permaneceu até 1983, quando se aposentou como professor universitário. Ele e sua família imigraram para Israel em 1983. Ele lecionou no Instituto de Judeus Contemporâneos da Universidade Hebraica por vários anos. Na década de 1980 ele ensinou Ger -

homens estudantes de teologia em Israel e na década de 1990 viajaram várias vezes para a Alemanha, recebendo vários graus e honras.

No período pós-guerra, Fackenheim perseguiu dois interesses intelectuais. Primeiro, ele examinou a tensão entre fé e razão de Kant a Kierkegaard, escrevendo importantes ensaios sobre Kant sobre o mal e sobre a história e ensaios sobre Schelling. Em segundo lugar, explorou o papel da revelação na cultura moderna, em particular a fé judaica, a autonomia, o desafio do naturalismo e do secularismo e a defesa da revelação no pensamento de Martin Buber e Franz Rosenzweig. Fackenheim desenvolveu um relato existencial de agência historicamente situada e autoconstituição, que ele articulou e defendeu em seu livro, *Metafísica e Historicidade*, baseado em sua Palestra Aqui nas na Marquette University. Seu projeto filosófico sobre fé e razão, pelo qual recebeu uma bolsa Guggenheim em 1956-57, tornou-se um livro sobre Hegel, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, publicado em 1968. Ao longo da década em que trabalhou em Hegel, o pensamento existencial de Fackenheim tomou a forma de um estilo distintamente dialético de argumentação e análise, devedor de seu trabalho interpretativo sobre Hegel e de sua compreensão dos primeiros trabalhos de Kierkegaard.

Até 1966, Fackenheim havia evitado lidar com o ataque nazista aos judeus e ao judaísmo e as atrocidades dos campos de extermínio. No verão de 1966, ele fez um trabalho sobre o movimento da "morte de Deus" e a "autoexposição da fé ao mundo secular moderno", no qual terminou reconhecendo a centralidade de enfrentar os horrores de Auschwitz. No

No final desse artigo, ele reconheceu o papel que as reflexões autobiográficas e ficcionais de Elie Wiesel podem desempenhar para mostrar como a fé judaica pode ser exposta a esses horrores e ainda assim sobreviver. Na primavera seguinte, em 24 de março de 1967, em um simpósio convocado pelo American Jewish Committee e organizado pelo editor de sua revista *Judaism*, Steven Schwarzchild, "Jewish Values in a Post-Holocaust Future", Fackenheim formulou e apresentou pela primeira vez seu imperativo para a autêntica resposta judaica ao Holocausto, o que ele chamou de mandamento 614ty, "os judeus estão proibidos de dar a Hitler qualquer vitória póstuma". Ele elaborou o raciocínio que levou a esse imperativo e seu conteúdo hermenêutico em "Jewish Faith and the Holocaust", que apareceu em *Commentary* e, de forma um pouco diferente, na introdução de seu livro de ensaios, *Quest for Past and Future*. Seu argumento recebeu sua forma mais desenvolvida no terceiro capítulo de *God's Presence in History*, publicado em 1970 e baseado em suas *Deems Lectures* de 1968 na Universidade de Nova York.

Nesses escritos centrais, Fackenheim argumentou que nenhuma compreensão intelectual – histórica, política, teológica ou psicológica – do mal de Auschwitz é possível; o evento não tem "significado" ou "propósito". Mesmo os sistemas filosóficos mais abrangentes, principalmente o sistema hegeliano, afundam na rocha do mal radical. Mas enquanto tal compreensão intelectual não é satisfatória e, portanto, nenhuma resposta intelectual é aceitável, uma resposta existencial é necessária. Nenhuma fonte teórica, filosófica ou teológica, no entanto, é capaz de definir o que deve ser uma resposta genuína. Neste ponto, o pensamento deve ir à escola com a vida; pode-se e deve-se recorrer à experiência vivida real, durante e após o evento, para compreender como os judeus reagiram e, portanto, como se deve responder. A vida judaica contínua, afirma Fackenheim, pode ser interpretada como uma resposta a um senso de obrigação ou dever, e esse dever é o de se opor a tudo o que o nazismo procurou realizar em seu ódio aos judeus e ao judaísmo e em sua rejeição da dignidade humana. e vale. Enquanto para os judeus seculares, tal dever não tem fundamento, mas é aceito como obrigatório sem um, para os judeus crentes, o único fundamento possível é a Voz de um Deus Comandante. Portanto, para eles, tem o status de um mandamento divino, ao lado, mas não substituindo os outros 613 mandamentos bíblicos tradicionais. É, em sua famosa formulação, um mandamento 614ty.

Fackenheim havia chegado a esse imperativo de resistência aos propósitos nazistas, a esse dever da genuína existência judaica pós-Holocausto, ao lado de uma reflexão contínua sobre revelação e modernidade e como expressão de uma necessidade recentemente apreciada de expor a fé e a obrigação a um pós-Holocausto. situação. Sua jornada capitalizou vários insights cruciais. Uma era que depois de Auschwitz, como ele disse, mesmo Hegel não seria um hegeliano, isto é, que Auschwitz era um caso de mal pelo mal e, portanto, inassimilável a qualquer sistema conceitual anterior. Mesmo o pensamento filosófico mais sistemático foi historicamente situado e rompido pelos horrores dos campos de extermínio. O segundo foi o compromisso com o pensamento dialético-existencial sobre a condição humana e

seu caráter hermenêutico. O terceiro foi o reconhecimento de que enquanto Auschwitz ameaçava todos os sistemas, modos de vida e crenças anteriores, o judaísmo deve e pode sobreviver à exposição a ele. A obra de Elie Wiesel e a própria vida de Wiesel confirmaram essa esperança e essa realização.

Na década de 1970, o pensamento de Fackenheim ampliou as linhas de pensamento que resumimos. Primeiro, em seu livro *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, ele explorou como a filosofia moderna ignorou ou distorceu o judaísmo e expôs suas próprias inadequações ao fazê-lo. Em segundo lugar, ele aplicou a estrutura que acabamos de descrever a uma variedade de temas – principalmente ao Estado de Israel, seu restabelecimento e defesa, mas também à crença em Deus, a relação entre judeus e cristãos e a necessidade de lutar contra todas as tentativas de diminuir a dignidade humana e o valor da vida humana. Esses esforços continuaram ao longo de sua vida e, de fato, equivalem a uma ramificação da interpretação do mandamento 614ty para judeus, cristãos, filósofos, historiadores, alemães e outros. Finalmente, ele se voltou para importantes problemas filosóficos com sua argumentação existencial e hermenêutica. O problema crucial tinha a ver com a possibilidade de cumprir o imperativo da resistência ou, como se poderia dizer, a possibilidade de enfrentar a ameaça radical de ruptura e não ceder ao desespero total. Este viria a ser o problema central de sua obra-prima, *To Mend the World*, publicada em 1983 (com novo material introdutório em 1987 e novamente em 1993).

No período anterior, culminando em 1970, Fackenheim havia argumentado desde a necessidade do mandamento ou imperativo até sua possibilidade, seja por motivos kantianos, que o dever implica a liberdade de cumpri-lo, seja por motivos rosenzweigianos, que junto com os mandamentos que Deus concede em um ato de graça, Ele também dá à humanidade pelo mesmo amor a liberdade de realizá-los. No final da década de 1970, Fackenheim havia percebido até que ponto ambas as respostas não respeitavam as vítimas dos horrores nazistas. No capítulo crucial de *To Mend the World*, ele explora sistemática e dialeticamente a ação do mal e suas vítimas, a fim de chegar a um momento em que a compreensão lúcida da vítima apreende todo o horror, e ainda reage a ele e em oposição a ele com surpresa. Ele confirma essa apreensão intelectual com um caso emblemático de vítimas dos campos e das atrocidades, que veem claramente a que estão sendo submetidas, o que é o mal, e sentem o dever de se opor a ele em sua vida. Ele então afirma que este episódio constitui um fundamento ontológico de resistência, e que o judaísmo, através da ideia de uma ruptura cósmica e um ato humano que a respeita e ainda se opõe, o que é chamado na tradição mística judaica (Cabala) *tikkun olam*, fornece à filosofia um conceito essencial para compreender a possibilidade de uma vida genuína pós-Holocausto. *To Mend the World* passa a aplicar essas lições em três domínios – filosofia, cristianismo e existência judaica, localizando em cada caso um caso emblemático de *tikkun* (conserto ou reparo) que respeita o mal de Auschwitz como uma ruptura total e inqualificável e ainda encontra um caminho para a esperança e a recuperação. Hegel, ele

fator, máx.

observações, havia dito que as feridas do Espírito curam sem deixar cicatrizes. Hegel estava errado – embora a cura seja necessária (e , portanto, a recuperação como uma atividade hermenêutica e existencial), as cicatrizes do Holocausto permanecerão e devem permanecer.

Essa linha de argumentação não foi isenta de dificuldades, e desafios foram feitos a ela. Fackenheim, nas duas últimas décadas de sua vida, mais uma vez ampliou suas linhas – com um livro sobre a Bíblia e como ela deve ser lida por judeus e cristãos, juntos, em um mundo pós-Holocausto, com um levantamento da crença judaica e prática na década de 1980, e com uma série de ensaios sobre o Estado de Israel como uma resposta paradigmática genuína ao ataque nazista, ou seja, como uma mistura única de propósitos religiosos e autoconfiança secular, combinando um compromisso com uma pátria para os judeus contra o ataque mais extremo e em sua defesa. Filosoficamente, em seus últimos anos, Fackenheim se concentrou em duas questões que estavam conectadas em sua mente, uma a radicalidade do mal nazista e a questão “por que eles fizeram isso” e, em segundo lugar, o caráter do tipo de vítima chamado Musselmanner, que Primo Levi chamou os “afogados” e identificou-os como o produto característico dos campos de extermínio. Essas duas questões também continuam temas do trabalho anterior de Fackenheim, a natureza do mal radical que foi Auschwitz e a questão de se não há um tipo de vítima dos horrores nazistas que deve ser respeitado e não desonrado, e ainda assim está fora dos limites do próprio fundamento ontológico da resistência.

Os compromissos filosóficos de Fackenheim estavam profundamente imersos nas realidades existenciais e concretas, com destaque para a historicidade do pensamento filosófico e religioso, o caráter menêutico e situado da existência humana e a maldade sem precedentes dos nazistas e dos campos de extermínio. Auschwitz o levou a expor a filosofia, a cultura e a religião incondicionalmente à refutação histórica; no entanto, seus anseios mais profundos eram encontrar esperança contínua e evitar o desespero, apreciar a necessidade da vida judaica e a defesa do valor e da dignidade humanos. Essas disposições, no entanto, eram o que poderíamos chamar de “anseios racionalmente defendidos” e, portanto, necessidades (deveres e obrigações) apenas em um sentido profundamente contextual. Ele queria que fossem deveres objetivos e absolutos, mas no contexto de seu pensamento desenvolvido, após os anos 1960, não existem tais deveres , ou, se pensamos que existem, são aqueles que não carregam autoridade global ou geral. A força que eles carregam deve ser defendida uma a uma e situação a situação, dentro do contexto mais amplo de um compromisso de enfrentar a ruptura total de Auschwitz e ainda continuar com a vida, curar e recuperar sem esperar que as cicatrizes da história se espalhem. desaparecer.

Bibliografia: L. Greenspan e G. Nicholson (eds.), Fackenheim: German Philosophy & Jewish Thought (1992); ML Morgan (ed.), O Pensamento Judaico de Emil Fackenheim (1987); idem, Emil Fackenheim: Filósofos Judeus e Filosofia Judaica (1996); idem, Beyond Auschwitz: Post-Holocaust Jewish Thought in America (2001).

[Michael L. Morgan (2ª ed.)]

FACTOR, MAX (1877-1938), fabricante de cosméticos dos EUA.

Factor nasceu em Lodz, Polónia, onde aos oito anos

ele serviu como aprendiz de um dentista-farmacêutico. Anos de mistura de poções incutiram nele um fascínio pela forma humana. Factor abriu sua própria loja em Moscou, onde vendia rouges, cremes, fragrâncias e perucas feitos à mão. Uma trupe teatral itinerante usava a maquiagem de Factor enquanto se apresentava para a nobreza russa. Apreciando sua obra, os aristocratas russos nomearam Factor como o especialista oficial em cosméticos da família real e da Grande Ópera Imperial Russa. Factor emigrou para os Estados Unidos em 1904 e abriu um estande de cosméticos na Feira Mundial de St. Louis. Mudou-se com a família para Los Angeles, onde, em 1909, abriu uma loja de cosméticos e perfumaria no centro do distrito atrical da cidade. O negócio posteriormente se desenvolveu na Max Factor & Co., a maior empresa de cosméticos da Califórnia por décadas.

Em 1914, a Factor criou uma maquiagem especificamente para atores de cinema que, ao contrário da maquiagem teatral, não racharia ou empalharia. Estrelas de cinema correram para seu estúdio de maquiagem, ansiosas para experimentar sua “tinta de graxa flexível”, enquanto os produtores se dirigiam para as perucas que Factor fez com cabelo humano. Em 1938 ele desenvolveu a maquiagem de panqueca, um novo tipo de material para ser usado por atores em filmes Technicolor, que logo se tornou a maquiagem padrão para todos os filmes coloridos.

Na década de 1920, a Factor introduziu cosméticos ao público, promovendo a ideia de que toda garota poderia se parecer com uma estrela de cinema usando a Max Factor Makeup. Quando a panqueca foi lançada, tornou-se um dos itens de maquiagem únicos de crescimento mais rápido e mais vendidos na história dos cosméticos. Factor foi responsável por inúmeras outras inovações cosméticas, incluindo a própria palavra “maquiagem”, que ele cunhou. Ele e sua empresa criaram pilares como brilho labial, lápis de sobrancelha, cílios postiços, maquiagem à prova d'água e o conceito de “harmonia de cores” cosmética. Ele também desenvolveu inúmeras técnicas de maquiagem para efeitos especiais de filmes, bem como aplicação pessoal.

Grande parte de seu trabalho foi preservado no Museu de História de Hollywood em Hollywood, Califórnia. As exposições incluem o saguão e várias salas de maquiagem de seu estúdio, bem como milhares de trajes raros de Hollywood, adereços, cenários e recordações.

Factor foi co-autor do livro *The Technique of Stage Make-up: A Practical Manual for the Use of Max Factor's The atrical Make-up* (com J. Knapp, 1942).

Cada um de seus quatro filhos se juntou ao negócio. DAVIS FACTOR (1902-1991), que nasceu na Rússia, tornou-se presidente do conselho. MAX FATOR, JR. (1904–1996), nascido em St. Louis, tornou-se vice-presidente do conselho. Especialista em química cosmética, ele recebeu prêmios da indústria cinematográfica e televisiva por projetar maquiagem especial antes das câmeras. LOUIS FACTOR (1907–1975), também nascido em St. Louis, tornou-se vice-presidente e secretário adjunto da firma. SIDNEY FACTOR, nascido em Los Angeles (1916–), foi membro do conselho. O genro de Max Factor, MAX FIRESTEIN (1894–?) de Denver, tornou-se presidente do comitê executivo do conselho . Ativo na vida organizacional judaica, foi

presidente do Conselho da Comunidade Judaica de Los Angeles e serviu no gabinete de campanha nacional do United Jewish Appeal. Seus filhos ALFRED FIRESTEIN (1924–) e CHES TER FIRESTEIN (1930–) tornaram-se presidente e vice-presidente executivo, respectivamente, da Max Factor Co. DAVIS FACTOR (1935–) da terceira geração foi diretor de marketing na divisão internacional. No final da década de 1960, a Max Fator havia se tornado a terceira maior fabricante de cosméticos dos Estados Unidos e a maior no mercado internacional.

Max Factor tornou-se uma divisão da Procter & Gamble em Hunt Valley, Maryland.

Bibliografia: F. Basten, R. Salvatore e P. Hoffman (eds.), Hollywood do Max Factor: Glamour, Filmes e Maquiagem (1995).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

FADENHECHT, YEHOASHUA (1846–1910), religioso sionista e fundador do movimento *Mizrachi na Galiza. Nascido em Berezhany, Galiza, mudou-se para Kolomea, onde foi registrador de nascimentos e óbitos para a comunidade judaica local ao longo de sua vida. No início da década de 1880, fundou uma das primeiras associações sionistas na Galiza e lutou contra círculos anti-sionistas extremamente ortodoxos. Um dos primeiros apoiadores religiosos de Herzl, Fadenhecht publicou sugestões sobre a aliá a Eretz Israel na segunda edição do jornal Die Welt. Por muitos anos ele contribuiu com artigos sobre assuntos atuais para a imprensa hebraica na Galiza. Após o Primeiro Congresso Sionista em Basileia (1897), ele publicou Yizre'el, tendendo a ser um periódico hebraico; seu único número foi inteiramente preenchido com suas próprias contribuições dedicadas a explicar o sionismo político, as crenças de Herzl e o valor do Congresso sionista – tudo no quadro de referência de sua controvérsia com oponentes ultraortodoxos.

Bibliografia: Ha-Mijpeh, 7 no. 2 (1910); Ba-Mishor, 5 no. 203 (1944).

[Getzel Kressel]

FADIMAN, CLIFTON (1904-1999), crítico literário norte-americano. Fadiman nasceu em Nova York e se formou na Columbia University em 1925. Tornou-se editor-chefe da Simon & Schuster e, em seguida, editor de livros da New Yorker (1933-1943) e era amplamente conhecido por seu programa semanal de rádio Information Please (1938-48). Seus ensaios coletados foram publicados em Party of One: Selected Writings (1955). Ele era uma figura familiar oferecendo sugestões aos leitores no Clube do Livro do Mês e orientando as seleções do Clube do Leitor.

Editor e antólogo, ajudou a montar os vários volumes Great Books of the Western World (1990) e também editou The Treasury of the Encyclopedia Britannica (1992). Ele foi premiado, em 1993, com a National Book Foundation Medal for Distinguished Contribution to American Letters. Ele foi lembrado por Carolyn Heilbrun em Quando os homens eram os únicos modelos que tínhamos: meus professores Barzun, Fadiman e Trilling (2002).

Bibliografia: R. Severo, "Clifton Fadiman", em: New York Times (21 de junho de 1999).

[Lewis Fried (2ª ed.)]

***FADUS, CUSPIUS**, procurador romano da Judéia 44-46 CE. Fadus foi nomeado pelo imperador Cláudio após o curto período de governo judaico que terminou com a morte de *Agripa I. Ele tinha instruções específicas para punir os habitantes de Cesaréia e Sebaste, a maioria soldados, que haviam mostrado desrespeito ao rei morto. Ao chegar, ele encontrou os judeus na Peréia, na Transjordânia, envolvidos em uma disputa de fronteira com os habitantes da Filadélfia (Rabbath Ammon). Os judeus se afirmaram e mataram muitos de seus oponentes, despertando assim a ira de Fadus, que condenou um de seus líderes à morte e baniou outros dois. Ele também levou

ação contra o falso profeta *Teudas (Atos 5:36), a quem ele matou junto com muitos de seus seguidores. De acordo com Josefo, uma de suas principais preocupações era livrar a Judéia de seus muitos ladrões. Em assuntos que não envolviam a segurança do Estado, ele aparentemente governava com moderação e geralmente não interferia nos costumes judaicos. Em um caso, no entanto, ele exigiu que as vestes sagradas do sumo sacerdote fossem entregues aos romanos para custódia, uma prática antes adotada pelos romanos, mas abandonada alguns anos antes. Os judeus protestaram e obtiveram sua permissão para enviar uma embaixada a Roma. Cláudio, influenciado em parte pela intervenção do jovem Agripa II, revogou a decisão. Fadus foi sucedido por *Tiberius Julius Alexander.

Bibliografia: Jos., Ant., 15:406; 19:363–4; 20:2–14, 97–100; Jos., Guerras, 2:220; Schuerer, Gesch, 1 (1901), 565-6; Pauly-Wissowa, 8 (1901), 1895, n. 2.

[Lea Roth]

FAENZA, cidade no norte da Itália central. No século XIV, os judeus de Faenza eram agiotas. Como resultado dos sermões de *Bernardino da Feltre, o célebre médico Lazzaro da Pavia foi expulso da cidade em c. 1480. O poeta litúrgico Raphael ben Isaac da Faenza também viveu na cidade em meados do século XV. Há também evidências documentadas da presença de um rabinato de Faenza nos mesmos anos. Isaac *Azulai, que fabricava placas de sêder de majólica, trabalhou aqui em 1575. Desde o século XVI até a era de Napoleão, não há evidências de que os judeus viveram em Faenza.

Bibliografia: Milano, Italia, 127, 358; Roth, Itália, 199, 202, 445. **Add. Bibliografia:** G. Caravita, Ebrei in Romagna: 1938–1945: dalle leggi razziali allo sterminio (1991); L. Picciotto, Il libro della memoria: gli ebrei deportati dall'Italia, 1943–1945 (2001).

[Attilio Milano / Federica Francesconi (2ª ed.)]

FAGARAS (Rom. **Făgăraș**; Hung. **Fogaras**), cidade na Transilvânia, Romênia; até 1918 na Hungria. Os judeus não foram autorizados a se estabelecer lá até o início do século XIX. No século XVII, no entanto, eles ocasionalmente visitavam a fortaleza de Fagaras para apresentar petições ao príncipe da Transilvânia. O assentamento de judeus a 20 km da cidade na vila de Porumbak, hoje conhecido pelo nome romeno de Porumbacul de Sus, foi de especial interesse. Do ponto de vista judicial, esta aldeia pertencia aos proprietários da vila Fagaras. Em 1697, dois judeus sefarditas, Avigdor b. Um sutiã

fagius, paulo

presunto e naftali b. Abraham, alugou ali uma oficina para a fabricação de artigos de vidro. Eles assinaram o contrato de arrendamento em caracteres hebraicos; este documento está preservado nos arquivos da comunidade em Budapeste. Eles foram seguidos por outros arrendatários, bem como por judeus que alugavam a taverna local. Uma comunidade foi organizada e um cemitério adquirido em Fagaras em 1827. No início da existência da comunidade seus membros falavam principalmente a língua alemã, só mais tarde passando para o húngaro. Depois de 1919, muitos deles começaram a ensinar aos filhos a língua do novo Países Baixos. A sinagoga foi erguida em 1859. Havia 286 judeus vivendo em Fagaras em 1856; 485 em 1891; 514 em 1910; 457 em 1920; 390 em 1930; e 267 em 1941. A contribuição judaica para o desenvolvimento econômico da cidade e da região foi muito importante durante toda a existência da comunidade local. Uma escola judaica foi fundada em 1867; a língua de instrução foi o alemão até 1903, o húngaro até o final da Primeira Guerra Mundial e, posteriormente, o romeno. Foi encerrada em 1938. A comunidade juntou-se à organização de neólogos (ver *Neologia) em 1869 e tornou-se ortodoxa em 1926.

O rabino de Fagaras, Adolf Keleman (1861–1917), visitou Erey Israel em 1905 e posteriormente publicou suas impressões da viagem em húngaro.

Por longos períodos, as relações entre os judeus e a população romena e húngara da região foram mais ou menos normais, com relativamente poucos incidentes anti-semitas.

Durante o regime fascista romeno (1940-1944), os bens judaicos e as propriedades comunais foram confiscados. Alguns dos homens foram recrutados para trabalhos forçados e outros (a maioria acusados de atividades comunistas) foram deportados para a *Transilvânia. Os judeus das aldeias vizinhas estavam concentrados na cidade. Havia 360 judeus vivendo em Fagaras em 1947. Posteriormente, muitos partiram, primeiro para as cidades maiores da Romênia e depois para o exterior (principalmente para Israel), e 20 permaneceram em 1970.

Bibliografia: Sitzungs-Protokoll fuer die Beschluesse der Fogaraser israelitischen Kultusgemeinde, 1861–1874; Grundbuch der Sitze und deren Inhaber em Fogaraser Tempel, em: Arquivos Centrais para a História do Povo Judeu (RM 189); Pinkas y evrah Kaddisha 1827–61 (ibid., RM 190); MHJ, 5 pt. 1 (1959), n. 716, 808, 864, 868, 887; 8 (1965), n. 360; Magyar Zsid Lexikon (1929), 284.

[Yehouda Marton / Paul Schweiger (2ª ed.)]

***FAGIUS, PAULUS (Paul Buechelin; 1504-1549)**, hebraísta. Nascido em Rheinzabern, na Renânia-Palatinado, Alemanha, foi professor de teologia em Estrasburgo e depois de hebraico em Cambridge. Estudou hebraico com Wolfgang Capito e com Elijah Levita, a quem convidou para supervisionar a imprensa hebraica que estabeleceu em Isny (Baviera). Ele traduziu os seguintes livros hebraicos para o latim: Tishbi (Isny, 1541; Basileia, 1557) e Meturgeman (Isny, 1542) de Elijah Levita; o tratado do Talmud Avot (Isny, 1541). Editou uma versão hebraica do livro de Tobit com uma tradução latina (Isny, 1542); a apostá Alpha de Ben Sira (Isny, 1542), e o comentário de David Kimhi

para Salmos 1-10 (Constance, 1544). Ele editou vários capítulos de Targum Onkelos (Estrasburgo, 1546) e escreveu um tratado exegético sobre os quatro primeiros capítulos do Gênesis. ("Exegesis sive expositio dictionum hebraicarum literalis et simplex in quatuor capita Geneseos", Isny, 1542). Ele foi o autor de uma gramática hebraica elementar (Constance, 1543) e traduziu um livreto anônimo de um judeu convertido, que se esforçou, com referência a fontes judaicas, para provar a verdade do cristianismo (Liber Fidei, Isny, 1542; a pequeno extrato, sob o título Parvus Praestolus, apareceu no mesmo ano nas Orações Hebraicas editadas por Fagius). Algumas partes do mesmo texto já haviam sido publicadas e traduzidas por Sebastian Münster em 1537. Ele iniciou a republicação de uma edição revisada da concordância Me'ir Nativ. Após sua migração para a Inglaterra, onde morreu, esta obra foi concluída por Antonius Reuchlin (Basileia, 1556).

Bibliografia: L. Geiger, Das Studium der hebraeischen Sprache in Deutschland (1870), 66; Steinschneider, Cat Bod, 977, n. 5048; 3080, nº. 9397; idem, em: REJ, 4 (1882), 78-87; 5 (1882), 57-67; idem, em: ZHB, 2 (1897), 149-50, n. 178; Perles, Beitrage, índice; M. Stern, Urkundliche Beitrage ueber die Stellung der Paepste zu den Juden (1893), no. 159; J.-B. Prijs, Die Basler hebraischen Drucke (1964), 82–83, 500; AM Habermann, em: Alei Sefer, 2 (1976), 97-104; R. Peter, em: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 59 (1979), 385-390; LT Stuckenbruck, em: GG Xeravits e J. Zsengeller (eds.), O Livro de Tobit (2005), 194-219.

[Giulio Busi (2ª ed.)]

FAHN, ABRAHAM (1916–), botânico. Fahn nasceu em Viena, mas cresceu em Halicz e estudou lá e em Stanislawow (Polônia). Ele imigrou para Erey Israel em 1935.

Fahn estudou biologia na Universidade Hebraica, onde obteve seu doutorado em 1948. Em 1952-53 fez pesquisa no Jodrell Laboratory, Kew, e na escola de Botânica em Cambridge, Inglaterra. Em 1956 foi pesquisador da Universidade de Harvard e em 1965 foi nomeado professor titular da Universidade Hebraica. Fahn publicou vários livros científicos: Plant Anatomy (em hebraico, 1962; traduzido para inglês, espanhol, indonésio e chinês); Tecidos Secretos em Plantas (em inglês, 1979); e, com coautores, Wood Anatomy and the Identification of Trees and Shrubs of Israel and Adjacent Regions (em inglês, 1986); Xerófitas (em inglês, 1992); e As Plantas Cultivadas de Israel (em hebraico, 1998). Fahn foi reitor da Faculdade de Ciências em 1963-1966. Ele é membro honorário das principais sociedades científicas, membro estrangeiro da Linnaean Society of London e membro correspondente da Botanical Society of America. Ele foi premiado com o Prêmio Israel de ciência em 1963.

[Bracha Rager (2ª ed.)]

FAHN, REUBEN (1878–1939?), escritor hebreu e investigador do carisma. Nascido no leste da Galícia, tornou-se um próspero comerciante em Halicz e desenvolveu um interesse pelos caraitas da cidade. Ele se estabeleceu em Stanislav em 1918 e tornou-se secretário do Conselho Nacional da Judiaria Galega na curta República da Ucrânia Ocidental (1918-19). Fora

No final da Segunda Guerra Mundial, ele foi julgado pelos russos por atividades sionistas e levado para a Rússia, onde desapareceu sem deixar vestígios. Um colaborador regular da imprensa hebraica desde sua juventude, Fahn escreveu poesia, artigos e histórias, particularmente sobre os caraitas, e estudos da literatura Haskalah. Dois volumes de suas obras coletadas foram publicados: *Sefer ha-Kara'im* (1929) e *Pirkei Haskalah* (1937). Um livro de seus ensaios, *Mas sot*, apareceu em Jerusalém em 1943 (prefácio de Dov Sadan). Seu *Mivv'ar Ketavim* (obras selecionadas), ed. por N. Govrin, apareceu em 1969.

Bibliografia: Genazim, 1 (1961), 115-8, inclui bibliografia ; Kressel, *Leksikon*, 2 (1967), 571f.; *Arim ve-Immahot be-Yisrael*; Stanislav, 5 (1952), sv

[Getzel Kressel]

FAIN, SAMMY (1902–1989), compositor norte-americano. Nascido em Nova York e chamado Samuel Feinberg, Fain foi um pianista treinado que trabalhou em vaudeville e no negócio de publicação de música antes de alcançar o sucesso como compositor em meados da década de 1920. Em uma carreira de seis décadas, ele escreveu a música para canções populares tão amadas como "I'll Be Seeing You", "That Old Feeling", "Se cret Love" e "Love Is a Many-Splendored Thing". Ele ganhou o Oscar pelos dois últimos e suas músicas receberam outras oito indicações ao Oscar. Entre suas outras músicas importantes estavam "I Can Dream, Can't I?" com seu frequente parceiro de letras, Irving Kahal, "Dear Hearts and Gentle People", e a música-título do filme *April Love*. Anteriormente, ele teve sucessos com "Let a Smile Be Your Umbrella on a Rainy (Rainy) Day", "Wedding Bells Are Breaking Up That Old Gang of Mine" e "When I Take My Sugar to Tea". Chamado para Holly Wood, a equipe de Fain e Kahal escreveu músicas para vários musicais. Uma de suas músicas de filmes de maior sucesso, "You Brought a New Kind of Love to Me", foi apresentada por Maurice Chevalier. "That Old Feeling", uma das grandes baladas da tocha, foi introduzida no filme *Vogues* de 1938. Talvez sua música mais famosa tenha sido "I'll Be Seeing You", que foi popularizada nas boates na década de 1940 e passou a tornar-se uma das canções de assinatura mais românticas da Segunda Guerra Mundial. Durante a década de 1950, com o letrista Bob Hilliard, Fain compôs as músicas para o filme da Disney de 1951 *Alice in Wonderland*, incluindo "I'm Late". Com Paul Francis Webster, escreveu a música para os filmes *A Certain Smile* (1958) e *Ten Days the Night* (1961). Alguns dos outros filmes para os quais ele escreveu a música incluem *Call Me Mister* (1951) e um remake de *The Jazz Singer* (1953).

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

FAIRSTEIN, LINDA A. (1943–), promotora e autora norte-americana. Fairstein cresceu em Mount Vernon, NY, um subúrbio da cidade de Nova York. Ela foi para o Vassar College e a Faculdade de Direito da Universidade da Virgínia. Em 1972 ela começou a trabalhar no escritório de Frank Hogan, o promotor público de Manhattan. Na época, o escritório tinha sete mulheres entre 170 promotores. Em 2001, quando ela saiu, metade dos 600 promotores do escritório eram mulheres. Em uma carreira de 30 anos de grandes casos, reformas legislativas,

e livros best-sellers que exploraram as realidades legais e emocionais do estupro, Fairstein tornou-se o promotor de crimes sexuais mais conhecido do país. Ela se tornou chefe da unidade de crimes sexuais em 1976, dois anos depois de ter sido criada como a primeira unidade desse tipo no país. Tinha quatro promotores na época; quando ela saiu, tinha 40. Em 1977, Fairstein era um dos principais defensores da chamada lei de proteção contra estupro de Nova York, que proibia, na maioria dos casos, o que há muito era uma prática de defesa comum em casos de estupro e agressão sexual: explorar a história sexual das vítimas para sugerir promiscuidade. Mais tarde, ela fez lobby com sucesso por uma lei semelhante em processos de estupro-homicídio. Fairstein também foi creditado com um papel importante na aprovação de uma lei em 1983 que derrubou a exigência de que vítimas de estupro e outros crimes sexuais provassem que haviam oferecido "resistência séria". Ela também foi uma das principais defensoras da Lei de Reforma de Agressão Sexual de 2001, que facilitou a acusação de estupro e de estupros envolvendo o uso de drogas.

Como chefe da unidade de crimes sexuais no escritório do promotor público, ela supervisionou a resolução de 500 a 700 casos por ano envolvendo estupro e outros abusos sexuais. Entre 125 e 175 desses casos foram processados como crimes. Fairstein desempenhou um papel fundamental em um notório caso de 1986 envolvendo Robert E. Chambers Jr., que matou Jennifer Levin no Central Park depois de uma noite em um "bar preppie". Fairstein perseguiu obstinadamente o caso e usou a própria testemunha de defesa para demonstrar que o estrangulamento de Chambers sobre a vítima poderia ter sido intencionalmente letal.

Fairstein serviu de modelo para vários promotores sensatos nos filmes *Farrell for the People* (1982) e *Presumed Innocent* (2001). O autor Robert Daley dedicou seu romance de 1985, *Hands of a Stranger*, a Fairstein, e ficcionalizou muitos de seus casos conhecidos. Foi transformado em um filme de televisão.

Em 1996, Fairstein publicou seu primeiro romance, *Final Jeopardy*, que apresentava a personagem Alexandra Cooper, que tinha uma notável semelhança com a autora. O livro foi um sucesso comercial e de crítica e foi seguido no ano seguinte por *Likely to Die*, que foi um best-seller internacional. Em 2005, ela publicou seis romances. Seu livro de não ficção, *Violência Sexual: Nossa Guerra Contra o Estupro*, publicado em 1994, foi um livro notável do *New York Times*.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

FAÏTLOVITCH, JACQUES (1881–1955), orientalista, dedicado à pesquisa *Beta Israel (Falasha) e ao trabalho de socorro. Faïtlovitch nasceu em Lodz. Ele estudou línguas orientais na École des Hautes Etudes em Paris, particularmente etíope e amárico com Joseph Halévy, que despertou seu interesse pela Beta Israel. Ele fez 11 missões na Etiópia (1904–5, 1908–9, 1913, 1920–21, 1923–24, 1926, 1928–29, 1934, 1942–43, 1943–44, 1946). Em 1904 ele foi para a Etiópia pela primeira vez e passou 18 meses entre os Beta Israel, estudando suas crenças e costumes. Os resultados foram publicados em seu *Notes d'un voyage chez les Falachas* (1905). Em sua opinião, os Beta Israel eram judeus que precisavam de ajuda para resistir à atividade missionária cristã, que

Faitusi, Jacob Ben Abraham

ameaçou sua sobrevivência como uma comunidade judaica. Ele prometeu a eles recrutar judeus do mundo em seu nome e levou dois jovens Beta Israel com ele para a Europa para serem educados como futuros professores. Não tendo conseguido o apoio da Alliance Israélite Universelle, ele organizou comitês “pró-Falasha” na Itália e na Alemanha para arrecadar fundos para a educação judaica para o Beta Israel na Abissínia e no exterior. Em 1908-09 Faitlovitch passou 15 meses na Abissínia; ele foi recebido pelo imperador Menelik II e pediu tratamento equitativo para o Beta Israel. Esta viagem é descrita em seu livro *Quer durch Abessinien* (1910; Massa el ha-Falasin, 1959). Finalmente, ele estabeleceu uma escola em Dembea durante sua terceira viagem em 1913. Após a Primeira Guerra Mundial Faitlovitch, que havia lecionado na Universidade de Genebra (1915-19), transferiu o centro de atividade pró-Falasha para os Estados Unidos e, com a ajuda do Comitê de Nova York, um internato para crianças Beta Israel foi aberto em Adis Abeba em maio de 1923. A partir de 1927, Faitlovitch se estabeleceu em Tel Aviv, mas teve uma vida nômade e passou muitos anos nos Estados Unidos. A conquista italiana em 1935-36 dificultou a expansão da atividade e a Segunda Guerra Mundial a interrompeu completamente. Após o estabelecimento do Estado de Israel, ele conseguiu persuadir a Agência Judaica a assumir o trabalho educacional entre os Beta Israel. Faitlovitch era um palestrante infatigável, em todos os lugares tentando despertar interesse ativo nos “judeus negros da Abissínia”.

Ele considerava o Beta Israel etnologicamente descendentes de judeus genuínos e parte integrante do povo judeu. Ele próprio um judeu observador, ele sentiu que não era suficiente estudar o Beta Israel, mas que era uma obrigação salvá-los da extinção e conduzi-los através da educação para o judaísmo tradicional. Ele tirou da Etiópia para estudar na Europa, Egito e Palestina 25 meninos. Interessou-se pela busca do nidyei Israel e pelo *proselitismo; criou comitês para a conversão de pessoas da Ásia e da África. Além dos livros mencionados acima, publicou *Mota Mus* (Heb., Fr., 1906), *Proverbes Abyssins* (1907), “*Nou veaux Proverbes Abyssins*” (in *Rivista degli Studi Orientali*, 2 (1909), 757–66), *Les Falachas d'après les Explorateurs* (1907), *Versi Abissini* (It., 1910) e *Falacha-Briefe* (1913). Ele escreveu numerosos artigos e panfletos e uma série de folhetos em amárico destinados à distribuição entre os Beta Israel. O único artigo que ele escreveu em inglês é intitulado “*Falashas*” (em *AJYB*, 22 (1920), 80–100). Faitlovitch legou sua valiosa biblioteca ao Município de Tel Aviv, com a coleção agora localizada na Universidade de Tel Aviv.

Adicionar. Bibliografia: J. Quirin, *A Evolução dos Judeus Etipos* (1992), 193–200; D. Summerfield, *From Falashas to Ethiopian Jews* (2003), 39-90; E. Trevisan Semi, “*De Lodz à Addis Abeba, Faitlovitch et les Juifs d’Ethiopie*”, em: *Les Cahiers du Judaïsme* 10 (2001), 60–71; idem, “*Faitlovitch*”, em: *Pe’amim* 100 (2004) (Heb); idem, *A “Reunião dos Exilados”*: Jacques Faitlovitch, “*Pai do Beta Israel*” (1881–1955) (2005).

[Max Wurmbrand / Emanuela Trevisan Semi (2ª ed.)]

FAITUSI, JACOB BEN ABRAHAM (falecido em 1812),

emissário e talmudista de Jerusalém. Faitusi nasceu em *Tunis e imigrou para *Jerusalém por volta de 1800. Em 1806 tornou-se emissário de Jerusalém para *Trípoli, *Tunísia e *Argélia. Ele publicou: *Berit Ya'akov* (Leghorn, 1800), incluindo o Shi tah Mekubbeÿet de Bezalel *Ashkenazi para tratar Sotah, o Likkutei Ge'onim de vários autores nos tratados Nedarim e Nazir, e Likkutim no tratado Nazir de Abraham ibn Musa, ao qual ele anexou Sha'arei ÿedek por *Levi b. Gershom sobre os 13 princípios hermenêuticos e um trabalho original sobre o assunto intitulado *Yagel Ya'akov*; *Mizbaÿ Kapparah* (ibid., 1810), contendo o Shitah Mekubbeÿet para Menaÿot, Zevayim e Bekhorot, novelas sobre ÿullin atribuídas a *Naÿmanides e Ronu le-Ya'akov, seu próprio comentário sobre os tratados ÿullin e Temurah. Anexadas à obra estão homilias em louvor à Terra de Israel; Mareh ha-Ofanim (ibid., 1810) incluindo as novelas de *Asher b. Jehiel sobre Sotah e seu próprio comentário, *Yagel Ya'akov*, sobre Pesaÿim, Beÿah, Rosh Ha-Shanah, Avodah Zarah e Makkot. Faitusi morreu na Argélia, durante uma missão lá. Seu filho, ÿAYYIM DAVID, publicou *Yerekh Ya'akov* de Jacob (ibid., 1842), homilias sobre o Pentateuco e os Cinco Pergaminhos, juntamente com *Kokhav mi-Ya'akov*, novelas sobre o Talmud e resposta.

Bibliografia: Frumkin-Rivlin, 3 (1929), 127-8; Rosanes, *Togarmah*, 5 (1938), 279; Yaari, *Sheluyei*, 707–8; Hirschberg, *Afri kah*, 2 (1965), 160, 347 n. 33.

[Simão Marcus]

FAIVOVICH HITZCOVICH, ANGEL (1901-1990), político chileno.

Nascido em Santiago, recebeu o título de engenheiro agrônomo em 1922 e foi nomeado assistente da seção zootécnica da Universidade do Chile. Em 1930 licenciou-se em Direito e em 1935 foi eleito vereador do Município de Santiago. Em 1937 foi eleito pelo Partido Radical como membro do Parlamento por Santiago e em 1945 como senador. Ele serviu vários mandatos. Faivovich foi professor de Direito Internacional e Estudos Jurídicos e Sociais na Universidade do Chile. Foi presidente do Partido Radical entre 1946 e 1952, durante o governo de Gabriel Gonzalez Videla, exercendo considerável influência política nos círculos governamentais. Ele se opôs à candidatura de Allende, dividindo o Partido Radical e fundando o Partido da Democracia Radical. Ele legou sua fortuna para causas benéficas no Chile e em Israel, particularmente ao Instituto Weizmann de Ciência em Reÿovot.

[Moshe Nes El (2ª ed.)]

FAIÿM (Fayÿm), distrito e cidade no Alto Egito, a sudoeste de *Cairo. No início da Idade Média, comunidades judaicas florescentes parecem ter existido ali, desde que *Saadiah Gaon nasceu lá, por volta de 882, recebeu sua educação básica na cidade de Dilas, no distrito de Faiÿm, e lá escreveu seus dois primeiros livros. Benjamin de Tudela, o viajante do século XII, encontrou ali 200 judeus de acordo com um de seus manuscritos e 20 judeus de acordo com outro. Como o primeiro número aparece na maioria de seus manuscritos, seria possível supor que o número se aplica à população judaica de

todo o distrito. De qualquer forma, o número de judeus no distrito de Faiyım diminuiu nesse período, pois toda a sua população diminuiu formidavelmente; seu despovoamento foi progressivo. Jacob *Saphir, o viajante do século XIX, relatou em seu livro (Even Sappir (1866), 259) que apenas um único judeu vivia em Faiyım, e que ele era um recém-chegado à cidade. Em 1907 havia 43 judeus na cidade e distrito, mas a comunidade se dissolveu mais tarde.

Adicionar. Bibliografia: E. Strauss (Ashtor), Toldot ha-Yehu dim be-Miyyrayim ve-Suriya, vol. I (1944), 31-32; N. Golb, "A Topografia dos Judeus no Egito Medieval", em: JNES, 24 (1965), 125-26, 127-28; E. Ashtor, "O Número de Judeus no Egito Medieval", em: JJS, 18-19 (1967/8), 16-17; JM Landau, judeus no Egito do século XIX (1969), 8, 50, 255.

[Eliahu Ashtor]

FAJANS, KASIMIR (1887-1975), físico-químico norte-americano que fez um trabalho pioneiro sobre radioatividade e isótopos. Fajans nasceu em Varsóvia, e depois de estudar em Leipzig, Heidelberg e Zurique, trabalhou com Rutherford em Manchester. Após um período na equipe da Technische Hochschule em Karlsruhe, Fajans foi para a Universidade de Munique, onde em 1923 se tornou professor titular de físico-química. Em 1932 obteve apoio da Fundação Rockefeller para a criação de um instituto de físico-química em Munique, do qual se tornou diretor, mas em 1935 foi forçado pelos nazistas a deixar o instituto. Emigrou para os Estados Unidos e em 1936 tornou-se professor de química na Universidade de Michigan em Ann Arbor. Fajans, com Goehring, descobriu o elemento 91 (urânio X2 ou brevium), cujo isótopo mais estável (chamado protoactinium) foi descoberto independentemente um pouco mais tarde por Hahn e Meitner e também por Soddy e Cranston.

Das contribuições de Fajans para revistas científicas, muitas estão relacionadas com o brevium, outros trabalhos sobre transformações radioativas e a química dos elementos radioativos. Mas ele também era ativo em vários outros campos da química física. Por algum tempo foi coeditor do Zeitschrift für Kristallographie e editor associado do Journal of Physical and Colloid Chemistry. Ele escreveu Radioaktivität und die neueste Entwicklung der Lehre von den chemischen Elementen (19202), Physikalisch-chemisches Praktikum (1929, com J. Wuest), Radioelementos e isótopos; Forças Químicas e Propriedades Ópticas de Substâncias (1931), e Teoria Quanticular de Ligação Química (1960).

Bibliografia: Lange, em: Zeitschrift fuer Elektrochemie, 61 (1957), 773-4.

[Samuel Aaron Miller]

FALAISE, cidade no departamento de Calvados, França. Durante os séculos XII e XIII existia uma comunidade judaica em Falaise, que ainda era lembrada até 1890 com o nome "Rue aux Juifs". Entre os estudiosos estavam os tosafistas *Samson b. José de Falaise e *Samuel b. Salomão de Falaise (também conhecido como Sir Morel), que foi um dos principais tosafistas franceses e também um financista de sucesso. Ele participou

na *disputa sobre o Talmud em 1240, mas parece ter morrido antes de 1247. Seu filho Jean pode ter se convertido ao cristianismo.

Bibliografia: Gross, Gal Jud 476-83; PG Langevin, Recherches Historiques sur Falaise (1814), 39; L. Musset em: Bulletin de la Société Antiquaire de Normandie, 50 (1946), 305ss.

[Bernhard Blumenkranz]

FALAQUERA (também Falaguera, **Falaquero**, **Palquera**), família na Espanha; uma das famílias mais aristocráticas e ricas da comunidade judaica de *Tudela. Os Falaqueras figuravam entre os "grandes da comunidade", isto é, as oito famílias em cujas mãos se concentrava a administração da comunidade, segundo os regulamentos comunais de 1305, e cujo consentimento e assinaturas eram necessários para autorizar tal regulamento. Um certo R. Joseph b. Shem Tov ibn Falaquera foi nomeado em 1287 chefe dos dayyanim

autorizados a tentar informantes. Outros membros desta família, Joseph b. Judá, José b. Isaque e Salomão b. Moisés, são mencionados como muqaddimyn (líderes) da comunidade de Tudela no final do século XIII e início do XIV. Natan B. Falaquera (também mencionado pelo nome Naçan del Gabay) ocupou cargos importantes na administração financeira de Navarra no final do século XIV. O filósofo e poeta Shem Tov b. Joseph ibn *Falaquera também era membro dessa família. Um ramo da família Falaquera vivia na cidade de Huesca.

Bibliografia: Baer, Espanha, 1 (1961), 425; Baer, Urkunden, índice. **Adicionar. Bibliografia:** M. de la E. Marín Padilla, em: Anuario de Estudios Medievales, 15 (1985), 497-512.

[Joseph Kaplan]

FALAQUERA, NATHAN BEN JOEL (final do século XIII), médico espanhol. Ele pode ser idêntico a Nathan de Mont pellier, o professor do autor anônimo de Sefer ha Yashar. Falaquera é autor de um livro sobre medicina, yori ha-Guf ("Bálsamo para o Corpo"), escrito em hebraico; no entanto, embora ele use termos médicos e botânicos retirados da literatura talmúdica, suas fontes são principalmente árabes. As opiniões de Hipócrates, Galeno, Avernois, Avicena e Maimônides são dadas. Três manuscritos do livro ainda existem e foi citado por Joseph b. Eliezer ha-Sephardi, autor de Ohel Yosef sobre o comentário de Abraham ibn Ezra sobre a Torá.

Bibliografia: H. Friedenwald, judeus e medicina (1944), 661; G. Sarton, Introdução à História da Ciência, 2 pt. 2 (1931), 1096-97.

[David Margalith]

FALAQUERA, SHEM TOV BEN JOSEPH IBN (1223/8 - após 1290), filósofo, tradutor, comentarista, poeta e enciclopedista. Falaquera nasceu na Espanha entre 1223 e 1228; seu último trabalho conhecido refere-se a eventos em 1290. Várias et ymologias foram sugeridas para seu nome, que era o nome de uma proeminente família judia em Tudela. As ortografias hebraicas incluem yyyyy, .yyyy, .yyyy, .yyyy, .yyyy, .yyyy, .yyyy.

falaquera, shem tov ben joseph ibn

As grafias europeias incluem Falaquera, Palquera, Palaquera, Palquira, Palqira, Palkira, Palkera, Phalkira, Phalchera.

A maioria das obras em prosa de Falaquera sobreviveu, muitas em múltiplas edições ou manuscritos, mas Falaquera atesta que metade de sua prolífica poesia juvenil (totalizando cerca de 20.000 versos) foi perdida e, mais tarde na vida, embora tenha abandonado sua carreira poética, ele continuou a intercalar poesia com suas obras em prosa. Algumas dessas poesias eram humorísticas. "O tempo disse ao tolo: Seja médico / Você pode matar pessoas e tirar o dinheiro delas / Você terá vantagem sobre os anjos da morte / Pois eles matam um homem, mas de graça." Sua prosa também é marcada pelo humor ocasional. Seu último trabalho conhecido, em defesa do Guia dos Perplexos de *Maimônides, joga com o nome do adversário do filósofo Solomon Petit e o chama de peti (tolo).

Não sabemos como Falaquera se sustentou. Referências repetidas à pobreza em alguns de seus escritos podem indicar indigência pessoal. Também não temos evidências se ele já se casou ou teve uma família. Com apenas algumas exceções, as referências de Falaquera às mulheres eram geralmente bastante negativas e até misóginas. Em um de seus poemas, ele aponta suas farpas para as mulheres: "Não confie sua alma em uma mulher / Uma mulher é uma rede e um poço (Provérbios 1:17, 22:14) / Como podemos ainda acreditar que ela é honesta? [hetero] / Pois a mulher foi tirada de uma costela?" Se o "Buscador" em seu Livro do Buscador representa o próprio Falaquera (já que o currículo do Buscador o teria feito com aproximadamente a idade de Falaquera na época em que compôs o livro), e se o "Buscador" é modelado após o personagem Kalkol em seu Epístola anterior sobre Ética, podemos inferir do fato de Kalkol nunca se casar (porque não queria desperdiçar seu tempo ou força com mulheres, ou ser aprisionado por elas) que o próprio Falaquera nunca se casou por razões semelhantes.

O interesse acadêmico moderno em Falaquera, remontando aos estágios iniciais da *Wissenschaft des Judentums, começou com a dissertação de doutorado do velho *Zunz de Leop, "De Schemtob Palkira" (Universidade de Halle, 21 de dezembro de 1820) sobre a vida, os tempos e as doutrinas de Falaquera. Em 1857, Solomon *Munk publicou a paráfrase hebraica de Falaquera de seleções do original árabe perdido do Fons Vitae, com base no qual Munk determinou que o autor anteriormente desconhecido e presumivelmente árabe era na verdade o poeta e filósofo hebraico Solomon ibn *Gabirol. Ao longo do século seguinte, a maioria das obras de Falaquera foi publicada (algumas com traduções para línguas européias). As últimas décadas do século 20 viram um ressurgimento do interesse por Falaquera, com livros, estudos importantes e dissertações de doutorado de RK Barkan, G. Dahan, S. Harvey, MH Levine, A. Melamed, D. Schwartz, Y. Shiffman, L. Stitskin, M. Zonta. R. Torá e Sofia de Jospe: A Vida e Pensamento de Shem Tov ibn Falaquera (Cincinnati, 1988) inclui uma biografia, descrições das obras de Falaquera e levantamento sistemático de sua filosofia, com um estudo especial de sua psicologia.

Funciona

Conhecemos dezoito obras de Falaquera, todas escritas em hebraico, de acordo com o objetivo de Falaquera de difundir a filosofia

entre o povo judeu. Com base em evidências internas, em sua provável ordem cronológica são os seguintes:

1. Battei Hanhagat ha-Nefesh – Batei Hanhagat Guf ha Bari (Versos sobre o Regime do Corpo e da Alma Saudáveis), composto de duas obras sobre saúde e ética, publicadas por S. Munter (Tel Aviv, 1950).

2. Iggeret ha-Musar (Epístola sobre Ética), uma *maqama (narrativa em prosa intercalada com versos), repleta de máximas éticas judaicas e árabes, contando as aventuras de um jovem, Kalkol, em busca de sabedoria. Editado por AM Haberman (Jeru salem, 1936), este trabalho inicial forma um modelo para o posterior e maior Book of the Seeker de Falaquera.

3. Yori ha-Yagon (O Bálsamo para a Dor), também um maqama, contendo consolos rabínicos e filosóficos, em várias edições; edição crítica com tradução inglesa comentada e um levantamento do gênero de consolação da literatura por RK Bar kan (dissertação de doutorado, Columbia University, 1971).

4. Meguilat ha-Zikaron (O Pergaminho da Lembrança). A obra, da qual Falaquera diz em outro lugar "na qual discuto tempos passados, pois neste momento hordas de problemas vêm sobre nós diariamente", provavelmente narrando sofrimentos judaicos, não existe.

5. Iggeret ha-Vikku'ay (A Epístola do Debate). O subtítulo do livro é Be-Ve'ur ha-Haskamah asher bein ha Torá ve-ha-ý okhmah (Explicando a Harmonia entre a Torá e a Filosofia). Uma obra popular, em grande parte escrita em prosa rimada, o livro descreve um debate entre um yásid, um judeu tradicionalista piedoso e um yákhām, um filósofo, e deve muito ao Fayl al-Maqal (Tratado Decisivo) de Ibn Rushd. A Epístola do Debate de Falaquera de S. Harvey: Uma Introdução à Filosofia Judaica (Cambridge, MA, 1987; Italiano : Genova, 2005) inclui uma edição crítica do texto hebraico com tradução inglesa comentada e valiosos apêndices. Harvey (1992) também sugeriu de forma persuasiva que o debate é modelado na controvérsia Maimonideana da década de 1230. Uma tradução latina da Epístola com notas e introdução francesas foi publicada por G. Dahan (em Sefarad, 39 (1979), 1-112).

6. Reshit ý okhmah (O Princípio da Sabedoria), uma introdução enciclopédica às ciências em três partes: I – Sobre as qualidades morais necessárias ao estudo da ciência; II – A enumeração das ciências; III – A necessidade da filosofia para a obtenção da felicidade; a filosofia de Platão e a filosofia de Aristóteles. Grandes partes do livro, que foi editado por M. David (Berlim, 1902), são paráfrases de filósofos árabes, especialmente Al-Farabi.

7. Sefer ha-Ma'alot (O Livro dos Graus), um trabalho ético que descreve os graus corpóreo, espiritual e divino da perfeição humana. O termo ma'alot, graus, também significa virtudes. Aqueles da categoria divina são as pessoas mais perfeitas, ou seja, os profetas, que não existem mais. Aqueles de nível espiritual são os verdadeiros filósofos. A maioria das pessoas é do nível corpóreo, escravizada por suas necessidades corporais. O livro, uma continuação de Reshit ý okhmah, mas ao contrário do primeiro, uma obra original das próprias idéias de Falaquera, foi um dos três livros hebraicos no

biblioteca do filósofo cristão italiano do século XV, Pico della Mirandola. Leopold *Zunz primeiro desejou publicar este livro, mas encontrou apenas um manuscrito, e acabou sendo publicado por L. Venetianer (Berlim, 1894).

8. *Sefer ha-Mevakkesh (O Livro do Buscador)*. O livro foi composto em \dot{y} eshvan, 5024 (= outubro a novembro de 1263), quando Falaquera tinha mais de 35 anos e se aproximava dos 40 anos. Um maqama expandindo o tema do jovem buscador de sabedoria (como sua Epístola sobre Ética anterior), o livro examina as artes e profissões, bem como as ciências (apenas as ciências foram apresentadas em seu *Reshit \dot{y} okmah*), culminando em filosofia. Existem várias edições do livro do século XIX e início do XX. MH Levine preparou uma edição crítica e tradução da Parte I em seu Ph.D. tese (Columbia University, 1954), e sua tradução foi revisada e publicada separadamente (Nova York, 1976).

9. *De'ot ha-Philosofim (As Opiniões dos Filósofos)*. Esta obra volumosa, da qual apenas seções menores foram publicadas, é uma grande enciclopédia das ciências, estendendo-se por cerca de 600 páginas em ms. Parma – De Rossi 164 (= microfilme da Biblioteca Judaica da Universidade Nacional e Hebraica 13897) e ms. Leyden 20 (= microfilme da Biblioteca Nacional Judaica e da Universidade Hebraica 17368). Foi escrito para propagar a filosofia e a ciência entre os judeus e cita extensamente fontes árabes. R. Jospe (1988) publicou um índice da obra, cujos aspectos foram analisados por S.

Harvey, G. Freudenthal, A. Ivry e M. Zonta em *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, ed. S. Harvey, (Dordrecht, 2000). Falaquera afirma que seu propósito ao compor a obra foi ensinar a verdadeira filosofia aos judeus, distinguindo as opiniões verdadeiras daquelas que não foram demonstradas e são mera conjectura; e fornecer uma coleção conveniente e sistemática das opiniões dos filósofos em tradução hebraica precisa, que também serviria como “um livro de revisão para mim na velhice”.

10. *Sefer ha-Nefesh (O Livro da Alma)*. O primeiro trabalho sistemático de psicologia em hebraico, o livro foi publicado em várias edições do século XIX e início do século XX. Uma edição crítica com tradução inglesa comentada e extensa discussão foi publicada por R. Jospe (1988). O livro, que frequentemente revisa o material discutido anteriormente em *De'ot ha-Phi losophim*, reflete (e em alguns lugares parafraseia) fontes clássicas e árabes, proeminentes entre elas Ibn Rushd, Ibn Sina e Is \dot{y} aq ibn \dot{y} unain.

11. *Shelemut ha-Ma'asim (A Perfeição das Ações)*.

Uma edição comentada deste trabalho sobre ética em dez capítulos foi publicada por R. Jospe (1988). Os primeiros seis capítulos do livro, como B. Chiesa mostrou (em A. Vivian, ed., *Biblishe und judaistische Studien, Festschrift fuer Paolo Sacchi [Frankfurt am Main, 1990]*, 583-612), são em sua maior parte uma tradução resumida da *Summa Alexandrinorum*, um epítome da Ética de Nicômaco de Aristóteles. Os últimos quatro capítulos refletem a literatura ética árabe, especialmente *Adab al-Falasifah (Aforismos dos Filósofos)* de \dot{y} unain ibn Is \dot{y} aq. Normalmente, Falaquera traduziu novamente ou parafraseou essas passagens em árabe

ele estava interessado em citar – como também fez em suas outras obras – e não aproveitou as traduções hebraicas existentes, como a tradução de Judah Al- \dot{y} arizi do *Adab, o Musa rei ha-Filosofim*.

12. *Iggeret ha- \dot{y} alom (O Tratado do Sonho)*. Editado por H. Malter (in *JQR*, ns 1, 1910/11, 451-501), este tratado não trata de sonhos (como pensavam alguns estudiosos), mas deriva seu nome de uma inscrição de um copista sobre o autor: “Ele disse que viu em um sonho que estava compondo este tratado, e quando acordou, ele se engajou nele, e este é o seu começo”. O tratado começa: “Um tratado [literalmente: epístola] coletando palavras de paz e verdade”. Maimônides havia entendido Zacarias 8:19 (“Amar a verdade e a paz”) como se referindo à perfeição intelectual e moral, e a divisão de Falaquera da Parte I (Paz), lidando com o bem-estar físico e espiritual, e a Parte II (Verdade), lidar com a verdade no discurso e nas ações, e a verdade especulativa, reflete a interpretação de Maimônides.

13. *Sefer ha-Derash (O Livro da Interpretação)*. A obra não existe. Provavelmente era um comentário racionalista sobre passagens agádicas no Talmud ou Midrash. Citações fragmentárias em autores posteriores (publicadas por R. Jospe e D. Schwartz, 1993) podem ser retiradas deste trabalho. (Veja abaixo, *Perush*).

14. *Perush (Comentário Bíblico)*. O Comentário Bíblico de Falaquera não existe mais. No entanto, o comentário de Samuel ibn Seneh Zarza sobre a Torá, *Mekor \dot{y} ayyim*, que frequentemente trata dos comentários de Abraham Ibn Ezra, também cita Falaquera em vinte e seis passagens; essas citações, presumivelmente tiradas do comentário bíblico de Falaquera, foram publicadas com tradução para o inglês por R. Jospe (1988). Nove citações adicionais de Falaquera são encontradas no *Mikhlof Yofi de Zarza*, um comentário ao *derashot* rabínico (homílias) e *aggadot* (lore). Destes dezoito, sete são idênticos às passagens citadas em *Mekor \dot{y} ayyim*. Como o *Mikhlof Yofi* é um comentário sobre textos rabínicos, e como oito das doze citações restantes não fazem referência a um versículo bíblico, pode ser que as doze, ou pelo menos essas oito citações, não sejam do Comentário Bíblico de Falaquera, mas do seu Livro de Interpretação. As doze passagens em questão foram publicadas com tradução e discussão em inglês por R. Jospe e D.

Schwartz (1993). As citações fragmentárias sobreviventes apoiam a visão de que ambos os comentários, sobre a Bíblia e sobre textos rabínicos, eram frequentemente filosóficos em sua abordagem.

15. *Moreh ha-Moreh (O Guia do Guia)*. Um dos primeiros comentários ao Guia dos Perplexos, de Maimônides, a obra de Falaquera é incomum em sua precisão filosófica e amplitude; em suas extensas citações de fontes árabes e comparações das opiniões de Maimônides com essas fontes; e em sua nova e precisa tradução daquelas seções do Guia discutidas por Falaquera. O título é geralmente entendido como uma brincadeira com o título do livro de Maimônides, mas com base na própria explicação do nome de Falaquera na Introdução, também poderia ser chamado de “O Guia dos Rebeldes”, ou seja, corrigindo as opiniões daqueles que se opõem e interpretam mal o Guia de Maimônides. Foi publicado pela primeira vez por MS Bis

falaquera, shem tov ben joseph ibn

liches (Pressburg, 1837); uma edição crítica comentada com comentários e extensa pesquisa sobre as fontes árabes de Falaquera foi publicada por Y. Shiffman (Jerusalém, 2001). Falaquera cita Ibn Rushd com tanta frequência ao longo do livro que ele não se refere a ele pelo nome, mas simplesmente se refere a ele como ha-ÿakham ha-nizkar (“o filósofo mencionado”). O terceiro apêndice do livro contém uma crítica detalhada e cuidadosa da tradução hebraica de Samuel ibn Tibbon do Guia dos Perplexos.

16. Likkutim mi-Sefer Mekor ÿ ayyim (Seleções do Fons Vitae [de Salomão ibn Gabirol]). Este texto existe em dois manuscritos. O manuscrito de Paris foi publicado com uma tradução francesa notada por S. Munk em seu *Mélanges de Phi losophie Juive et Arabe* (Paris, 1857; reimpresso em 1927); o manuscrito de Parma foi editado com uma tradução italiana comentada por R. Gatti (Génova, 2001). As Seleções eliminam a forma dialógica do original de Solomon ibn Gabirol e podem refletir a concordância com a crítica de Abraham ibn Daud de que as “palavras de Gabirol poderiam ser incluídas em menos de um décimo desse livro”, e que ele havia substituído muitos argumentos falsos por um verdadeiro . demonstração. As Seleções também ocasionalmente reorganizam a ordem do original, talvez de acordo com o que o próprio Gabirol disse (3:1), que ele não havia seguido nenhuma ordem específica e que o aluno deveria reordenar os argumentos conforme apropriado. Ocasionalmente as Seleções são quase idênticas ao original, e às vezes até maiores , incluindo exemplos ou ilustrações não encontrados na obra de Gabirol.

17. Likkutim mi-Sefer ha-Aÿmamim ha-ÿ amishah (Seleções do Livro das Cinco Substâncias). Também uma tradução hebraica abreviada ou paráfrase de passagens de um neo-Platônico, trabalho Pseudo-Empedoclean, este trabalho foi publicado por David Kaufmann em *Studien ueber Salomon ibn Gabirol* (Budapeste, 1899).

18. Mikhtav al Devar ha-Moreh (Carta sobre o Guia [dos Perplexos]). A última obra conhecida de Falaquera, a carta em defesa do Guia dos Perplexos de Maimônides contra os oponentes da filosofia foi escrita em 5050 (= 1290 EC). Falaquera zomba dos oponentes de Maimônides, comparando-os à rebelião de Corá contra Moisés. Parte do problema resulta da ignorância dos anti-racionalistas sobre filosofia e árabe, e a inadequação das duas traduções hebraicas do Guia, especialmente a segunda tradução, de Judah Al Harizi. A carta está incluída anonimamente no final do *Minÿat Kena'ot* de Abba Mari ben Moses Ha-Yarÿi , ed. ML Bisli ches (Pressburg, 1838), pp. 182–185, e no final de *Iggerot Kena'ot*, pp. 23–24 (Parte 3 de *Koveÿ Teshuvot ha-Rambam ve Iggerotav*, 1859).

Filosofia

Como Falaquera considerava a filosofia necessária para alcançar a felicidade humana final e acreditava na harmonia da verdade revelada e racional, ele escreveu muitas de suas obras com o objetivo explícito de propagar o estudo da filosofia entre o povo judeu, tornando-o disponível em tradução hebraica.

Essas obras, que podem ser caracterizadas como livros didáticos, pesquisas enciclopédicas ou introduções à filosofia, muitas vezes estavam repletas de novas traduções hebraicas ou paráfrases (tipicamente abreviadas) da literatura filosófica árabe, mesmo em casos como o Guia dos Perplexos e o Aforismos dos Filósofos para os quais já existiam traduções hebraicas, devido à insistência de Falaquera na exatidão, consistência terminológica e clareza estilística.

Sua competência em filosofia e seu senso crítico para nuances o levaram a justapor, comparar e contrastar diversas opiniões filosóficas. Como a verdadeira perfeição humana é intelectual, a disseminação da filosofia em hebraico e a refutação de seus oponentes atendem a uma necessidade tanto religiosa quanto cultural.

Um tema consistente nas obras de Falaquera é a harmonia entre fé e razão. A Torá e a filosofia, quando ambas são devidamente compreendidas, são “irmãs” e “gêmeas”. O ditado rabínico: “Rabi Meir encontrou uma romã; ele comeu o que estava dentro e descartou a casca” (BT ÿ agigah 15b) significa que se deve aceitar na filosofia o que é verdadeiro e de acordo com a Torá. A razão pode verificar a verdade religiosa, e a fé aperfeiçoa a razão.

Rejeitar a filosofia porque alguns filósofos erraram é (numa imagem emprestada de Ibn Rushd) como negar água a uma pessoa que está morrendo de sede, só porque algumas pessoas se afogaram. Um judeu deve aprender a verdade de qualquer fonte, como se tira mel de uma abelha. Pois “todas as nações compartilham as ciências; eles não são peculiares a um povo;” e “Aceite a verdade de quem a profere; olhe para o conteúdo, não para o orador” (Sefer ha-Ma'alot).

O racionalismo de Falaquera é manifesto em suas obras, incluindo sua exegese bíblica e seus tratados específicos. Ele iguala a doutrina platônica da criação com a do Gênesis, e ele lê seu intelectualismo na ética bíblica, para derivar um ascetismo extremo com conotações misóginas. A posição de Falaquera (Shelemut ha-Ma'asim, cap. 6, seguindo a *Summa Alexandrinorum*, um epitome da Ética a Nicômaco de Aristóteles) enfatizando a prioridade da contemplação e rejeitando a ética como o fim humano último, é mais extrema do que a do próprio Aristóteles, para quem as causas externas ou bens necessários à ética podem tornar-se um impedimento à perfeição e à contemplação (theoria), enquanto para Falaquera o próprio envolvimento ético e os compromissos sociais impedem a contemplação (hebraico: eÿah; árabe: ra'y). Apesar da clara preocupação de Falaquera com a educação filosófica de seu povo, ele acreditava que a felicidade genuína é alcançada pelo indivíduo “solitário” (mit boded), que está isolado não fisicamente, mas espiritualmente das distrações externas da sociedade e da interferência interna do apetites.

O conhecimento de Deus começa, para Falaquera, com o autoconhecimento, ou seja, o conhecimento da própria alma. Encontramos ao longo de suas obras declarações que refletem a máxima délfica, “Conhece- te a ti mesmo”. Assim: “Conhece a tua alma, ó Homem, e conhecerás o teu Criador”. Pela ciência da psicologia, uma pessoa “ conhecerá sua alma e seu Criador”. A psicologia é, portanto,

a todas as outras ciências: "O conhecimento da alma é anterior ao conhecimento de Deus, e ... é a forma mais excelente de conhecimento após o conhecimento de Deus" (Sefer ha-Nefesh, Introdução; De'ot ha-Philosofim VI :A:1).

Falaquera não era um pensador original de primeira ordem, nem se dizia original; mas a amplitude e profundidade de seu conhecimento do judaísmo, filosofia e ciência fazem dele uma figura importante na história da filosofia judaica.

Os esforços filosóficos pioneiros de luminas anteriores tiveram um impacto duradouro por meio de sua consolidação e popularização por filósofos como Falaquera, cuja contribuição não é menos importante pelo fato de sua luz ser muitas vezes refletida.

Bibliografia: I. Efos, "Reshit Hokmah de Palquera e Ihsa al `Ulum de Alfarabi", em: JQR, ns 25 (1934–35), 227–35; P. Fenton, "Shem Tov ibn Falaquera ve-ha-Te'ologiyah shel Aristo," em: Da'at (1992), 27-39; S. Harvey, "Falaquera's Epistle of the Debate and the Mai monidean Controversy of the 1230s", em: R. Link-Salinger (ed.), Torá e Sabedoria: Estudos em Filosofia Judaica, Cabala e Halachá: Es diz em Honra de Arthur Hyman (1992), 75-86; S. Harvey, "Mekorot shel ha-Muva'ot min ha-Etica le-Aristo ba-Moreh u-ve-Moreh ha-Moreh," em: A. Ravitzky (ed.), De Roma a Jerusalém: J. Sermonetta Volume memorial (1998), 87-102; R. Jospe, "Rejecting Moral Virtue as the Ultimate Human End", em: WM Brinner e SD Ricks (eds.), Studies in Islamic and Judaic Traditions (1986), 185–204; idem, "Ikkarei ha Yahadut shel R. Shem Tov ibn Falaquera," em: S. Heller-Willensky e M. Idel (eds.), Studies in Jewish Thought (1989), 291–301; R. Jospe e D. Schwartz, "Comentário Bíblico Perdido de Shem Tov ibn Falaquera", em: HUCA, 64 (1993), 167-200; H. Malter, "Shem Tob ben Joseph Palquera: Um Pensador do Século XIII", em: JQR, ns 1 (1910–11), 151–81; A. Melamed, The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought (2003); S. Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe (1857; reimpressão, 1927); M. Steinschneider, Uebersetzungen, 5ff., 37ff., 356, 380, 422ff., 989; Y. Shiffman, "Shem Tov Falaquera ke Farshan Moreh Nevukhim la-Rambam: Kavim le-Haguto," em: Mai monidean Studies 3 (1992–3), 1–29; L. Stitskin, Oito Filósofos Judeus na Tradição do Personalismo (1979), 134-40; M. Zonta, Un Dizionario Filosofico Ebraico del XIII Secolo: L'introduzione al "Sefer De'ot ha-Filosofim" de Shem Tob ibn Falaquera (1992); M. Zonta, Un Interprete Ebreo della Filosofia di Galeno: Gli Scritti Filosofici di Galeno Nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera (1995); idem, La Filosofia antica nel Medioevo Ebraico (Brescia, 1996), 204–12.

[Raphael Jospe (2ª ed.)]

FALCO, MARIO (1884-1943), jurista italiano. Nascido em Turim, Falco especializou-se em direito canônico e eclesiástico. Tornou-se professor de direito nas universidades de Macerata (1910) e Parma (1912) e foi nomeado para a cátedra na Universidade de Milão em sua fundação em 1924. Ele ocupou esse cargo até a promulgação das leis anti-semitas em 1938. A maioria dos extensos escritos jurídicos de Falco estão preocupados com o direito canônico. Eles incluem Il Concetto Giuridico di Separazione della Chiesa dallo Stato (1913), La Codificazione del Diritto Canonico (1921) e Corso di Diritto Ecclesiastico (1938). Sionista ativo, ele participou de assuntos judaicos local e nacionalmente e foi membro de um comitê do governo que preparou o projeto de lei sobre a comunidade judaica italiana em 1930.

[Giorgio Romano]

FALESHTY (Rom. **Faj lejti**), cidade da Bessarábia, hoje República da Moldávia. Em 1817, a comunidade contava com 176 famílias (de um total de 364 famílias) e 4.518 pessoas (68% da população total) em 1897. Como a legislação czarista restringindo o assentamento judaico em áreas de fronteira (ver *Rússia) aplicada a Faleshty, os judeus eram frequentemente expulsos da cidade sob a alegação de que ali viviam ilegalmente. Em 1887, uma sociedade para assentamento em Ereÿ Israel foi estabelecida em Faleshty, e com a ajuda de fundos fornecidos pelo Barão Edmond de *Rothschild, 25 famílias se estabeleceram em 1887 em Kastina (*Be'er Toviyah). Em 1925, 106 famílias judias em Faleshty estavam ocupadas na agricultura, cultivando uma área de 1.025 hectares. A população judaica era de 3.258 em 1930 (51,7% do total).

Período do Holocausto

A retirada romena em 1940 ocorreu sem incidentes. As novas autoridades soviéticas estabeleceram uma escola secundária de língua iídiche, mas em 19 de junho de 1941 exilaram todos os sionistas e empresários para a Sibéria. A maioria dos exilados sobreviveu à guerra; alguns voltaram e se estabeleceram nas cidades maiores ou foram para Israel, enquanto outros permaneceram na Sibéria.

Um bombardeio aéreo no início da guerra (21 de junho de 1941) causou as primeiras baixas judaicas. Aqueles que tinham cavalos à sua disposição fugiram rapidamente da cidade, enquanto outros o seguiram a pé. Alguns conseguiram cruzar o Dniester com ajuda russa e fugiram de lá para o interior da URSS. A maioria dos judeus fugitivos, no entanto, foi apanhada no caminho pelas forças romeno-alemãs e condenada à morte. Em 27 de junho Faleshty foi tomado por tropas alemãs, que também se juntaram às forças italianas. A população local e os camponeses das aldeias vizinhas colaboraram com as forças de ocupação roubando e queimando propriedades judaicas e assassinando os judeus. As tropas romenas chegaram mais tarde e intensificaram a campanha assassina. Os judeus estavam concentrados em um gueto erguido na entrada da cidade, para onde eram levados os judeus de outras localidades vizinhas. Os jovens foram submetidos a trabalhos forçados; à noite foram presos na grande sinagoga e ali tropas alemãs e romenas assaltaram as mulheres entre eles. Os outros foram expulsos do gueto e forçados a caminhar até uma vila próxima, Limbenii Noui, onde muitos morreram de doenças e fome. Em setembro, os sobreviventes foram novamente deportados, desta vez para o campo de Myrculeÿti. Em outubro, os que ainda conseguiam andar foram expulsos para a *Transnistria, onde praticamente todos sucumbiram às condições desumanas ou foram assassinados por soldados. Um grupo de judeus faleshty, incluindo o rabino da cidade, Ihiel Flam, foi levado para um rio no meio do inverno, forçado a quebrar o gelo, descascar e se jogar nas águas geladas. Apenas um número muito pequeno de judeus de Faleshty sobreviveu à guerra.

Bibliografia: Eynikeyt (6 de março de 1945).

[Jean Ancel]

FALK, família de industriais e filantropos americanos. MAU RICE FALK (1866–1946) nasceu em Pittsburgh, Pensilvânia

Falk, Bernardo

nia, onde seu pai trabalhava como alfaiate. Aos 27 anos, ele obteve o controle acionário de uma pequena empresa de fundição, a Duquesne Reduction Company, que nos anos seguintes expandiu suas operações para incluir muitas participações consideráveis de aço e refino. Um dos fundadores da Federação de Filantropia Judaica em Pittsburgh, ele e seu irmão mais novo Leon doaram dez milhões de dólares em 1929 para estabelecer a Fundação Maurice e Laura Falk, cujos beneficiários incluem muitas instituições educacionais. Uma fundação filial, o Mau arroz Falk Institute for Economic Research em Israel, foi estabelecida na Universidade Hebraica em Jerusalém. A maior parte de sua grande propriedade foi doada à Fundação com o propósito de estudar problemas sociais "para o benefício da humanidade".

LEON FALK (1870-1928) foi associado com seu irmão na maioria de seus negócios e empreendimentos de caridade, juntando-se a ele em 1928 para estabelecer a Clínica Médica Falk na Universidade de Pittsburgh. Ele também atuou como diretor da Federação de Filantropia Judaica de Pittsburgh e doou somas consideráveis para o Hospital Montefiore de Pittsburgh e YM-YWHA. Seu filho, LEON FALK JR. (1901-1988), serviu como presidente da Federação de Filantropia Judaica em Pittsburgh e em 1939 como vice-presidente do *American Jewish Joint Distribution Committee. Quando Maurice Falk concedeu dinheiro em 1939-1940 para estudar a possibilidade de reassentamento de refugiados judeus no Caribe, Leon Jr. viajou para a República Dominicana para investigar as condições de lá e atuou como presidente da Dominican Republic Settlement Association. Ele se tornou tesoureiro da Falk and Company em 1928 e foi presidente do conselho de 1948 a 1952.

O Falk Medical Fund é uma fundação de doações incorporada em 1960 como uma consequência da Maurice and Laura Falk Foundation. O fundo se concentra em políticas sociais relacionadas à saúde mental, saúde comunitária e direitos civis e questões de minorias. Desde a sua criação, o fundo concede bolsas voltadas para a eliminação do racismo e a criação de programas que combinam pesquisa em psiquiatria e saúde mental com questões de racismo, preconceito, violência e intolerância. A Falk Foundation foi um dos principais contribuintes para a Brookings Institution, um dos mais antigos think tanks de Washington, que batizou seu auditório com o nome da família Falk.

SIGO FALK atuou como presidente da Maurice Falk Fund, bem como o Leon Falk Family Trust. Ele também foi diretor da Duquesne Light Holdings, Allegheny Land Trust e da Pittsburgh Symphony. Ele foi administrador do Chatham College, onde atuou como presidente do conselho de 1995 a 2002, e da Sociedade Histórica da Pensilvânia Ocidental. Falk foi anteriormente o diretor associado da Agência de Sistemas de Saúde do Sudoeste da Pensilvânia e presidente do Cranberry Emergency and Diagnostic Center. Em 2001, ele foi homenageado como o Melhor Filantropo pela Association of Fund-raising Professionals.

[Hillel Halkin / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FALK, BERNARD (1882-1960), autor britânico. Falk começou sua carreira no Daily Dispatch em sua cidade natal, Manches

ter, e foi para Londres para se tornar editor de notícias do Evening News. Ele editou o semanal Reynolds News e o Sunday Dispatch (1919-1932). Ele então se aposentou dos jornais e escreveu livros sobre a vida em Fleet Street. Ele também escreveu

The Naked Lady (1934), uma vida de Adah Isaacs *Menken: Rachel the Im mortal (1936), a vida da famosa atriz francesa *Rachel; O Caminho dos Montecchios (1947); e livros sobre Turner e Rowlandson. Falk publicou uma autobiografia, He Laughed in Fleet Street (1933).

FALK, JACOB JOSHUA BEN YEVI HIRSCH (1680–1756), rabino e autoridade haláchica. Falk nasceu em Cracóvia e era descendente de Joshua Heschel b. Joseph de *Cracow, o autor de Meginnei Shelomo. Ele estudou em yeshivot poloneses e passou a residir em Lemberg após seu casamento com a filha de Solomon Segal Landau, um importante membro daquela comunidade. Lá ele foi nomeado inspetor do talmud torá. Ele se tornou rico e era um líder da comunidade. Em 1702, sua esposa, filha, sogra e seu pai foram mortos pela explosão de um depósito de pólvora, e ele mesmo foi milagrosamente salvo. Como resultado, ele prometeu "aplicar-se diligentemente ao estudo do Talmud e dos Códigos" (Introdução ao Penei Yehoshu'a). Ele deixou Lemberg e serviu como rabino nas comunidades de Tarlow, Ku Row e Lesko (Lisko) sucessivamente. Em 1717 ele foi convidado a se tornar rabino de Lemberg, sucedendo yevei Hirsch Ashkenazi (o ye akham yevei). Sua yeshivá tornou-se a yeshivá central da Polónia. Falk foi um dos opositores mais extremos do movimento *Shabbatean, então ganhando terreno na Polónia, e excomungou os Shabbateans em 1722. Em consequência da oposição que havia despertado, ele foi obrigado a deixar Lemberg em 1724 e foi para Buczacz, onde viveu alguns anos. Entre 1730 e 1734 serviu como rabino de Berlim. Ele então aceitou um convite para suceder Jacob *Reischer como rabino de Metz e permaneceu lá até 1741.

De Metz foi para Frankfurt, onde foi rabino até 1751. A atitude hostil das autoridades da cidade e as brigas comunais internas após sua intervenção na controvérsia em torno de Jonathan *Eybeschuetz, na qual ele se aliou a Jacob *Emden, causou sua demissão e saída da cidade, e morou por um tempo em Mannheim e Worms. Ele continuou sua campanha contra Eybeschuetz, enviando-lhe uma carta intitulada "o aviso final" em 11 de Sivan de 1751 e em 1752 o excomungou. Em resposta às exigências da comunidade de Altona para que ele rescindisse a proibição, Falk exigiu que Eybeschuetz aparecesse diante de uma aposta de três rabinos ordenados para responder por suas ações. ye .JD *Azulai, que repetidamente elogiou o amplo conhecimento de Falk (assim como o de sua segunda esposa), o visitou em Worms em 1754. Falk contou-lhe alguns "detalhes consternantes" sobre o caso, e Azulai expressou seu choque com a "profanação da Torá e a difamação do Nome Divino" como resultado da publicação da disputa entre os estudiosos judeus. De Worms Falk foi para Offenbach, onde morreu. Ele foi enterrado em Frankfurt e, embora tenha solicitado que nenhum elogio fosse feito após sua morte, ele foi

elogiado por Ezequiel *Landau (ver Frankfurt Memorbuch, Biblioteca Nacional, Jerusalém).

Falk tornou-se famoso através de seu Penei Yehoshu'a, considerado uma das obras notáveis de novelas do Talmud. Desde que o avô de Falk publicou resposta sob o mesmo título ("The Face of Joshua"), o neto chamou sua obra de Appei Zutrei ("The Small Face") para distingui-la de Ravvevi ("The Large Face") de seu avô. A obra se distingue por sua explicação penetrante de temas talmúdicos difíceis. Originalmente publicado em partes separadas – Berakhot e a ordem Mo'ed (Frankfurt, 1752); Ketubbot, Gittin e Kiddushin, com Kunteres Aẓaron (Amsterdã, 1739); Bava Kamma e Bava Meẓia (Frankfurt, 1756), ẏ ullin, Makkot e Shevu'ot e uma segunda edição em Mo'ed e o Tur, ẏ oshen Mishpat (Fuerth, 1780) - foi publicado em conjunto pela primeira vez em Lemberg em 1809. Entre suas outras obras ainda em manuscrito, podem ser observadas as seguintes: Sefer Minẓat Ani, novelas para Eruvin, Niddah e Yevamot; Kelal Gadol, sobre o problema de "rov e *ẏazakah" (ou seja, onde o princípio de seguir a maioria, rov, conflita com o de uma presunção anterior, ẏazakah), e resposta. Apenas algumas de suas respostas foram publicadas (em várias coleções). Seu objetivo era "explicar a maioria das dificuldades levantadas pelos tosafistas no comentário de Rashi ... Em sua introdução ao Penei Yehoshu'a, ele afirma que sempre cuidou para que suas conclusões estivessem em conformidade com a halachá do Talmud e dos Códigos e teve o cuidado de não se comprometer a escrever nenhuma novela que não estivesse em conformidade com a verdade, "mas sempre que algo novo me ocorria sobre um tópico talmúdico ou em explicação de Rashi e tosafot e parecia me aproximar da verdade, de acordo com o método de nossos predecessores e professores, eu aceitava."

Ressalta ainda que seu único objetivo era "estimular o estudioso e fazer uma análise mais profunda por parte daqueles que já sabem como chegar a decisões haláchicas". Essas características da obra explicam sua constante popularidade entre os estudantes e suas frequentes reimpressões. Ele enfatiza que a Cabalá às vezes ajuda a explicar o aggadot; mas apesar de sua confiança no Zohar e nas obras dos kabalists (Penei Yehoshu'a a Ber. 10a), ele declara que "não temos relações com o conhecimento esotérico".

Falk teve três filhos, dois dos quais são notáveis. ISSACHAR DOV (1712–1744), que nasceu em Lesko, Galiza, estudou com seu pai e ẏevi Hirsch Ashkenazi de Hal berstadt. Tornou-se rabino de Podhajce, Galiza, e em 1744 foi nomeado chefe da yeshivá em Metz, mas morreu no caminho para lá, em Berlim, antes de poder assumir o cargo. Quatro de suas respostas foram publicadas em Kiryat ẏ annah de R. Gershon b. Isaac Moses Coblentz (Metz, 1785; nos. 41–44). Sua decisão no caso de um get (carta de divórcio), em que discordou de R. Jacob Yokel *Horowitz, é preservada em She'elat ẏ akham , e foi publicada no final da resposta de R. ẏ ayyim Kohen Rapoport (1957, pp. 243-4).

As novelas de Issachar Dov aparecem sob o título de ẏ ezkat Ava hata no livro Tesha Shitot (1800, pp. 53b–80b) de seu filho ẏevi Hirsch Rosanes.

Seu irmão ARYEH LEIB (1715–1789) acompanhou seu pai à Alemanha. Ele foi nomeado rosh yeshivá em Frankfurt durante o mandato de seu pai, e ocupou o cargo de 1745 a 1750. Quando seu pai deixou Frankfurt, Aryeh Leib foi nomeado rabino de Sokal, então na Polônia. Em 1754 ele assinou a excomunhão contra os *Frankistas em Brody. De 1761 a 1789 foi rabino de Hanôver. No caso do Cleves *get ele apoiou Israel *Lipschuetz. Ele publicou a quarta parte do Penei Yehoshu'a de seu pai, acrescentando a ele seu próprio romance lae to Bava Kamma sob o título Penei Aryeh (Fuerth, 1780). Ele foi sucedido como rabino de Hanôver por seu filho ISSACHAR BERISH (1747-1807). O filho de Issachar, SAMUEL, foi nomeado rabino de Groningen, Holanda, em 1802. Após cerca de sete anos , ele sucedeu seu cunhado, Jehiel Aryeh Leib *Loewen stamm, como rabino de Leeuwarden, Holanda. Em 1815 ele sucedeu seu sogro como rabino da comunidade Ashkenazi de Amsterdã e, finalmente, serviu como rabino de Amersfoort. Ele apoiou o movimento *Haskalah entre os judeus da Holanda, aprovou a tradução da Bíblia para o holandês e foi o primeiro rabino na Holanda a pregar no vernáculo. Moisés *Sofer refere-se a ele em termos respeitosos (ẏ atam Sofer, pt. 2, EH, no. 139). Ele também encorajou a fundação de um fundo geral conhecido como Kolel Hod, ou seja, "Holanda e (hebr. ẏ (D-utschland (Alemanha))", para o sustento dos pobres da Terra Santa. O filho de Samuel, ISSACHAR BAER BERENSTEIN (1808–1893) nasceu em Leeuwarden e morreu em Haia. Desde a morte de seu pai até 1848, ele serviu em Amsterdã como dayyan. Ele foi então nomeado rabino-chefe de Haia, sucedendo Joseph Asher Lehmann, e serviu lá por 45 anos. Ele era altamente estimado pelo governo holandês por suas atividades na organização de várias instituições comunitárias.

Bibliografia: EL Landshuth, Toledot Anshei ha-Shem u-Fe'ulatam ba-Adat Berlin (1884), 27-34, 111; Bruell, Jahrbuecher, 7 (1885), 163-6; HN Dembitzer, Kelilat Yofi, 1 (1888), 108b-115b; 2 (1893), 77b; M. Horowitz, Frankfurter Rabbinen, 3 (1884), 5-61; S. Buber, Anshei Shem (1895), 43f. (em Aryeh Leib), 104–9, 125; J. Loewenstein, em: Ha-Peles, 2 (1902), 3 (1903); JH Simchovitz, em: MGWJ, 54 (1910), 608–21; D. Kahana, Toledot ha-Mekubbalim..., 2 (19273), 23, 37-39, 44-52; Z.(H.) Horowitz (ed.), Kitvei ha-Ge'onim (1928), 28ss. (em Jacob Joshua), 67, 97–100 (em Issachar Berish); D. Wachstein, em: Estudos em Bibliografia Judaica... AS Freidus (1929), 15-31 (Heb. pt.); JA Kamelhar, Dor De'ah, 2 (1935), 19–26; DAL Zins, Ateret Ye (1936); NM Gelber, em: Arim ve-Immahot be-Yisrael, 6 (1955), 108 n. 8 (em Aryeh Leib); J. Meisel, Pinkas Kehillat Berlim (1962), 502 (em dex SV Joshua Falk).

[Yehoshua Horowitz]

FALK, JOSHUA (1799–1864), rabino ortodoxo norte-americano, erudito e autor. Joshua ben Mordechai Hakohen Falk nasceu na Polônia e imigrou para a América em 1854. Ele serviu como rabino de duas comunidades em Nova York, Newburgh e Poughkeep sie, antes de se tornar um pregador itinerante e depois se aposentar do rabinato ativo. Conhecido como "o pai do americano

falk, joshua ben alexander ha-kohen

Literatura hebraica”, Falk escreveu o primeiro livro em língua hebraica a ser publicado na América (além da Bíblia e livros de oração): Avnei Yehoshua (“As Pedras de Josué”), um comentário sobre a Ética dos Pais (1860). O interessante colofão do livro diz: “Agradeço que tive a sorte de ser o tipógrafo deste livro acadêmico, o primeiro desse tipo na América. Bendito seja o Deus de Israel, que certamente não nos negará o Redentor”. Falk também escreveu Binyan Yehoshua (“O Edifício de Josué”), novellæ sobre o Talmud, e Homat Yehoshua (“O Muro de Josué”), uma tologia de sermões.

Site: A Biblioteca Virtual Judaica; Enciclopédia Judaica.com.

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

FALK, JOSHUA BEN ALEXANDER HAÿKOHEN (c. 1555–1614), cabeça de yeshivá polonês e halakhist comumente referido como “Sma” das iniciais do título de sua obra principal. Falk nasceu em Lublin e estudou com Moses Isserles e Solo

mon Luria, mas recusou-se a servir como rabino da comunidade. Dedicou sua vida ao ensino, recebendo apoio financeiro de seu sogro, Israel b. Joseph Edels, o líder comunal de Lemberg, que também manteve a yeshivá conduzida por Falk. A yeshivá atraiu muitos alunos, alguns dos quais mais tarde alcançaram fama como rabinos. Famoso como uma autoridade haláchica, Falk participou ativamente do Conselho das Quatro Terras e foi um dos signatários em 1587 do decreto contra a compra de cargos rabínicos. Em 1607, ele presidiu uma sessão do Conselho que aprovou um decreto sobre o assunto de interesse, que a atividade financeira intensificada entre os judeus da Europa Oriental havia tornado um problema halakhic urgente. A recusa resoluta de Falk em mudar sua opinião sobre um get (“certificado de divórcio”) que ele havia emitido para um homem gravemente doente, e que Meir ben Gedaliah *Lublin e Mordecai *Jaffe haviam declarado válida, levou a um veemente choque de opiniões. entre os rabinos contemporâneos, Falk sendo defendido pelos reunidos em Jaro slaw em 1611.

A obra mais célebre de Falk é Sefer Me'irat Einayim, um comentário sobre o Shul'yan Arukh, y oshen Mishpat, publicado em todas as edições do Shul'yan Arukh. Ele foi levado a escrever o comentário por causa do grande número de hal akhistas e expoentes das leis que, em sua opinião, “rasgaram a Torá, que é nossa vestimenta, em 12 pedaços, e por causa dos muitos estudiosos que, contentes em basear suas decisões haláchicas apenas no Shul'yan Arukh sem investigar as fontes (especialmente *Jacob b. Asher's Tur junto com Joseph *Caro's Beit Yosef e Moses Isserles' Darkhei Moshe), permaneceram ignorantes das fontes e da lógica da lei e renderam decisões haláchicas incorretas.”

Sefer Me'irat Einayim é a quarta parte de um comentário mais extenso sobre o Tur e Shul'yan Arukh, as três primeiras partes intituladas Perishah, Derishah e Be'urim. Todo o comentário é intitulado Beit Yisrael (em homenagem ao sogro de Falk). Porque Me'irat Einayim foi baseado nas três primeiras partes de seu comentário, era essencial que o leitor primeiro estudasse

o Tur e as outras três partes de seu comentário. Embora Falk aparentemente pretendesse escrever um trabalho sobre todo o Shul'yan Arukh, ele conseguiu cobrir apenas o y oshen Mishpat. O Me'irat Einayim é uma extensa exposição e elaboração sobre esse trabalho, especialmente sobre as glosas de Moses Isserles, Falk muitas vezes atuando como intermediário entre Joseph Caro e Isserles onde eles discordaram. O trabalho de Falk contribuiu muito para tornar o Shul'yan Arukh uma fonte autorizada da lei judaica codificada. Falk também escreveu Kunteres al ha-Ribbit (1692) sobre as leis de interesse promulgadas pelo Conselho das Quatro Terras em 1607. Vários de seus numerosos resposta foram publicados em várias coleções (Ge'onei Batra'ei, Bayit y adash, Masot Binyamin). Ele escreveu novelas em 14 tratados de Isaac Alfasi (o Rif) e no comentário de Nis sim b. Reuben Gerondi (o Ran), exposições sobre Kab balah e filosofia, e várias outras obras, todas destruídas em um incêndio em Lemberg.

[Shlomo Eidelberg]

Seu bisneto y'AYYIM (ABRAHAM) BEN SAMUEL FEI VUSH (PHOEBUS; final do século XVII) também era rabino. Após a expulsão dos judeus de Viena (1670), y ayim foi para Jerusalém com seu pai, autor de Leket Shemu'el e De rush Shemu'el, e na velhice se estabeleceu em Hebron, onde morreu. Ele escreveu um comentário ao Livro dos Salmos, sob o título Ere'y ha-y ayim (Constantinopla, 1750?). y .JD Azu lai menciona o comentário de y ayim em quase toda a Bíblia.

Bibliografia: S. Buber, Anshei Shem (1895), 80-82 (nº 197), 129, 238; Rav Zair (H. Tchernowitz), em: Ha-Shilo'a'y, 6 (1899), 233–40; idem, Toledot ha-Posekim, 2 (1947), 231 e segs.; 3 (1947), 112-20; Halpern, Pinkas, índice 588, SV Yeshu'a b. Aleksander; HH Ben-Sasson, Hagut ve-Hanhagah (1959), índice, SV Yehoshu'a Falk.

FALK, KAUFMAN GEORGE (1880-1953), físico- químico e bioquímico norte-americano. Nascido em Nova York, Falk ensinou química física na Universidade de Columbia. Ele escreveu sobre temperaturas de ignição, índice de refração, equilíbrio químico, teoria eletrônica da valência e tópicos bioquímicos. Seus livros foram Reações Químicas, sua Teoria e Mecanismo (1920), Chemistry of Enzyme Action (1921) e Catalytic Action (1922). Ele foi presidente do Instituto Técnico Hebraico em Nova York a partir de 1924.

FALK, MARCIA (1946–), poeta, tradutora e liturgista norte-americana . Falk nasceu em Nova York e cresceu em New Hyde Park, NY Durante sua infância, ela começou a pintar (tornando-se um membro vitalício da Art Students League em Man hattan), escrevendo poesia e estudando hebraico. Ela recebeu seu bacharelado em filosofia, magna cum laude, Phi Beta Kappa, da Brandeis University e seu mestrado em inglês e seu doutorado. em Inglês e Literatura Comparada pela Universidade de Stanford. Falk foi bolsista da Fulbright e pós -doutorado em literatura bíblica e hebraica na Universidade Hebraica de Jerusalém, e lecionou em Stanford, na Universidade Estadual de Nova York em Binghamton e no Claremont Colleges. Dentro

Em 2001 ela ocupou a Cátedra Priesand em Estudos da Mulher Judaica no HUC-JIR em Cincinnati.

Falk ganhou aclamação internacional por sua tradução do *Song of Songs*, publicado originalmente em 1977 e posteriormente lançado em várias edições, mais recentemente como *The Song of Songs: Love Lyrics from the Bible* (2004). Sua tradução, que fez uso abundante de assonância e aliteração e interpretou imagens obscuras para leitores modernos, representou um desvio radical de traduções anteriores. Em 1996, Falk publicou *The Book of Blessings: New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon Festival*, um livro de orações inovador. O Livro das Bênçãos contém novas e igualitárias bênçãos hebraicas e inglesas, juntamente com poemas e meditações, como alternativas à liturgia judaica tradicional. Falk oferece epítetos não antropomórficos sem gênero do divino, como “fonte de vida” e “respiração de todas as coisas vivas”.

Falk traduziu o poeta iídiche Malka *Tussman, *With Teeth in the Earth: Selected Poems of Malka Heifetz Tussman* (1992), e o poeta místico israelense *Zelda, *The Spectacular Difference* (2004). A própria visão de Falk, caracterizada pela clareza e quietude, é evidente em suas duas coleções de poesia publicadas, *It Is July in Virginia: A Poem Sequence* (1985) e *This Year in Jerusalem* (1986).

Bibliografia: L. Day, “No Jardim Oculto: Duas Traduções do Cântico dos Cânticos”, em: *The Hudson Review*, 48/2 (1995), 259–69; D. Ellenson, “O Livro das Bênçãos de Marcia Falk: A Questão é Teológica”, em: *CCAR Journal* (Primavera de 2000), 18–23; L. Hoffman, “O Livro das Bênçãos de Marcia Falk”, em: *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History*, 19/1 (1999), 87–93.

[Lucille Lang Day (2ª ed.)]

FALK, MIKSA (1828-1908), jornalista e político húngaro. Nascido em Budapeste, Falk contribuiu no início de sua vida para os principais jornais. Desde 1858 ele era um dos amigos íntimos do Conde Széchenyi – apesar do fato de que este estadista húngaro era anti-semita – e Falk publicou os escritos políticos de Széchenyi. Em 1861, Falk foi processado por imprimir um artigo exigindo a restauração da constituição húngara e condenado a seis meses de prisão. No mesmo ano Falk foi patrocinado pelo líder liberal Ferenc Deák para ser membro da Academia Nacional de Ciências. Em 1866 tornou-se tutor em magia da imperatriz Isabel, esposa de Francisco José. Após o “compromisso” de 1867, no qual ele havia desempenhado um papel considerável, e pelo qual a Hungria recuperou sua independência dentro da monarquia dos Habsburgo, Falk tornou-se editor-chefe do jornal de língua alemã *Pester Lloyd*. Falk se converteu ao cristianismo, sentou-se no parlamento por dez anos e escreveu sobre a história húngara.

Bibliografia: *Magyar Irodalmi Lexikon*, 1 (1963), 324.

[Baruch Yaron]

FALK, PETER (1927–), ator norte-americano. Nascido em Nova York, Falk trabalhou para o Budget Bureau do estado de Connecticut como especialista em eficiência após receber seu MBA em publicidade pública

ministração em 1953. Entediado com seu trabalho, ele se voltou primeiro para o teatro e televisão e depois para o cinema, eventualmente recebendo indicações para *Os Caras* por suas performances em *Murder Inc.* (1960) e *Pocketful of Miracles* (1961). Na década de 1970, Falk causou uma impressão convincente nos filmes *Husbands and A Woman under the Influence* e estrelou sua própria série policial popular de televisão *Columbo*, cujos novos episódios foram filmados após mais de 20 anos de intervalo. Como talvez uma ilustração do conceito de que a vida imita a arte, sua filha Catherine Falk tornou-se detetive particular.

Em 1972 ele apareceu na Broadway em *The Prisoner of Second Avenue*. Em 1987, ele estrelou o filme de Wim Wenders, vencedor do prêmio Cannes, *Der Himmel ueber Berlin/Wings of Desire*, e *The Princess Bride*, de Rob Reiner. Outros papéis no cinema incluem *The Balcony* (1963), *Robin and the 7 Hoods* (1964), *The Great Race* (1965), *Luv* (1967), *Mikey and Nicky* (1976), *Murder by Death* (1976), *The Cheap Detective* (1978), *Os sogros* (1979), *Big Trouble* (1986), *Happy New Year* (1987), *In the Spirit* (1990), *Roommates* (1995), *Lakeboat* (2000), *Enemies of Laughter* (2001), *Corky Romano* (2001), *Three Days of Chuva* (2002), *Undisputed* (2002), *The Thing About My Folks* (2004) e *Checking Out* (2004).

Além de ganhar cinco prêmios Emmy, Falk foi indicado para outros sete Emmys por suas atuações na televisão. Suas memoráveis interpretações na TV também lhe renderam um Globo de Ouro e outras oito indicações ao GG.

[Jonathan Licht / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FALK, SAMUEL JACOB ĴAYYIM (c. 1710–1782), cabalista e aventureiro, conhecido como o “Ba’al Shem de Londres”. Falk, que nasceu na Galícia, esteve intimamente ligado aos líderes dos sectários do Shabat por muitos anos, por exemplo, Moses David de Podhajce. Ele se tornou conhecido cedo como um mágico, escapou queimado como um feiticeiro na Vestfália, foi banido pelo arcebispo eleitor de Colônia e, por volta de 1742, foi para a Inglaterra. Aqui ele alcançou notoriedade nos círculos judaicos e não-judeus por suas práticas cabalísticas baseadas no uso do misterioso Nome de Deus, tornando-se conhecido como “Ba’al Shem (“Mestre do Nome [Divino]”). Ele tinha uma sinagoga particular em sua casa em Wellclose Square, e também estabeleceu um laboratório cabalístico na London Bridge, onde realizou experimentos alquímicos que despertaram alguma atenção. Entre os que se sentiram atraídos por ele, estava o aventureiro internacional Theodore De Stein, que se dizia rei da Córsega e esperava obter através dos experimentos alquímicos de Falk ouro suficiente para permitir-lhe “recuperar” seu trono. Ele também estava em contato com, entre outros, o duque de Orleans, o príncipe polonês Czartoryski e a marquesa de la Croix. Em uma ocasião, diz-se que Falk salvou a Grande Sinagoga da destruição pelo fogo por meio de uma inscrição mágica que ele inscreveu nos batentes das portas. Por outro lado, ele foi denunciado como um herege Shabbatean e uma fraude por seu amargurado contemporâneo Jacob *Emden. Ele estava, no início, nas piores condições possíveis com a comunidade oficial de Londres. No entanto, no final, ele se reconciliou com

FALKOWITSCH, JOEL BAERISCH

e recebeu o apoio da família Goldsmid. Como resultado disso, ou possivelmente do sucesso em uma loteria, ele morreu em circunstâncias relativamente ricas, deixando um legado considerável para instituições de caridade judaicas e um pagamento anual para a manutenção do rabinato-chefe em Londres. Muita luz é lançada sobre sua personalidade e atividades no diário semi-alfabetizado de seu capanga Hirsch Kalish, preservado em manuscrito na Coleção Adler no Seminário Teológico Judaico da América, NY; um de seus próprios cadernos cabalísticos está na biblioteca do bet ha-midrash em Londres. No final de sua vida, seu retrato foi pintado pelo distinto artista anglo-americano John Copley. Isso agora é frequentemente reproduzido erroneamente como o retrato do famoso *Israel Ba'al Shem Tov, fundador do yásidism .

Bibliografia: C. Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (1962), 139-64; idem., *Mag Bibl*, 124-5; Wirszubski, em: *Zion*, 7 (1942), 73-93.

[Cecil Roth]

FALKOWITSCH, JOEL BAERISCH (século XIX), ensaísta cervejeiro e iídiche. Falkowitsch nasceu em Dubno e viveu em Odessa. Além de uma tradução hebraica gratuita de *Philotas de Lessing* sob o título

Amminadav (1868), ele publicou duas peças produzidas com sucesso em iídiche: *Reb Khayml der Kotsin* ("Reb Khayml, o Juiz", 1866) e *Rokhele di Zingerin* ("Rokhele, o Juiz"). Cantor", 1868). Embora batizado alguns anos antes de sua morte, ele permaneceu bem disposto ao judaísmo. Falkowitsch apareceu em julgamentos por difamação de sangue, onde argumentou contra as acusações antissemitas. Quando os ataques antijudaicos apareceram no jornal russo de Varsóvia, *Varshavsky Dnevnik*, ele escreveu uma defesa em alemão, chamada *Wort zur Zeit* ("Uma palavra oportuna", tradução em hebraico. "Davar be Itto" no semanário *Ha-Kol* (1877), 8-21).

Bibliografia: *Ha-Boker-Or*, 4 (1879), 844; S. Wiener, *Ko helet Moshe* (1893-1936), 3 no. 25; *Zeitlin, Bibliotheca*, 81, 467; *Rejzen, Leksikon*, 3 (1929), 13-16.

[Jefim (Hayyim) Schirmann / Marc Miller (2ª ed.)]

FALL, LEO (1873-1925), compositor. Nascido em Olomouc, Mora via, Fall, filho de um maestro militar, foi educado no Conservatório de Viena e serviu como maestro de teatro. Suas três primeiras operetas de sucesso, *Der fidele Bauer* (1907), *Die Dollarprinzessin* (1907) e *Die geschiedene Frau* (1908), o colocaram entre os mestres do "segundo período da opereta", com Franz Lehár e Oscar Straus. Suas obras mais populares foram *Die Rose von Stambul* (1916) e *Madame Pompadour* (1922). A música de Fall foi distinguida por seu charme de melodia e orquestração inteligente.

FALL RIVER, cidade no sudeste de Massachusetts, perto da fronteira de Rhode Island. A população judaica de Fall River vem diminuindo nos últimos 35 anos e agora é inferior a 1.000, um decréscimo em relação à população de 4.000 judeus em 1970. Atraídos pelas primeiras indústrias de fabricação de algodão, os primeiros judeus se estabeleceram em Fall River durante as décadas de 1860 e 1870. Reli formaz

serviços religiosos foram realizados pela primeira vez em 1874. Esses primeiros colonos eram judeus alemães; a comunidade e suas instituições religiosas, sociais e de bem-estar logo foram consideravelmente alteradas pelo fluxo de imigrantes russos nas décadas de 1880 e 1890. Duas das três congregações que serviam à comunidade em 1970 – Irmãos Americanos de Israel e Congregação Adas Israel – foram estabelecidas nesta época. Adas Israel, originalmente a Sociedade Adas Israel, foi fundada em 1885; dissidentes de Adas Israel fundaram os Irmãos Americanos de Israel por volta de 1892. No início do século XX, uma terceira sinagoga, *Aguda B'nai Jacob*, foi fundada. Abraham Lipshitz começou a mostrar a essas três congregações, que compunham a comunidade ortodoxa, por volta de 1910, servindo-as por mais de 30 anos. Na década de 1910-1920, a Congregação *Beth David* foi fundada, as escolas hebraicas foram estabelecidas e, em 1924, uma sinagoga conservadora, *Temple Beth El*, foi fundada. Morton Goldberg serviu a congregação de 1925 a 1937, quando Jacob Freed o substituiu como líder espiritual. O rabino Freedman ajudou a fundar o *Fall River Jewish Community Council* (1938), que em 1970 incluía cerca de 25 sociedades e organizações. A outra grande instituição comunal é o *Fall River United Jewish Appeal*.

Judeus proeminentes na vida de Fall River incluíram David L. Gourse, confeccionista e comissário de bem-estar público; Albert Rubin, legislador estadual por muitos anos; H. William Radovsky, comissário de finanças; e o rabino Samuel Ruderman, há muito considerado o porta-voz da comunidade judaica. David H. Radovsky e Moses Entin desempenharam papéis importantes em organizações fraternais e no movimento sionista. Dois empresários e filantropos conhecidos nacionalmente, Jacob Ziskind e Albert A. List, eram de Fall River. Outro residente, Dr. Irving Fradkin, inaugurou o *Dollars for Scholars*, um programa de financiamento educacional que foi adotado por comunidades em todos os Estados Unidos.

Desde sua chegada a Fall River, os judeus se envolveram no comércio e na operação de pequenos estabelecimentos de varejo. Muitas empresas de propriedade de judeus sofreram como resultado da greve têxtil de 1904. Mais tarde, grandes lojas de móveis e roupas de varejo foram estabelecidas, e os judeus se envolveram em finanças e na operação de fábricas têxteis. Embora a produção têxtil tenha sido reduzido, muitos judeus estão envolvidos na contratação de roupas; outros são profissionais, pequenos varejistas e proprietários. O declínio da população judaica em Fall River pode ser atribuído a uma alta taxa de casamentos mistos, bem como ao aumento da mobilidade social e física; Somerset e Highlands são novas áreas de residência judaica.

[Cera Bernardo]

FALTICENI (Rom. *Fylticieni*), cidade na Moldávia, NE Romênia. Os primeiros judeus se estabeleceram lá entre 1772 e 1774, e uma comunidade organizada existiu a partir de 1780, quando a cidade foi oficialmente fundada sob o nome de *ÿöldÿneÿti*, posteriormente alterada para *Fylticieni*, como um centro comercial entre a austríaca Bukovina e a Moldávia. Em 1781 o proprietário autorizou a construção de uma sinagoga em forma de casa regular colocou à disposição da comunidade um terreno para um cemitério. Muitos

dos judeus eram Sadgora *yasidim* ou pertenciam a Chabad. Vários líderes da comunidade foram mortos por revolucionários gregos em 1821, porque os judeus não podiam pagar-lhes o dinheiro que exigiam. A comunidade era de 1.500 em 1803, 5.767 em 1859 (63,5% do total), 5.499 em 1899, 4.751 em 1910 e 4.216 em 1930 (36,6%). Até a Primeira Guerra Mundial, a maioria dos judeus em Falticeni estava ocupada em artesanato e o restante no comércio. Os comerciantes judeus realizavam uma feira anual lá. A comunidade tinha um hospital, um asilo para idosos, 11 sinagogas, um talmude torá e duas escolas (para meninos e meninas). Entre os rabinos estavam Joshua Falik (1835-1915), autor de estudos de Torá; Aryeh Leib Rosen (m. 1950), autor de resposta publicado em Eitan Aryeh; e Alter Dorf. O estudioso judeu Solomon Zalman *Schechter também viveu em Falticeni, onde estudou Torá. Outras figuras proeminentes foram o escritor hebreu Mat titiyahu Simyãh Rabener, diretor da escola israelita-romena (nas décadas de 1860 e 1870); o viajante Israel Joseph Ben jamin (*Benjamin II); o pintor Rubin Zelicovici (Reuven *Rubin; depois emigrou para Israel); o matemático David Rimer (mais tarde emigrou para Israel); e o jornalista y ayyim Rimer, ex-diretor do periódico judaico da Romênia Revista Cultului Mozaic (1980–94) No final do século XIX e início do século XX, uma organização sionista liderada por Shulem Mayer estava ativa. Após a Primeira Guerra Mundial, quando Bukovina foi incorporada à Romênia, Falticeni deixou de ser uma cidade fronteira e a situação econômica dos judeus se deteriorou. Na década de 1930, membros dos partidos anti-semitas organizaram saques em lojas de judeus e impediram a força os judeus de comparecerem à feira anual.

Período do Holocausto

Havia 4.020 judeus vivendo em Falticeni em 1941, cerca de um terço da população total. Sob o regime fascista (setembro de 1940 a janeiro de 1941), uma "Casa Verde" foi montada no centro da cidade, onde comerciantes judeus foram trazidos e torturados até que concordassem em pagar por sua libertação. Às vésperas da guerra com a União Soviética (junho de 1941), um quartel-general alemão foi instalado na cidade e as sinagogas foram desapropriadas para serem usadas como quartel militar. Todos os judeus do sexo masculino estavam concentrados em campos, dos quais 1.000 foram enviados para a Bessarábia para trabalhos forçados; aqueles ricos o suficiente foram capazes de resgatar a si mesmos. Mais judeus foram enviados para trabalhos forçados para longe de suas casas, onde vários morreram nas duras condições. Falticeni foi evacuado na primavera de 1944, com a aproximação do exército soviético. Os judeus se refugiaram em Suceava e Botosani e voltaram seis meses depois para encontrar suas casas despojadas de todos os seus bens. Quando os outros habitantes voltaram, os judeus conseguiram restabelecer os serviços públicos tanto na própria cidade quanto em todo o distrito.

A população judaica era de 4.700 em 1947, mas diminuiu para 3.000 em 1950. Em 1944-48 funcionou uma escola secundária judaica. Em 1969 havia cerca de 150 famílias com uma sinagoga. Em 1994, 51 judeus viviam em Falticeni. Em Israel existe uma organização de judeus de Falticeni.

Bibliografia: A. Gorovei, Folticeni (1938); PK Romanyah, 188–192; E. Schwarzfeld, em: Egalitatea, 22 (1911), 162-3, 170-1, 178-9, 186-7, 194-5; idem, Împopulara, reîmpopulara și întemeierea țigurilor și țigrujoarelor din Moldova (1914), 24-26; M. Schwarzfeld, em: Analele Societății Istorice Iuliu Barasch, 2, pt. 1 (1888), 65, 73; W. Filderman, em: Sliha, 1 no. 3 (1956), 3; 1 não. 4 (1956), 3. **Adicionar. Bibliografia:** O. Bacalu, D. Rimer e N. Vaintraub (eds.), Fylticeni (1995).

[Theodor Lavi / Lucian-Zeev Herscovici (2ª ed.)]

FALUDY, GYÖRGY (1913–2006), poeta e autor húngaro; nasceu em Budapeste. Traduziu a poesia de François Villon para o húngaro (Villon balladái, 1937). Em 1939, Faludy fugiu para a França e acabou se estabelecendo nos Estados Unidos, onde se ofereceu para servir no Exército dos EUA. Regressou à Hungria em 1946 e dedicou-se à escrita e ao jornalismo.

Cinco anos depois, ele foi preso por acusações políticas e foi libertado da prisão em 1953. Faludy então se juntou ao conselho editorial do jornal literário Irodalmi Ujság. Foi nesse jornal que, em 1956, publicou um poema sobre suas experiências na prisão. Na época, a publicação do poema era considerada um indício da liberalização do regime.

Quase imediatamente, no entanto, o fracasso da revolução o obrigou a fugir do país mais uma vez. Desta vez foi para a Inglaterra, onde retomou a publicação de Irodalmi Ujság.

As obras de Faludy incluem A pompéji strázsán ("Sobre a Guarda em Pompeia", 1938); Európai költők antológiája ("Antologia de Poetas Europeus", 1938); e as obras em prosa Tragoedie eines Volkes (1958) e Emlékkönyv a röt Bizáncról ("Memórias de Bizâncio Vermelho", 1961). Em 1962 ele publicou sua autobiografia, My Happy Days in Hell, em inglês. As obras de Faludy na Hungria foram queimadas pelos nazistas e em anos posteriores confiscadas pelos comunistas.

Bibliografia: Magvar Irodalmi Lexikon, 1 (1963), 327.

[Baruch Yaron]

LEIS DA FAMÍLIA (Familiantengesetze; Heb. Gezerat ha Sheniyyot em alusão a Yev. 2:4 (20a)), legislação que regula o número de judeus na Boêmia, Morávia e Silésia com direito a fundar famílias. As leis foram introduzidas por *Charles VI em 1726-1727 para reduzir o número da população judaica. O número de famílias fixadas foi de 8.451 na Boêmia, 5.106 na Morávia e 119 na Silésia. As leis foram expressamente confirmadas, com algumas modificações (veja abaixo), por Joseph II em sua Toleranzpatent de 1781. A estrutura do sistema Familiares era basicamente a mesma para as três regiões. Na Boêmia a repartição do número de famílias era atribuída às autoridades do Kreis (distrital), enquanto na Morávia as próprias comunidades, que eram mais compactas e exerciam uma autonomia relativamente forte, tinham mais influência na repartição. Os regulamentos permaneceram, com algumas amenizações, em vigor até 1848. De acordo com esse sistema, nenhum judeu poderia se casar e constituir família a menos que possuísse um dos "números de família" (Familiennummern). Este só poderia ser transferido para o filho mais velho (aos 24 anos) após a morte do Familiar. Um filho mais novo (mas não uma filha) poderia em

família

herdar o número somente após a morte de um irmão mais velho. Os números de família foram cuidadosamente registrados pelas autoridades distritais no Familienbuch (registro de familiares) e os candidatos para obter um no Kompetentbuch. Se um Familiar tivesse apenas filhas, seu "número" de Familiares (Familienstelle) expirava. Além disso, os judeus foram autorizados a residir apenas em lugares para os quais foram admitidos antes de 1726, e dentro deles eles foram limitados a bairros especiais, ruas e até casas (Judenhaeuser-židovny). As violações dos regulamentos podem ser punidas com açoitamento e expulsão.

As Toleranzpatents e outras leis, como a System alpatent (veja "Bohemia) de 1797, introduziram várias mudanças no sistema Familiares. Os números foram aumentados para 8.600 na Boêmia e 5.400 na Morávia. Foram introduzidos alívios que tendiam a favorecer os estratos superiores ou profissionais da sociedade judaica, sendo concedidas autorizações de casamento para o segundo ou terceiro filho mediante altos pagamentos. A pedido de autorização de casamento, o requerente tinha de provar que possuía 300 florins (em Praga 500). A partir de 1786 foi exigido um certificado para comprovar que havia frequentado uma escola alemã ou judaico-alemã e, a partir de 1812, teve que prestar um exame no catecismo Benei Yisroon, elaborado por Naftali Herz Homberg. As licenças de casamento também podem ser concedidas para aqueles que se dedicam à agricultura ou ao ofício de guilda, ou após o serviço militar. Em geral, os funcionários comunitários tinham permissão para se casar como "supernumerários", mas não podiam transferir suas autorizações para os filhos mais velhos.

O sistema Familiares forçou muitos judeus a se casarem secretamente ("Bodenchassines", "casamentos no sótão") ou "pod pokliykou" ("sob cobertura"). Os filhos desses casais eram considerados ilegítimos pelas autoridades e tinham que levar o nome de suas mães. Não foi até 1847 que os pais foram autorizados a reconhecer sua paternidade nos registros e, assim, uma quase-legitimidade foi estabelecida. Em um exemplo, em Prostejov (Prossnitz) em 1841, algumas mulheres que tiveram filhos "ilegítimos" foram condenadas a trabalhos forçados e apenas liberadas por favor especial.

Por causa do sistema de Familiares, um grande número de judeus não foi capaz de se estabelecer permanentemente em lugar algum; eles vagavam pelo país e contribuíram em grande parte para o desenvolvimento de um grupo de mendigos judeus (ver "Mendigos e mendigos). As pessoas desta categoria viviam virtualmente à margem da lei, privadas de qualquer estatuto econômico ou meios regulares de subsistência. O sistema gerou conflitos dentro das comunidades e gerou tensões na sociedade judaica, que antes era relativamente homogênea, apesar das diferenças sociais. Ações judiciais perante autoridades seculares, denúncias, suborno e venda de números de família vencidos para licitantes mais altos de fora da comunidade em vez de transferência para candidatos dentro dela foram ocorrências frequentes. Ao perturbar a vida familiar judaica, o sistema Familiares tornou-se uma das causas da "assimilação". Também levou à emigração em larga escala dessas áreas. Muitas das comunidades na Hungria (Eslováquia) foram fundadas pelos filhos mais novos de famílias judias da Morávia.

É significativo que, embora em movimentos de esclarecimento judaico (veja "Haskalah) as Leis Familiares fossem ocasionalmente referidas como "leis faraônicas", nenhuma tentativa foi feita para protestar contra elas, e somente na década de 1840, e mesmo assim anonimamente, foram pensamentos nessa linha levantados em diários e poemas.

Com a Revolução de Março de 1848 o sistema Familiares deixou de ser eficaz, embora a abolição formal só tenha sido decretada em 1859. Cessou o numerus clausus sobre o casamento e o encerramento de áreas aos judeus. O corpus de decretos legais sobre os judeus na Boêmia e Morávia é coletado em H. Kopetz, Versuch einer systematischen Darstellung der in Boehmen be zueglich der Juden bestehenden Gesetze und Verordnungen (1846) e H. Scari, Systematische Darstellung der in Betreff der Juden in Maehren und im KK Antheile Schlesiens erlassenen Gesetze und Verordnungen (1835), índice; ver também "Ba varia e "Prússia.

Ecos do sistema Familiares são encontrados em escritos beletrísticos de autores judeus, como "Ohne Bewilligung" ("Sem permissão") de Leopold Kompert e Vojtěch Rakous' Na rozcestí ("Na Encruzilhada").

Bibliografia: A. Frankl-Gruen, Geschichte der Juden in Kremsier, 1 (1896), 29-30; °. Haas, Die Juden em Maehren (1908), 5-11, 58-64; A. Stein, Geschichte der Juden in Boehmen (1904), 108-10; AF Pribram, Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien, 1-2 (1918), índice; H. Flesch, em: MGJW, 71 (1927), 267-74; R. Rosenzweig, em: ZGJT, 2 (1931), 38-44; 3 (1932/33), 61-71; A. Grotte, ibid., 209-12; EU. Herrisch, em: JGGJC, 4 (1932), 497-99; R. Mahler, Divrei Yemei Yisrael, 1 pt. 2 (1954), 207-15; Y. Z. Kahana, em: Zion, 8 (1943), 203-6; R. Kestenbergladstein, Neuere Geschichte der Juden in den boehmischen Laendern, 1 (1969), índice; idem, em: Tarbiz, 29 (1960), 293-4; idem, em: Judeus da Checoslováquia, 1 (1968), 21-22, 29, 30; idem, em: Field of Yiddish, 3 (1969), 305-9.

[Ruth Kestenbergladstein]

FAMÍLIA.

Na Bíblia

Uma descrição sociológica precisa da família e seu status legal nos tempos bíblicos é virtualmente impossível porque a evidência relevante não é de natureza estritamente sócio-descritiva.

FONTES. Alguns dos exemplos mais citados de vida familiar e suas funções vêm de passagens literárias da tradição épica. Assim, encontra-se considerável atenção dada à interação de vários membros da comunidade patriarcal.

A história do povo israelita é baseada na promessa divina feita ao seu ancestral homônimo Israel e seus progenitores. Os diferentes ramos da liga tribal remontam aos filhos nascidos em Israel de suas quatro esposas, e os povos vizinhos são julgados de acordo com sua relação ancestral com os patriarcas hebreus. O quadro dessas relações é literário, tomando a forma de histórias sobre a vida familiar de Abraão e seus descendentes. Outras figuras importantes, como Moisés e Arão, também são identificadas por seus laços familiares com a tribo levítica. Outro ponto focal para os contos da vida familiar é o período de ocupação e

mento na terra. Vislumbres familiares são oferecidos a figuras heróicas como Caleb e sua filha, Gideon e Sansão. O profeta Samuel e os primeiros monarcas israelitas também são retratados em vívidos retratos de família.

A falta de documentos adequados que tratem da vida cotidiana (veja abaixo) torna necessário utilizar essas alusões literárias à vida familiar para desenvolver uma imagem da família nos tempos bíblicos. Deve-se notar, no entanto, que às vezes há discrepâncias entre a situação refletida nas narrativas bíblicas e aquela refletida nos textos legais (por exemplo, casamento com uma meia-irmã, embora proibido em Lev. 18:9, 20:17 e Deut. 27:22, está registrado em Gen. 20:12, em conexão com Abraão e Sara, e a possibilidade é indicada em II Sam. 13:13, em conexão com Amnon e Tamar). Uma lacuna entre o direito e a prática não seria surpreendente, e talvez seja isso que se reflita na divergência entre as tradições jurídica e narrativa.

Uma segunda fonte de informação são as genealogias, encontradas especialmente em Gênesis (referente aos patriarcas e outras figuras antigas) e em I Crônicas (dando as árvores genealógicas dos principais líderes e grupos tribais), mas também espalhadas pelas passagens épicas do Pentateuco (por exemplo, as genealogias de Moisés e Arão).

Também nas composições poéticas, às vezes encontramos alusões ao casamento ou aos relacionamentos conjugais (por exemplo, a alegoria profética de Ez 16 e a representação da esposa ideal em Prov. 31:10-31).

Infelizmente, os materiais estritamente legislativos são poucos e de alcance limitado. Levítico 18 e 20 dá os " graus proibidos", ou seja, uma lista daqueles relacionamentos que são consanguíneos e, portanto, tornam o casamento proibido (veja abaixo). Números 5:11–31 descreve o processo ritual para testar uma mulher suspeita por seu marido de infidelidade. Um caso na tradição épica é citado como um precedente para os direitos de herança das filhas na ausência de filhos (Nm 26:28–34; 27:1–11; 36:10–12; Js 17:1–6). A legislação social referente especificamente à família é encontrada principalmente em Deuteronômio. A responsabilidade legal da noiva de ser virgem (se anunciada como tal) ao se casar e certos assuntos subsidiários, como a relação sexual com uma moça casável antes do casamento, são tratados em Deuteronômio 22:13–23:1. O processo de *divórcio é descrito (apenas na forma mais breve) em Deuteronômio 24:1-4, enquanto a isenção militar para um novo noivo é prescrita no versículo 5 do mesmo capítulo. As leis relativas ao casamento *levirato aparecem em Deuteronômio 25:5–10. Além de versos dispersos sobre diversos aspectos do status familiar, estas são as principais passagens jurídicas sobre o tema do direito de família. É óbvio a partir deste breve levantamento que muitos temas básicos são completamente negligenciados.

Ao contrário das descobertas de outras culturas no antigo Oriente Próximo, as descobertas do antigo Israel não produziram documentos estritamente legais relativos ao casamento. A Mesopotâmia rendeu centenas de contratos e outros tipos de documentos, muitos dos quais são arranjos matrimoniais. Muito se aprendeu com tais documentos encontrados em Nuzi, e

*Papiros de elefantes incluem um contrato de casamento. Que tais documentos foram usados pelos israelitas é claro: sabe-se, por exemplo, que um casamento foi dissolvido dando-se à esposa um *sefer keritut* ("autorização de separação", Deut. 24:1, 3; Isa. 50:1; Jer. 3:8). A mais antiga referência direta a um contrato de casamento judaico (além do dos papiros de Elefantina) está no livro apócrifo de Tobias, onde está escrito que Raguel " ... isso" (Tób. 7:14). Essas alusões esparsas parecem confirmar que os contratos de casamento eram usados no antigo Israel; a falta de evidência direta é aparentemente acidental.

A UNIDADE FAMILIAR. A família israelita refletida em todas as fontes genealógicas e narrativas é patriarcal. Tentativas foram feitas para encontrar traços de matriarcado e fratriarcado nos primeiros estágios da história de Israel, mas nenhum dos argumentos é convincente (veja abaixo).

A família foi apropriadamente denominada *bet av* ("casa de um pai"; por exemplo, Gn 24:38; 46:31). Fundar uma família era "construir uma casa" (Dt 25:10). O *bayit* ("casa") era uma subdivisão do *mishpayah* ("clã, família [no sentido mais amplo]", Js. 7:14). O critério para pertencer a uma família (no sentido mais amplo) era parentesco consanguíneo, laços legais (por exemplo, casamento) ou proximidade geográfica. As genealogias de I Crônicas às vezes falam do líder do clã como o "pai" de uma cidade, ou cidades, em seu distrito (por exemplo, I Crônicas 2:51, 52). Um meio de vida ou profissão comum era provavelmente um fator importante na solidariedade da família e do clã. Além daquelas famílias que se dedicavam principalmente à agricultura (realizada em suas próprias terras), havia outras que praticavam algum ofício específico (por exemplo, eram trabalhadores de linho, I Crônicas 4:21, ou oleiros, I Crônicas 4:23). . As funções sacerdotais dos levitas e dos filhos de Arão são o caso mais notável.

A solidariedade familiar se reflete em costumes como vingança de sangue (Nm 35:9–34; Deut. 19:1–13). Não apenas essa vingança foi imposta aos membros de outro clã que mataram um parente (II Sam. 3:22-27, 30), mas mesmo dentro da estrutura de um clã, os membros de uma determinada família eram responsáveis por exigir a morte . pena quando outro membro de sua família foi morto em um assassinato intrafamiliar (II Sam. 14:4-11). O vingador (*go'el*) também tinha outras responsabilidades . Um parente próximo era obrigado a resgatar um parente que havia sido forçado pela penúria a se vender como escravo (Lev. 25:47-49). A mesma obrigação se aplicava à propriedade familiar que havia sido vendida por causa da pobreza (Lev. 25:25; cf. Jer. 32:7). O Livro de Rute se refere a esse costume, mas é complicado pela exigência de que a viúva sobrevivente também seja levada (mais ou menos de acordo com a prática do levirato (Dt 15:5-10)). A família era tanto uma unidade religiosa quanto social (Ex. 12:3; I Sam. 20:6, 29; Trabalho. 1:5; veja *Educação).

CONSANGUINIDADE. Os laços de parentesco de sangue que proibiam as relações sexuais são explicitados para evitar violações rituais (Lv 18:6–18; 20:11–14, 17, 19–21). Os parentes consanguíneos de alguém, "parentes próximos" (*she'er besaro*), como assim o pai (*av*), mãe (*em*), esposa do pai (*eshet av*), irmã (*ayot*) –

família

seja filha do pai ou da mãe, neta – seja filha de um filho ou de uma filha, filha da esposa do pai (bat-eshet av), irmã do pai, irmã da mãe, irmão do pai e sua esposa – a tia (do dah), a esposa do filho (kallah) – em termos bíblicos, a “noiva” em relação aos pais de seu marido, e a esposa do irmão (eshet a). Era proibido levar uma mulher e sua filha (Lv. 18:17; dito inversamente, uma mulher e sua mãe, Lv. 20:14) ou neta; da mesma forma, um homem foi proibido de levar a irmã de sua esposa (chamada yarah, uma “rival”) enquanto sua esposa ainda estava viva (Lev. 18:18; contraste o casamento de Jacó com Lia e Raquel).

FUNÇÕES DOS MEMBROS DA FAMÍLIA. As respectivas funções e status dessas pessoas são refletidas em passagens dispersas. O pai era o chefe da unidade familiar e proprietário de sua propriedade (Nm 26:54-55). Ele era a autoridade principal e, como tal, é retratado como mandante (Gn 50:16; Jr. 35:6-10; Prov. 6:20) e repreendendo (Gn 37:10; Nm 12:14). Idealmente, esperava-se que ele fosse benevolente, que mostrasse amor à sua família (Gn 25:28; 37:4; 44:20) e também piedade (Sl 103:13). A bênção patriarcal (Gn 27) evidentemente tinha força legal no que diz respeito à distribuição do patrimônio e outros privilégios de atendimento.

A mãe, se fosse a esposa sênior de um harém ou a única esposa de um casamento monogâmico, ocupava um lugar de honra e autoridade apesar de sua subordinação ao marido (veja abaixo). Com a morte dele, ela poderia se tornar a verdadeira, e provavelmente a legal, chefe da família (II Reis 8:1-6) se não houvesse filhos de idade responsável. Como viúva, ela era especialmente vulnerável à opressão; a preocupação com seu bem-estar era considerada uma medida de bom governo e sociedade saudável (por exemplo, Deut. 24:17). A influência de mães famosas na tradição épica, por exemplo, Sara (Gn 21:12) e a esposa de Manoá (Jz 13:23), é ilustrativa do significado atribuído ao seu papel. Nem todo o seu poder foi exercido abertamente; muitas vezes o estratagema maternal é considerado digno de atenção especial na tradição épica, por exemplo, os estratagemas de Rebeca (Gn 27:5-17), Lia (Gn 30:16) e Raquel (Gn 31:34). A mãe naturalmente demonstrava cuidado e amor (Gn 25:28; Isa. 49:15; 66:13; Prov. 4:3).

O papel da rainha-mãe (gevirah) se destaca em vários casos (por exemplo, I Reis 2:19; 15:13; cf. II Crônicas 15:16). A prática quase uniforme de nomear a mãe do rei judaíta recém-coroadado (por exemplo, I Reis 14:21) pode ser um reflexo de seu status especial, mas não necessariamente. A narrativa bíblica estava evidentemente preocupada em acompanhar os herdeiros reais por esse meio, talvez para enfatizar a família ou região particular cuja filha havia ganhado a distinção de ter seu filho subindo ao trono (cf. II Reis 21:19 e 23:36 onde é indicada a origem galileana das mães dos reis).

Não é certo que em todos os casos o filho da esposa principal tenha ganho a sucessão.

O maior infortúnio que poderia acontecer a uma mulher era não ter filhos (Gn 30:23; I Sam. 1). As crianças foram uma bênção

do Todo-Poderoso (Sl 127:3-5); eles asseguraram a continuidade do nome da família (Nm 27:4, 8; 36:8b). A mãe estava mais diretamente envolvida na educação inicial dos filhos do que o pai (Pv 1:8). Quando os filhos cresceram, o pai assumiu a responsabilidade de instruir o filho (Gn. 18:19; Ex. 12:26–27; 13:8, 14, 15; Deut. 6:7), enquanto a mãe evidentemente ficou encarregada da filha até o casamento (Miquéias 7:6). As crianças foram exortadas a honrar ambos os pais (Ex. 20:12; Deut. 5:16), e a inclusão deste comando no Decálogo provavelmente explica a ameaça de pena de morte para os infratores (Ex. 21:15; Lev. 20: :9; Deut. 27:16). O declínio no respeito pelos pais foi sintomático da dissolução da sociedade (Ez 22:7; Miquéias 7:6; Prov. 20:20). A demonstração desse respeito foi principalmente por meio da obediência (Gn 28:7; Lev.

19:3; Deut. 21:18–21; Prov. 1:8; 30:17). O controle dos pais incluía o direito de vender filhas em casamento, embora houvesse limitações para vendê-la como escrava (Ex. 21:7-11; cf. 22:15-16; Neh. 5:5), e uma proibição absoluta de vender ela para a prostituição (Lv 19:29). O pai podia anular os votos de sua filha (Números 30:4-6), e os danos eram pagos a ele por um mal feito a ela (Êxodo 22:15-16; Dt 22:28-29). Uma filha viúva ou divorciada pode retornar à casa de seu pai (Gn.

38:11, Lv. 22:13; Rute 1:15).

Os termos “irmão” (aÿ) e “irmã” (aÿot) aplicavam-se tanto à descendência do mesmo pai e mãe (Gn . 20:12) ou mãe (Gn 43:7; Lv 18:9; 20:17).

Tentativas foram feitas para encontrar vestígios de um sistema fratriarcal nas mais antigas tradições israelitas; por exemplo, no papel de Labão (Gn 24) como chefe da família quando sua irmã Rebeca foi enviada para se casar com Isaque. O papel de Labão, no entanto, pode ser explicado sem recorrer à fratriarquia; Labão, como descendente direto de Naor (Gn 24:15, 29; 29:5), certamente estava destinado a se tornar o chefe da família após a morte de seu próprio pai. Outro incidente bíblico, a preocupação dos filhos de Jacó após a humilhação de sua irmã, a quem chamavam de sua “filha” (Gn 34,17), também pode ser entendido dessa forma.

A solidariedade fraterna é frequentemente enfatizada (por exemplo, Pv 17:17), e a harmonia entre irmãos era considerada um ideal (Sl 133:1). Os irmãos eram obrigados a vingar o assassinato um do outro (II Sam. 3:27) como parte de seu dever como go'el (“defensor” ou “redentor”; Num. 35:19-28; Deut. 19:6; Js. 20:3; II Sam. 14:11). Outro aspecto dessa responsabilidade era o requisito de que alguém resgatasse um irmão que havia sido levado cativo ou que tinha ido para a servidão como resultado de adversidade financeira (Lv 25:48; Sl. 49:8; cf. Neh. 5:8).).

O termo “irmão” é muitas vezes estendido a parentes mais distantes, por exemplo, sobrinhos (por exemplo, Gn 13:8; 14:14), companheiros de tribo (Lv 21:10) e outros (Dt 2:4, 8; 23:8).

Outros membros da família imediata eram o tio paterno (dod; por exemplo, Lev. 10:4; 20:20) e a tia paterna (dodah; a irmã do pai, Ex. 6:20; e a esposa do irmão do pai, Lev. 18:14; 20:20); também primos (masculino, ben-dod, Lev. 25:49; Número 36:11; fêmea, bat-dod, Esth. 2:7).

CASAMENTO E ADOÇÃO. Embora um homem tenha deixado seus pais quando se casou (Gn 2:24), ele normalmente permaneceu um membro da família de seu pai. Em relação à sua esposa, ele era “mestre” (ba'al; por exemplo, Gn 20:3; Êx. 21:3, 22; Lev. 21:4; Deut. 24:4). Ele a “tirou” de seus pais, ou ela foi “dada” a ele por seu pai, ou por seu senhor ou senhora, se ela fosse uma escrava (Gn 2:22; 16:3; 34:9, 21). . O acordo de casamento, que, a julgar pelas culturas vizinhas, provavelmente foi estabelecido em um contrato escrito, foi feito apenas entre o marido e o pai da noiva (Gn 29; 34:16; Êx.

22:16; Deut. 22:29; Rute 4:10) ou ambos os pais (Gn 21:21; 24). As negociações matrimoniais podem resultar de uma atração que já havia se desenvolvido entre dois jovens (por exemplo, Sansão e a menina filistéia, Jud. 14), mas geralmente o pai deve ter tomado a iniciativa, pois evidentemente ele tinha o direito de determinar quem seria esposa de sua filha (Calebe, Jos. 15:16; Saul, I Sam. 18:17, 19, 21, 27; 25:44). Se um homem seduzisse uma virgem, ele tinha que pagar o dote dela ao pai dela, que poderia, a seu próprio critério, dar sua filha a este homem em casamento ou retirá-la dele (Ex. 22:15).

No entanto, se ele a forçasse, ele era obrigado a se casar com ela e pagar seu preço, e não tinha o direito de se divorciar dela (Dt 22:28-29).

Geralmente, antes da consumação do casamento, um *noivado era celebrado; sob este arranjo, o preço da noiva (mohar) foi estabelecido (Gn 34:12; Êx. 22:16; I Sam. 18:25), acompanhado por um presente (mattan; Gn 34:12). Foi estabelecido um prazo para que os pagamentos fossem concluídos e o casamento efetivado (I Sam. 18:17-19, 26:27). O noivado foi um negócio jurídico no sentido mais amplo. Um homem comprometido estava isento do serviço militar (Dt 20:7). O status legal de uma virgem prometida era tal que ela era proibida a outros homens. Se alguém além de seu noivo tivesse relações sexuais com ela, ela era considerada culpada de adultério.

Se o ato ocorreu na cidade, onde ela poderia ter gritado por socorro, a mulher era igualmente culpada; mas se aconteceu no campo, ela foi exonerada pelo benefício da dúvida – talvez tenha gritado e não foi ouvida (Dt 22:23-27).

A essência da *cerimônia de casamento parece ter sido a transferência da noiva para a casa do noivo. Ele colocaria um turbante (Is 61:10) e seguiria com seus companheiros para a casa da noiva. Lá a noiva, ricamente vestida (Isa. 61:10; Sal. 45:14-15) e velada (Ct 4:1, 3; 6:7; cf. Gen. 24:65; 29:23-25), o esperava. Ela foi então conduzida à casa do noivo (Gn 24:67; Sl 45:15-16). As festividades incluíam canções exaltando as virtudes do casal nupcial (Jr 16:9) – Salmos 45 e Cântico dos Cânticos evidentemente representam tais composições – e uma festa de sete dias (Gn 29:22-27; Jz 14: 10-12) ou mesmo uma quinzena (Tob. 8:20). Circunstâncias incomuns podem exigir que a festa seja na casa dos pais da noiva, mas em circunstâncias normais deve ter ocorrido na casa do noivo. O casamento foi consumado na primeira noite (Gn 29:23), e o traje nupcial da noiva (simlah) foi mantido depois como evidência de sua virgindade (betulim; Deut. 22:13-21).

As definições modernas de *monogamia e poligamia não são estritamente aplicáveis ao mundo antigo. Era normal que o chefe de família tivesse apenas uma esposa legal e de pleno direito (Heb. ishshah; Akk. aššatu); se ela fosse estéril, o marido tinha o direito de tomar uma concubina que muitas vezes era a serva de sua esposa (Gn 16:1-2; 29:15-30; 30:1ss.).

No entanto, um homem pode tomar duas esposas de igual posição (Gn. 26:34; 28:9; 29:15–30; 36:2–5; Ê sou. 1:2). Nesse caso, a lei o proibia de privar seu filho primogênito de sua legítima porção dobrada no interesse do filho da outra esposa, caso ela fosse a favorita (Dt 21:15-17). A poligamia real (Deuteronomio 17:17; I Reis 11:1-8) era em parte um reflexo da política externa, cada nova adição ao harém representando uma relação de tratado nova ou renovada. Esperava-se também que os líderes heróicos tivessem numerosas esposas e gerassem muitos filhos (Jz. 8:30–31; Ê sou. 25:42-43).

Vivendo com o marido, a esposa normalmente era próxima do pai (yam; I Sam. 4:19, 21) e da mãe (yamot; Ruth passim; Miquéias 7:6). Ocasões em que o noivo ficou com os pais da noiva (yöten, por exemplo, Ex. 18:1; yötenet, Deut. 27:23) são anotadas na Bíblia precisamente porque não eram a norma. Figuras heróicas como Moisés e Jacó (cf. também Sinuhe, o herói de um romance histórico egípcio) foram forçados por circunstâncias incomuns a passar longos períodos com seus sogros.

Quando seu pai morria, o irmão de uma mulher desempenhava todos os deveres do yöten (Gn 24:50, 55). Irmãos e cunhadas eram considerados parentes próximos demais para se casar (Lv 18:16, 18; 20:21), exceto no caso do irmão do marido (ya vam), que deveria cumprir o Levirato responsabilidade.

*A adoção é claramente demonstrada no caso de Jacó aceitar Manassés e Efraim como filhos (Gn 48:5); paralelos de outras culturas antigas do Oriente Próximo foram observados. A absorção de vários clãs, por exemplo, os *Calebitas e os jeramitas na tribo de Judá, sugere que a adoção pode ter sido mais difundida na sociedade israelita. A adoção divina do rei parece ser refletida em certas passagens (II Sam. 7:14; Sal. 2:7). Tem sido sugerido, com base em costumes paralelos de Nuzi, que Abraão adotou Eliezer, seu principal servo (Gn 15:2), e que Labão também adotou Jacó antes que seus próprios filhos nascessem (Gn 31). :1–2). A evidência é muito escassa para conclusões firmes, mas ficaríamos surpresos se nenhuma adoção fosse praticada (cf. o uso metafórico do simbolismo da adoção (Ez 16:1-7; Os. 11:1-4)).

[Anson Rainey]

Pós-bíblico

O tema da família no período pós-bíblico é aqui considerado sob dois aspectos:

- (a) família em seu sentido mais amplo de indivíduos relacionados por casamento ou consanguinidade, e
- (b) a unidade menor composta por pais e filhos.

A MAIOR UNIDADE FAMILIAR. Não há dúvida de que a palavra “família” foi usada nesse sentido, ou seja, os descendentes de um ancestral homônimo, e várias famílias são referidas em

família

o Talmud, como as famílias de Bet Zerifa (Kid. 71a), Bet Zevaim e Bet Kupai (Yev. 15b), e Bet Dorkati (Ket. 10b).

Entre as famílias sacerdotais, insistia-se rigidamente em uma genealogia completamente pura e imaculada. Tomou as formas mais extremas, e foi estabelecido que "estabeleceram um padrão mais elevado em questões de descendência sacerdotal" (Ket. 13a). Josefo, que se orgulhava de sua descendência sacerdotal (Vida, 1:1), afirma que as alogias genéticas dos sacerdotes foram cuidadosamente preservadas nos arquivos do Templo. A tentativa dos fariseus de remover João Hircano (I) de seu ofício de sumo sacerdócio (Kid. 66a; cf. Jos., Ant., 13:10, 288-92) e o patético incidente de R. Zechariah b. ha-Kaṭav, um sacerdote, que foi forçado a se divorciar de sua esposa, apesar de seu juramento de que ele não a havia deixado por um momento durante sua captura por soldados inimigos (Ket. 2:9), são ambos baseados na lei de que uma mulher que tinha sido capturado por soldados não judeus foi proibido de se casar com um kohen.

O que era obrigatório e obrigatório para as famílias sacerdotais era considerado desejável para as famílias não sacerdotais. A maior parte do último capítulo do tratado talmúdico Kiddushin trata dessa questão, com o objetivo de garantir a pureza da família. Tanto a pureza de descendência quanto as considerações eugênicas eram consideradas importantes: "Um homem não deve se casar em uma família que tenha uma história recorrente de epilepsia ou lepra" (Yev. 64b). A responsabilidade do membro individual de uma família para com o bom nome da família como um todo é constantemente enfatizada: "Uma família é como um monte de pedras. Remova um, e toda a estrutura pode desmoronar" (Gen. R. 100:7). "Ai daquele que macula seus filhos e sua família" (Kid. 70a) e "quem amaldiçoa a si mesmo traz descrédito a toda a sua família" (Núm. R. 21:3). Essa consideração pelo bom nome da família como um todo deu origem à impressionante cerimônia de *Keṭāyah, na qual "todos os membros da família" participaram quando um deles "casou com uma mulher que não era digna deles" (Ket. 28b).

Havia "famílias aristocráticas de Israel" nas quais somente "o Santo, bendito seja Ele, faz repousar seu Espírito Divino" (Kid. 70b). Somente eles eram considerados dignos de se casar com as famílias sacerdotais. O status de certas famílias como "puras e impuras" e como "maculadas e imaculadas" era bem conhecido (Ket. 28b.). Era considerado um ato meritório casar-se com a filha de um erudito (Pes. 49a), e listas genealógicas foram elaboradas e cuidadosamente preservadas (Pes. 62b; Yev. 49b). A última mishnah de Ta'anit (4:8) registra um antigo costume que no dia 15 de Av e no Dia da Expição os jovens de Jerusalém costumavam sair nos vinhedos para escolher suas noivas, e as donzelas conjuravam eles dizendo: "Jovem, levante os olhos e veja o que você está escolhendo para si mesmo. Não fixe os olhos na beleza; fixe os olhos na família." Por outro lado, fez-se vista grossa para uma família na qual se sabia que havia uma mistura indesejável que não podia ser rastreada (Kid. 71a). Durante o período talmúdico, a acentuada tendência dos descendentes em continuar a vocação ou a profissão dos seus antepassados é referida numa declaração que justifica o facto de a retribuição ser tomada no caso do adorador de Moloch "do homem

e sua família" (Lev. 20:5). "Se ele pecou, em que pecou sua família? Porque não há família que contenha um publicano em que todos os membros não sejam publicanos ou que contenha um ladrão em que não sejam todos ladrões" (Shev. 39a). Menção também é feita de "famílias de escribas, que produzem escribas, de eruditos que produzem eruditos, e de plutocratas que produzem plutocratas" (Ecl. R. 4:9). Essa ênfase na dignidade das famílias como uma consideração primordial na escolha do parceiro de vida persistiu ao longo da vida social dos judeus. Era comum entre os judeus do Leste Europeu que os pais da noiva ou do noivo em potencial assegurassem que os pais fossem tais que "alguém pudesse sentar-se com eles à mesa". É interessante notar que em hebraico e em iídiche existe uma palavra (mechutan) para designar a relação estabelecida entre os pais da noiva e os pais do noivo, ou entre as respectivas famílias.

A PEQUENA UNIDADE DA FAMÍLIA. Na vida social e na tradição judaica, a família constitui talvez a unidade mais estreita de qualquer sociedade. Todos os membros da família, marido e mulher, pais e filhos, estão ligados por laços mútuos de responsabilidade.

Embora, em teoria, a poligamia seja permitida tanto pela Bíblia quanto pelo Talmude, o ideal apresentado é sempre de marido, esposa e filhos formando uma unidade. A passagem dos Salmos, "tudo bem te irá, tua mulher será uma videira frutífera no interior da tua casa; teus filhos como plantas de oliveira ao redor da tua mesa" (Sl. 128:2-3), formou a base de inúmeras homilias por parte dos rabinos exaltando a virtude da bem-aventurança doméstica (cf. Tanh. Va-Yishlaḥ; ser 18, etc.).

A família era considerada a menor unidade social através da qual a herança cultural e religiosa do judaísmo pode ser transmitida.

Onde o cristianismo glorificou o celibato e o monaquismo como o ideal mais elevado e um meio de exaltar a virtude da castidade, o judaísmo exaltava a instituição do casamento e da família. É significativo a diferença de perspectiva que, enquanto Paulo considerava o celibato como a mais alta virtude e apenas relutantemente deu permissão para se casar, "Mas, se não puderem conter, casem-se; pois é melhor casar do que queimar" (isto é, incorrer na pena de morte de queimar por incesto e adultério; I Coríntios 7:9), um Midrash atribui a morte de Nadabe e Abiú, os dois filhos de Arão, "de um fogo do Senhor" (Lv 10:2) ao fato de que em sua arrogância eles se recusaram a se casar (Lv.

R. 20:10). Os rabinos apontaram para o versículo "Ele [o mundo] não o criou como um deserto, ele o formou para ser habitado" (Is. 45:18) como uma justificativa para o dever religioso não apenas de se casar, mas de constituir uma família. R. Eliezer chegou ao ponto de considerar o homem que não se casa e se esquivava do dever de criar filhos como equivalente a um assassino (Tosef., Yev. 8:4). A Mishná (Yev. 6:6) estabelece como um dever de procriar, de acordo com Gen. 1:28 "Sede fecundos e multiplicai-vos", o número mínimo de filhos para o seu cumprimento sendo dois (de acordo com Bet Sham mai dois filhos do sexo masculino; de acordo com Bet Hillel um do sexo masculino e uma do sexo feminino). Então, essencialmente, isso foi considerado como o propósito

de casamento que, de acordo com a mesma Mishná, não apenas um homem era permitido, mas até mesmo ordenado, a se divorciar de sua esposa após dez anos de esterilidade.

A discussão no Talmude Babilônico para esta Mishná (60b-63a) está repleta de declarações enfatizando a natureza sagrada deste dever e a alegria, beleza e santidade do lar judeu. Inclui declarações como "Aquele que não tem esposa vive sem alegria, sem bênção e sem bondade"; "daquele homem que ama sua esposa como a si mesmo, a honra mais do que a si mesmo, que guia seus filhos e filhas no caminho certo e providencia seu casamento precoce, a Escritura diz 'e saberás que a tua tenda é a paz' (Jó . 5:24)."

A unidade familiar era considerada fechada. A bênção espontânea de Balaão "Quão boas são as tuas tendas, ó Jacó" (Nm 24:5) foi inspirada pelo fato de que ele viu que "as portas [de suas casas] não estavam abertas em frente às de seus vizinhos" (Nm 24:5) cf. Rashi ad loc.). Supunha-se que a esposa se limitava em grande parte aos deveres domésticos e estranhos eram um pouco desencorajados, apesar da ênfase colocada no dever de hospitalidade. A esposa e mãe era a dona do lar indiscutível.

Os filhos são uma confiança divina (cf. a história da morte dos dois filhos de R. Meir, Yal. Prov. 964). Era dever do pai ensinar religião ao filho, ensinar-lhe um ofício, até ensiná-lo a nadar (Kid. 40a), e era estritamente proibido a um pai mostrar favoritismo a qualquer um de seus filhos (Shab. 10b). Nenhum dever era superior ao quinto mandamento, "honra a teu pai e a tua mãe" (Ex. 20:12). A harmonia doméstica foi ordenada na injunção "um homem deve gastar menos do que seus meios em comida, até seus meios em roupas, além de seus meios em honrar esposa e filhos, porque eles dependem dele" (Yul. 84b).

Essa constante insistência no valor da família como unidade social para a propagação das virtudes domésticas e religiosas e o fato significativo de que a palavra hebraica aceita para casamento é *kidushin*, "santificação", teve como resultado fazer do lar judaico o fator mais vital na sobrevivência do judaísmo e na preservação do modo de vida judaico, muito mais do que a sinagoga ou a escola. Foi também um fator importante para a pureza moral.

O lar judaico tradicional exemplificava a máxima "onde há paz e harmonia entre marido e mulher, a *Shekhinah habita entre eles". Um espírito religioso de observância prática permeia, desde a *mezuzá na ombreira da porta até a estrita observância das leis alimentares na cozinha. A casa era o centro da prática religiosa e cerimonial. Sua expressão marcante era a refeição festiva nos sábados e festas com as velas acesas na mesa, o *Kidush, *Zemiroth e a Graça antes e depois das Refeições. A ocasião mais destacada é o seder na véspera da Páscoa. Mas havia também a *Sukkah, as orações da manhã e da noite, a bênção dos filhos pelo pai na véspera do sábado e dos festivais, e a bênção dos pais (significativamente chamado de "meu pai, meu professor" e "minha mãe, minha professora") na Graça após as Refeições.

Tampouco foram negligenciadas as virtudes sociais e humanas.

A colocação de uma moeda na caixa de caridade (geralmente para os pobres da Terra Santa, o "Fundo Meir Ba'al Ha-Nes") iniciava o dever de caridade; Deut. 11:15 foi interpretado como significando que se deve alimentar os animais domésticos antes de se sentar para a refeição.

Talvez em nada se visse mais a força do vínculo familiar do que no paradoxo de que, enquanto em teoria o divórcio entre judeus é o mais fácil de todos os processos, na prática era, até recentemente, uma raridade comparativa e até absoluta.

O poderoso vínculo que unia pais e filhos em um vínculo com responsabilidades mútuas e consideração mútua fez dele um baluarte do judaísmo capaz de resistir a todas as tensões externas e internas.

Veja também: Casamento, Marido e Esposa, Pai e Filho.

[Louis Isaac Rabinowitz]

Bibliografia: PERÍODO BÍBLICO: O tratamento mais importante dos últimos tempos é o de de Vaux, *Anc Isr*, 19-55 (incl. bibl., pp. 520-3); ver também I. Mendelsohn, em: *BA*, 11 (1948), 24-40; idem, em: *iej*, 9 (1959), 180-3; R. Patai, *Sexo e Família na Bíblia e no Oriente Médio* (1959); AF Rainey, em: *Orientalia*, 34 (1965), 10-22. PERÍODO PÓS-BÍBLICO: D. Aronson, *The Jewish Way of Life* (1946), 104-123; I. Epstein, *The Jewish Way of Life* (1946), 196-9, 203-5; MILÍMETROS Kaplan, *Judaism as a Civilization* (1935), 416-422; I. Maybaum, *The Jewish Home* (1945).

FAMÍLIA, JUDAICO AMERICANO.

Introdução

Qualquer discussão da vida familiar judaica americana como uma instituição deve vê-la dentro do contexto da vida social, econômica e política americana contemporânea. Todos os judeus americanos contemporâneos são "judeus por escolha", pois seu relacionamento com o povo judeu, o judaísmo e suas instituições é voluntário. Eles têm liberdade e se sentem parte da vida americana convencional.

A experiência da família judia nos Estados Unidos ao longo do século passado foi de aculturação e acomodação às normas e valores da sociedade americana.

A diversidade na vida judaica impede uma descrição de uma família judia americana contemporânea arquetípica. Em contraste, de acordo com Glatzer, a família judia histórica – pelo menos em teoria (1959) – era (1) patriarcal, (2) trigeracional, (3) orientada para o lar, (4) piedosa e (5) dedicada ao estudo, particularmente a Bíblia, Talmude e outros textos judaicos. Como em todas as outras sociedades judaicas modernas, a maioria das famílias judias nos Estados Unidos hoje, e talvez a maioria das famílias judias na tipologia sugerida, têm pouca semelhança com o modelo de família judaica europeia pré-moderna de Glatzer.

Muitas famílias judias ainda compartilham certas características socioeconômicas distintas, ou seja, são de classe média ou média alta, são politicamente de centro-esquerda e socializam frequentemente com outros judeus. Mas muitos, no dia a dia, dificilmente são distinguíveis de seus vizinhos não judeus. De uma forma profunda, a religião mais praticada pelas famílias judias americanas tem sido a própria América, suas liberdades, democracia, abertura e oportunidades sem precedentes.

família, judeu americano

A transição da tradição e auto-segregação caracteriza o desenvolvimento da família judia americana nos Estados Unidos. Esses processos afetaram virtualmente todos os aspectos da vida familiar, desde o tamanho e os padrões residenciais até o casamento e as escolhas de carreira. Há quem veja esse processo como tendo enfraquecido a família judia, levando-a na direção da extinção final como um tipo distinto; outros veem evidências de uma força surpreendente e da manutenção da tradição em um mundo de mudanças dramáticas. Muitas vezes citando a mesma evidência, eles percebem que a família judia se transformou com sucesso em resposta às condições de seu ambiente, exigindo, talvez, apenas alguma redefinição.

O processo de mudança que a família judia sofreu na América pode ser dividido em quatro épocas: (1) os anos definidos pela imigração em massa ou suas consequências, começando em 1881 e durando até o final da década de 1920, (2) a era de meados do século, que vai de cerca de 1930 a meados da década de 1960, (3) as décadas de 1970 e 1980 e (4) o final do século 20 e início do século 21.

Imigração

A maioria dos judeus que vivem nos Estados Unidos hoje são descendentes de terceira, quarta e quinta geração das famílias de cerca de 2.650.000 imigrantes que chegaram à América entre as duas últimas décadas do século 19 e o primeiro quartel do séc. século 20 como parte do transplante em massa de povos da Europa Oriental e Meridional. Howe (1976) aponta que para os judeus, mais do que para qualquer outro grupo europeu, essa migração histórica foi um movimento de famílias, representado pela grande proporção de mulheres e crianças que dela participaram. A migração em massa, que geralmente é desencadeada por uma crise econômica ou política, guerra ou desastre natural, interrompe o desenvolvimento normal da vida familiar. “No entanto, foi a feroz lealdade dos judeus à ideia de família como a conheciam, a família tanto como locus de experiência quanto como cumprimento de sua obrigação de perpetuar sua linhagem, que lhes permitiu sobreviver (a experiência da imigração)” (pág. 20).

No entanto, a imigração colocou uma enorme pressão sobre a família. A geração mais velha foi muitas vezes deixada para trás, para nunca mais ser vista. Os maridos vieram antes de suas esposas e filhos, iniciando assim o processo de americanização mais cedo. As reuniões familiares eram muitas vezes alegres, mas raramente sem problemas, pois marido e mulher haviam mudado nos anos seguintes; o marido tornara-se mais americano, a esposa acostumara-se a tratar de assuntos familiares. Havia também problemas de abandono, de maridos que haviam desaparecido no grande abismo da América.

A maioria das famílias judias do Leste Europeu que vieram para os Estados Unidos eram nominalmente ortodoxas; eles não estavam, porém, entre os mais cultos ou piedosos daquela geração. Aqueles que estavam bem estabelecidos na Europa ficaram na Europa. “Há pouco reconhecimento [hoje] do fato de que um grupo significativo de imigrantes pós-1905 [já] se afastou da cultura judaica...” (Sklare, 1971, p. 17). No entanto, eles se apegaram a um ethos judaico distinto e maneira de

vida trazida de suas cidades e aldeias. Dentro de seu mundo, moldado por séculos de tradição judaica, casamentos arranjados eram comuns e famílias grandes eram desejáveis, embora nem sempre alcançáveis. Com uma alta taxa de mortalidade infantil e a morte de crianças pequenas por doenças, para algumas crianças sobreviverem, muitas outras tiveram que nascer. O marido era o cônjuge dominante, o principal provedor e o dono da casa, pelo menos em teoria. No entanto, muitas vezes, a esposa foi forçada a trabalhar ou, nos negócios, marido e mulher muitas vezes trabalhavam juntos. As necessidades do grupo, especialmente da família, geralmente prevaleciam sobre qualquer um de seus membros. A realização pessoal de meninos e homens foi incentivada, sabendo que as recompensas beneficiariam toda a família. Os limites da lealdade e do compromisso familiar geralmente se estendiam além do lar imediato para incluir um círculo mais amplo de parentes.

Nesse período, a sobrevivência econômica era a preocupação imediata de cada família. “Entre 1900 e 1920, pode-se argumentar, mais judeus americanos estavam engajados em uma luta realmente difícil pela existência do que em qualquer outro momento antes ou depois” (Glazer, 1965, p. 23). Apesar disso, quando os familiares se ajudavam, as dificuldades de reassentamento eram amenizadas.

Inúmeras famílias de veteranos assumiram legalmente a responsabilidade pelos novos parentes imigrantes, ajudando-os a encontrar moradia e emprego e, quando necessário, compartilhando comida, abrigo e roupas, até que os recém-chegados fossem acomodados com segurança.

As muitas dificuldades de começar a vida em uma nova sociedade colocam grandes pressões sobre o funcionamento da família. Por exemplo, no folclore do antigo país, o pai judeu era o chefe natural e incontestável da família, respeitado e temido por todos os membros da família. A mãe judia era reverenciada por sua dedicação ao marido e pela responsabilidade que assumia por seus filhos pequenos. Ao chegar à América, essas relações frequentemente mudavam. A dificuldade dos imigrantes adultos em romper com os costumes do velho país, em aprender a ler e falar inglês sem sotaque, em encontrar um emprego remunerado e, em geral, em dominar o novo ambiente, levou em muitos casos à inversão de papéis entre pais e filhos. “Os pais ‘verdes’ se voltaram para seus filhos americanizados em busca de socorro. Os pais tornaram-se filhos, e os filhos foram involuntariamente pressionados para o papel de pais” (Feingold, 1992, p. 38). As crianças pequenas aprendiam inglês com mais facilidade e não era incomum que servissem como porta-voz da família ao lidar com o professor da escola, diretor, policiais e outras autoridades não-judias. Além disso, milhares de crianças foram retiradas da escola para trabalhar em fábricas clandestinas ou para realizar outros trabalhos braçais para garantir a renda de subsistência de suas famílias. Inevitavelmente, muitas crianças, sentindo -se mais americanas do que seus pais, ficaram constrangidas com a estranheza destes últimos e ridicularizaram-nos por serem “novatos” – e muitas vezes se sentiram culpados por isso. Muitas famílias de imigrantes, talvez aquelas inicialmente menos estáveis, experimentaram vários níveis de disfunção em resposta a essas pressões.

Uma fonte primária que reflete as lutas e vicissitudes das famílias judias de primeira geração na América são as cartas para a coluna do editor do então popular diário iídiche,

os Forverts, uma coleção conhecida como A Bintel Brief. As milhares de cartas enviadas a esta coluna por imigrantes, a partir de 1906, testemunham as brigas familiares, dificuldades na criação dos filhos, infidelidade, divórcio e, principalmente, casos de deserção paterna vivenciados por muitas famílias judias.

“O número de homens [judeus] que deixaram suas famílias tornou-se tão grande que os Forverts, em cooperação com o National Desertion Bureau, estabeleceram uma coluna especial para localizá-los” (Metzker, 1972, p. 10).

Outra fonte sobre a vida familiar judaica deste período, The Jewish Communal Register (1918), é um compêndio de dados socioeconômicos e demográficos sobre aproximadamente um milhão e meio de judeus de Nova York, metade de todos os judeus nos Estados Unidos naquela hora. Uma tabela, cobrindo o período de 1901 a 1916, compilada pela United Hebrew Charities, indica uma diminuição constante, de 11.447 para 6.014, no número de famílias judias que recebem assistência comunitária. Como Morris Waldman, na época diretor executivo da Federated Jewish Charities of Boston, apontou:

[O] surpreendente é que, apesar do rápido aumento da população judaica, devido à imigração, bem como a causas naturais, o número de famílias dependentes tem diminuído ano a ano, não apenas proporcionalmente, mas na verdade... Isto é particularmente gratificante à luz do fato de que o número de famílias dependentes entre outros elementos da cidade, a julgar pela experiência de outras agências privadas de assistência, tem aumentado na proporção do aumento de sua população. Isso prova que os judeus dos países da Europa Oriental não são dependentes dispostos. Pelo contrário, eles fazem todos os esforços para cuidar de si mesmos e, assim, manter o respeito próprio, bem como o auto-sustento (pp. 991-92).

Essas palavras pressagiam a integração social e econômica bem-sucedida da família judia americana na sociedade americana durante as próximas décadas. A América estava se expandindo, empregos estavam disponíveis e os trabalhadores eram necessários.

A metade do século

Embora os desafios do reassentamento parecessem esmagadores na época, a família judia, em retrospecto, enfrentou-os muito bem. A evidência disso é a mobilidade social notavelmente rápida da segunda geração de judeus americanos cujos pais, apesar de suas lutas, cuidaram de sua educação e bem-estar geral. Esta segunda era abrange aproximadamente 40 anos divisíveis, em dois períodos. A primeira começou por volta de 1925 e durou até 1945; a segunda começou com o fim da Segunda Guerra Mundial e continuou até meados da década de 1960.

Durante os primeiros 20 anos, as famílias judias de imigrantes passaram por uma notável metamorfose social. Após a Segunda Guerra Mundial, eles emergiram completamente americanizados e prontos para colher os benefícios da ascensão econômica do país no pós-guerra.

A legislação de cotas adotada pelo Congresso em 1921 e 1924, conhecida como Johnson Acts, efetivamente encerrou 40 anos de imigração contínua para os Estados Unidos. Com a redução da imigração em massa, os problemas de reassentamento desapareceram e o teor da vida da comunidade judaica mudou. Aqueles que vieram nas décadas de 1880 e 1890 estavam aqui há décadas; seus

as crianças eram americanas nascidas e educadas na América. Depois de meados da década de 1920, a integração ao mainstream americano tornou-se a questão mais importante na agenda da comunidade judaica.

Com uma velocidade impressionante, massas de famílias judias em cidades de todos os Estados Unidos encontraram os meios para se mudar da área do primeiro assentamento para uma segunda comunidade, mais desejável. Já em 1925, por exemplo, Brownsville havia se tornado o maior centro de população judaica de toda a cidade de Nova York, mais populoso do que o Lower East Side de Manhattan, que muitos de seus habitantes haviam deixado em busca de um lugar mais limpo, saudável e espaçoso (Landesman, 1969). A mobilidade geográfica, geralmente a mudança de um pequeno apartamento em um bairro mais antigo e degradado, para um apartamento maior ou uma casa em uma área mais nova e de maior prestígio, foi o subproduto do sucesso social e econômico. O Menorah Journal de abril de 1928 aponta:

Nos Estados Unidos, os benefícios da igualdade já foram alcançados para todos os propósitos práticos. Cada número de cada semanal judeu na terra aponta com orgulho para algum juiz ou governador judeu, para banqueiros judeus, corretores de imóveis e comerciantes, para membros da fé que são atores, autores e editores, ou que foram homenageados por algum sucesso caro aos corações de seus compatriotas americanos (ibid., p. 361).

Ironicamente, o processo de estabelecimento ocorreu em um cenário de significativo anti-semitismo e discriminação que só atingiu o pico no final da década de 1930. Durante esses anos, “gângues atacaram judeus nas ruas de Brooklyn e outras cidades do leste com pouca interferência da polícia, enquanto organizações que se autodenominavam Frente Cristã dos Mobilizadores Cristãos conduziam campanhas ‘Compre Cristão’, aplaudiam o Führer e denunciavam Judeus americanos” (O'Brien, 1967, p. 271). Se nada mais, o efeito da violência anti-semita nas ruas foi motivo suficiente para as famílias judias deixarem os bairros da classe trabalhadora do Lower East Side de Manhattan, do Bronx e do Brooklyn, onde enclaves judeus mais antigos faziam fronteira com os bairros de outros grupos de imigrantes. Tanto o conflito intergrupual quanto o aumento da prosperidade estimularam a mobilidade geográfica.

Em 1920, os imigrantes judeus de primeira geração eram superados em número por seus filhos judeus nascidos nos Estados Unidos que começaram a “afirmar-se na comunidade judaica” (Hutchinson, 1956). “À medida que os membros da segunda geração começaram a lutar pelos valores da sociedade dominante, eles introduziram as sementes do conflito na... comunidade” (Kramer e Lev entman, 1961). No início da década de 1940, ficou claro que as famílias judias mais jovens, então praticamente todos os americanos de segunda geração, tinham os valores e padrões culturais de sua terra natal. Um observador daquela época escreve: “Hoje na América, o judaísmo, como um camaleão, assumiu a cor de seu novo ambiente. Sua alma permanece dividida entre a memória de sua herança oriental – de tradições alimentadas por séculos de vida no gueto – e os interesses da comunidade que a recebeu. Seu pensamento tem sido lançado cada vez mais no vernáculo americano...” (ibid.). Normalmente, de segunda geração

família, judeu americano

As famílias de geração atenuaram os rituais ortodoxos, que eram a única forma de judaísmo religioso que seus pais e avós conheciam na Europa Oriental, mesmo que não fossem consistentemente observados. Kramer e Leventman observam que, ao se tornarem adultos, os filhos de imigrantes “adquiriram uma inclinação da classe média para fazer distinções entre o sagrado e o secular desconhecido no gueto... O que a segunda geração exigia eram instituições religiosas adaptadas às normas de sua nova estatuto” (ibid., p. 11). Sklare (1972) atribui assim o sucesso do judaísmo conservador durante o período de 1920-1950 ao “seu apelo aos jovens casados que estavam no processo de estabelecer famílias independentes e desenvolver um padrão de vida judaico que seria distintivo para sua geração. ...Judeus mais jovens que desejavam manter a continuidade com seu passado e ao mesmo tempo integrar -se à cultura da classe média americana encontraram no judaísmo conservador a solução perfeita para seu dilema” (Sklare, ibid.). Tanto o judaísmo conservador quanto o reformista representavam uma reestruturação dos padrões religiosos ortodoxos europeus que apelavam mais às sensibilidades judaicas americanas. Em particular, eles sancionaram cultos de sábado mais curtos e mistos com maior decoro. Para as famílias de ambos os movimentos, o serviço semanal de syna gogue tornou-se a principal e, para muitos, a única, ainda que pouco frequente, atividade religiosa familiar, com exceção do seder da Páscoa, das velas do Hanukkah ou da celebração de um evento do ciclo de vida familiar, como um bar ou bat mitzvah. A sinagoga era usada para eventos do ciclo de vida: nascimento e bar-mitzvah, casamento e morte, tempos de crise e doença, bem como nas Grandes Festas. Um observador falou disso como um judaísmo de “choque-os, combine-os, remenda-os e despache-os”.

Certamente, muitas tradições familiares trazidas da Europa perduraram e foram passadas para a primeira geração nascida nos Estados Unidos. “Certas atitudes profundamente sentidas, bem adaptadas às condições do shtetl, foram trazidas... por imigrantes do Leste Europeu e transplantadas em solo americano. Se esse solo fosse completamente antipático para eles, já estariam mortos e esquecidos; mas o solo era parcialmente agradável, parcialmente hostil” (Yaffe, p. 278). As famílias judias viam na natureza pluralista da sociedade americana uma tolerância para costumes não nativos que não existiam nas sociedades mais altamente estruturadas e tradicionais da Europa. Essa abertura ajudou a fomentar uma espécie de biculturalismo – judaico e americano. Mesmo procurando imitar os costumes de seu novo ambiente, a maioria dos imigrantes não conseguia se desfazer dos valores e normas de seu antigo país. Como resultado, muitos nunca se sentiram totalmente em casa na América. Em contraste, seus filhos, nascidos nos Estados Unidos, embora apenas uma geração fora da Europa Oriental, se viam como americanos em todos os aspectos.

A aculturação estrutural entre as famílias judias de segunda geração começou já na década de 1920, diz Feingold, e foi expressa através de:

Um afrouxamento dos laços de parentesco e, finalmente, a grande família extensa foi substituída por uma pequena família nuclear. Clãs familiares que se estabeleceram no mesmo bairro se dispersaram. A família nuclear foi obrigada a suportar sozinha o estresse da rápida

mudança ou declínio na fortuna. Ocasionalmente, as famílias sucumbiam à tensão, mas na maioria das vezes a família judia mudada sobrevivia e continuava a viver como antes – ou tanto quanto era possível (ibid., p. 37).

A dispersão a que Feingold se refere não era universal. As famílias de segunda geração, de fato, muitas vezes continuaram a viver na mesma comunidade e, às vezes, até no mesmo prédio ou complexo de apartamentos. Isso também era verdade em algumas cidades mais do que em outras. Pittsburgh, por exemplo, tem um bairro judeu estável de classe média alta desde a década de 1930 e ainda usa a infraestrutura criada há mais de três quartos de século. Durante essa época, famílias de três gerações, compostas por avós, pais e filhos, não eram tão incomuns quanto se tornariam. Os avós muitas vezes mantinham um papel ativo na gestão da família. Sem dúvida, isso ajudou muitos casais jovens, reduzindo suas responsabilidades com a criação dos filhos, dando-lhes mais tempo para trabalhar ou estudar. Apesar da discriminação, muitos filhos de imigrantes conseguiram ingressar em faculdades e universidades americanas. Eles treinaram para as profissões “livres” de direito, medicina, odontologia, farmácia e contabilidade (Glazer 1965, p. 33). Foi durante esse período que um grande número de famílias judias americanas melhorou seu status socioeconômico, tornando-se solidamente classe média.

De acordo com Glazer, em meados da década de 1930, quase metade dos jovens adultos judeus vinha de lares onde seus pais eram trabalhadores braçais, e cerca de um terço de lares onde seus pais possuíam seus próprios negócios ou eram gerentes e funcionários em outros empreendimentos. Em um décimo dos lares os pais eram escriturários e em menos de um vigésimo eles eram profissionais. Em contraste, cerca de 60% da geração mais jovem estava envolvida em trabalho “clerical e afins”, e muitos se dirigiam para uma carreira ou profissão independente nos negócios. Em cidades menores durante a década de 1930, como De troit, Buffalo e San Francisco, uma porcentagem ainda maior de jovens judeus, incluindo mulheres, estava se tornando professores, funcionários de colarinho branco e vendedores (ibid., pp. 30-32). Sua sólida penetração na classe média durante esse período preparou o terreno para um avanço socioeconômico ainda maior durante as próximas duas décadas.

Antes mesmo de atingir economicamente a classe média, as famílias judias americanas apresentavam muitos dos padrões sociais desse grupo. Um bom exemplo disso é o declínio na taxa de natalidade. “O processo de limitação familiar entre os judeus americanos”, diz Sklare, “tem suas raízes no comportamento de fertilidade da primeira geração. Mas foi somente na segunda geração que as novas concepções do tamanho da família fizeram profundas incursões” (ibid., 1971, p. 79). Em 11 estudos comunitários realizados entre 1930 e 1940, Seligman (veja Glazer, p. 34) relata as taxas de fecundidade judaica (a proporção de crianças menores de 5 anos por 1.000 pessoas entre 20 e 54 anos) variando de 81 a 122. Judeus caucasianos em 1940 de todos os Estados Unidos, a proporção é de 154. Glazer comenta que “no final dos anos 30, parece [s] justo concluir que um mínimo de prosperidade relativa foi acompanhado por uma queda muito rápida no tamanho de

a família judia" (ibid., p. 35). "Em 1938", observa Feingold, "50 % das famílias judias tinham dois filhos ou menos.

Os judeus estavam a caminho de se tornar os contraceptores mais eficientes da América" (p. 48). Sociólogos e outros na época que eram sensíveis a essas tendências previam um declínio no tamanho da comunidade judaica americana.

Em 1940, os judeus americanos haviam adotado o modelo da família americana de classe média com mais sucesso do que qualquer outro grupo de imigrantes. Esse status é retratado em vários romances populares do período de guerra e pós-guerra, incluindo *A Tree Grows in Brooklyn* (Betty Smith, 1943), *A Walker in the City* (Alfred Kazin, 1951), *Marjorie Morningstar* (Herman Wouk, 1955), e *Adeus Colombo* (Philip Roth, 1959).

As famílias judias retratadas em obras anteriores, como *The Rise of David Levinsky* (1917) de Abraham Cahan e *Call It Sleep* (1934), de Henry Roth, estão, em comparação, preocupadas com as questões mais fundamentais de reassentamento e tornar-se "real".

americanos. Depois de 1940, esses temas não são mais relevantes. Famílias judias fictícias, conforme retratadas por autores judeus na década de 1940, são inequivocamente famílias americanas de classe média que também são judias.

Glazer afirma que "os quinze anos de prosperidade desde o final dos anos 30 até meados dos anos 50 ... trouxeram grandes mudanças e criaram a comunidade judaica que conhecemos hoje ... Esta comunidade de empresários e profissionais é mais educada e mais rica do que a maioria da população – provavelmente tão instruída e tão rica quanto alguns dos elementos mais antigos e estabelecidos nos Estados Unidos" (ibid., p. 3). Glazer atribui esse sucesso ao fato de que os judeus, mais do que outros grupos de imigrantes, por gerações se envolveram em várias ocupações urbanas de classe média e, em espírito, por muito tempo pertenceram à classe média.

Após sua ascensão à classe média, a família judia começou a exibir sinais adicionais de modernização. Strodbeck (1957) oferece evidências que demonstram que após a Segunda Guerra Mundial, os judeus, em comparação com os italianos, dão menos ênfase ao "familismo", ou seja, eles estão mais dispostos a sair de casa e viver na dependência. Isso sugere que certos valores, que ajudaram os judeus americanos a alcançar uma posição social mais alta, podem ter um impacto negativo na solidariedade familiar. Balswick (1966) conclui com base em "escritos e material de pesquisa dos últimos vinte anos", que "a família judia americana é muito unida. É mais unida do que as famílias não judias com as quais foi comparada" (p. 166). No entanto, esta conclusão é contestada por Westerman (1967), que cita vários problemas metodológicos com a análise de Balswick, particularmente uma falha em comparar as famílias judias contemporâneas com as de gerações anteriores.

O boom econômico dos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial ajudou a inaugurar uma era de ouro para a família judia americana. A Declaração de Direitos da GI ajudou os veteranos judeus americanos a obter uma educação e as universidades expandidas para atender às necessidades crescentes. Os benefícios dos veteranos também lhes permitiram comprar casas. A integração social foi avançada pela realocação de famílias judias de segunda e terceira geração de áreas urbanas de segunda geração.

povoamento da periferia da cidade e seus subúrbios. Essa migração trouxe uma mudança de paradigma na vida judaica americana, cujo efeito sobre a família, em particular, foi fundamental e de longo alcance.

Shapiro (1992) cita as razões para o inédito crescimento dos subúrbios após 1945 como segue, incluindo:

o aumento do uso de automóveis, a prosperidade do pós-guerra, a demanda reprimida por moradia criada pela depressão e pela guerra, o desejo dos veteranos de retomar uma vida familiar normal após os deslocamentos da guerra, o baby boom do final dos anos 1940 e 1950, o governo programas que incentivavam a construção e compra de casas por veteranos ... (p. 43)

Muitas famílias judias encontraram os meios para abandonar as condições lotadas e deterioradas da cidade pela novidade e abertura dos subúrbios. Gordon (1959) cita especificamente a escassez de espaço urbano como um fator chave em sua migração.

Os anos de depressão da década de 1930 foram seguidos de perto pela Segunda Guerra Mundial. Durante esse período de quinze anos, poucas ou nenhuma novas casas foram construídas, e ainda menos famílias podiam comprá-las, custe o que custar. Famílias "dobradas": filhos ou filhas recém-casados foram morar com seus pais até que as condições melhorassem... Os construtores de casas produzidas em massa, como as de Levittown, forneciam "moradia de baixo custo". Os preços eram razoáveis ou suficientes para satisfazer os jovens que estavam determinados a estabelecer sua própria vida familiar, independente dos pais e sogros.

Mas nem todas as famílias judias jovens e em ascensão no período eram tão determinadas, e bolsões de vida judaica urbana permaneceram. Dawidowicz descreve um grupo do pós-guerra que escolheu ficar na cidade.

Depois de anos de escassez de moradias (durante a Depressão e os anos da guerra), muitas famílias jovens em Nova York descobriram que o grande boom de construção do Queens de 1948-1951 lhes oferecia uma grande variedade de apartamentos modestos com aluguéis mensais modestos de US\$ 75 a US\$ 140. Além de querer um lugar para morar com aluguéis que pudessem pagar, esses jovens estavam fugindo das mudanças em seus antigos bairros de Manhattan, Bronx e Brooklyn. Eles estavam procurando um semelhante barato do subúrbio a meia hora da Times Square. (pág. 68)

A experiência da vida suburbana influenciou a dinâmica da vida familiar judaica. O novo ambiente gerou um processo de mudança social que lembra a experiência das famílias imigrantes duas gerações antes. Isso é descrito por Mary Antin em sua autobiografia *The Promised Land* (1912), na qual ela observa como:

Em Polotzk fomos treinados e vigiados, nossos dias foram regulados, nossa conduta prescrita. Na América, de repente, fomos soltos na rua. Por quê? Porque meu pai renunciou à sua fé, e minha mãe não tinha certeza da dela, eles não tinham nenhum credo específico para nos prender... Meus pais sabiam apenas que eles desejavam que fôssemos como crianças americanas; e vendo como seus vizinhos davam liberdade ilimitada a seus filhos, eles também nos soltaram, nunca duvidando que o caminho americano era o melhor caminho (pp. 270-1).

família, judeu americano

Gordon (1959) observa que “o subúrbio está ajudando a produzir mudanças marcantes nas estruturas básicas da família judia e em sua vida educacional, política, religiosa, cultural e social” (p. 19). A vida no subúrbio era tão diferente da vida na cidade que as mudanças na vida familiar eram inevitáveis.

Uma consequência importante dessas mudanças foi a virtual aceitação plena e integração social da família judia na sociedade americana. Esse desenvolvimento foi discutido no livro clássico de Will Herberg *Protestant, Catholic, Jew: A Study in Religious Sociology* (1955), uma das obras mais influentes na sociologia da religião americana do pós-guerra. Herberg postula que, em meados do século XX, o judaísmo não era mais considerado marginal à sociedade americana. A afiliação com uma grande fé religiosa era importante para os americanos, e o judaísmo, como o credo seminal da tradição judaico-cristã da América, devidamente qualificado. Os judeus, como indivíduos, ainda podem encontrar discriminação, mas a tradição judaica, especialmente como manifesta dentro do lar e da família, era vista como consonante com os mais altos valores americanos (Herberg, *ibid.*, e Kramer e Levantman, p. 153). Na tipologia de Herberg, os judeus, que eram três por cento da população americana, constituíam um terço de sua experiência religiosa. É claro que o judaísmo dos subúrbios não era a pseudo-ortodoxia da geração de imigrantes. O judaísmo reformista, reconstrucionista e conservador, pelo menos até a década de 1970, foram as únicas correntes do judaísmo que ali se enraizaram com sucesso. Os templos e sinagogas modernos e muitas vezes luxuosos erguidos nas décadas de 1950 e 1960 transmitiam a mensagem de que a família judia se sentia segura e em casa na América (Sklare e Greenblum, 1967). Alguns foram projetados por arquitetos proeminentes, judeus e não-judeus – eles manifestavam a sensação de que os judeus haviam chegado e estavam criando raízes.

A afiliação à sinagoga era uma experiência totalmente diferente nos subúrbios. As distâncias características da vida suburbana dificultavam a participação regular na sinagoga, para aqueles que tinham essa inclinação. Enquanto na cidade a sinagoga era classicamente uma instituição de bairro, nos subúrbios atendia uma população amplamente dispersa, muitas vezes acessível apenas de carro. Assim, a frequência à sinagoga não poderia mais ser um assunto informal e espontâneo. O aumento da distância entre o lar e a sinagoga foi apenas uma das mudanças pós-guerra na vida familiar judaica. O movimento conservador respondeu permitindo viagens de carro de e para a sinagoga no sábado. A ortodoxia, que continuava a proibir as viagens, sentia-se mais à vontade na cidade ou fechava os olhos para aqueles que viajavam para a sinagoga. Morar a uma curta distância da sinagoga foi mais tarde uma bênção para o senso de comunidade entre os judeus ortodoxos e tradicionais.

O transplante da vida da comunidade judaica da cidade para os subúrbios contribuiu para (1) o declínio de longo alcance do bairro judeu, (2) um aumento na filiação formal como meio de apego à comunidade, (3) a família centrada na criança, (4) a transformação dos papéis de gênero e (5) aumento da mobilidade geográfica.

De acordo com Shapiro:

A difusão da população judaica nos subúrbios e ex urbs diluiu a identidade judaica. Nos bairros judaicos compactados das cidades, a identidade judaica foi absorvida por osmose. Nos subúrbios, tinha que ser cultivado. Os suburbanos judeus viviam [principalmente] em localidades onde, em contraste com a cidade, a maioria das pessoas não era judia, a loja local não vendia jornais judaicos [especialmente a língua ídiche], não havia açougueiros ko sher, as sinagogas não eram numerosas, e sanduíches de carne enlatada não estavam prontamente disponíveis. (pág. 147)

No bairro antigo, os netos muitas vezes moravam perto dos avós, o que naturalmente facilitava o contato mais frequente. Essa intimidade tornou mais provável que as tradições familiares fossem transmitidas. A vida suburbana distanciou essas gerações. O ídiche dos avós imigrantes, entendido e falado, embora normalmente não utilizado, pela segunda geração, parecia estranho e misterioso para seus netos suburbanos. Uma visita de domingo a bubbie e zaidie

na cidade pode fazer compras na padaria judaica, livraria ou açougue kosher. Essas atividades casuais eram os encontros culturais judaicos mais intensos que algumas crianças de terceira e quarta geração experimentariam.

Embora este cenário reflita em parte um distanciamento geral da tradição, também aponta para a diminuição da intensa atividade familiar judaica nos subúrbios. Tal atividade é uma fonte de normas miméticas, ou seja, conhecimento que é “absorvido de pais e amigos, e modelado em condutas observadas regularmente em casa e na rua, na sinagoga e na escola” (Soloveitchik, 1994).

Essa forma de aprendizado surge naturalmente no bairro judeu tradicional. O bairro judeu, muito parecido com o shtetl da Europa pré-guerra, é um exemplo de *gemeinschaft*, uma forma formal e corporativa de vida comunitária. Em contraste, a vida judaica suburbana é comparada a *gesellschaft*, uma forma de organização comunitária em que a interação social é mais díspar e a transmissão da cultura mais formalizada. Se tornou

mais comum para as famílias judias suburbanas que não moram perto umas das outras se encontrarem e interagirem apenas no contexto de atividades formais. Essas experiências judaicas programadas, como participação em cultos na sinagoga, reuniões escolares, programas de grupos de jovens, cursos de aprendizagem de adultos, festas de feriados e eventos culturais, competem por tempo com uma miscelânea de outras atividades. (Ver Sklare; Gans; Blau; Gordon; e Kramer e Leventman, *op. cit.*)

A sinagoga suburbana é o foco central, ainda que não o único, da vida pública judaica. A filiação à sinagoga dá direito a uma família, ou a qualquer um de seus membros: celebrar os feriados judaicos como parte da congregação; aos serviços do rabino e seu assistente; assistir a aulas e palestras administradas pela sinagoga; receber notícias e informações judaicas através do boletim interno e usar as instalações da sinagoga para a celebração de eventos do ciclo de vida da família. Para os judeus recém-suburbanizados, isso refletia a dependência da família das habilidades judaicas e do conhecimento dos profissionais da comunidade. Em muitos casos para aquela geração, até mesmo ritos familiares clássicos como acender velas de Chanuca ou participar de uma

O seder de Pessach não acontecia mais em casa, mas na syna gogue, sob a direção de um rabino ou professor.

Observadores observam até que ponto a família judia americana contemporânea, particularmente nos subúrbios, tornou-se centrada na criança. Embora a preocupação com o bem-estar e a educação das crianças seja básica para a tradição judaica, o comportamento infantil das famílias judias americanas é um fenômeno mais recente. Essa geração de judeus americanos era frequentemente caracterizada por um judaísmo que era para os jovens – crianças que frequentavam a escola hebraica pelo menos até o bar e bat mitzvah – e os velhos – avós que freqüentavam regularmente como parte da rotina de suas vidas.

Tendo adquirido os meios econômicos para fornecer mais do que alimentos básicos, roupas e abrigo, os pais judeus desenvolveram uma tendência a satisfazer seus filhos com um excesso de bens materiais. Esse comportamento se reflete, diz Sklare (1971, p. 88), na expressão “eles deram tudo ao filho”. ‘Tudo’ significa o melhor de tudo, desde as necessidades até os luxos: inclui roupas, cuidados médicos, entretenimento, férias, escolas e uma infinidade de outros itens.” Nesse mesmo contexto, observou Gordon: “Os encargos financeiros que os pais judeus nos subúrbios suportam de bom grado pelo que consideram os melhores interesses de seus filhos são muitas vezes surpreendentes [e às vezes perturbadores] para pessoas que estão cientes dos sacrifícios que isso implica” (Gordon, *ibid.*, p. 65). Muitos pais judeus americanos de segunda e terceira geração reconheceram que a própria mudança para o subúrbio foi “pelo bem das crianças”.

Outro exemplo de comportamento familiar centrado na criança refletiu-se na atitude em relação à observância de rituais e educação judaica. De acordo com Sklare, qualquer ritual centrado na criança tem mais probabilidade de ser retido pela família (*ibid.*, pp. 115, 116). Isso significa que (1) a atividade ritual deve fornecer uma oportunidade de envolver diretamente a criança e (2) deve transmitir “otimismo, diversão e gratificação”. O seder da Páscoa e o acendimento das velas no Hanukkah são dois exemplos frequentemente citados. No final do século 20, Sucot experimentou um aumento na porcentagem de observância, pois os judeus tinham terras e quintais onde podiam construir uma sucá

e era uma atividade centrada na família, do tipo faça você mesmo, um projeto suburbano perfeito. Essa compreensão do ritual correlaciona a prática religiosa com os interesses das crianças. Conseqüentemente, no ano do bar ou bat mitzvah de seus filhos mais novos, muitos pais descontinuaram a educação judaica formal de seus filhos, optando por não renovar sua filiação à sinagoga, para reduzir suas outras atividades comunitárias judaicas e, às vezes, para reduzir a observância dos rituais domésticos pela família.

Em suas respectivas análises da vida suburbana judaica, Gans (*ibid.*, p. 233) e Gordon (*ibid.*, pp. 19, 59-60) discutem mudanças na família que se desenvolveram em relação a homens e mulheres em meados do século XX. ^o Século. De acordo com Gans:

No subúrbio... a ausência diurna dos homens transfere um papel muito maior em seus assuntos para as mulheres, exceto em funções que exigem habilidades comerciais e aspirações como poder... A preocupação [das mulheres] com a educação judaica também parece ser mais forte do que a de os homens... Esta é uma grande mudança da tradição judaica tradicional

organização familiar em que o pai, como líder religioso da casa, supervisionava a educação dos filhos para uma comunidade adulta na qual ele próprio desempenhava um papel.

Em resposta à preocupação de seus maridos em ganhar a vida, afirma Gordon, as mulheres judias suburbanas na era pós-guerra começaram a assumir a responsabilidade por assuntos pelos quais seus maridos eram considerados a única autoridade na teoria, se não na prática. Isso refletia a responsabilidade que outras mulheres americanas assumiam pela transmissão da cultura.

Minha observação... e particularmente este estudo intensivo da vida familiar judaica suburbana, leva à conclusão de que... “todas as principais decisões são feitas pelo marido, enquanto todas as menores são feitas pela esposa”. As principais decisões... lidam com assuntos como guerra e paz, sputnik e satélites. Os problemas menores incluem a criação dos filhos e a escolha de suas escolas, a sinagoga específica à qual se filiar, o bairro para o qual se mudar e o tipo de casa a ser comprada.

A mulher judia adquiriu sua nova posição de... liderança por padrão... Tão completamente absorta em assuntos de negócios... [o marido] geralmente dá pouca atenção aos assuntos espirituais e culturais que envolvem seu lar e família. O fracasso do marido levou inevitavelmente ao novo status da esposa.

A mobilidade geográfica entre as famílias judias na era pós-guerra reflete principalmente sua realocação para os subúrbios locais, não a migração interestadual ou através do país. É verdade que a partir da década de 1950 tornou-se cada vez mais comum que o ganha-pão corporativo fosse transferido para grandes distâncias. No entanto, como muitos judeus permaneceram excluídos do setor corporativo durante esses anos, a mudança voluntária para os subúrbios próximos era muito mais comum. As famílias judias se mudaram não apenas da cidade para os subúrbios, mas com o tempo também se mudaram dentro e entre os subúrbios. À medida que sua renda aumentava, não era incomum que uma família vendesse sua casa em uma seção mais barata de um subúrbio e se mudasse para uma área de status mais alto no mesmo subúrbio. Naturalmente, as famílias também mudaram de sub-urb de status mais baixo para mais alto. Kramer e Levantman observam que o “status de seguradamente Ameri pode da terceira geração e sua crescente mobilidade a libertaram de velhos laços e sentimentos comunitários...”.

Meados da década de 1960 até a década de 1980

Em meados da década de 1960, a vida familiar judaica nos Estados Unidos parecia ter atingido o apogeu da prosperidade e da segurança. De uma perspectiva histórica, poucas, se é que quaisquer outras comunidades judaicas, poderiam alegar sentir-se tão bem integradas na sociedade circundante. Sklare (1971) afirma que esse mesmo sucesso resultou em “[uma] escassez de estudos de pesquisa substanciais sobre a família judia americana... A constelação familiar judaica não criou problemas sociais na sociedade em geral. Na verdade, fez exatamente o contrário: a família judia parece ter resolvido os problemas em vez de causá-los” (p. 73).

Mas nem tudo foi perfeito. Aculturação e integração vieram com um preço. “À medida que a mobilidade ascendente empurrava os filhos dos imigrantes para os subúrbios, seus pais eram ligados a memórias de escadas escuras, cheiros rançosos, apartamentos apertados, vozes altas e sotaques bárbaros. Em comparação, misturar-se a um mainstream sem graça foi um grande passo à frente. Com tanto des

família, judeu americano

cardados, pouco restava para dar seu propósito de distinção, exceto restos sentimentais alimentados por kitsch, shows da Broadway e hipocrisia...

(Rubin, 1995, pp. 93-94). A pungência dessa transformação tornou-se mais evidente no final da década de 1960, quando as noções tradicionais sobre a vida familiar foram confrontadas pela popularização de valores mais liberais e individualistas. Muitas das suposições sobre o que constitui uma família "sã e saudável" foram contestadas. Foram levantadas questões sobre a estrutura e propósito da família, bem como as obrigações dos membros da família uns para com os outros.

"Desde 1970, mais ou menos", diz Cohen (1983, pp. 114-115) "a família americana passou por mudanças tão dramáticas que desencadearam um debate popular e acadêmico sobre se ela está de fato se desintegrando".

O retrato mítico da família americana prevalece na forma como as instituições judaicas são estruturadas. A família é definida como dois pais e filhos. Presume-se uma divisão fixa do trabalho e as crianças são vistas como o foco da família. Os custos de adesão são muitas vezes definidos pela família. A adesão à Syna gogue é geralmente declarada em unidades familiares. As reuniões são agendadas como se a família definida acima fosse a norma; assim também, programação e taxas. Essas instituições demoraram a mudar, mesmo quando as mulheres se tornaram oficiais, grandes doadores e tomadores de decisão. É como se a irmandade continuasse a servir o chá da noite de sexta-feira no Oneg Shabbat, embora o rabino, o cantor, o presidente e os principais apoiadores possam agora ser mulheres.

Rela Mintz Geffen relata que, de acordo com a Pesquisa Nacional da População Judaica de 1990, a residência mais comum na comunidade judaica é composta por um judeu adulto vivendo sozinho; o próximo mais comum são dois judeus adultos; e só então dois judeus adultos com pelo menos um filho menor de 18 anos morando em casa. Apenas 14% das famílias judias na pesquisa eram compostas por dois adultos judeus e com pelo menos uma criança menor de 18 anos morando em casa. Na linguagem contemporânea, a "família judaica convencional" é composta por dois judeus, um homem e uma mulher – nascido judaico ou não – com um filho menor de 18 anos morando em casa.

Os judeus contemporâneos vivem não apenas na família tradicional, mas também como solteiros de todas as idades; casais deinhos vazios cujos filhos saíram de casa e não voltarão mais; adultos idosos que vivem sozinhos ou em comunidades e instalações, viúvos ou casados; cônjuges de dupla carreira; pais solteiros, seja por morte do cônjuge, perda ou divórcio; e casais não tradicionais, gays e lésbicas. Essas pessoas, constituindo a maioria de todos os judeus, muitas vezes não se sentem reconhecidas pelas instituições judaicas americanas contemporâneas. A linguagem de programação e normativa da comunidade muitas vezes os exclui e muitos respondem de acordo. Pode haver uma assimetria entre a definição de família incorporada nas instituições comunitárias e a configuração real do modo como os judeus na América vivem.

"Para os judeus americanos", diz Fishman (1994), "como para outros americanos hoje, não existe um modelo único de 'família' judaica

as famílias refletem, em um perfil um pouco menos extremo, uma América em que menos de 15 por cento das famílias estão em conformidade com o modelo de pai, mãe-em-casa e filhos vivendo juntos ... é mais provável do que não ser atípico de alguma forma. Proporções de famílias mais velhas, solteiras, divorciadas, recasadas ou com dupla carreira constituem mais da população judaica do que famílias jovens intactas com filhos" (pp. 5, 33). Como resultado dessas mudanças, os cientistas sociais não estudam mais as famílias americanas em si; em vez disso, as pesquisas são conduzidas entre "famílias", como na Pesquisa Nacional da População Judaica do Conselho de Federações Judaicas (CJF) de 1990 (p. 33). O termo "família" acomoda uma gama mais flexível e mais ampla de arranjos de vida domésticos do que aqueles associados à família ocidental convencional.

As tendências que surgiram há cerca de 25 a 30 anos continuam a ter impacto na vida familiar judaica. Estes incluem: uma diminuição na taxa de casamento; o adiamento do casamento pela primeira vez; aumento do número de casamentos que terminam em divórcio; um aumento na taxa de casamentos mistos, particularmente casamentos não-conversíveis; uma diminuição da taxa de natalidade para um nível inferior ao da reposição; um aumento da mobilidade geográfica; aumento da coabitação e maternidade solteira; e um aumento no abuso de substâncias. Alguns argumentam que há um aumento da violência doméstica e da homossexualidade, mas podem estar enganados. É certo que há um aumento no reconhecimento da violência doméstica e/ou homossexualidade. Era comum relacionar esses fenômenos com a diminuição da educação judaica e a prática do ritual judaico, mas as evidências são confusas. O número de crianças que recebem educação infantil é sempre alto e a medição da observância do ritual judaico não indica necessariamente um declínio. Não há dúvida de que os valores judeus devem competir no mercado aberto de ideias em um Estados Unidos multicultural, onde a exposição a outros sistemas de valores é comum.

Fishman (ibid.) examina várias dessas tendências comparando dados do National Jewish Population Study (NJPS) de 1970 e do CJF 1990 National Jewish Population Study com dados extraídos ao longo da década de 1980 de cerca de duas dúzias de comunidades judaicas. Com relação ao casamento, sua análise indica que, enquanto em 1970 quase quatro quintos de todos os judeus americanos adultos eram casados, em 1990 esse número havia diminuído para cerca de dois terços. Uma diminuição paralela foi registrada para todos os adultos nos Estados Unidos. Nos últimos 30 anos, ser solteiro nos Estados Unidos se transformou em um estilo de vida. Enquanto em 1970-17 por cento dos homens judeus ainda eram solteiros com idades entre 25 e 34 anos, esse número aumentou para cerca de 50 por cento em 1990. Um aumento ainda maior se aplica a mulheres judias com idades entre 25 e 34 anos; apenas 10 por cento deste grupo não era casado em 1970-1, em comparação com cerca de metade em 1990. Aos 45 anos, no entanto, mais de 90 por cento de todos os judeus foram casados pelo menos uma vez.

"O atraso ou a evitação do casamento é apenas um dos muitos fatores que podem diminuir as taxas de natalidade judaicas" (Cohen, 1983, p. 117). Ainda assim, outro fator é o ensino superior; o mais

educação que um casal tenha concluído, menor será a probabilidade de produzir mais de um ou dois filhos. É compreensível, então, que os casais judeus, que em comparação com o resto da população completam mais anos de educação e também se casam tarde, muitas vezes formam famílias menores. Essa tendência foi observada entre as famílias judias por Seligman e Antonovsky, mesmo em meio ao baby boom americano. Os judeus ortodoxos são a exceção. Seligman e Antonovsku advertiram que “[a] alta proporção de famílias [judias] de duas e três pessoas pode ser indicativa de uma taxa reprodutiva em declínio...” (in Sklare, 1958, p. 66). O impacto dessa tendência foi observado mais de uma década depois. “Na segunda geração”, diz Sklare, “a taxa de natalidade caiu tão vertiginosamente que teve sérias implicações para o tamanho da população judaica, bem como para a continuidade do grupo” (1971, p. 79).

Uma baixa taxa de natalidade continuou na terceira e quarta gerações. Em 1990, 93% das mulheres judias de 18 a 24 anos e 55% daquelas de 25 a 34 anos ainda não tinham filhos (Fishman, *ibid.*, p. 31). Como resultado, com exceção da comunidade ortodoxa, a taxa de natalidade judaica na América atualmente está significativamente abaixo do nível de substituição de 2,1.

Evitar as supostas consequências do que parece ser uma crise demográfica iminente ocupa atualmente uma posição elevada na agenda nacional da comunidade judaica organizada. Uma população judaica significativamente atenuada enfraqueceria a posição da comunidade judaica em geral, incluindo sua capacidade de agir em nome de seus próprios interesses. Isso colocaria em risco a existência de uma série de instituições judaicas locais, de serviços familiares a centros comunitários e escolas, bem como os esforços de arrecadação de fundos da comunidade judaica em nome de Israel e judeus aflitos em outros países. Finalmente, alguns presumiram que isso minaria a vitalidade da cultura e criatividade judaica americana. Outros que estudam o judaísmo americano acreditam que a intensidade da vida judaica e a liberdade dos judeus de criarem como judeus, de agirem publicamente como judeus e se sentirem livres mesmo em suas atividades aparentemente seculares de agir como judeus compensarão a perda de números. Muitos que apontam para o problema do casamento misto demoram a reconhecer a tremenda contribuição, energia e vitalidade trazida a todas as instituições e todas as denominações do judaísmo por judeus por escolha, aqueles que não nasceram judeus.

A significância desta baixa taxa de natalidade é agravada pela alta taxa de casamentos alheios – a taxa está sujeita a disputas variando entre 45–52%. Assim como a taxa de casamentos mistos aumentou dramaticamente entre os judeus americanos mais jovens, as taxas de conversão caíram, especialmente após a introdução do judaísmo reformista pela aceitação da descendência patrilinear. O casamento misto é cinco vezes maior entre os judeus de 18 a 34 anos do que entre aqueles com mais de 55 anos” (Fishman em Bayme e Rosen, p. 26). Ironicamente, o aumento dos casamentos mistos não deixa de estar relacionado com o declínio do anti-semitismo. Os judeus são agora considerados parceiros aceitáveis para os não-judeus e a oposição da família não-judia diminuiu acentuadamente. O casamento misto também tem menos a ver com a identidade judaica e a fidelidade ao povo judeu do que uma ou duas gerações atrás. Durante meados da década de 1950, de acordo com Rosenthal (1963), a taxa geral de casamentos entre as comunidades

para a área da Grande Washington, DC, uma comunidade judaica de tamanho médio, mas altamente cosmopolita, foi de 13%. Em comunidades judaicas maiores, a taxa estava entre 6% e 10%. Na década de 1970, as taxas de casamentos mistos em muitas comunidades americanas haviam subido para aproximadamente 30%. Considerando que, de acordo com Medding, et al. (1992), a identificação judaica tende a ser passada para a próxima geração em casamentos de conversão, especialmente casamentos de conversão ortodoxos e conservadores, isso não é verdade para casamentos mistos. “A identificação judaica em casamentos mistos é acompanhada pela presença de símbolos de identificação cristã, resultando em casas de dupla identidade em todos os níveis de identificação judaica” (p. 39). Daniel Elazar chamou isso de permeabilidade das fronteiras contemporâneas. Enquanto os casamentos mistos constituem a grande maioria dos casamentos fora, os casamentos mistos representam um grande desafio para a transmissão do judaísmo através da vida familiar judaica na América.

O divórcio, como o casamento fora do comum, já foi relativamente raro entre os judeus americanos. Este não é mais o caso. O divórcio, especialmente o que resulta em famílias monoparentais de longo prazo, aumentou nas últimas três décadas. Dados do CJF 1990 NJPS revelam “18 divórcios para cada 100 homens casados e 19 para cada 100 mulheres casadas [indicando que] o divórcio se tornou relativamente comum entre os judeus americanos”. “As taxas crescentes de divórcio”, diz Fishman, “criaram uma situação em que um terço das crianças judias vivem em lares que foram afetados pelo divórcio: cerca de dez por cento das crianças judias vivem em lares de pais solteiros e vinte por cento vivem em lares em que pelo menos um dos cônjuges se divorciou” (1994, p. 34). Claramente, a noção tradicional de uma família de dois pais com mãe e pai criando seus próprios filhos juntos não é a única forma que a vida familiar judaica contemporânea assumiu.

As relações de parentesco estendidas ativas continuaram a caracterizar a vida familiar judaica americana até a década de 1970. No entanto, também a imagem pode estar um pouco exagerada. As crianças foram para a faculdade e foram para o trabalho; avós migraram para o Sul e também para o Oeste. Presumia-se que os avós seriam o principal repositório dos valores judaicos e, no entanto, na família contemporânea, muitas vezes são os avós que estão mais afastados da educação judaica. E por causa da imigração, por causa do Holocausto, muitos avós cresceram sem avós e não têm uma imagem do que era ser avó.

E a cultura americana, que não reverencia os idosos, certamente oferece poucos modelos para ensiná-los.

Por outro lado, o aumento da mobilidade geográfica durante o último quarto de século reforçou os laços familiares alargados. Maiores recursos familiares, facilidade de deslocamento, redução das tarifas telefônicas de longa distância e onipresença da internet aumentaram o envolvimento dos avós com seus netos. Ao mesmo tempo, o divórcio e o casamento misto apresentam desafios únicos. Especialmente desconcertante é o relacionamento dos avós com seus netos quando o pai que guarda não é seu filho. De acordo com o CJF 1990 NJPS, entre os anos de 1985-1990, 25% dos adultos pesquisados mudaram de residência, pelo menos uma vez, entre cidades dentro de

família, judeu americano

o mesmo estado. Outros 24% mudaram de residência, pelo menos uma vez, entre os estados. A mobilidade frequente torna mais difícil desenvolver relações sociais de longo prazo dentro de uma comunidade. Relacionamentos de três gerações, bem como laços ativos entre primos, tornaram-se mais raros, mas também mais queridos nos últimos anos. Há uma tendência de que os eventos familiares estendidos sejam limitados a reuniões de feriados esporádicas ou grandes celebrações do ciclo de vida.

Sem dúvida, um desafio adicional à vida familiar judaica tem sido o desenvolvimento da família de dupla carreira. De acordo com o CJF 1990 NJPS, cerca de três quartos das mulheres de 25 a 44 anos e dois terços das mulheres de 45 a 64 anos são membros da força de trabalho. "Hoje a participação da força de trabalho das mulheres judias se afasta radicalmente dos padrões do passado recente. Na maioria das cidades, a maioria das mães judias continua trabalhando mesmo quando seus filhos são bem pequenos. Em Boston, Balti more, San Francisco e Washington, três em cada cinco mães judias com filhos pré-escolares estão trabalhando" (Fish man, *ibid.*, p. 17). Quase 40% das mulheres judias que trabalhavam com menos de 44 anos em 1990 trabalhavam em alguma capacidade profissional, em comparação com 24% em 1970. Em 1957, diz Goldstein, apenas cerca de 30% das mulheres judias de 25 a 44 anos eram empregado (*ibid.*, p. 113). Permanecer em casa para criar os filhos era uma prática mais comum. O aumento da disponibilidade de serviços profissionais de creche, muitos sob os auspícios judaicos, ajudou o crescimento de famílias de dupla carreira nas últimas décadas. Deve-se notar também que, ao contrário de muitas lembranças históricas, as mulheres do lar judaico tradicional muitas vezes trabalhavam fora de casa; seu trabalho era necessário para a sobrevivência da família. Quando o marido estudava a esposa era responsável pelo sustento da família e na família imigrante, a mãe trabalhadora também era essencial para a sobrevivência. As mães que ficam em casa podem ter refletido o ideal da classe média americana de meados do século, e não a prática real. Na verdade, a esposa não ter que trabalhar era um símbolo de status na América de meados do século. O empoderamento das mulheres, a crescente profissionalização e oportunidades para as mulheres representam desafios para a família judia, mas não são inéditos na experiência judaica. O abuso de substâncias, a violência doméstica e o incesto, patologias há muito consideradas como existentes em níveis estritamente marginais entre as famílias judias, começaram a receber maior atenção na década de 1970. Não está claro se casos anteriores desses problemas foram mais comuns, mas não foram relatados em grande parte, ou se as famílias judias de terceira e quarta geração mais aculturadas de fato foram mais suscetíveis. O treinamento de senhoras mikveh para reconhecer sinais de abuso físico por parte de um marido é uma indicação clara de que esses problemas não se limitam apenas à família secular.

Até o final da década de 1960, o alcoolismo não era visto como um problema que afetava muitas famílias judias. Franzblau (1967) citou descobertas do Centro de Estudos Alcoólicos de Yale indicando que as admissões pela primeira vez nos Hospitais do Estado de Nova York são cinquenta vezes mais numerosas entre os irlandeses do que entre os judeus, quinze vezes mais numerosas entre os escandinavos, dez vezes mais numerosas entre os italianos. nove vezes mais numerosos entre os

ingleses e oito vezes mais numerosos entre os alemães. De acordo com Franzblau, as famílias judias do período comparavam -se favoravelmente com as famílias não judias "se o material factual apresentado fosse sobre delinquência juvenil, criminalidade adulta, populações carcerárias, deserção e não apoio familiar, taxas de separação e divórcio, compromissos com hospitais psiquiátricos para as manifestações terciárias da sífilis..." (p. 59). Ele sugeriu então que "o lar judaico e a vida familiar judaica são... dotados de algumas misteriosas salvaguardas extras contra as forças desintegradoras do meio ambiente" (*ibid.*).

As estimativas mais recentes de alcoolismo entre adultos judeus variam de cinco a quinze por cento. Como cerca de 92% de todos os judeus se casam aos 45 anos, o alcoolismo entre os judeus é tanto um problema familiar quanto pessoal. O aumento do reconhecimento do alcoolismo e da toxicodependência na comunidade judaica levou ao estabelecimento de grupos de apoio judaicos como alternativas a grupos como Alcoólicos Anônimos, que têm uma orientação cristã.

A violência doméstica, incluindo o abuso sexual de crianças, foi considerada, para todos os efeitos, ausente da consciência entre os judeus americanos durante a metade do século, mas certamente não durante a experiência imigrante. O Journal of Jewish Communal Service de inverno de 1991–2, pungentemente intitulado "Violência Familiar É uma Questão Judaica", oferece cinco artigos que examinam tanto o abuso conjugal quanto o de idosos, bem como descrevem programas de tratamento de abuso operados por várias agências comunitárias judaicas locais. A edição de abril de 1990 do Moment traz um artigo intitulado "Enfrentando o Abuso Sexual em Famílias Judias" no qual a autora descreve sua própria vitimização e de outras pessoas e oferece conselhos a outras vítimas. Ela rejeita "[o] mito de que as famílias judias e as famílias incestuosas são uma contradição em termos..." e confronta uma questão antes nunca associada aos judeus.

Os valores familiares convencionais foram decididamente desafiados pela atmosfera liberal que prevalece na maioria dos campi universitários americanos. Na década de 1960, as questões sobre a típica família ocidental, tema geralmente relegado às aulas de sociologia e antropologia, transbordaram do auditório para as ruas. A experiência da contracultura, da qual tantos jovens judeus participaram, encorajou formas familiares e estilos de vida alternativos. Isso explica parcialmente a desproporção do número de judeus que se afiliavam a comunas e cultos.

Embora o experimento com a vida em comunidade tenha terminado mais ou menos em meados da década de 1970, o envolvimento judaico em cultos continuou até hoje, mas agora é considerado um fenômeno muito mais marginal, exceto para aqueles cujos filhos estão dentro dos cultos. O movimento Baal Teshuvá, no qual as crianças se tornam mais observadoras do que seus pais – e muitas vezes incapazes de comer em suas casas ou passar o Shabat e feriados com elas – também é um desafio para a estrutura familiar. Também está presente na Ortodoxia, onde os pais ortodoxos modernos têm filhos yaredi que consideram a Ortodoxia de seus pais insuficientemente devota. A atratividade dos cultos para os jovens judeus é explicada por alguns observadores como uma reação à baixa auto-estima entre aqueles que não podem atender às altas expectativas

dos pais ou da comunidade. Outros vêem isso como uma resposta ao vazio espiritual encontrado em tantas famílias e sinagogas judaicas contemporâneas. O *Yavurah* e os programas que educam a família judia, os quais inicialmente ganharam maior popularidade no início da década de 1970, refletem os esforços da comunidade judaica para combater esses problemas.

A comunidade *Yavurah* é modelada após o estudante organizado Havurah que “se originou no final dos anos 1960 [em Nova York e Boston] com jovens judeus que estavam descontentes com as congregações conservadoras e reformistas nas quais foram criados. Influenciados pela contracultura, eles estavam insatisfeitos com as instituições judaicas contemporâneas, tanto religiosas quanto comunitárias, que consideravam “estéreis, impessoais, hierárquicas e divorciadas da tradição judaica”. (Weissler, p. 200). Tanto o *Yavurah* independente, que não é afiliado a nenhuma instituição comunitária, quanto o *synagogue* ou centro comunitário *Yavurah*, cujos participantes geralmente são afiliados a essas instituições, geralmente consistem em um pequeno número (10 a 20) de solteiros, casais ou, às vezes, ambos. O *Yavurah* típico realiza serviços de sábado e feriados, celebra eventos do ciclo de vida, organiza grupos de estudo e realiza uma ou mais causas de ação social. As atividades particulares de cada *Yavurah* refletem os interesses de seus membros. É uma tentativa de estabelecer comunidade e manter uma dimensão pessoal na vida institucional judaica.

O ambiente pequeno e íntimo do *Yavurah* se compara favoravelmente ao ambiente vasto e formal de muitas sinagogas americanas para aqueles que buscam comunhão e espiritualidade em sua adoração. A experiência *Yavurah* é uma “oportunidade de ter uma associação íntima contínua – sentir um sentimento de pertencimento, estar ligado a pessoas que conhecem pessoalmente e que se importam com elas, e ter pessoas com quem compartilhar felicidade e tristeza – *bar mitzvahs*, *Seder* de Páscoa, doenças, morte, etc.” (Reisman, p. 207). A experiência *Yavurah* é usada por muitos solteiros, casais e famílias, como um substituto para a família natural e a rede comunitária que antes era muito mais prevalente na vida judaica americana.

Considerações econômicas também desempenham um papel na filiação judaica. Quanto maior o status econômico de uma pessoa, maior a probabilidade de se afiliar à comunidade judaica e menor a probabilidade de se casar entre si. As taxas de casamentos mistos são consistentemente mais altas entre aqueles de menor desempenho socioeconômico medido pela educação, ocupação e renda, especialmente para aqueles com menos de 45 anos. a taxa de afiliação era de uma em três para aqueles que ganhavam menos de US\$ 60.000. Judeus de baixa renda também se sentem desfiliaados da vida judaica.

Programas de educação judaica para famílias existem nos Estados Unidos há décadas, mas foi somente a partir da década de 1970 que essa abordagem foi desenvolvida como uma subespecialidade (Schiff, p. 262). A educação familiar judaica é baseada na premissa de que, embora “as atitudes e os padrões de comportamento [da maioria das famílias judias americanas atualmente] ...

uma porcentagem dessas famílias está disposta, ou pode ser induzida, a ser ensinada em conhecimentos, habilidades e valores judaicos básicos e ajudada a integrá-los em suas vidas”. Programas de educação familiar judaica existem em nível local, onde são patrocinados por centros comunitários, sinagogas, escolas diurnas e agências de serviço familiar. A nível nacional, o William Petschek National Jewish Family Center estabelecido em 1981 pelo American Jewish Committee, o Whizin Institute for Jewish Family Life da University of Judaism em Los Angeles, Brandeis University em Waltham, MA, Yeshiva University em Nova York, e outras universidades, estão entre as instituições que oferecem oportunidades de pesquisa, seminários profissionais e leigos, treinamento de pessoal e produzem e divulgam materiais educacionais. Embora a proliferação dessas instituições reflita a crescente importância desse campo aos olhos dos educadores e líderes comunitários, também é indicativa do senso de urgência que envolve a condição atual da família judia americana.

Dois estudos importantes na década de 1970 (Himmelfarb, 1974 e Bock, 1976) descobriram que a influência mais saliente na identificação judaica adulta era a família. No entanto, a maioria das sinagogas, escolas e centros comunitários concentrava sua programação exclusivamente nas crianças, deixando a família por conta própria. Wolfson (1983) chamou a dependência da família na instituição para fornecer oportunidades para a celebração judaica de um “ciclo de dependência”. Ele convocou sinagogas e escolas para capacitar as famílias com as habilidades e recursos para criar um lar repleto de Celebração, conteúdo e valores judaicos. Em 1989, Wolfson reuniu um grupo de educadores familiares judaicos pioneiros para estabelecer o Instituto Whizin para a Vida Familiar Judaica para aprofundar o campo de prática da educação familiar judaica. Centenas de profissionais judeus e leigos participaram de seminários Whizin para aprender as mais recentes estratégias para “alcançar e ensinar” a família judaica. No final do século, virtualmente todas as sinagogas, escolas e JCC tinham uma gama completa de programas de educação familiar judaica (Wolfson e Bank, 1998).

Final do século 20

No final do século 20, a família judia americana se parecia mais fortemente com seu vizinho não judeu do que com seu próprio antepassado de cem anos atrás. Goldstein e outros “sobreviventes” insistem que as famílias judias continuam a manter características socioeconômicas e socioeconômicas coletivistas distintas. características culturais para garantir a continuidade, pelo menos no futuro previsível. Cohen (1994) argumenta que os atuais casamentos mistos e as taxas de natalidade resultarão em uma comunidade judaica americana menor, mas qualitativamente mais forte ligação das gerações futuras com o povo judeu”. Embora Cohen permaneça otimista sobre a sobrevivência geral de longo alcance da comunidade judaica americana, ele prevê o desaparecimento de muitas linhagens familiares judias atualmente existentes.

A única variação das observações acima está dentro do setor ortodoxo. As famílias ortodoxas, que constituem alguns

família, judeu americano

dez por cento da população judaica americana, não refletem as tendências da comunidade judaica mais ampla. Embora problemas domésticos de todos os matizes ocorram dentro dos círculos ortodoxos, sua incidência parece limitada porque é menos relatada e certamente menos reconhecida. Caracteristicamente, quanto mais religiosamente observadora a família e mais segregada da sociedade em geral, menos provável é que experimente no casamento, uma baixa taxa de natalidade e outros elementos que acompanham a assimilação.

Entre as principais finalidades e funções da família, diz Bayme (1989), está a transmissão da cultura e da herança, base da identidade do grupo. Nas décadas intermediárias do século passado, essa tarefa, afirma ele, foi transferida para a escola judaica. "Hoje pedimos às escolas judaicas não apenas que transmitam conhecimento e alfabetização cultural do judaísmo, mas também que transmitam identidade e consciência judaicas. Por outro lado, a pesquisa demonstrou que, sem a cooperação e envolvimento das famílias, as escolas judaicas podem conseguir muito pouco".

Tendências recentes na educação enfatizam a participação da família e o ciclo de vida recente e o comportamento ritual do calendário também demonstram um aumento nas atividades centradas na família, embora com uma definição ampliada de família.

As famílias judias podem continuar cumprindo sua função histórica? A definição de família judaica pode acomodar todas as formas alternativas de família, incluindo casais e grupos de coabitação, solteiros, lésbicas e gays, e ainda garantir a sobrevivência judaica de longo prazo? Essas questões sérias estão sendo feitas atualmente por indivíduos, como Bayme, bem como outros acadêmicos e cientistas sociais preocupados, líderes comunitários leigos e profissionais. A família judia não está prestes a desaparecer da cena americana; no entanto, claramente terá sofrido transformações significativas.

Planejadores de políticas sociais e educadores seniores que desejam fortalecer a família judaica estão atualmente ocupados tanto em nível nacional quanto comunitário. Entre seus objetivos está garantir a acessibilidade da educação familiar judaica de qualidade, tanto para crianças quanto para adultos, e preços acessíveis para participação em centros comunitários, sinagogas e acampamentos de verão. Para aqueles que escolheram a vida judaica máxima, a educação escolar diurna, os acampamentos de verão judaicos e a associação à sinagoga, juntamente com suas atividades auxiliares, representam um pesado fardo financeiro. (Um comentarista importante brincou que a mensalidade da escola diurna é "controle de natalidade judaica".) Eles enfatizam que a programação para a família judia deve ser atraente, de alta qualidade, comercializada vigorosamente e apoiada por fundos comunitários. O uso máximo e eficiente dos recursos comunitários, eles afirmam, ajudaria a fornecer creches acessíveis e outros serviços vitais para ajudar famílias com renda dupla e dificuldades financeiras. Uma estratégia comunitária convincente pode ajudar a minimizar os custos adicionais da vida judaica, tornando a afiliação e a participação acessíveis a muito mais famílias.

A família é o elo entre o indivíduo e a sociedade. O bem-estar de ambos depende do sucesso da família como instituição no cumprimento de seus objetivos primários de socialização e educação de seus membros. Da mesma forma, judeus individuais

A identidade e a viabilidade da vida comunitária judaica nos Estados Unidos estão ligadas à integridade cultural da família judia americana. A histórica família judia, em vários países e em vários períodos, tem demonstrado grande resiliência diante das pressões físicas, espirituais e econômicas. Ironicamente, é a relativa ausência dessas pressões na América, que apresenta um desafio à sobrevivência judaica. O antissemitismo externo não está forçando os judeus a permanecerem juntos. Eles são confortavelmente aceitos e aceitáveis dentro da cultura americana. Uma baixa taxa de natalidade, alto número de casamentos mistos e as diversas formas de vida familiar apresentam novos e diferentes desafios para a família judia americana. "Dadas as forças inexoravelmente integradoras da sociedade americana e as tendências paralelas resultantes entre os judeus", observam Lipset e Rabb (1995), "é razoável prever que a comunidade judaica como um todo será severamente reduzida em números em meados do século XX. próximo século". Na tentativa de evitar esse resultado, a comunidade judaica organizada está desenvolvendo políticas e programas destinados a apoiar e fortalecer a família. As próximas décadas certamente revelarão os resultados desses esforços.

Bibliografia: "A Oficina de Israel", em: *The Menorah Journal* (abril de 1928), 361; M. Antin, *A Terra Prometida* (1912); C. Baum, P. Hyman e S. Michel, *The Jewish Women in America* (1975); J. Balswick, "As Famílias Judaicas Americanas são intimamente unidas?" em: *Estudos Sociais Judeus*, 28:3 (1966), 159-167; S. Bayme, "The Jewish Families in American Culture", artigo apresentado no *Institute for American Values Conference: What Do Families Do?*, Stanford University, novembro de 1989; B. Cohen, *Mudanças socioculturais na vida judaica americana como refletida na literatura judaica selecionada* (1972); SM Cohen, *American Modernity and Jewish Identity* (1983); idem, "Por que o casamento misto não pode ameaçar a continuidade judaica", em: *Moment*, 19:6 (1994), 54-57; L. Dawidowicz, *A Presença Judaica: Ensaio sobre Identidade e História* (1977); HL Feingold, *A Time for Searching: Entrando no Mainstream 1920-1945* (1992); S. Barack Fishman, "The Changing American Jewish Family Faces the 1990s", em: S. Bayme e G. Rosen (eds.), *The Jewish Family and Jewish Continuity* (1994), 3-52; AN Franzblau, "Um novo olhar sobre a psicodinâmica da vida familiar judaica", em: N. Kiell, *The Psychodynamics of American Jewish Life* (1967); N. Glatzer, "The Jewish Family and Humanistic Values", em: *Journal of Jewish Communal Service*, 36 (1969), 269-73; N. Glazer, "Social Characteristics of American Jews", em: JL Blau, NG Glazer, O. e MF Handlin, e H. Stein (eds.), *The Characteristics of American Jews* (1965), publicado pela primeira vez como "Social Characteristics de judeus americanos, 1654-1954", em: *AJYB*, 56 (1955); S. Goldstein, *Destaques do CJF 1990 National Jewish Population Survey* (1991); AI Gordon, *Judeus em Transição* (1949); idem, *Judeus no subúrbio* (1959); SC Heilman, *Vida na Sinagoga: Um Estudo em Interação Simbólica* (1973); W. Herberg, *Protestante, Católico, Judeus: Um Ensaio em Sociologia Religiosa Americana* (1955); I. Howe, *World of Our Fathers* (1976); EP Hutchinson, *Imigrants and Their Children, 1850-1950* (1956), 13-15; *The Jewish Communal Register, Kehillah* (Comunidade Judaica de Nova York; 1918); *Journal of Jewish Communal Service*, 68:2 (1991-92), 114-39; D. Katz, *Home Fires: An Intimate Portrait* (1992); JR Kramer e S. Levantman, *Filhos do Gueto Dourado: Resoluções de Conflitos de Três Gerações de Judeus Americanos* (1961); AE Landesman, *Brownsville: O Nascimento, Desenvolvimento e Passagem de uma Comunidade Judaica em Nova York* (1969); SM Lipset e E. Raab, *Judeus e a nova cena americana* (1995); N. Linzer, *A Família Judaica: Autoridade e Tradição em Perspectiva Moderna* (1984); SR Lowenstein, "Confronting Sexual Abuse in Jewish Families", em: *Moment*,

15:2 (1990), 48–53; A. Markowitz, "Judeus em Cultos: Por que Somos Vulneráveis e Como Eles Capturam Nossos Filhos", em: *Moment*, 18:4 (1993), 22–55; I. Metzker (ed.), *Um Breve Bintel: Sessenta Anos de Cartas do Lower East Side para o Jewish Daily Forward* (1971); DD Moore, *At Home in America: Segunda Geração de Judeus de Nova York* (1981); O'Brien, "American Catholics and Anti-Semitism in the 1930's", em: *Catholic World*, 204 (1967), 270-276; B. Reisman, "The Havurah: An Approach to Humanizing Jewish Organizational Life", em: *Journal of Jewish Communal Service*, 52 (1985), 202–9; E. Rosenthal, "Estudos de casamentos judaicos nos Estados Unidos", em: *AJYB*, 64 (1963), 3-53; B. Rubin, *Assimilação e seus descontentes* (1995); Al Schiff, "Tendências e Desafios na Educação da Vida Familiar Judaica", em: *Journal of Jewish Communal Service*, 67 (1991), 262–68; C. Selengut, "American Judeus Convertidos a Novos Movimentos Religiosos", *Jewish Journal of Sociology*, 30:2 (1988); BB Seligman e A. Antonovsky, "Alguns Aspectos da Demografia Judaica", em: Sklare (ed.), *Os Judeus: Padrões Sociais de um Grupo Americano* (1958); ES Shapiro, *A Time for Healing: American Jewry Desde a Segunda Guerra Mundial* (1992); CB Sherman, "Aspectos Demográficos e Sociais", em: OI Janowsky (ed.), *The American Jew: A Reap lóuvor* (1964); M. Sklare, *Conservative Judaism: An American Religious Movement* (1972); idem, *Judeus da América* (1971); M. Sklare e J. Greenblum, *Jewish Identity on the Suburban Frontier: A Study of Group Survival in the Open Society* (1967); H. Soloveitchik, "Ruptura e Reconstrução: A Transformação da Ortodoxia Contemporânea", em: *Tradition*, 24:4 (1994), 64-130; FL Strodbeck, em: *Relatório do Comitê de Identificação de Talentos do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais*, por DC McClelland e outros, 1957; J. Westerman, "Notas sobre o Artigo de Balswick – Uma Resposta", em: *Jewish Social Studies*, 29:4 (1967), 241–44; C. Weissler, "Coming of Age in the Havurah Movement: Bar Mitzvah in the Havurah Family," em: SM Cohen e PE Hyman (eds.), *A Família Judaica: Mitos e Realidade* (1986), 200–217; J. Yaffe, *Os judeus americanos: Retrato de uma personalidade dividida* (1968).

Adicionar. Bibliografia: G. Bock, "The Jewish Schooling of American Jews: A Study of Non-cognitive Educational Effects" (dissertação de doutorado, Harvard University; 1976); H. Himmelfarb, "O Impacto do Ensino Religioso : Os Efeitos da Educação Judaica no Envolvimento Religioso de Adultos" (dissertação de doutorado, Universidade de Chicago; 1974); RG Wolfson, "Você deve ensiná-los com diligência?" *University Papers*, University of Judaism (1983); A. Bank e RG Wolfson, *First Fruit: A Whizin Anthology of Jewish Family Education*, Whizin Institute for Jewish Family Life, University of Judaism (1998).

[Arden J. Geldman e Rela Mintz Geffen (2ª ed.)]

FOME E SECA. A agricultura em Ereï Israel dependia de chuvas irregulares, mas a seca e a conseqüente fome eram de ocorrência frequente. A apreciação paradoxal por Deuterônômio 11:10ss. dessa desvantagem (como envolver Deus em constante atenção à terra) coloca uma boa aparência sobre o que Ezequiel 36:30 chama sem rodeios de "opróbrio entre as nações por sua fome". Kimyï comenta sobre isso da seguinte forma: "A terra de Israel necessita mais de chuva do que outras terras [sendo montanhosa em contraste, por exemplo, com os grandes vales fluviais da Mesopotâmia e do Egito]; portanto, a fome é mais comum nela do que em qualquer outro lugar. E quando um tem deixar sua terra por outra por causa da fome – como testemunha Abraão, Isaque e Elimeleque – é uma vergonha para isso." Outra causa de fome por causas naturais foi o fracasso da colheita por pragas e doenças. Além desses dois "atos de Deus", a fome foi causada pelo cerco em tempo de guerra. Do

as fomes em Ereï Israel mencionadas na Bíblia (a mais famosa, a fome de sete anos predita por José no Egito, incluía também a Terra de Israel – Gn 41:54, 43:1) a maioria foi devido à seca (Gn. 12:10; 26:1; 41:54; Rute 1:1; II Sam. 21:1; I Reis 18:1-2; II Reis 8:1; e aparentemente Amós 4:6 (cf. versículos 7ss.), dois para o resultado do cerco – o de Samaria por pai Ben-Ha (II Reis 6:24-29) e de Jerusalém por Nabucodonosor (ibid. 25:3) – e um resultado de uma visitaçã de gafanhotos (Joel 1:4-20). Uma descrição vívida dos efeitos da seca ocorre em Jeremias 14:1-6. As mesmas condições, tanto naturais como feitas pelo homem (cf. Jos., Wars, 5:424-35), continuaram durante período do Segundo Templo, mas a eles se somaram a fome, ou pelo menos a escassez de alimentos, que decorreu da estrita observância da lei que obrigava que as terras fossem cultivadas durante o ano sabático, à qual não há referência histórica no Bíblia. A frequência da fome se reflete no fato Das sete calamidades ditas na Mishná para afligir o mundo por causa do pecado, três são fomes de vários graus de intensidade: a "fome de seca", que não afeta toda a população, a "fome de pânico", que afeta a todos, e a "fome de destruição total" (Avot 5:8). A tríade tradicional de grandes catástrofes consiste em "peste, espada e fome" (cf. Jer. 14:12; 21:7, 9; 24:10; Ezek. 6:11, etc.; compare o Hashkivenu e o orações de Avinu Malkenu). O fato de que, dada a escolha de um desses três, Davi escolheu a peste sugere que foi o menor deles (II Sam. 24:14ss.). Lamentações dá preferência na escala de sofrimento à fome sobre a espada (4:9). Isso indicaria que a fome era o maior mal de todos: de fato, é difícil imaginar o terrível sofrimento sofrido pela fome nos tempos antigos. A imagem sombria, dada por R. Johanan, embora seja imaginativa, das conseqüências da fome de sete anos predita por *Eliseu (II Reis 8:1) – que no quarto ano as pessoas seriam reduzidas a comer animais impuros , no quinto répteis e nas seitas, no sexto seus filhos, e no sétimo sua própria carne (Ta'an. 5a) – provavelmente não é tão exagerado como pode parecer. Tanto durante a fome causada pelo cerco de Samaria por *Ben-Hadade quanto de Jerusalém por Nabucodonosor, o consumo de carne humana é mencionado (II Reis 6:29; Lm 2:20-31; 4:10). Assurbanipal, rei da Assíria (669–27) afirma que os babilônios sitiados por ele comeram seus filhos. Da mesma forma, os tratados assírios ameaçam os potenciais violadores de que eles serão reduzidos a comer seus filhos. Josefo menciona a alimentação de crianças em Jerusalém durante a Guerra Romana (Guerras 6:201–13, cf. I Bar. 2:2ss.). Conta-se uma história patética de uma das mulheres mais ricas de Jerusalém colhendo grãos do esterco animal após a Guerra Romana (Git. 56a). Há pelo menos três referências históricas à fome causada pela observância do ano sabático, uma durante o cerco de Jerusalém pelas forças de Antíoco IV (Ant. 12:378 = I Macc. 6:49-54), uma no guerra de Herodes contra Antígono (ibid., 14:476) e uma durante o reinado de Herodes (ibid., 15:7 – ver também *Shemittah). O Midrash (Ruth Rabbah 1:4) enumera dez fomes que visitaram o mundo. Inclui apenas sete daqueles mencionados na Bíblia como devido à seca, e completa o complemento por um como

fano

atribuído ao tempo de Adão, um ao tempo de Lameque e uma fome espiritual por falta da palavra de Deus (Amós 8:11, geralmente tomado como escatológico). Essa passagem midráshica também difere entre a fome de Elías, que foi uma “fome de seca” esporádica, e a de Eliseu, que foi “de pânico [econômico]”. Uma das três coisas “que o Santo, bendito seja, proclama em pessoa” (Ber. 55a), a fome era considerada como o resultado direto de transgressões. Isso é, é claro, especificamente mencionado na Bíblia, onde a regra é que a fome e a seca estão ameaçadas (Lev. 26:19ss., 26; Deut.

11:17; 28:23; 1 Reis 17:1; Zé. 14:17) ou sofreu pelos pecados. Amós (4:6ss.) interpreta as ocorrências dessas calamidades como estímulos ao arrependimento – avisos de advertência da ira de Deus visando levar o povo à contrição e assim evitar a destruição final. A tendência dos rabinos era fazer da fome a punição por transgressões específicas – o fracasso em dar os dízimos e outras dívidas de seus produtos, como uma espécie de quid pro quo (Avot 5:8; Shab. 32b; pela promessa contrária de abundância como recompensa por trazer dízimos – cf. Mal. 3:10-11). Como resultado, jejuns e orações suplicantes e jejuns foram instituídos (veja *Jejum e *Ta'anit – para exemplos bíblicos cf. Jer. 14:12 e Joel 2:14–15 para fome causada por pestilência) e as orações de ambos indivíduos piedosos e pessoas que possuem virtudes especiais foram considerados eficazes para acabar com a seca (BM 85b; TJ, Ta'an. 1:2, 65b). Os rabinos permitiram a emigração de Ereẓ

Israel no caso de fome, mas apenas quando atingiu proporções graves (BB 91b; Gen. R. 25 final). Baseando-se em Gênesis 41:50, os rabinos (Taan. 11a) proibiram a procriação durante os anos de fome.

Veja também *Chuva.

Adicionar. Bibliografia: AL Oppenheim, em: Iraq, 17 (1955), 77-8; W. Shea, em: ABD II, 769-73; A. Berlim, Lamentações (OTL; 2002), 75-76.

[Louis Isaac Rabinowitz]

FANO, cidade na costa adriática da Itália. Judeus viveram em Fano desde o século XIV sob proteção especial. Em 1332, eles eram prósperos o suficiente para emprestar 1.000 ducados ao senhor da cidade, Galeotto Malatesta. Quando todos os hereges foram exilados em 1367, a comunidade judaica não foi afetada. Além dos emprestadores de dinheiro, incluía fazendeiros alfandegários, médicos e comerciantes, e diz-se que os judeus pagaram metade dos impostos da cidade.

Em 1464 foi imposto o *distintivo judaico. Em 1492, um frade levantou um *libelo de sangue contra os judeus, mas o conselho municipal os protegeu. Entre 1502 e 1517 Gershom *Soncino montou sua prensa em Fano, imprimindo livros em hebraico e em outras línguas. Ao todo 15 livros hebraicos vieram de sua prensa aqui, sendo o mais antigo o Me'ah Berakhot após o rito romano (1503), e possivelmente o Mashal ha-Kadmoni de *Ibn Sahula (segunda edição com ilustrações) que Soncino pode ter começado antes de 1500 enquanto ainda em Brescia. Mais tarde apareceu o Roke'aÿ, um maẓzor de acordo com o rito romano, um sidur em *judaico-italiano, o Kuzari, e o Sefer ha-Ikkarim de Albo. Após seu retorno de Pesaro em 1516, ele imprimiu durante esse ano e no seguinte o Arba'ah Turim de Jacob ben Asher. Em 1542 Fano recebeu

muitos dos judeus que fugiram da Sicília. Com a expulsão dos Estados papais, aos quais Fano agora pertencia, os judeus tiveram que deixá-lo; 25 banqueiros de empréstimo retornaram temporariamente em 1587/88 em consequência das políticas liberais do Papa Sisto V, mas com a reação de 1593 a comunidade deixou de existir.

Em 1901, apenas três judeus viviam em Fano.

Bibliografia: Milano, Itália, índice; Roth, Itália, índice; Lo evinson, em: REJ, 93 (1932), 169-71; DW Amram, Makers of Hebrew Books in Italy (1909), índice; HDB Friedberg, Toledot ha-Defus ha Ivri bi-Medinot Italyah... (19562), 28, 30, 50, 52-53.

[Attilio Milano]

FANO, sobrenome italiano, em uso por volta de 1400. Destaca-se AVIGDOR FANO (segunda metade do século XV), poeta. Seu poema curto Ozer Nashim foi composto em resposta a Sone ha-Nashim, um ataque ao sexo feminino de Abraão de Sarteano; ME NAHEM AZARIAH DA *FANO, rabino e cabalista; Ezra BEN ISAAC FANO (séculos XVI a XVII), escriba, rabino e cabalista que vive em Veneza e Mântua. O último copiou e possuía valiosos manuscritos hebraicos, alguns dos quais ele mesmo anotou e publicou. Ele provavelmente visitou Safed na década de 1580, e junto com seus amigos e alunos R. Mordechai Dato e Menahem Azariah da Fano e seu professor de Safed R.

Israel Saruk ajudou a disseminar a Cabala Safed na Itália.

Ele também escreveu obras sobre Cabalá; JACOB BEN JOAB ELIJAH DA FANO (século XVI), erudito e poeta em Cento, Ferrara e Bolonha. Ele compôs uma elegia sobre os mártires marranos de Ancona de 1555, que publicou um tanto incongruamente com uma sátira contra as mulheres em seu Shiltei ha-Gibborim.

(Ferrara, 1556). Por instruções papais, o duque de Ferrara ordenou a punição do autor e a queima do volume, o que agora é muito raro. Fano também escreveu Petaÿ Tikvah

sobre os Dez Mandamentos, sendo a primeira parte de uma obra Zokher ha-Berit (inédita); JOSEPH (Ippolito) DA FANO (c. 1550–1630), líder comunitário. Uma figura notável na comunidade judaica, ele tinha relações familiares com os duques de Mântua e de Ferrara e às vezes era empregado por eles como intermediário. Algum tempo antes de 1628, ele teria sido elevado ao posto de Marquês de Villimpenta, caso em que foi o primeiro judeu a ser enobrecido na Europa. Os fatos, no entanto, requerem maior elucidação; ISAAC BERECHIAH BEN JUDAH ARYEH FANO (século XVII), rabino e cabalista em Lugo. Compôs poemas litúrgicos e homilias.

Bibliografia: Milano, Itália, índice; Ghironi-Neppi, em dex; Rav, em: Educatore 78, 22 (174), 172–7; Kaufmann, em: REJ, 35 (1897), 84-90; 36 (1898), 108-11; Roth, em: JJS, 1 (1948/49), 144-6. **Adicionar. Bibliografia:** Benayahu, em: Soloveitchik Jubilee Volume (1984), 786-855.

[Attilio Milano / Moti Benmelech (2ª ed.)]

FANO, GUIDO ALBERTO (1875–1961), compositor, pianista, maestro, professor e escritor sobre música. Fano estudou em Pádua com Vittorio Orefice e Cesare Pollini (piano). Ele obteve um diploma de composição no Bologna Liceo Musicale (1897) e um diploma de direito na universidade (1901). Ele ensinou pi

ano no Liceo Musicale em Bolonha e tornou-se diretor dos conservatórios de Parma (1905-11), Nápoles (1912-16) e Palermo (1916-1922). Ele encerrou sua carreira no Conservatório de Milão (1922–38, 1945–47) como professor de piano. Suas obras incluem uma ópera, *luturna* (1903), *La tentazione di Gesù* (1909) e *Impressioni sinfoniche da Napoleone* (1949) para orquestra; *Andante appassionato* para violino e piano (1908); música para piano: *Sonatina op.5* (1906) e quatro fantasias, *op.6* (1906), *So nata, E* (1920), *Imago, Solitudo* (1933) e *Rimembranze* (1950); e canções. Entre seus escritos estão *Pensieri sulla musica* (Bologna, 1903), *I regi istituti musicali d'Italia e il disegno di ruolo per il Conservatorio di Milano* (Parma, 1908), *Le Studio del Piano forte* (3 vols., 1923–24)), e *Introdução a F. Fano*: Giuseppe Martucci: saggio biografico-critico (Milão, 1950), 7–13.

Bibliografia: Grove online; MGG; Dizionario biografico degli italiani (1960–); Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti.

[Israela Stein (2ª ed.)]

FANO, MENAHEM AZARIAH DA (1548-1620), rabino e cabalista italiano. Descendente de uma família rica e autor prolífico, ele era uma autoridade reconhecida em direito rabínico e o maior expoente no Ocidente do sistema cabalístico de Moisés *Cordovero. Sob a influência de Israel *Sa tapete, que durante sua estada na Itália difundiu o conhecimento do sistema místico de Isaac *Luria, Menahem Azariah tornou -se um admirador deste último, embora sem se afastar do sistema de Moisés Cordovero. Um aluno de R. Ishmael ý anina de Valmontone em Ferrara, ele foi ativo em Ferrara, Veneza, Reggio e Mântua. Junto com seus irmãos, ele ajudou as vítimas do terremoto de 1570. Ele foi um patrono do aprendizado judaico, contribuindo com fundos para a publicação de obras como *Pardes Rimmonim* de Cordovero (Salonika, 1584) e o comentário de Joseph Caro *Kesef Mishneh* (Veneza, 1574). – 76) no Código de Maimônides.

A fama de Fano como talmudista é confirmada pela coleção de 130 respostas com seu nome, publicada em 1600 em Veneza e em 1788 em Dyhernfurth. Seu estilo de escrita era preciso e ele exibia considerável originalidade nas opiniões que expressava. Gozava de grande popularidade como professor, atraindo estudantes de toda parte, da Alemanha e da Itália. Um de seus discípulos o comparou a um anjo de Deus em aparência. Sua gentileza e humildade se manifestaram em sua recusa em responder às críticas adversas feitas contra ele por um estudioso contemporâneo por conta de certas declarações que fez a respeito do ritual do lulav na festa dos Tabernáculos. Amadeo Recanati dedicou-lhe o seu *Ital*

tradução brasileira do Guia dos Perplexos, de Maimônides; Isaiah *Horowitz elogiou seu tratado teológico *Yonat Elem* (Amsterdam, 1648) dizendo que “a esmagadora maioria de suas palavras, e talvez todas elas, são verdadeiras, e sua Torá é verdadeira” (introdução a *Novelot ý okhma* (Basle , 1631) de Joseph *Delmedigo). Dezessete de seus trabalhos foram publicados. Estes incluem um resumo das decisões legais de Isaac *Al fasi e seu próprio trabalho principal sobre a Cabala, intitulado *Asarah*

Ma'amarot (apenas partes foram impressas, Veneza, 1597); *Kanfei Yonah* (Korzec, 1786), um trabalho cabalístico sobre oração; e *Gil gulei Neshamot* (Praga, 1688) sobre a transmigração da alma. Muitas de suas interpretações cabalísticas devem ter sido feitas pela primeira vez durante os sermões proferidos por ele. Existem em manuscritos poemas litúrgicos, elegias, comentários sobre os ensinamentos de Isaac Luria e uma volumosa correspondência. Ele morreu em Mântua.

Bibliografia: L. Woidislawski, *Toledot Rabbenu Menaýem Azaryah mi-Fano* (1903); S. Simonsohn, *Toledot ha-Yehudim be-Duk kasut Mantovah* (1964), 665, índice, SV; MA Szulwas, *ýayyei ha-Ye hudim be-Itayah bi-Tekufat ha-Renaissance* (1955) 196, 220.

[Samuel Rosenblatt]

***FýRýBý, ABý NAýR MUýAMMAD, ALý** (c. 870–c. 950), um dos maiores filósofos do mundo islâmico medieval.

Al-Fýrýbý teve uma influência considerável sobre os filósofos judeus, particularmente *Maimonides. Tendo passado a maior parte de sua vida em *Bagdá, ele se associou em 942 com a ilustre corte de Sayf al-Dawla, o governante ý amdýnid da Síria, residindo principalmente em *Alepo.

Al-Fýrýbý desempenhou um papel importante na disseminação da filosofia antiga no mundo islâmico. Seu professor foi o nestoriano Yuýanný ibn ý aylýn (ver M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad* (1930), 405, 414, 416ss.). Ele estava, portanto, familiarizado com a tradição cristã dos estudos aristotélicos inicialmente cultivados em *Alexandria e transmitidos pelos cristãos de língua síriaca ao mundo islâmico. Enquanto em Bagdá, al-Fýrýbý aparentemente teve contatos com a escola cristã de estudos aristotélicos de Bagdá, cujo principal membro era Mattý ibn Yýnus. Aristóteles foi estudado em conjunto com seus comentaristas, *Alexandre de Afrodísias e *Themístius, bem como com comentaristas da escola neoplatônica de Alexandria (Amônio filho de Hérmias e seus alunos). A tarefa filosófica primordial que al-Fýrýbý enfrentava era naturalizar a tradição filosófica pagã da antiguidade dentro dos limites de uma sociedade estruturada por uma lei revelada.

Sua filosofia

A maior parte do ensino e da escrita de al-Fýrýbý foi dedicada à interpretação de Aristóteles, particularmente as obras lógicas. Ele escreveu comentários e paráfrases em todo o *Organon*. Na filosofia natural seguiu de perto a Física. Sua metafísica é uma mistura de metafísica e neoplatonismo. A criação é vista por ele como um processo atemporal de emanação que flui do Primeiro Ser único e inqualificável. Al-Fýrýbý combina a teoria neoplatônica da emanação com a *cosmologia aristotélica liano-ptolomaica que postula um sistema de esferas celestes e suas inteligências abrangendo o mundo sublunar. A inteligência da última esfera (a lua) preside o mundo sublunar e é chamada de *intelecto ativo. Al

Fýrýbý segue assim essa interpretação do *nous poietikós* "intelecto ativo"; De anima, 3), que o considera uma entidade cósmica. O intelecto ativo é "o Doador de Formas" (*wýhib al ýuwar* ; dator formarum): ele transmite formas ao mundo, assim

fýrýbý, abý naýR muýammad , al-

constituindo a estrutura racional do universo. Também ativa o intelecto potencial do indivíduo. A teoria da intelecção de Al-Fýrýbý é complicada e suas várias discussões sobre o assunto, principalmente nos tratados "Sobre o Intelecto" e Arýý Ahl al-Madýna al-Fýýila ("A opinião dos cidadãos da cidade virtuosa", ed. por A. Nader, 1959) não são inteiramente consistentes. O intelecto potencial (ou material) individual, influenciado pelo intelecto ativo, torna-se o intelecto em ato.

Quando atinge a perfeição, torna-se o que se chama de intelecto adquirido, que se diz estar próximo do intelecto ativo. Aquele que alcança esta perfeição torna-se assim inteligível (ýýqil), inteligível (maýqýl), e intelecto (ýaqil), livre de matéria e "divino" (ver al-Siyýsa al-Madaniyya ("O Regime Político", ed. por F. Najjar (1964), 36. Em "A cidade virtuosa" (p. 31), esta tríplice identidade é posta por Deus.

Al-Fýrýbý iguala perfeição intelectual com felicidade suprema. O indivíduo que alcança essa perfeição e felicidade é considerado o filósofo ou sábio. Se tal pessoa tem a qualidade adicional de uma imaginação perfeita, de modo que formas inteligíveis fluam do intelecto para a imaginação se encarnando em formas sensíveis, ele é mais do que um sábio: ele é um *profeta. O processo pelo qual as formas fluem do Primeiro Ser através do intelecto ativo para o intelecto particular e então a imaginação é chamado de "revelação" (waýý). Para se tornar um estadista, além de profeta, ele precisa também do poder de persuasão para conduzir os homens às ações corretas que trazem felicidade ("A cidade virtuosa",

104). O profeta é assim essencialmente um filósofo, aquele que é capaz de transmitir a verdade filosófica (teórica e prática) às massas irrefletidas ao nível da imaginação, em mitos e símbolos. O filósofo, o legislador (isto é, o profeta) e o imã (chefe da comunidade) são idealmente uma e a mesma pessoa (Taýýl al-Saýýda, "A Conquista da Felicidade", tr. por M. Mahdi, na Filosofia de Platão de Alfarabi). e Aristóteles (1962), parágrafos 57, 58). A religião é, portanto, "uma imitação da filosofia" (ibid., par. 55). Este conceito de profecia é atribuído por R. Walzer a certas idéias no platonismo médio (grego para árabe (1962), 206ss.). A identidade do filósofo e do governante está, é claro, enraizada, em última análise, no conceito de Platão do rei-filósofo na República.

Teoria Política

A teoria política de Al-Fýrýbý depende principalmente de Platão, principalmente da República e das Leis. A República inspirou sua tipologia dos regimes políticos corruptos e perfeitos em "A Cidade Virtuosa" e "O Regime Político". A elaboração de uma teoria sobre a cidade perfeita, a nação perfeita e o estado-mundo perfeito em todo o mundo habitado (maýmýra; oikoumene) é traçada por Walzer até os desenvolvimentos platônicos médios (ver Oriens, 16 (1963), 46ss.). As Leis de Platão foram de importância crucial para al-Fýrýbý (e a filosofia islâmica em geral), pois vislumbravam uma sociedade baseada em uma única lei divina compreendendo os aspectos religiosos e civis da vida (ver L. Strauss, em REJ, 100 (1936), 2). A máxima de Aristóteles, "o homem é por natureza um animal político", desempenhou um papel importante em todas as

A teoria política de Fýrýbý, mas ele aparentemente não utilizou a Política em uma extensão apreciável. A escolha de Al-Fýrýbý da filosofia política de Platão teve um efeito determinante sobre o desenvolvimento posterior da filosofia islâmica e judaica. Na teoria ética, a Ética a Nicômaco de Aristóteles foi de influência decisiva (junto com o comentário agora perdido de Porfírio).

A teoria política de Al-Fýrýbý, portanto, postula uma distinção fundamental na sociedade entre a elite (os sábios que sabem pela razão) e as massas (os crentes que apreendem pela imaginação). A verdade filosófica é universal. É adaptado pelos profetas às exigências de vários grupos e nações sob o disfarce de religião. Existem muitas religiões; cada uma é uma aproximação (de maior ou menor validade) da única verdade da razão (ver, por exemplo, "O Regime Político", 85ss.). Ao dar prioridade à filosofia, al-Fýrýbý reconheceu o papel da religião na vida humana como um instrumento para o bem-estar da sociedade e a edificação das massas não filosóficas. Ele estava interessado em preservar as massas dos possíveis efeitos perniciosos das verdades da razão. Consequentemente, ele escreveu esotericamente para não perturbar o compromisso irrefletido com a religião e a moralidade, bem como para evitar a perseguição por autoridades religiosas e estatais (L. Strauss, em Louis Ginzberg Jubilee Volume, 1 (1945), 357ss.).

Influência no pensamento judaico

O impacto de Al-Fýrýbý no pensamento judaico medieval foi considerável. Nos textos hebraicos, ele é chamado por seu nome árabe (Abý Naýr ou al-Fýrýbý) ou pelo equivalente hebraico do primeiro (Abý Yeshaý). Abý Bakr às vezes é substituído erroneamente por Abý Naýr.

Strauss (loc. cit.) demonstrou pela primeira vez a influência dominante da filosofia política de al-Fýrýbý em *Maimônides. A estima de Maimônides por al-Fýrýbý, que sem dúvida encorajou a aceitação deste último dentro dos círculos filosóficos judaicos, fica clara em uma carta que ele escreveu a Samuel ibn Tibbon (ver JQR, 25 (1934/35), 379). Maimônides recomendou exclusivamente as obras de al-Fýrýbý sobre lógica e elogiou todos os seus escritos, especialmente "O Livro dos Princípios" ("O Regime Político"), como impecavelmente excelente e digno de estudo, acrescentando: "porque ele é um grande homem". Na introdução à sua tradução de O Guia dos Perplexos (1963), S. Pines afirma que na ciência teórica e política Maimônides seguiu al-Fýrýbý em todos os pontos (p. lxxviii). As principais linhas de influência são traçadas por Pines: o estilo esotérico de Maimônides e a tendência de incorporar "declarações escandalosamente heterodoxas" em um contexto enigmático e velado são moldados de acordo com o modelo de al-Fýrýbý (ver também Strauss, em Essays on Maimonides, ed. por SW Baron (1941), 37ss.). Maimônides também foi influenciado pela avaliação negativa de al-Fýrýbý do Kalým, bem como seu tratamento de questões cruciais como criação, intelecção, profecia e providência.

Citações extensas em Shemonah Perakim de Maimônides são tiradas do Fuýýl al-Madaný de al-Fýrýbý (Aforismos do Estadista, ed. e tr. por DM Dunlop, 1961), como foi mostrado por H. Davidson (em PAAJR, 31 (1963), 33-50). Al-Fýrýbý em

A influência também pode ser discernida no código de lei judaica de Maimônides. Uma passagem da Mishneh Torah (De'ot, 6:1), no sentido de que aquele que vive em uma cidade má deve imigrar para um lugar onde as pessoas são justas ou, se isso for impossível, viver isoladamente, parece refletir um declaração nos Aforismos do Estadista de al-Fýrýbý (parágrafo 88). A comparação daqueles que são fisicamente enfermos, e cujo sentido do paladar é conseqüentemente prejudicado, com aqueles que são psicologicamente enfermos e moralmente corruptos (De'ot, 2:1) é virtualmente uma tradução literal de uma comparação semelhante feita por al-Fýrýbý em "O Regime Político" (p. 83). É possível que a especificação e ordenação de al-Fýrýbý das ideias que deveriam ser ensinadas na comunidade religiosa virtuosa (al-milla al-fýyila) influenciou a escolha dos assuntos tratados e sua seqüência na Mishneh Torah (Yesodei ha-Torah; cf. .Kitab al-Milla, "O Livro da Religião", ed. por M. Mahdi (1968), 44ss.).

Traduções em hebraico

Muitas das obras de al-Fýrýbý foram traduzidas para o hebraico. M. Steinschneider (Uebersetzungen, para. 158) lista oito. A coleção de microfímes do Instituto de Manuscritos Hebraicos da Universidade Hebraica de Jerusalém contém cerca de 25 obras, incluindo algumas interessantes obras lógicas não mencionadas por Steinschneider. Uma tradução parcial da obra tripartida que compreende "A Conquista da Felicidade", "A Filosofia de Platão" e "A Filosofia de Aristóteles", juntamente com a parte musical de lýýý al-ýUlým ("O Registro das Ciências"), está contido em Shem Tov ibn *Reshit de Falaquera ý okmah (ver M. Steinschneider, Al-Farabi (1896), 176ss., 224ss.; Strauss, em MGWJ, 80 (1936), 96ss.). "O Regime Político" foi traduzido em parte sob o título Sefer ha-Hatýalot (ed. por Z. Fli powski em Sefer ha-Asif, 1849). Falaquera frequentemente cita al-Fýrýbý em seu comentário sobre o Guia, Moreh ha-Moreh. De acordo com SO Heller-Wilensky, Isaac ibn *Latýf cita dois capítulos inteiros de "A Cidade Virtuosa" em seu Shaýar ha-Shamayim (em Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. por A. Alt mann (1967), 196).

[Joel Kraemer]

Como músico

Al-Fýrýbý foi um dos mais destacados teóricos da música árabe e várias fontes árabes exaltam seu talento musical e sua excelência como tocador de ýd. Ele escreveu vários tratados sobre música, dos quais os mais famosos são Kityb al-Mýsýqý al-Kabýr ("O Grande Livro da Música") e lýýý al-ýUlým ("A Classificação das Ciências") nos quais ele enumera todas as ciências conhecidas e define sua natureza e objeto; parte do terceiro capítulo trata da ciência da música. Esta obra tornou -se conhecida na Europa Medieval através das suas várias traduções latinas (ver HG Farmer, Arabic-Latin Writings on Music, 1934) e foi traduzida para o hebraico por Kalonymus b. Kal onymus de Arles em 1314 sob o título: Ma'amar be-Mispar ha-ý okhmot (ver A. Shiloah, Yuval, 2 (1971), 115-127). Entre os escritores judeus que usaram a seção sobre música em suas obras estão Shem Tov ibn *Falaquera em seu Reshit ý okhma e Joseph ibn *Aknin no capítulo VII de seu ýibb al-Nufýs. A seção

sobre música, bem como várias passagens compiladas no "Grande Livro de Música" está incluído na versão hebraica do tratado de música de Ibn Salt e ocorre em um fragmento de Genizah (British Museum, Ms. Or.5565c).

[Amnon Shiloah (2ª ed.)]

Bibliografia: Brockelmann, Arab Lit., 1 (1943), 232ss.; suplemento, 1 (1937), 375ss., 957ss.; N. Rescher, Al Farabi. Uma Bibliografia Anotada (1962); R. Walzer, em: Els2 SV al-Farabi; HG Farmer, Escritos Árabes Latinos sobre Música de Al-Fýrýbý (19602), 3–16; H. Avenary, em Tatzlil, 3 (1963), 163.

FARAJ, MURAD (1866-1956), autor e teólogo egípcio caraita. Nascido no *Cairo e formado como advogado, Faraj foi funcionário do governo durante o reinado do quediwa ýAbbýs ýilmý (1892–1914). Ele se interessou muito pelos problemas da comunidade judaica egípcia e foi particularmente ativo entre os *karaítas, a quem serviu por algum tempo como dayyan.

Após renunciar a este cargo, exerceu a advocacia até 1932, altura em que se voltou exclusivamente para as atividades literárias.

Faraj, que escreveu em hebraico e árabe, publicou cerca de 30 volumes de poesia, obras religiosas e livros sobre direito. Dois livros de versos, altamente elogiados pelo grande poeta egípcio Aýmad Shawqý, foram Dýwýn Murýd ("Obras Poéticas de Murad", 5 vols., 1912–29) e Al-Shuýarýý al-Yahýd al-ýArab ("Os Poetas Judeus em Árabe", 1929; 19392). Ele também publicou Shir ýlvri mi-Meshorer ýAravi ("Uma Canção Hebraica de um Poeta Árabe", 1945) em hebraico e árabe. Em seus versos, ele era um artesão metucioso com uma predileção por coisas difíceis e inusitadas. expressões usuais.

Todas as obras teológicas de Faraj, exceto uma, foram escritas em árabe. Eles incluem Al-Qarýýn wa-al-Rabbýnýn ("Os Karaites e os Rabbanitas", 1918); Al-Yahýdiyya ("Judaísmo", 1920); Tafsýr al-Tawrý ("Comentário da Torá", 1928); Al-Qudsiyyýt ("Ofertas Sagradas", traduzido para o hebraico pelo autor em 1923); Amthýl Sulaimýn ("Os Provérbios de Salomão", 1938), uma tradução árabe e comentário do Livro de Provérbios; e Ayyýb ("Job", 1950), uma tradução árabe de vários capítulos do Livro de Jó. Dois livros sobre linguística foram Ustýdh al-ýlbriyya ("O Professor Hebraico", 1925) e Multaqý al-Lughatayn al-ýlbriyya wa-al-ýArabiyya ("A Encruzilhada das Línguas Hebraica e Árabe", 5 vols., 1930–50). Faraj também escreveu Al-Furýq al-Qýnnyyya ("Sobre as diferenças legais", 1917) que, a partir de 1928, tornou-se um livro-texto padrão na Universidade do Cairo. Além de todos esses trabalhos, Faraj publicou várias dissertações jurídicas e muitos artigos e resenhas. Em 1936 foi eleito membro da Academia Egípcia para a Língua Árabe.

Adicionar. bibliografia: JM Landau, judeus no Egito do século XIX (1969), índice.

[Hayyim J. Cohen]

FARAJ (Moisés) BEN SALOMÃO DA AGRIGENTO (Girgenti), também conhecido como Ferragut e Faraj ben Salim (século XIII), médico, tradutor e autor. Faraj foi médico pessoal e tradutor oficial de Carlos I de An

farband

jou, rei da Sicília, para quem traduziu vários tratados médicos do árabe para o latim. Entre eles estão Liber Con tinens (Ar. Al-ÿ ÿwÿ), uma enciclopédia médica em 20 partes de Rhazes (al-Rÿzÿ), que terminou de traduzir em 1279 e que foi impressa cinco vezes entre 1486 e 1542; Tacuini Aegritudinum ac Morborum Corporis..., uma tradução feita em 1280 do Taqwÿm al-Abdÿn por Abÿ ÿAlÿ ibn Jazla; e De Medicis Expertis por Pseudo-Galen. A autoria de outros livros de Faraj não pode ser definitivamente autenticada. No entanto, se, como parece provável, Faraj é a mesma pessoa que Moisés b. Solo mon de Salerno, ele também é o autor de um comentário sobre o Guia de *Maimonides. Uma imagem de Faraj recebendo o Al ÿ ÿwÿ para tradução de Carlos I aparece em um manuscrito iluminado do século XIII.

Bibliografia: Roth, Itália, 93-94.

[Attilio Milano]

FARBAND, Ordem fraternal sionista trabalhista judaica americana.

O estabelecimento da Farband foi concebido pela primeira vez em Phil

Adelphia em 1908 por um pequeno grupo liderado por Meyer L. Brown que buscava construir uma ordem fraterna na qual os trabalhistas sionistas se sentissem em casa – uma que combinasse

benefícios e ajuda mútua com uma visão trabalhista sionista e

programa. Nos dois anos seguintes, grupos foram formados em várias cidades e, de 10 a 16 de junho, uma conferência de fundação da Farband nacional ocorreu em Rochester, Nova York.

Adotou o nome Yiddish Natzionaler Arbeiter Farband (Aliança Nacional dos Trabalhadores Judeus) e formulou o seguinte programa:

O JNWA se esforça para organizar todos os trabalhadores judeus nos seguintes princípios:

1. Ajuda mútua em caso de necessidade, doença e morte.
2. Educação dos trabalhadores judeus para a plena consciência de sua interesses nacionais e sociais.
3. Apoio a todos os esforços que levam à libertação nacional e renascimento do povo judeu... apoio a todas as atividades que levam ao fortalecimento e libertação da classe trabalhadora.

Com as ordens fraternais judaicas então existentes em grande parte desprovidas de conteúdo ideológico, e com a única outra ordem operária judaica – o *Círculo dos Trabalhadores (Arbeiter Ring) – adotando uma posição anti-sionista, Farband, com seu ponto de vista e programa socialista sionista em Israel e América, cresceu em número de 1.000 em 1911 para 25.000 em 1946 e 40.000 em 1972.

Em 1911 Farband desenvolveu o primeiro seguro moderno e sistema de benefício mútuo para trabalhadores judeus. A organização recebeu seu alvará oficial, licenciando-a para vender diversos seguros e planos médicos, do Estado de Nova York em 6 de janeiro de 1913, e do Canadá em 1921. Os principais benefícios mútuos da Farband incluem: vida, acidente, saúde, hospitalização e seguro juvenil; um grande plano médico; e grupos de poupança e empréstimo.

Desde o início, Farband esteve envolvido em assuntos comunitários judaicos em casa e no exterior. Em 1913 lutou contra

o “teste de alfabetização” dado aos imigrantes e protestou contra o julgamento *Beilis. Durante a Primeira Guerra Mundial, Farband participou do estabelecimento do Congresso Judaico Americano e do Comitê de Socorro do Povo, e enviou muitos voluntários para lutar nas fileiras da Legião Judaica. Durante a Segunda Guerra Mundial, a banda Far fez campanha ativamente para arrecadar fundos para o Comitê Sionista Trabalhista de Socorro e Reabilitação. Também apoiou energicamente a fundação da Conferência Judaica Americana em 1944. Farband também tem sido ativo na luta pelos direitos civis e defendeu muitas outras causas liberais tanto nos Estados Unidos quanto no Canadá.

Farband concentra grande parte de suas energias em atividades culturais. Além de manter uma rede de escolas diurnas e noturnas, Farband estabeleceu “departamentos educacionais” na década de 1920 para incentivar atividades culturais judaicas promovendo “Onegei Shabbat”, apresentações musicais e dramáticas, seminários, grupos de estudo e palestras nos Estados Unidos e Canadá. A Farband incentiva seus membros a usarem hebraico e iídiche e, em cooperação com a Fundação Hillel, promove desde 1966 o estudo da língua e literatura iídiche em muitos campi nos Estados Unidos.

Farband apoia o Seminário de Professores Judaicos, a Universidade do Povo em Nova York, a Associação de Publicação de Livros Farband e vários jornais e periódicos em Yid dish, hebraico e inglês. Oferece programas educacionais durante os meses de verão por meio de sua rede de acampamentos de verão: em 1926, Unser Camp (para adultos) e Kinderwelt (para jovens) foram criados em Nova York. O sucesso educacional e financeiro desses campos estimulou a criação de campos semelhantes nos Estados Unidos e no Canadá. Habonim é o movimento juvenil da Farband, assim como de Po'alei Zion e Pioneer Women.

Como uma organização trabalhista sionista, Farband sempre manteve fortes laços com Ereÿ Israel e o Estado de Israel, especialmente os grupos de trabalhadores de lá. Em sua conferência de fundação, resolveu instituir impostos obrigatórios em benefício dos trabalhadores em Ereÿ Israel. Importantes líderes israelenses, entre eles David Ben-Gurion, Izhak Ben-Zvi, Golda Meir e Zalman Shazar, vêm frequentemente aos Estados Unidos para discursar em suas convenções e líderes. Em 1919 Farband abriu uma filial em Ereÿ Israel, e durante o período Mandatário e após a Segunda Guerra Mundial fez campanha energicamente e ajudou com fundos e mão de obra na criação do Estado Judeu.

Após o nascimento de Israel, Farband continuou seu trabalho em ser metade do setor cooperativo, pioneiro através do apoio da Histadrut. Investiu consistentemente parte de seus fundos de seguros em entidades que promovem seus ideais e hoje é o maior investidor da Ampal, braço de investimento americano associado à Histadrut.

Desde a década de 1930, a possibilidade de unificação de Po'alei Zion e Farband tem sido discutida com frequência, pois ambos compartilham a mesma filosofia trabalhista sionista, os mesmos objetivos na América e em Israel e cooperaram nos mais importantes projetos nacionais e internacionais. Em 1954, durante a convenção da Far band em Montreal, Zalman Shazar, posteriormente

presidente do Estado de Israel, ofereceu pessoalmente seus serviços nesse sentido. No entanto, somente após a convenção de Nova York em 1967 Farband negociou seriamente a unificação das forças trabalhistas sionistas na América. A 22ª convenção nacional, realizada em Nova York de 23 a 26 de dezembro de 1971, finalmente trouxe isso ao quadro legal da Farband os membros e filiais da Poalei Zion e da American

Associação Habonim, esta última composta por ex-alunos do movimento juvenil trabalhista sionista. O nome foi mudado para Aliança Sionista Trabalhista. Os escritórios nacionais estão em Farband House, na cidade de Nova York, e os escritórios regionais são mantidos nas principais cidades dos Estados Unidos e Canadá.

[Jehuda Reinharz]

A 22ª convenção nacional, realizada em Nova York de 23 a 26 de dezembro de 1971, finalmente trouxe a fusão de Farband, Poalei Zion e a American Habonim Association, compreendendo os ex-alunos do movimento juvenil trabalhista sionista. O nome foi alterado para Labour Zionist Alliance e foi alterado mais uma vez em 2004 para Ameinu.

[Daniel Mann (2ª ed.)]

FARBER, MARVIN (1901-1980), filósofo norte-americano, fundador da Sociedade Fenomenológica Internacional em 1939 e editor da revista *Philosophy and Phenomenological Research* a partir de 1940 e, a partir de 1951, *American Lectures in Philosophy*. Farber nasceu em Buffalo, Nova York, e estudou na Universidade de Harvard e na Alemanha. Ele ensinou na Ohio State University, State University of New York em Buffalo, e na University of Pennsylvania. Começando como instrutor de filosofia na Universidade de Buffalo em 1927, tornou-se sucessivamente professor assistente, professor, chefe de departamento, reitor interino da escola de pós-graduação, distinto professor e, em 1964, distinto professor de serviço.

Farber foi o primeiro a trazer a fenomenologia de Husserl à atenção dos filósofos americanos. Em 1928 publicou *Fenomenologia como Método e como Disciplina Filosófica*, e em 1943 *A Fundação da Fenomenologia*. Ele editou *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (1940). Embora Farber fosse um seguidor de Husserl e expositor do pensamento alemão e francês contemporâneo, ele criticou a atitude anticientífica de Husserl, Max Scheler e outros, bem como as tendências anti-racionalistas de outros pensadores europeus contemporâneos, como Heidegger. Seus pontos de vista tendiam ao naturalismo e ao pragmatismo, conforme expresso em seu volume *Naturalism and Subjectivism* (1959) e em seus muitos artigos.

Outros livros de Farber incluem *The Aims of Phenomenology: The Motives, Methods, and Impact of Husserl's Thought* (1966), *Fenomenologia e Existência: Para uma Filosofia dentro da Natureza* (1967), *Fundação da Fenomenologia: Edmund Husserl & the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* (1967), *Basic Issues of Philosophy: Experience, Reality, and Human Values* (1968), e *The Search for an Alternative: Philosophical Perspectives of Subjectivism & Marxism* (com R. Chisholm, 1984).

Farber foi membro de sociedades de filosofia ao redor do mundo, como o Institut Philosophie, Paris; Sociedade Fenomenológica Internacional (ex-presidente); American Philosophical Association (presidente da Divisão Leste), CS Pierce Society, Symbolic Logic Association (comitê executivo) e Associação Americana de Professores Universitários, Phi Beta Kappa.

Bibliografia: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 (1960), 627-9; **Adicionar.** **Bibliografia:** D. Mathur, *Naturalistic Philosophies of Experience: Studies in James, Dewey and Farber against the Background of Husserl's Phenomenology* (1971).

[Richard H. Popkin / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FARBER, VIOLA (1931–1998), dançarina, coreógrafa e professora norte-americana. De origem alemã, Farber chegou aos Estados Unidos aos sete anos de idade e tornou-se cidadã em 1944. Estudou dança moderna com Katherine Litz e Merce Cunningham e também teve aulas de balé com Alfredo Corvino. Em 1953, tornou-se membro fundadora da companhia de Cunningham como dançarina e coreógrafa algumas de suas obras até 1968. Entre suas obras desse período estão *Crises*, *Paired* e *Nocturne*. À técnica de Cunningham Farber, como uma dançarina apaixonada, acrescentou sua contribuição pessoal de calor humano. Movimentos densos e exigentes e um entusiasmo bem-humorado e envolvente caracterizavam seu estilo. Em 1968, ela fundou sua própria empresa e começou a coreografar seus próprios trabalhos. A maior parte de seu trabalho foi definida com música original ou dançada em silêncio. No entanto, em um caso, sua *Duna* e *Nightshade* foi coreografada para a *Sonata ao Luar* de Beethoven. Ela também ensinou em Salt Lake City e Columbus, Ohio, e serviu no corpo docente da Escola de Artes de Nova York. Em 1981-82, o governo francês a nomeou diretora do Centre National de Danse Contemporaine em Angers, para o qual ela criou nove obras, incluindo *Nuage* e *Oiseaux-Pierres*, continuando a manter laços estreitos com a França. Sua peça coreografada *Ainsi de suite*

foi apresentada no Festival de Avignon.

[Amnon Shiloah (2ª ed.)]

FARBSTEIN, DAVID ĳEVI (1868–1953), político suíço sionista. Farbstein nasceu em Varsóvia e cresceu numa família tradicional. Ele trabalhou em um banco em Varsóvia para financiar seus estudos, distanciando-se de sua educação ortodoxa. Durante seus estudos em Berlim (1892-1894), ele se juntou à Associação Científica Judaica Russa e se encontrou com N. *Syrkin. Ele continuou seus estudos nas universidades de Zurique e Berna (1894-1897), graduando-se com uma tese sobre "o status legal do trabalhador livre e não livre no direito talmúdico". Em 1897 recebeu a cidadania suíça, tornou-se membro da *Cultusge meinde* e ingressou no Partido Social Democrata. Ele protestou contra a expulsão dos mascates judeus-russos de Zurique (1905/06) e liderou a oposição na *Cultusgemeinde* contra o abastado establishment judaico-suíço. Como advogado, defendia as mulheres que haviam feito abortos. Em 1902 foi eleito para o parlamento cantonal, depois de 1904 para o parlamento da cidade. Aqui ele lutou contra a introdução de um 15-

Farbstein, Joshua Heschel

ano de espera para os judeus ortodoxos do Leste Europeu solicitarem a cidadania suíça, mas ele não convenceu a maioria burguesa (1920). Ele foi o primeiro membro judeu do parlamento suíço (o Nationalrat, 1922-1938). Como sionista, ajudou *Herzl a estabelecer o Primeiro Congresso Sionista em Basileia e redigiu os estatutos do *Fundo Nacional Judaico (Keren Kayemet le Israel). Já em 1897 fundou o primeiro grupo sionista em Zurique. Depois de 1933, ele lutou contra o fascismo suíço e se opôs às políticas dos líderes da Federação Suíça de Comunidades Judaicas como muito comprometedoras. Ele foi fundamental na renúncia de Saly Mayer da presidência da federação em 1943. Ele refutou as alegações antijudaicas do pastor de Zurique Walter Hoch.

Bibliografia: H. Strauss-Zweig, David Farbstein. Juedischer Sozialist – sozialistischer Jude (2002); Davar (22 de junho de 1953); Festschrift zum 50-jaehrigen Bestehen des Schweizerischen Israelitischen Gemein debundes (1954), 197ss. (sua autobiografia).

[Uri Kaufmann (2ª ed.)]

FARBSTEIN, JOSHUA HESCHEL (1870–1948), líder do movimento *Mizrachi, chefe da comunidade judaica de Varsóvia e do Conselho da Comunidade Judaica (Va'ad ha Kehillah) em Jerusalém (ver Israel, *Governança Comunitária).

Nascido em Varsóvia, Farbstein foi ativo no movimento yibbat Zion e, com o surgimento de Herzl, juntou-se ao movimento político sionista. Junto com seu irmão, David yevi *Farbstein, ele participou do Primeiro Congresso Sionista e foi o primeiro a discutir os problemas religiosos do movimento sionista em conversas pré-Congresso com Herzl. Farbstein participou de congressos subsequentes, representando Mizrachi após sua formação em 1902. Ele foi presidente da Organização Sionista na Polônia de 1915 a 1918 e foi ativo durante esses anos na obtenção de ampla ajuda para as vítimas da guerra. Fundador da Mizrachi na Polônia, foi seu presidente entre 1918 e 1931, presidente do Keren Hayesod na Polônia, membro do Sejm polonês e do conselho municipal de Varsóvia e, entre 1926 e 1931, presidente da Associação Judaica de Varsóvia. comunidade. Farbstein estabeleceu-se em Jerusalém em 1931 e foi membro do Executivo Sionista entre 1931 e 1933. Junto com Emanuel *Neumann, ele concebeu o plano abortado de arrendar 70.000 dunams na Transjordânia para assentamento judaico.

Em Jerusalém, foi ativo no Conselho Comunitário, que chefiou entre 1938 e 1945 (em última análise, como presidente honorário). Ao longo de sua vida ocupou cargos de liderança no movimento Mizrachi mundial.

Bibliografia: Askan le-Mofet (1945), antologia de artigos sobre J. Farbstein; L. Jaffe (ed.), Sefer ha-Congress (19502), 191-2, 343-4.

[Getzel Kressel]

FARÿI, família de financistas de *Damasco de origem sefardita durante os séculos XVIII e XIX. A família chegou a Damasco de *Alepo em meados do século XVIII. Os membros desta família ocupavam o cargo de *yarrÿf ("banqueiro") na província de Damasco durante a década de 1740 e possivelmente até antes. É bom

Pera que membros desta família também serviam como funcionários da administração financeira da província e durante a década de 1790 a escrituração do tesouro provincial foi-lhes confiada. O status e o poder desta família atingiram seu clímax durante o século XIX, quando a responsabilidade pelos negócios do tesouro das províncias de Damasco e Sidon – cujo centro estava no *Acre – foi entregue a um de seus

membros. A família poderia então assumir o financiamento de projetos de grande envergadura, incluindo a participação no financiamento das despesas do yajj (peregrinação a Meca), que estava no domínio do governador da província de Damasco como organizador da caravana do yajj.

O primeiro membro desta família a consolidar sua posição em Damasco foi SAUL (Shihada) FARÿI que ali viveu na segunda metade do século XVIII. A sua posição na administração financeira da província permitiu-lhe intervir junto do governador de Damasco a favor dos cristãos. Em 1770 ele era um homem muito rico e tinha boas conexões com pessoas proeminentes em Istambul. Solomon Farÿi, provavelmente o pai de Saul, morreu após tortura em 1794.

Os filhos de Saul foram RAPHAEL (morreu em Damasco, 1845), MOISÉS (morreu em Damasco, c. 1830), MENAÿEM (morreu em Damasco, c. 1830), JOSEPH (morreu em Damasco, c. 1830) e yAYYIM (morreu no Acre, 1820). RAFAEL e JOSÉ herdaram sua posição em Damasco e seu primo SALOMÃO (Salmão) FARÿI também compartilhou sua importância. O terceiro filho, yAYYIM, entrou ao serviço de Aÿmad al-Jazzÿr Pasha, o governador da província de Sidon que havia fixado sua residência em Acre por volta de 1790. Ele ocupou o cargo de yarrÿf e foi responsável pelos assuntos do tesouro durante a maior parte do ano. governo de al-Jazzÿr (até 1804). Distinguiu-se durante a resistência do Acre contra os exércitos de Napoleão em 1799. Seu irmão MOISÉS foi seu assistente. Em 1804 y ayyim foi preso, mas com a morte de al-Jazzÿr ele foi libertado. Ele imediatamente se juntou à luta pela sucessão de al-Jazzÿr como defensor do Paxá Sulei. Suleiman alcançou o cargo de governador em 1805 devido à assistência de y ayyim que interveio em seu favor em Constantinopla. Suleiman tinha total confiança em y ayyim, e deu-lhe carta branca na administração e suas finanças. O período Suleiman (até 1818) foi de consolidação para y ayyim e a família em geral, especialmente depois que Suleiman também foi nomeado governador de Da mascus. y ayyim Farÿi também escolheu o sucessor de Suleiman Pasha, yAbdallah Pasha, a quem ele ajudou a subir ao cargo de ketkhudÿ (ou *kaÿya; diretor administrativo) sob Suleiman a partir de 1814. Na prática, y ayyim foi o governador da província a partir de 1818. No entanto, a sede de poder de yAbdallah e a presença de homens que caluniaram y ayyim antes de yAbdallah provocaram sua queda e ele foi executado (1820) no auge de sua glória. Este foi o primeiro golpe a atingir a família.

Os irmãos de y ayyim tentaram vingá-lo e participaram da guerra travada contra yAbdallah pelo governador de Damasco. Por causa de seu poder financeiro, a família, no entanto, continuou a manter sua posição firme em Damascus, e Raphael Farÿi era o xerife-chefe em Damasco. Rá

Os filhos de phael foram David (falecido em Damasco, 1907), Aslan (nascido em 1828), Polica e Meir. Meir teve três filhos: Moisés, Salomão e Jacó. O filho de Aslan era Joseph Far'yi que morreu em Beirute em 1840. Há uma carta da família Far'yi a Moses *Montefiore de 1849 assinada por Menayem Farhi; Judá, Meir e David, os filhos de Raphael Far'yi; Ezequiel, Nathaniel e Aaron, os filhos de Joseph Far'yi; e Solo mon, filho de Joseph Far'yi. Naquele ano, Montefiore hospedou-se na casa de Isaac y ayyim Far'yi. A conquista egípcia da Síria no início da década de 1830 desfez um golpe decisivo na família, tanto em relação às suas questões financeiras quanto à sua influência na cidade. Em 1834, a família perdeu seus cargos na administração financeira e de yarr'iy, e apenas alguns de seus membros permaneceram na equipe do tesouro e na liderança do milheto judeu. No entanto, com o retorno do domínio otomano na Síria em 1840, um dos membros foi novamente nomeado para a direção da administração do tesouro, mesmo que a família não pudesse recuperar seu antigo poder financeiro.

Durante os séculos XVIII e XIX, os membros da família eram rivais e oponentes de famílias cristãs poderosas e às vezes se encontravam em uma situação perigosa porque os governantes muçulmanos queriam demiti-los de suas posições. Os novos rivais da família Far'yi em Damasco eram os membros da família Albayri. Na época do caso *Damas cus, a família perdeu sua influência política e alguns de seus membros foram presos. Aslan Far'yi confessou porque tinha medo de tortura.

Como foi o caso de outras famílias judias ricas, os Far'ys também desempenharam um papel na promoção da vida espiritual e no apoio financeiro aos necessitados. y ayyim Far'yi foi um doador particularmente generoso para sinagogas tanto em Damasco quanto em Acre. Ele possuía a magnífica Bíblia Far'yi, que recebeu seu nome. Após sua execução, passou para a posse do cônsul britânico em Damasco, e só foi devolvido à família quase um século depois. Eles estabeleceram fideicomissos religiosos familiares para o benefício de yeshivot e *kolelim, apoiaram estudiosos, auxiliaram os necessitados e arranjaram emprego em seus escritórios. Eles também iniciaram relações entre os judeus de Damasco e da Palestina e os de Constantinopla. Quanto às relações entre os judeus e o governo, não há evidências definitivas de sua intervenção, exceto por algumas vagas evidências relativas à isenção de impostos para os judeus de *Safed. Após a morte de y ayyim, houve uma disputa sobre sua propriedade na família Far'yi, que começou em 1833 e continuou por muitos anos. A luta foi entre os filhos de Rafael e seus primos Joseph Hai e Nissim Far'yi, filhos de Menayem. O rabino Jacob Antebi, o rabino-chefe de Da mascus, escreveu uma decisão em 1833, mas Moisés, irmão de Hayyim Farhi, e, após a morte de Moisés, que morava em Acre, seus filhos Mordecai e Menayem rejeitaram a decisão.

Eles foram apoiados pelo rabino y ayyim Nissim *Abulafia de Tiberíades. Rabi Abraham y ayyim *Gagin, o rabino-chefe de Jerusalém, defendeu a decisão do rabino Antebi. Moses Montefiore e yevi Hirsch Lehren também intervieram. Em 1847, os rabinos de Damasco escreveram sobre a atividade de Judá e

David, os filhos de Raphael Far'yi, contra Isaac y ayyim Far'yi, filho de Salomão, que foi o tradutor do cônsul francês em Damasco. Seu parente David Far'yi tornou-se o escriba turco do cônsul francês, e Nathaniel Far'yi era o tesoureiro do consulado. Meir, o irmão de y ayyim Far'yi, foi assassinado em 1822. Ele se casou com sua segunda esposa em 1818 e ela deu à luz seu único filho, Isaac y ayyim. O interior da casa da família Far'yi em Damasco era muito elegante.

Nas gerações posteriores, a família Far'yi se estabeleceu em Beirute, Paris, Itália, América do Sul e Israel. Em 1854, Meir Far'yi foi nomeado xerife em Damasco, mas depois foi demitido. Também em 1854 Nissim Far'yi foi nomeado representante dos judeus no Mejlis de Damasco.

[Aryeh Shmuelevitz/ Leah Bornstein-Makovetsky (2ª ed.)]

HILLEL BEN JACOB FARHI (1868–1940) poeta, tradutor e médico, também pertencia a essa família. Far'yi, que nasceu em Damasco, estudou medicina em *Beirute e Londres e tornou-se médico do governo no *Cairo. Em seu tempo livre, ele pesquisava hebraico e árabe e traduzia muitas obras religiosas judaicas para o árabe. Estes incluem seu Sidur Far'yi (1917), que contém uma introdução à história da oração; Al-Urj'zah al-Fyr'yiyah (" Poema de Far'yi", 1914), compreendendo os 613 * Mandamentos na forma de um poema árabe; e Majm'yat Far'yi (" Coleção de Far'yi", 1922), que contém a *Hagadá da Páscoa, o Pirkei *Avot e o Azharot de Solomon ibn *Gabirol. As traduções de versos de Far'yi e sua própria poesia são marcadas pela lucidez e simplicidade. Ele publicou uma versão hebraica do Rubaiyat de Omar Khayy'm (1931) e, com Nissim Mallul, produziu uma tradução árabe do Zikhronot le-Beit David por AS *Friedberg.

Um membro bem conhecido desta família foi ISAAC B. SOL OMON FAR'yl, autor de Tuv Yerushalayim (Jerusalém, 1842), Zekhut ha-Rabbim (Constantinopla, 1829), Imrei Bi nah (Belgrado, 1837), Zekhut u-Mishor (Esmirna, 1850), yuf Devash (Leghorn, 1849), Shevet Mishor (Belgrado, 1837), Ma tok la-Nefesh (Constantinopla, 1828), Marpe la-Eyem (Con stantinopla, 1830), Matok mi-Devash (Jerusalém), 1842), Musar Haskel (Constantinopla, 1830) e Minei Metikah (Leghorn, 1848), sermões para o sábado. NURI FAR'yl, natural de Da mascus, estabeleceu-se em *Alexandria depois de ter estudado em Paris.

Em Alexandria, ele se envolveu no comércio e escreveu uma história dos judeus na cidade desde sua fundação até seu próprio tempo, La Communauté Juive d'Alexandrie de l'Antiquité à nos Jours (1945). Outro membro dessa família, JOSEPH DAVID FAR'yl (1878–1945), tornou-se presidente da comunidade judaica de Beirute.

[Hayyim J. Cohen]

Bibliografia: Ben Zvi, Ere'y Yisrael, índice. **Adicionar.** Bibliografia : F. **Librecht**, em: Magazin fuer die Literatur des Auslan des (1850), 461–63, 503–4; T. Philipp, em: Cathedra, 34 (1985), 97-114; E. Shochetman, em: Asufot, 6 (1993), 161-209; idem, em: Asufot 11 (1998), 281–308; Y. Harel, Bisfinot shel Esh la-Ma'arav, Temurot be Yahadut Surya bi-Tekufat ha-Reformot ha-Ottomanit 1840–1880 (2003), índice; JM Landau, judeus no Egito do século XIX (1969), 101, 338.

Farhi, Daniel

FARHI, DANIEL (1941–), rabino reformista francês. Farhi nasceu em Paris em uma família judia de ascendência turca. Ele foi escondido e protegido por uma família protestante durante a guerra, iniciou os estudos rabínicos em 1959 e foi ordenado rabino em 1966. Ele escolheu se juntar à reforma Union Libérale Israélite de France, a primeira congregação judaica liberal da França, localizada em Paris e conhecida como “rue Copernic”, a rua onde está localizada sua principal sinagoga. Em 1970, tornou-se o primeiro rabino da sinagoga Copernic, cargo que deixou em 1977 para criar um novo movimento liberal, o Mouvement Juif Libéral de France (MJLF), originalmente composto por apenas 50 famílias e posteriormente crescendo para algumas centenas. Dedicado à promoção do judaísmo reformista, Farhi também enfatizou em sua atividade rabínica a importância do diálogo inter-religioso, especialmente com o islamismo e o cristianismo. Outro eixo principal das preocupações de Farhi era a memória da Shoah e sua transmissão, sendo ele próprio um “enfant caché” (criança oculta).

Farhi foi o primeiro a introduzir na França a celebração do Yom Ha-Shoah em 1990, com uma recitação de 24 horas dos nomes dos judeus franceses deportados e das vítimas do Holocausto. Ele trabalhou em estreita associação com Serge e Beate Klarsfeld para promover a conscientização pública sobre a Shoah. Farhi foi preso na Alemanha por tentar perseguir criminosos nazistas, mas conseguiu organizar uma série de peregrinações a Auschwitz. Ele acabou conseguindo unir suas duas preocupações principais – diálogo religioso e transmissão da Shoah – quando se juntou à peregrinação inter-religiosa organizada por Emile Shoufani, um sacerdote árabe-israelense de Nazaré, que reuniu em Auschwitz muçulmanos, cristãos, e judeus, israelenses e franceses.

Farhi escreveu vários livros sobre Israel e a transmissão do judaísmo (Parler aux enfants d'Israël), a problemática do judaísmo liberal (Un judaïsme dans le siècle) e o Shoah (Au dernier survivant), bem como dois livros de orações para Comunidades reformistas, Siddour Taher Libéno e Mahzor Anénou.

Farhi também atuou no conselho editorial da revista MJLF, Tenou'a-Le Mouvement. Ele foi premiado com várias honras de prestígio, incluindo chevalier de l'ordre national du Mérite e chevalier de l'ordre national de la Légion d'honneur, uma distinção que recebeu em 1993 de Simone Veil, ministra de Estado e sobrevivente do Holocausto.

[Dror Franck Sullaper (2ª ed.)]

FARHI, GABRIEL (1968–), rabino reformista francês. Filho do rabino reformista Daniel Farhi, Gabriel completou os estudos rabínicos liberais em Londres (Leo Baeck College), onde foi ordenado em 1996. Posteriormente, ele foi o rabino da sinagoga MJLF-Est, uma ramificação da principal congregação do movimento. Conselheiro da BBC para assuntos judaicos, Farhi também atua como capelão israelita no hospital europeu Georges Pompidou e dirige lá um grupo de reflexão sobre ética médica. Ele foi o primeiro rabino não ortodoxo a

nomeado capelão de um hospital francês. Seu grande interesse pela bioética, seu conhecimento íntimo do mundo médico e sua proximidade com os doentes e sofredores também o levaram a promover um ponto de vista judaico liberal sobre a bioética.

ética como professor nas Faculdades de Medicina de Reims e Paris.

[Dror Franck Sullaper (2ª ed.)]

FARHI, MORIS (1935–), escritor, poeta e artista. Nascido em *Ankara, Farhi formou-se no Robert College em *Istambul em 1954 e na Royal Academy of Dramatic Art em Londres em 1956. Britânico desde 1964, ele seguiu a carreira de ator por vários anos e começou a escrever na década de 1960. Entre 1960 e 1983 ele trabalhou principalmente na televisão, escrevendo vários roteiros para a BBC e ITV. Muitos de seus poemas apareceram em várias publicações americanas e internacionais. Tornou-se membro do English PEN em meados da década de 1970 e juntou-se ao Comitê de Escritores na Prisão em 1988. Em 2001, foi nomeado membro da Ordem do Império Britânico na Lista de Honras do Aniversário da Rainha por “serviços à literatura”. Em novembro de 2001 foi eleito vice-presidente do PEN Internacional. Ele é membro da Royal Society of Literature e da Royal Geographical Society. Seus trabalhos publicados incluem The Pleasure of Your Death (1972); The Last of Days (1983), um thriller passado no Oriente Médio tendo como pano de fundo o terrorismo árabe; Journey Through the Wilderness (1989), que trata da busca de um sobrevivente do Holocausto na América do Sul pelo nazista que assassinou seu pai; Crianças do Arco-Íris (1999), sobre um cigano sobrevivente de Auschwitz; e Young Turk (2004), uma série de histórias inter-relacionadas ambientadas na *Turquia.

[Rifat Bali (2ª ed.)]

FARIA, FRANCISCO DE (bc 1650), aventureiro marrano.

Faria, nascido no Brasil, viveu posteriormente em Antuérpia como artista, na Holanda como oficial do exército e na Inglaterra como intérprete da embaixada portuguesa. Em 1680, na época da chamada “conspiração papista”, ele fez algumas revelações surpreendentes, mas infundadas, acusando o embaixador português de ter tentado suborná-lo para assassinar o conde de Shaftesbury e outros. Ele foi recompensado por suas revelações, mas posteriormente desapareceu de vista.

Bibliografia: Friedman, em: ajhsp, 20 (1911), 115–32 (= seus primeiros judeus americanos (1934), 127–45, 205–9); Roth, Mag Bibl, 125, 248.

[Cecil Roth]

FARINACCI, ROBERTO (1892-1945), líder antisemita no regime fascista italiano. Socialista até 1914, Farinacci tornou-se um dos fundadores do movimento fascista em março de 1919. Serviu como membro do Gran Consiglio del Fascismo, como membro do parlamento e, entre 1925 e 1926, como secretário do Partido Fascista. Farinacci representou o elemento fanático e extremista na liderança fascista. Em 1921 fundou um jornal diário, Cremona Nuova, mais tarde renomeado Il Regime Fascista, que editou até 1945. Neste jornal defendeu uma linha forte contra os opositores do regime, relações mais estreitas com a Alemanha nazista e a adoção de uma política racista e anti-semita. A partir de 1938 foi um dos que dirigiu a política racista do governo fascista. Seu anti

livro semítico, *La Chiesa e gli Ebrei*, foi publicado em 1938. Ele também escreveu *Storia della rivoluzione fascista* (3 vols., 1940). Em julho de 1943 ele fugiu para a Alemanha, mas depois voltou para a Itália, onde foi executado por guerrilheiros italianos em abril de 1945.

Bibliografia: R. de Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (1961); Roth, Itália, 522, 525; Milão, Itália, 691; P. Pellicano, *Ecco il diavolo, Israele!* (1938); Starr, em: JSOS, 1 (1939), 105-24. **Adicionar**

Bibliografia: H. Fornari, *Mussolini's Gadfly: Roberto Farinacci* (1971); UA Grimaldi, *Farinacci, il piu fascista* (1972); RA Rozzi, *I cremonesi e Farinacci* (1991).

[Daniel Carpi]

FARISSOL, ABRAHAM BEN MORDECAI (c. 1451–c. 1525), comentarista bíblico, geógrafo e polemista. Nascido em Avignon, Abraham passou a maior parte de sua vida em Ferrara, Itália, onde fez a maior parte de seu trabalho, e em Mântua. Ele serviu como cantor e por muitos anos como copista, tarefa que desempenhou com grande devoção e cuidado. Parece que era muito estimado pelos judeus de Ferrara, pois o escolheram para representar o judaísmo perante o duque de Ferrara numa disputa religiosa com dois monges dominicanos. As principais obras de Farissol são (1) *Piryei Shoshanim*, um breve comentário sobre a Torá, que nunca foi impresso, mas existe em manuscrito; um comentário sobre *Eclesiastes*, também manuscrito; e um comentário sobre o Livro de Jó, impresso na Bíblia Bomberg (Veneza 1516-17). (2) *Magen Avraham*, obra dedicada à defesa do judaísmo nas disputas religiosas, e contendo em dois capítulos separados, ataques polêmicos contra o cristianismo e o islamismo. A maior parte do trabalho é baseada nos escritos de polemistas hebreus medievais anteriores, mas algumas partes foram influenciadas pela própria experiência do autor na disputa em Ferrara. A obra ainda existe em manuscrito.

(3) *Iggeret Or'ot Olam*, sua obra mais famosa e importante, é a primeira obra hebraica moderna sobre geografia (Ferrara 1524; Veneza 1586; e muitas impressões subsequentes). Cada um de seus 30 capítulos trata de uma determinada área geográfica ou assunto. Além disso, muitos assuntos cosmológicos e históricos também são tratados. O autor coletou todas as evidências que pôde sobre os assentamentos judaicos em cada país. A inclusão de uma descrição do Novo Mundo faz de Farissol o primeiro escritor hebreu a tratar em detalhes da América recém-descoberta.

O capítulo 14^{ty} de *Iggeret Or'ot Olam*, que trata principalmente dos assentamentos das *Dez Tribos Perdidas, é de especial interesse. De acordo com a introdução de Farissol a este capítulo, fica claro que o que o moveu a empreender esta investigação foi a aparição na Itália em 1523 de David *Reuveni, cujas muitas descrições estão incluídas neste trabalho.

Bibliografia: Steinschneider, *Cat Bod*, 689–90; Benjacob, *O'yar*, 9 no. 189, 296 no. 490; Graetz, *Hist*, 4 (1894), 411-3; Waxman, *Literatura*, 2 (19602), 485-7, 556.

FARISSOL, JACOB BEN Y'AYYIM (Comprat [Comprado], Vidal Farissol; n. 1405?), poeta hebraico provençal e comentarista filosófico. Na idade de 17 Farissol escreveu *Beit Ya'akov* (Ms.), um comentário para Kuzari de Judah Halevi, baseado nas palestras de seu professor Solomon b. Menahem Frat Maimon; este comentário é em muitos aspectos semelhante aos

de seus colegas, Solomon b. Judah (Solomon Vivas) e Netanel Caspi. Seu comentário, como os de seus colegas, é importante para a compreensão e estabelecimento do texto hebraico do Kuzari. No verão de 1453 Faris sol estava em Avignon e é aparentemente idêntico ao poeta Jacob que, em um *piyyut* (*Mi Kamokha*) para *Hoshana Rabba*, fala de uma perseguição aos judeus frustrada em 15 de setembro de 1443. Ele também é o autor de um poema litúrgico (*Tamid*) para a véspera do Dia da Expição.

Bibliografia: Zunz, *Lit Poesie*, 525; *Literaturblatt des Orients*, 10 (1849), 343; HB, 7 (1864), 27; 16 (1876), 127, n. 2; Steinschneider, *Katalog ... Berlim*, 2 pt. 1 (1878), 110-5, n. 124, 141 (espécime de texto); idem, *Polemische und apogetische Literatur...* (1877), 351; Gross, *Gal Jud*, 6–7; ZHB, 13 (1909), 30.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

FARJEON, BENJAMIN LEOPOLD (1838–1903), romancista inglês. Farjeon, que nasceu em Londres em uma família ortodoxa de origem norte-africana, foi para a Austrália aos 17 anos. Ele acabou se tornando editor e sócio do primeiro jornal diário da Nova Zelândia, o *Otago Daily Times*. Retornando à Inglaterra em 1868, publicou seu primeiro romance, *Grif* (1870), uma história da vida australiana, que se tornou sua obra mais conhecida. Farjeon modelou seu trabalho em Dickens e depois em Wilkie Collins, primeiro escrevendo peças de Natal e depois histórias de mistério. Seus 40 romances incluíam vários com temas judeus, entre eles *Solomon Isaacs* (1877), *Fair Jewess* e *Aaron, o Judeu* (1894), *Miriam Rozella* (1897) e *Orgulho da Raça* (1900). Ele retratou os judeus com simpatia, mas estava inclinado ao sentimentalismo. Farjeon casou-se com o filho de Margaret Jeffer, filha de um famoso ator americano, e três de seus filhos – que não tinham nenhuma ligação com a comunidade judaica – eram escritores conhecidos. JOSEPH JEFFERSON FARJEON (1883–1955) escreveu romances, peças e *The Compleat Smuggler* (1938). HERBERT FARJEON (1887-1945) foi crítico de teatro de vários jornais de Londres e escreveu versos leves e revistas. ELEANOR FARJEON (1881–1965) escreveu ficção, versos para crianças e, com seu irmão Herbert, uma comédia, *The Two Bouquets* (1936). Ela foi a autora do famoso hino “*Morn'ing Has Broken*”, que nos últimos anos se tornou um hit popular. Sua representação de sua infância, *A Nursery in the Nine Ties*, dá um retrato caloroso de seu pai. Em sua morte, o *Children's Book Circle of England* estabeleceu um prêmio anual em sua homenagem. Seu irmão, HARRY FARJEON (1878-1948), era um compositor bem conhecido de música clássica leve.

Bibliografia: MF Modder, *Judeu na literatura da Inglaterra* (1939), 311-7. **Adicionar. Bibliografia:** B. Cheyette, “From Apology to Revolt: Benjamin Farjeon, Amt Levy, and the Post-Emancipation Jewish Novel,” *JHSET*, 29 (1982-86), 253-66; A.I. Farjeon, a manha quebrou: uma biografia de Eleanor Farjeon (1986); DM Blakelock, *Eleanor: Retrato de um Farjeon* (1966); ODNB online para Benjamin Farjeon e Eleanor Frajeon.

FARKAS, LADISLAUS (Wilhelm; 1904-1948), químico físico de Israel. Farkas nasceu em Dunaszerdahely, Eslováquia, filho de um farmacêutico. A partir de 1928 trabalhou no Kaiser

farkas, ruth

Wilhelm Institute for Physical Chemistry em Berlin-Dahlem como assistente de Fritz Haber. Com o advento do nazismo em 1933, Farkas mudou-se para Cambridge e em 1934 juntou-se à equipe do Instituto Sieff em Rejovot e da Universidade Hebraica de Jerusalém, onde foi posteriormente nomeado professor de físico-química. Ele foi morto em um acidente aéreo enquanto estava a caminho dos EUA para comprar equipamentos científicos. Ele deixou sua marca em uma geração de estudantes que mais tarde estavam entre os químicos de destaque de Israel. A pesquisa de Farkas cobriu fotoquímica, reações de gases, combustão, química de para-hidrogênio e hidrogênio pesado, e a recuperação de bromo e as reações de seus compostos. Durante a Segunda Guerra Mundial, atuou como secretário do Comitê Consultivo Científico do Conselho de Abastecimento de Guerra da Palestina e foi fundamental no desenvolvimento de métodos locais de produção de produtos químicos essenciais a partir dos recursos do Mar Morto. Ele lançou as bases para o estabelecimento do Conselho de Pesquisa de Israel.

Bibliografia: I. Farkas e EP Wigner, L. Farkas Memorial Volume (1952).

[Samuel Aaron Miller]

FARKAS, RUTH (nascida **Lewis**; 1906-1996), socióloga e diplomata norte-americana. Farkas nasceu em Nova York e se formou em educação pela New York University (BA e Ed.D.) e Columbia (MA em sociologia, 1932). Foi instrutora de sociologia na Escola de Educação da Universidade de Nova York de 1945 a 1955 e, em 1962, foi nomeada diretora do Instituto Psicanalítico William Allison White e presidente do Conselho Consultivo do Presidente da Escola de Pós-Graduação da Universidade de Nova York. Trabalho social.

Como socióloga e educadora, chamou a atenção do Secretário de Estado Dean Rusk e foi nomeada membro do Comitê Executivo da Comissão Nacional dos Estados Unidos para a UNESCO e do Conselho de Seleção do Serviço Exterior do Departamento de Estado. Ela também foi socióloga consultora das delegações dos EUA para a Conferência Internacional sobre Erradicação do Analfabetismo no Irã (1965) e a Conferência Internacional do Status e Direitos da Mulher em Helsinque (1967). Ela atuou como delegada-chefe da Conferência da Associação Pan-Pacífica de Mulheres do Sudeste Asiático na Austrália em 1961 e na Nova Zelândia em 1972. Farkas foi membro do Comitê de Educação Especial do Presidente para a Disseminação dos Direitos Humanos e do Comitê do Presidente para a o Deficiente. Ela atuou no Conselho Consultivo das Mulheres do Estado de Nova York do Governador Rockefeller e no Conselho da Associação de Estudo da Criança da América, e recebeu vários prêmios por trabalho com deficientes e idosos. A partir de 1965, atuou como Consultora de Pessoal e Relações Públicas da Alexander's Incorporated, fundada por seu marido, George Farkas.

Ela estava envolvida em muitas atividades filantrópicas através da Role Foundation, que ela estabeleceu em 1967.

Farkas serviu como embaixadora dos Estados Unidos em Luxemburgo de 1973 a 1976. Em 1982 ela foi homenageada pela Columbia

Faculdade de Professores da Universidade com um Distinguished Alumni Award.

Adicionar. Bibliografia: A. Morin, Sua Excelência (1995).

FEDERAÇÃO DE AGRICULTORES DE ISRAEL (Hitayadut ha-Ik karim be-Yisrael), uma associação de agricultores privados em Israel. Surgiu da União de Moshavot na Judéia e Samaria, que foi fundada em 1920 com uma adesão de sete aldeias. A Federação se preocupa com os problemas profissionais, econômicos, culturais e sociais de seus membros e os representa junto aos órgãos governamentais em questões de marketing, tributação, transporte e afins. Em 1970, tinha filiais locais na forma de comitês agrícolas ou cooperativas em 42 aldeias, e membros em cerca de 60 outras aldeias eram assistidos por suas instituições; seu número total de membros era de mais de 8.000 famílias. A Federação funcionava por meio de 14 associações para ramos específicos da agricultura e várias empresas afiliadas, incluindo fundos de hipotecas e benefícios, e empresas de abastecimento, comercialização e transporte. Também estavam filiadas 80 cooperativas agrícolas, 10 de citricultura e 11 de transporte, o sindicato de cítricos de Pardes e a associação de viticultores de Rishon le Zion e Zikhron Ya'akov. A Federação manteve uma escola secundária agrícola em Pardes y' Annah e apoiou clubes juvenis e desportivos. Foi um dos fundadores do Kuppat Yolim Ammamit (Fundo de Doentes do Povo; agora Kuppat Yolim Me'uyedet), que fornece assistência médica para seus membros. Ele tomou a iniciativa de expandir um número de moshavot mais antigos através da absorção de novos colonos e ajudou a fundar vários novos moshavim.

Bibliografia: Bustenai (semanal, 1929-39); Ikkarei Yisrael (mensal, 1959-); Ikkarei Yisrael-Sefer ha-Shanah (Anuário, 1950-).

[Gedalia Elkoshi]

FARO, cidade de S. Portugal, província de Algrave. Os judeus foram organizados lá como uma comunidade no século 15. O primeiro livro a ser impresso em Portugal, o Pentateuco hebraico, em tipo quadrado e vocalizado, foi publicado em Faro em 1487 por D. Samuel Porteira (ver *Incunábula). Em 1494 (ou 1496?) os Porteiros tinham impresso pelo menos 14 tratados do Talmude, dos quais apenas sobreviveram fragmentos. Com a expulsão de Portugal em 1497 David Porteira foi para Pesaro (Itália) onde continuou a imprimir tratados do Talmud. Vestígios do tipo fareense também podem ser encontrados em Fez. Membros de uma família fareense (Marra nos?) viveram em Bayonne, Londres, Dublin e Jamaica nos séculos XVII e XVIII. No início do século XIX, os judeus voltaram a estabelecer-se em Faro; um cemitério foi inaugurado em 1820 e uma sinagoga em 1850. No início do século XX a comunidade era composta por cerca de 50 famílias. Em 1970 não havia mais de cinco judeus vivendo em toda a província, e as duas sinagogas estavam em desuso.

Bibliografia: M. Kayserling, Geschichte der Juden in Portugal (1867), índice; J. Mendes dos Remédios, Os Judeus em Portugal (1905), índice; S. Seligmann, em: ZHB, 12 (1908), 16-19; MB Amzalak,

Tipografia Hebraica em Portugal... (1922), 19–21; J. Bloch, em: Boletim da Biblioteca Pública de Nova York, 42 (1938), 26ss.

Adicionar. Bibliografia: J Masnhas, Dos documentos arqueológicos achados recentemente sobre os jovens no Algarve, (198); JM Abecassis, em: Anais do Município de Faro; Boletim Cultural, 15 (1985), 45-74; idem, em: Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, 25 (1986), 439–534, UMA Iria, in: Memórias da Academia das Ciências, 25 (1986), 293–438.

FASSYTA, aldeia árabe-cristã no oeste da Alta Galiléia, Israel, 5 km. (5 km.) a nordeste de Ma'alot, identificado com Mif shata, onde a família sacerdotal de Harim se estabeleceu após a destruição do Segundo Templo. Na Idade Média, a vila é mencionada pelo poeta Eliezer ha-Kallir. Túmulos em cavernas, partes de edifícios antigos e cisternas foram encontrados no local. Seus habitantes, a maioria dos quais pertencem à fé greco-católica (Uniata), dedicam-se principalmente ao cultivo de azeitonas, frutas de folha caduca e tabaco. A jurisdição da aldeia se estende por 0,3 sq. mi. (0,785 km²). Em 2002, sua população era de 2.860 habitantes.

Bibliografia: I. Ben Zvi, She'ar Yashuv (1927), 140ss.

[Efraim Orni]

FAST, HOWARD MELVIN (1914–2003), autor norte-americano, mais conhecido por seus romances históricos imaginativos, bem como pela ficção policial publicada sob o nome de EV Cunningham. *Fallen Angel* (1951) foi publicado sob o nome de Walter Evans Smith. Nascido e educado na cidade de Nova York, Fast passou os anos da Depressão da década de 1930 trabalhando em várias partes dos EUA em vários empregos. Alguns dos primeiros romances não tiveram sucesso, mas em 1937 sua história *The Children* atraiu atenção favorável quando apareceu na revista *Story*. Quando seu *Place in the City* foi publicado no mesmo ano, Fast rapidamente ganhou reconhecimento. Várias de suas obras tratam da história americana, notadamente *Conceived in Liberty* (1939), *The Unvanquished* (1942), *Citizen* (1943), *Freedom Road* (1944) e *April Morning* (1961). Fast também escreveu sobre temas envolvendo injustiça, como em *The Passion of Sacco and Vanzetti* (1953), e sobre opressão como em *The Last Frontier* (1942), um relato épico da tentativa de fuga de uma tribo indígena americana para o Canadá e em *Spartacus* (1952). Durante os anos de 1943 a 1956, Fast foi um membro ativo do Partido Comunista Americano e, em 1950, foi preso por desacato ao Congresso. Um dos principais escritores esquerdistas americanos da década de 1950, ele recebeu o Prêmio Stalin da Paz em 1953. Os excessos posteriores do regime de Stalin o desiludiram, no entanto, e ele explicou sua ruptura com o comunismo em *The Naked God* (1957). Apesar de suas atividades políticas, Fast escreveu vários livros sobre temas judaicos, incluindo *Haym Salomon: Son of Liberty* (1941), uma biografia para jovens do financista da Revolução Americana. Duas outras obras históricas foram *Romance of a People* (1941) e *Picture-Book History of the Jews* (1942), escrito em colaboração com sua esposa. *Meus Gloriosos Irmãos* (1949), geralmente considerado um dos romances de destaque de Fast, reconta a história da revolta dos Macabeus, enquanto *Moses, Prince of Egypt* (1958) foi planejado como o primeiro de uma série de obras sobre a vida do grande legislador. Em seus romances "Imigrantes", Fast

estudos, contra uma vasta extensão da história moderna americana, a partir da última parte do século XIX, o entrelaçamento dos destinos e da mobilidade social das famílias imigrantes, sendo uma delas a progênie de Levy. O roteiro de televisão de Fast resultou em seu recebimento de um prêmio Emmy dos EUA *Academia Nacional de Artes e Ciências da Televisão em 1977*. Sua autobiografia, *Being Red*, apareceu em 1990. Seu romance *The Bridge Builder's Story* (1995) traça a aceitação de sua própria vida por um jovem gentio enquanto ele encontra compreensão através da identificação com o sofrimento e a sobrevivência dos judeus no Holocausto. O amadurecimento de Scott Waring, alcançado através da análise, é uma libertação do passado e uma capacidade de criar uma vida que se comporte com essa liberdade recém-descoberta.

Bibliografia: Biografia atual (abril de 1943) SV Add. **Bibliografia:** A. Macdonald, *Howard Fast: A Critical Companion* (1996).

[Harold U. Ribalow / Rohan Saxena e Lewis Fried (2ª ed.)]

JEJUM E DIAS DE JEJUM, o preceito (ou costume) de abster-se de comer e beber.

Na Bíblia

Embora as origens do ritual do jejum sejam obscuras, várias teorias atuais afirmam que ele se originou como (1) uma preparação espiritual para participar de uma refeição sagrada (EWS Smith); (2) um método para induzir um estado de suscetibilidade a visões (EB Tylor); e (3) um meio de fornecer nova vitalidade durante os períodos de infertilidade humana ou natural (TH Gaster). Citações escriturísticas foram apresentadas para apoiar todas essas teorias, mas o jejum na Bíblia surgiu claramente em resposta a necessidades mais espirituais. A raiz hebraica para jejum pode ser usado tanto como verbo quanto como substantivo, por exemplo, "Davi jejuou" (II Sam. 12:16), um significado verificado no *Versículo* seguinte: "ele não comeu comida". Uma expressão sinônima *ÿnnah nefesh* (lit. "afligir o corpo") inclui o jejum como parte de um regime geral de abstinência, um significado mais amplo confirmado pelo seguinte:

(a) leis que anulam os votos e juramentos das mulheres que contêm a frase "todos os juramentos de abnegação para afligir seu corpo" (Nm 30:14, cf. versículos 3, 7, 10-13), referindo-se a todas as formas de abstinência, não apenas jejum; (b) Daniel, que expressamente "se aflige" (Dan. 10:12) não apenas abstendo-se de comida, carne e vinho selecionados (na terminologia bíblica, ele não está realmente jejuando), mas também de ungir-se (10:3); e (c) o exemplo do rei Davi, que, além de jejuar, dorme no chão, não muda de roupa e se abstém de ungir e lavar (II Sam. 12:16-20, embora o termo *ÿnnah nefesh* seja ab enviado). Na poesia bíblica *ÿwm* e *ÿnnah nefesh* são paralelos, mas não sinônimos. De fato, um versículo (Is 58:5) indica que é antes a raiz *ÿwm* que assumiu o sentido mais amplo de *ÿnnah nefesh*: "... cinzas, isso é o que você chama de jejum...?" Assim, os rabinos declaram que *ÿnnah nefesh*, ordenado para o "Dia da Expição" (Lv 16:29, 31; 23:27–32), consiste não apenas em jejum, mas em outras formas de abnegação.

como a abstenção de "lavar-se, ungir, usar sapatos e coabitar" (Yoma 8:1; cf. Targ. Jon., Lev. 16:29).

O jejum é atestado nas camadas mais antigas da literatura bíblica e não pode haver dúvida de que o jejum espontâneo foi difundido desde os primeiros tempos tanto entre indivíduos quanto entre grupos. No ritual praticado no Primeiro Templo, o jejum era claramente uma característica permanente (Isa. 1:13, lxx; Jer. 36:9, "diante do Senhor"; cf. Joel 1:14; 2:15-17). A morte de um líder nacional (por exemplo, o rei Saul) poderia iniciar um jejum de um dia inteiro (II Sam. 1:12), ou, alternativamente, o jejum poderia ser observado por ~~quatro dias~~ ~~em um~~ período matinal do Dia da Expição, mas o texto 31:13). A autoridade para proclamar um jejum público era conferida aos anciãos da comunidade local, que, no entanto, podiam ser pressionados pelo palácio real a proclamar um jejum (por exemplo, para a ruína de Nabote, I Reis 21:8-12).

Os propósitos do jejum são vários. Sua função mais amplamente testada, tanto para a comunidade quanto para o indivíduo, é evitar ou acabar com uma calamidade despertando a compaixão de Deus. Por exemplo, Deus mitiga o castigo de Acabe porque ele jejuou e se humilhou (I Reis 21:27-29). O rei Davi jejuou na esperança de que "o Senhor terá misericórdia de mim e o menino viverá. Mas agora que ele está morto, por que eu deveria jejuar?" (II Sam. 12:22-23). Muitas outras passagens também indicam o uso do jejum como meio de ganhar o perdão divino (por exemplo, Ps. 35:13; 69:11; Esdras 10:6), implicando que o jejum é basicamente um ato de penitência, uma expressão ritual de remorso, submissão e súplica.

O jejum era praticado como uma preparação para a comunhão com os espíritos dos mortos ou com a Deidade, como quando Saul jejuou no dia anterior ao aparecimento da aparição de Samuel (I Sam. 28:20). Para ser concedida uma teofania, Moisés jejuou por até 40 dias (Ex. 34:28 [duas vezes, de acordo com Deut. 9:9, 18]; Elias, I Reis 19:8). Nas duas ocasiões em que as orações de Daniel foram respondidas por meio de uma visão (Dan. 9:20ss.; 10:7ss.), seus rituais preparatórios incluíram o jejum (Dan. 9:3; 10:3). Que a morte ocasionou um jejum está implícito pela surpresa dos mensageiros quando o rei Davi se recusou a jejuar após a morte do filho recém-nascido de Bate-Seba (II Sam. 12:21).

Quando uma calamidade, humana ou natural, ameaçava ou atingia toda uma comunidade, era proclamado um jejum público. Assim, Israel observou jejuns em suas guerras contra Benjamim (Juizes 20:26), os filisteus (I Sam. 7:6; 14:24) e seus inimigos da Transjordânia (II Crônicas 20:3); jejuns semelhantes foram observados na esperança de evitar a aniquilação pelos babilônios (Jer. 36:3, 9; veja abaixo) e pelos persas (Et. 4:3, 16). O propósito dos jejuns durante a guerra era buscar a intervenção direta de Deus (por exemplo, I Sam. 7:9 e segs.) ou conselhos transmitidos por meio de um oráculo (por exemplo, Juizes 20:26-28). O jejum serviu como um meio de suplicar a Deus para acabar com a fome causada por uma praga de gafanhotos (Jl 1:14; 2:12, 15), e para aliviar a opressão do domínio estrangeiro (Ne 8:1). No entanto, como medida preventiva ou intercessória, o jejum foi usado para evitar a ameaça do castigo divino, exemplificado pelo jejum declarado pela suposta maldição de Deus por Nabote (I Reis 21:9) e após a profecia de Jonas sobre a condenação de Nínive (3:5).

A evidência bíblica até agora citada indica que o jejum, tanto individual quanto coletivo, foi uma reação espontânea.

No período pré-exílico não há registro de dias de jejum específicos no calendário anual (exceto o Dia da Expição), embora alguns críticos da Bíblia até conjeturem que este também era originalmente um rito de emergência e foi fixado no décimo de Tishri apenas no final do Primeiro Templo. Há um registro de um dia de jejum no tempo de Jeremias (Jeremias 36:3ss.), mas isso também se originou como um rito de emergência ("um dia de jejum foi proclamado", versículo 9) e não foi repetido. Aquela porção de Deutero-Isaiah que descreve um jejum (Isa. 58:3ss.) tornou-se a haftarah para os quatro dias de jejum (Isa. 58:3ss.). O texto dificilmente pode estar falando de uma observância do Dia da Expição (cf. v. 4).

Dias fixos de jejum são mencionados pela primeira vez pelo profeta pós-exílico Zacarias que proclama a palavra do Senhor assim: "O jejum do quarto mês, o jejum do quinto, o jejum do sétimo e o jejum do décimo..." (Zc 8:19; cf. 7:3, 5). A tradição judaica diz que esses jejuns comemoram os eventos críticos que culminaram na destruição do Templo: o décimo de Tevet (o décimo mês), o início do cerco de Jerusalém; o 17^o de Tamuz (o quarto mês), o rompimento dos muros; o nono de Av (o quinto mês), quando o Templo foi destruído; e o terceiro de Tishri (o sétimo mês), quando Gedalias, o governador de Judá nomeado pela Babilônia, foi assassinado. Alguns estudiosos sustentam que esses dias de jejum são muito mais antigos, marcando o início de um período quaresmal que precedeu as festas sazonais, e ao qual só mais tarde a tradição atribuiu os eventos da catástrofe nacional. Argumenta-se que a base histórica para os quatro dias de jejum coincidentes com os eventos atribuídos a eles é fraca à luz do conhecimento atual. Jeremias data a destruição do Primeiro Templo no décimo de Av (52:12ss.), enquanto II Reis reivindica o sétimo (25:8ss.); não há, no entanto, nenhum testemunho bíblico para o nono. É surpreendente que um dia de jejum permanente tenha sido proclamado pelo assassinato de Gedalias, que era um fantoche babilônico e não membro da Casa de Davi.

Por último, não há autoridade bíblica para o 17^o de Tamuz como a data para a brecha dos muros de Jerusalém.

No entanto, a afirmação do Livro de Zacarias (por exemplo, 7:5) de que os quatro jejuns foram instituídos após a destruição do estado não pode ser descartada. Se, como agora é sugerido, o jejum registrado em Jeremias foi motivado pelo saque de Ashkelon (novembro/dezembro de 604 aC) e pelo destino semelhante que ameaçou Jerusalém, então é concebível que quatro dias de jejum diferentes surgiram simultaneamente como uma reação ao trauma da destruição e do exílio. Além disso, teria perguntado a Zacarias se os jejuns deveriam ser abolidos se a realidade histórica do Segundo Templo não os tivesse tornado sem sentido? De fato, o povo consultou o profeta Zacarias sobre a abolição dos jejuns apenas quando o Segundo Templo não estava se aproximando da conclusão (Zc 7:1; cf. Esdras 6:15), um tempo que coincidiu com o fim dos 70 anos de exílio previstos por Jeremias (Zacarias 7:5; cf. Jeremias 25:12).

Não há necessidade de procurar outras razões para explicar a proclamação dos jejuns além da destruição de Jerusalém e do Templo.

Assim, o jejum, fenômeno espontâneo nos dias do Primeiro Templo, pode ter entrado no calendário como evento regular e recorrente somente após o exílio. Finalmente, o jejum como uma disciplina, uma rotina para os piedosos, é atestado apenas em tempos pós-bíblicos na literatura apócrifa, pseudoeπίgrafa e Qum.

[Jacob Milgrom]

Período do Segundo Templo

Durante o período do Segundo Templo, jejuns diários ou quinzenais eram praticados por motivos de *ascetismo, especialmente entre as mulheres (Judite 8:6; Lucas 2:37; TJ, *Yag* 2:2, 77d), mas também entre os homens (Lucas 18). :12; Marcos 2:18), ou em preparação para uma revelação apocalíptica (Dan. 10:3, 12; ii Bar. 12:5; 20:5–21:1; 43:3; iv Esdras 5:13–20; 6:35; Sanh. 65b; TJ, Kil. 9:4, 32b). A literatura judaica do período do Segundo Templo também defende o jejum como forma de expiação pelos pecados cometidos involuntariamente (Sl. de Sol. 3:9) ou mesmo deliberadamente (Test. Patr., Sim. 3:4), ou para impedi-los (ibid., José 3:4; 4:8; 10:1-2). Essas razões para o jejum foram reforçadas pela destruição do Segundo Templo e ainda mais pela repressão da revolta de *Bar Kokhba e as subseqüentes perseguições religiosas.

Leis e costumes do jejum

As leis do jejum detalhadas na literatura talmúdica e pelas autoridades haláchicas (Maim. Yad, Ta'anuyot, 4; Tur e Sh. Ar., Oý, 579) basicamente não mudaram desde o período bíblico.

Fundamentados em costumes populares e espontâneos muito antigos, eram, sobretudo, como os motivos do jejum, não peculiares ao povo judeu, mas correntes em todo o antigo Oriente Próximo. A descrição de um jejum público realizado pelos fenícios de Cartago, no final do século II aC

(Tertuliano, De jejuniis 16), é quase idêntico às descrições de jejuns na Bíblia, na literatura do Segundo Templo e em fontes rabínicas.

O jejum era acompanhado de oração (durante o período do Primeiro Templo, sacrifícios eram oferecidos) e confissão de pecados (Juízes 20:26; I Sam. 7:6; Esdras 10:1). A partir do período do Segundo Templo, o jejum público também foi acompanhado pela leitura da Torá (Ne 9:3). Em jejuns solenes (Ta'an. 4:1; Tosef. Ta'an. 4:1), quatro orações - Shaýarít, ý ayót ("meio-dia"), Minyah e Ne'ilat She'arim - foram recitadas também como *Masiv*. A *Amidah do dia de jejum consistia em 24 bênçãos – “as dezoito de cada dia, às quais outras seis foram adicionadas” (Ta'an. 2:2–4; ý emdah Genuzah (1863), nos. 160–1; Tur, Oý, 579) – e a liturgia foi elaborada com passagens especiais de súplica (Anenu – “Respondanos!”, Ta'an. 14a), seliyot e orações por misericórdia. A parte central do serviço era o som do shofar (Joel 2:1) ou o ýayóyerot (“trombetas”; I Macc. 3:54), trombetas (como instrumentos principais) acompanhadas por chifres (RH 3:4; Tosef. a RH 3:3). O toque de shofarot e trum pets foi realizado de maneira diferente no Templo e no Monte do Templo das outras localidades (RH 27a; Ta'an. 16b); o procedimento exato, no entanto, não é conhecido. (De acordo com uma opinião, não houve nenhum sopro fora da área do Templo; veja Ta'an. 2:4-5.) Durante a Idade Média, em alguns judeus

comunidades ish, shofarot foram tocados, em outros, trombetas (ver Beit Yosef to Tur, Oý, 579).

As orações eram geralmente feitas ao ar livre (II Crônicas 20:5; Judite 4:11) e todas as pessoas se humilhavam publicamente rasgando suas roupas, vestindo pano de saco (I Reis 21:27; Joel 2:13; Sal. 35: 13; Judite 4:10, 8:5), e colocando cinzas ou terra em suas cabeças (Isa. 58:5; Neh. 9:1; Joseph e Asenath, 10). O cemitério também foi visitado. (Para as várias maneiras pelas quais esses costumes eram entendidos, veja TJ, Ta'an. 2:1, 65a; Ta'an. 16a.) A humilhação foi aplicada até mesmo aos objetos mais sagrados; às vezes também os sacerdotes (Joel 1:13; Judite 4:14-15), o rei (Jonas 3:6) ou o nasi (Ta'an. 2:1) usavam pano de saco e cinzas. Houve aqueles que cobriram até o altar com pano de saco (Judite 4:12), e a arca, contendo os rolos da Torá, foi levada para a rua e coberta com cinzas (Ta'an. 2:1). Durante a assembléia da missa (Joel 2:16; Judite 4:11), um dos anciãos repreendia o povo e os assuntos da comunidade eram investigados para determinar quem era a causa do mal (I Reis 21:9 –13; Ta'an. 2:1; Ta'an. 12b).

Em muitos lugares, crianças e animais eram obrigados a jejuar – uma prática que prevalecia não apenas entre outras nações (Jonas 3:5, 7; TJ, Ta'an. 2:1, 65b), mas mesmo em Israel (Jud 4 :9–11; Liber Antiquitatum Biblicarum de Pseudo-Philo 30:4-5; sobre a participação das crianças cf. II Cron. 20:13; Joel 2:16). Os sábios, no entanto, isentavam crianças pequenas (e animais), os doentes, aqueles obrigados a preservar suas forças e, na maioria dos casos, mulheres grávidas e amamentando (Tosef. a Ta'an. 2:12; 3:2) .

Há alguma semelhança, especialmente no caso dos jejuns solenes, entre os costumes do jejum e os do *luto. Nos dias comuns de jejum, apenas comida e bebida eram proibidas, enquanto nos importantes a lavagem (por prazer), a unção, o uso de sapatos (por prazer) e a co-habitação também eram proibidos. As pessoas também se abstinham de trabalhar nesses dias (alguns, que eram mais rigorosos, consideravam o trabalho absolutamente proibido (TJ, Ta'an. 1:6, 64c)) e as lojas estavam fechadas (Ta'an. 1:5-6) . Também era costume que alguns dormissem no chão (II Sam. 12:16).

Os dias de jejum comuns duravam as horas do dia; os jejuns importantes foram um total de 24 horas. Os jejuns eram realizados por *Masiv* às vezes por uma série de três ou sete dias; ocasionalmente até diariamente por um período contínuo. (Ta'an. 1:5-6; cf. também, por exemplo, Judite 4:13). Em casos excepcionais, os jejuns também eram realizados no sábado e nas festas, mas geralmente era proibido jejuar nesses dias; algumas autoridades também proibiam o jejum na véspera do sábado, das festas e da lua nova. A fim de não estragar a celebração de eventos alegres na história judaica, Hananias b. Ezequias b. Garon (século I d.C.) compilou o *Megillat Ta'anit (“Rolo do Jejum”) que lista 35 datas comemorativas nas quais um jejum público não podia ser proclamado. Com o tempo, porém, a Meguilat Ta'anit foi revogada. Era costume realizar dias de jejum público nas segundas e quintas-feiras (Tosef. a Ta'an. 2:4); indivíduos, no entanto, especialmente após a destruição do Templo, passaram a jejuar todas as segundas e quintas-feiras (Ta'an. 12a).

A halakhah é que em tais casos o indivíduo, em contraste com a comunidade, tem que se comprometer a jejuar durante a tarde do dia anterior (ibid.). Também era possível jejuar por um número específico de horas (Ta'an. 11b-12a). Em algumas ocasiões, o jejum não era total, mas as pessoas se abstinham apenas de carne, vinho, unção com óleo e outros prazeres (Cowley, Aramaico, nº 30; Dan. 10:3; Test. Patr., Reu .

1:10; Judá 15:4; iv Esdras 9:24; bem como geralmente na literatura talmúdica e na da Idade Média).

O Propósito e a Concepção do Jejum

No antigo Oriente Próximo, a oração e o jejum eram defendidos como um meio de ter os pedidos atendidos pelos deuses (Ahikar, versão armênia, 2:49, de onde, ao que parece, a ideia foi derivada em Tobit, versão curta, 2: 8; cf. também Test. Patr., Ben.

1:4). A Bíblia enfatiza que o jejum não é um fim em si mesmo, mas apenas um meio pelo qual o homem pode humilhar seu coração e se arrepender de seus pecados; seu arrependimento deve se manifestar em suas ações (Jl 2:13; Jonas 3:8). A ideia é especialmente enfatizada em Isaías (58:3ss.), onde o contraste é feito entre um jejum que não é acompanhado por nenhum arrependimento real, e que, portanto, é inaceitável para Deus, e o verdadeiro jejum que leva ao perdão misericordioso de Deus: " Não é este o jejum que escolhi? Soltar os grilhões da maldade, desatar as ligaduras do jugo e libertar os oprimidos... Não é para dar o teu pão aos famintos e trazer para tua casa os pobres desterrados? Quando vires o nu, que o cubras... Então chamarás, e o Senhor responderá".

A literatura do período do Segundo Templo também enfatizou que um jejum sem arrependimento sincero é sem valor e sem sentido (Test. Patr., Ash. 2:8; 4:3; cf. ibid., José 3:5 – além do jejum, José dava sua comida aos pobres e doentes). No período do Segundo Templo, o jejum também era visto como um "exercício ascético" que serve para purificar o homem e aproximá-lo de Deus. Este parece ter sido o significado original dos jejuns dos membros do *ma'amadot (Ta'an. 4:2-3 (suplemento); cf.

*Teofrasto sobre os judeus que jejuavam durante a oferta dos sacrifícios, e Filo no Dia da Expição). Esta concepção de jejum se assemelha ao conceito de completa abstinência e ascetismo, cujo propósito é induzir êxtase e visões apocalípticas e é encontrado não apenas na literatura apocalíptica do período do Segundo Templo (a seita *Qumran parece ter mantido uma " dia do qual pouco se sabe), mas também entre certos círculos de rabinos talmúdicos, especialmente após a destruição do Templo. Essa "filosofia" levou a uma propagação exagerada do jejum que, por sua vez, despertou uma forte oposição na literatura rabínica geral; o rabino condenava as mulheres ascetas, especialmente as viúvas e as "empregadas jejuadoras" (TJ, Sot. 3:4, 19a). R. *Yose foi ainda mais longe e declarou: "O indivíduo não tem o direito de se afligir jejuando, para que não se torne um fardo para a comunidade que então terá que provê-lo" (Tosef. Ta'an. 2:12) ; como fez *Samuel, segundo cuja opinião "Quem jejuia é chamado pecador" (Ta'an. 11a).

O estudo da Torá é de maior importância do que jejuar e, portanto, "um erudito não tem o direito de jejuar porque, ao fazê-lo, diminui o trabalho do céu" (Ta'an. 11a-b). Isso levou a uma tendência na halachá que procurava limitar até mesmo os jejuns públicos e sua severidade, enfatizando ao mesmo tempo o significado original do jejum – boas ações e arrependimento. Encontrou expressão na opinião de *Saadiah Gaon (Ketav ha-Tokhehah ve-ha-Hazharah – "Carta de Reprovação e Advertência") que ao invés de manter um jejum voluntário (ou jurado), é preferível que uma pessoa desista de cometer um pecado. O jejum era amplamente praticado pelos místicos e pelos kabalistas, especialmente por *ysidei Ashkenaz , mas os últimos yasidim se opuseram à ideia.

Nos tempos modernos, exceto o Dia da Expição e o Nono de *Av, que são os dois principais dias de jejum, outros jejuns estatutários parecem carecer de apelo geral. As autoridades ortodoxas tentaram, portanto, reinvestir alguns dias de jejum com um significado mais relevante (por exemplo, declarando o décimo de *Tevet como um dia de jejum para comemorar aqueles que morreram durante as perseguições nazistas e cujo *yahrzeit é desconhecido), mas sem grande aproveitamento. A extensão da soberania judaica sobre toda a cidade de Jerusalém (1967) aumentou a tendência de abolir os dias de jejum do Terceiro de Tishri (jejum de Gedaliah), o décimo de Tevet e o 17º de *Tammuz (mas não o Nona de *Av). O Judaísmo Reformista reconhece apenas um jejum obrigatório – o Dia da Expição. Sua atitude geral em relação a outros dias de jejum (públicos ou privados) é negativa, baseada em Isaías 58:3-8.

[Moshe David Herr]

Classificação dos Jejuns

Os dias de jejum se dividem em três categorias principais: (1) jejuns decretados na Bíblia ou instituídos para comemorar eventos bíblicos; (2) jejuns decretados pelos rabinos; (3) jejuns privados.

(1) JEJUM DECRETO OU MENCIONADO NA BÍBLIA. O Dia da Expição (Yom Kippur) em que é ordenado " Afligirás as vossas almas" para que o indivíduo possa ser purificado dos pecados (Lv 16:29–31; 23:27–32; Nm 29:7ss.); este é o único jejum ordenado no Pentateuco.

O Nono de Av (Tishah be-Av), um dia de luto pela destruição do Primeiro e do Segundo Templos (veja Jer. 52:12-13 onde, no entanto, a data é dada como o Décimo), e outras ocasiões calamitosas .

O 17º de Tamuz, em comemoração ao rompimento dos muros de Jerusalém no período do Primeiro Templo (Jer. 39:2 onde a data é o 9º) e *Tito rompendo os muros de Jerusalém, e de outras calamidades que aconteceu com o povo judeu (Ta'an. 4:6, Ta'an. 28b, também Sh. Ar., Oý, 549:2).

O décimo de Tevet, em memória do cerco de Jerusalém por *Nabucodonosor, rei da Babilônia (II Reis 25:1–2, Jer. 52:4ss.; Ez. 24:1–2).

O Terceiro de Tishri, chamado yom Gedalyah (o Jejum de Gedaliah), em memória da morte de Gedaliah e seus associados (Jr. 41:1-2; II Reis 25:25).

O Jejum de *Esther (Ta'anit Ester) no dia 13 de Adar, o um dia antes de *Purim (Est. 4:16).

Além do Dia da Expição, que é um jejum pentateuco, os outros quatro dias de jejum também já eram observados no período do Segundo Templo. *Zacarias profetizou que eles seriam transformados em dias de alegria e alegria (Zacarias 8:19).

No Dia da Expição e no Nove de Av, o jejum é observado pela total abstenção de comida e bebida desde o pôr do sol até o anoitecer do dia seguinte; nos outros dias de jejum, o jejum dura apenas de antes do amanhecer até o anoitecer do mesmo dia. Todos os jejuns podem ser quebrados se houver perigo para a saúde. Mulheres grávidas e lactantes estão, sob certas circunstâncias, isentas de observância (Sh. Ar., Oý, 50:1 (Isserles) e 554:5).

Se uma das situações acima ocorrer em um sábado, o jejum é adiado até o domingo (Meg. 1:3 e Meg. 5a); somente no caso do Dia da Expição o jejum é observado mesmo no sábado. No caso do Jejum de Ester, a observância é na quinta-feira anterior (Sh. Ar., Oý, 686:2).

(2) JEJUM DECRETO PELOS RABINOS. Tornou-se costume para os especialmente piedosos jejuar da manhã até a noite nos dias seguintes:

Durante os Dez Dias de *Penitência (ou seja, entre Rosh Ha-Shanah e o Dia da Expição) e tantos dias quanto possível durante o mês de Elul (Sh. Ar., Oý, 581:2).

Na primeira segunda e quinta-feira, e na segunda-feira seguinte, após *Páscoa e *Sucot (Tur e Sh. Ar., Oý, 492). Este jejum foi interpretado como uma expiação por possíveis pecados cometidos em estado de embriaguez e gula durante os feriados (ver Tos. to Kid. 81a SV Sekava).

*ShOVaVIM TaT (letras iniciais de oito porções semanais consecutivas do Pentateuco começando com Shemot que são oito quintas-feiras dos meses de inverno de um ano intercalado).

Durante as *Três Semanas de Luto entre o 17^o de Tamuz e o Nono de Av (Tur. e Sh. Ar., Oý, 551:16). Este jejum foi motivado por uma profunda dor pela destruição de Jerusalém.

O sétimo de *Adar, data tradicional da morte de Moisés observada em muitas comunidades pelos membros da *yevra kaddisha ("sociedade funerária") que jejuavam antes de seu banquete anual realizado na noite daquele mesmo dia.

Yom Kippur Katan ("Menor Yom Kippur"), o último dia de cada mês, no qual muitas comunidades jejuavam e recitavam uma liturgia especial.

A véspera da Páscoa, o jejum dos primogênitos. Este jejum é um símbolo da santificação dos primogênitos judeus que foram salvos durante a décima praga no Egito (Ex. 13:1ss.). Também é guardado para estimular o apetite pelo *maýyah ("pão sem fermento") na refeição festiva (Sof. 21:3).

Dias comemorando eventos desastrosos na história judaica (lista completa em Tur e Sh. Ar., Oý, 580:2).

JEJUM PRIVADO. Além dos dias fixos listados acima, os jejuns são realizados nas seguintes ocasiões privadas:

O aniversário (*yahrzeit) da morte de um pai ou de um professor (Ned. 12a).

O noivo e a noiva jejuam no dia do casamento até a cerimônia (Isserles para Sh. Ar., EH, 61:1), a menos que seja Rosh Yodesh (Isserles para Sh. Ar., Oý, 573:1).

Para evitar as más consequências dos pesadelos (Ta'anit y alom). Nos tempos talmúdicos, acreditava-se que os pesadelos podiam ter efeitos perniciosos (Shab. 11a). Esse jejum era considerado tão urgente que os rabinos o permitiam até mesmo no sábado, mas defendiam o jejum em um dia de semana, bem como o arrependimento por ter desonrado a alegria do sábado por meio do jejum (Ta'an. 12b; Ber. 31b). Em séculos posteriores, no entanto, a natureza obrigatória deste jejum foi mitigada por autoridades haláchicas (ver Sh. Ar., Oý, 288, 5).

Se um rolo da Torá for derrubado, é costume os presentes jejuarem um dia.

No período da mishnaica, os membros do *Sinédrio jejuavam no dia em que sentenciavam uma pessoa à morte (Sanh. 63a).

Bibliografia: A. Buechler, Tipos de piedade judaico-palestina (1922), 128-264; idem, Studies in Sin and Atonement (1928), 441-456; MS Freiburger, Das Fasten im alten Israel (1927); GF Moore, judaísmo (1927), índice; M. Grintz, Sefer Yehudit (1957), índice sv ýom; Allon, Meýkarim, 2 (1958), 120-7; E. Samuel, em: Turei Yeshurun, 16 (1970), 17-22. Na Bíblia: WR Smith, Palestras sobre a Religião dos Semitas, ed. por SA Cook (1927), 434, 673; JA Montgomery, em: jbl, 51 (1932), 183-213; TH Gaster, Festivais do Ano Judaico (1955), 190-211; Kaufmann, Y., Toledot, 4 (1956), 266-8; A. Malamet, em: iej 6 (1956), 251 e segs.; EB Tylor, em: EB, SV Fast. Período pós-bíblico: Ur bach, em: Sefer Yovel... Y. Baer (1960), 48-68; Lowy, em: jjs, 9 (1958), 19-38; Elbogen, Gottesdienst, índice SV Fasttage.

FASTLICHT, ADOLFO (1905-1964), líder sionista mexicano.

Nascido na Galiza, então parte da Áustria, estudou em escolas tradicionais e públicas de lá. Ele também foi ativo nas organizações juvenis sionistas. Em 1925 emigrou para o México, onde abriu uma oficina odontológica junto com seu irmão. Ele continuou seus estudos e se formou como dentista. Fastlicht esteve envolvido no estabelecimento da Organización Sionista Un ida "Kadima" (a Federação Sionista) em 1925 e atuou como seu vice-presidente em 1929. Em 1933 viajou para Ereý Israel, onde permaneceu um ano. Após seu retorno, ele atuou como presidente da B'nai B'rith, Maccabi, da Federação Sionista, da Liga Anti-Difamação e do Comitê Central – a organização guarda-chuva da comunidade judaica que atuou como seu representante político. Fastlicht foi o primeiro cônsul honorário do Estado de Israel no México, promoveu a organização do Instituto de Intercâmbio Cultural México-Israel e foi o presidente honorário da Câmara de Comércio Israelo-Mexicana.

[Efraim Zadoff (2ª ed.)]

FATIMIDS, dinastia muçulmana xiita que governou no *Egito (969-1171) e em outras partes do norte da África (*Tunísia, 909-

temendo, Kenneth

1051), e o Oriente Próximo (*Síria, 969–1076 e *Palestina, 969–1099). Os fatímidas traçaram sua ascendência para Fátima , a filha de Muhammad, e 'Alý, seu marido, que, na opinião deles, era seu único sucessor legítimo. Os judeus desfrutaram de um grau razoável de tolerância, segurança e prosperidade durante seu reinado.

O estabelecimento da dinastia fatímida resultou dos esforços do ramo ismýyyli dos xiitas, que procurou restaurar o califado aos descendentes diretos do Profeta e reconciliar a religião islâmica, baseada na revelação divina, com a filosofia grega, a fim de que as ideias de outras religiões pudessem fundir-se com as suas próprias. Assim, os membros desta seita islâmica tendiam a ser tolerantes. Sua atitude liberal em relação aos súditos não-muçulmanos também resultou do fato de que a grande maioria de seus súditos muçulmanos permaneceu fiel ao islamismo sunita ortodoxo e hostil aos califas xiitas que , portanto, foram forçados a nomear intelectuais cristãos e judeus como funcionários e ministros. . Os cristãos podiam construir novas igrejas sem dificuldade e celebrar seus feriados com procissões solenes, às vezes assistidas pelos próprios califas. O segundo califa fatímida do Egito, al-ýAzýz (975–996), nomeou dois irmãos de sua esposa cristã para os cargos de patriarca de *Jerusalém e *Alexandria, respectivamente. Embora os judeus não tenham alcançado posições tão elevadas, eles gozavam principalmente da liberdade religiosa e seus direitos civis não foram restringidos . Normalmente, as autoridades não aplicavam as leis repressivas do Pacto de *Omar, que exigia que os não-muçulmanos usassem sinais distintivos, e os deveres dos comerciantes judeus eram menores do que os exigidos pela lei islâmica. Pesquisas recentes sobre documentos *genizah revelaram dados consideráveis sobre não-judeus, alguns de países cristãos, que foram para o Egito no século 11ý para se converter ao judaísmo (ver N. Golb, em Sefunot, 8 (1964), 85ss.; E. Ashtor, em Sião, 30 (1965), 69ss.)

O terceiro califa, al-ý ýkim (996–1020), no entanto, perseguiu não-muçulmanos durante a última parte de seu reinado. Em 1012, ele tomou medidas decisivas para humilhar os não-muçulmanos e segregá-los dos "verdadeiros crentes" – os dois objetivos do Pacto de Omar. Judeus e cristãos foram proibidos de andar a cavalo e manter servos muçulmanos. Fontes cristãs indicam que muitas igrejas foram destruídas, incluindo a Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Muitos cristãos e alguns judeus abraçaram o islamismo ou deixaram o país para escapar das perseguições . As medidas de Al-ý ýkim serviram de modelo para os fanáticos muçulmanos no futuro. Seu sucessor al-ýýhir (1020–34) e os fatímidas posteriores retornaram à política tradicional de tolerância.

Mas os documentos da genizah mostram que, de vez em quando, os judeus foram vítimas do ódio dos vizires e outros dignitários. Alguns eram cristãos que tentaram perseguir os judeus e provocar sua demissão de cargos no governo. Os oficiais judeus, chamados sar ("comandante") em documentos hebraicos, protegiam seus correligionários, nomeavam-nos para vários cargos e davam -lhes ordens de comissariado do governo. Eles nunca chegaram à posição de vizir, como alguns cristãos, mas alguns ocupavam cargos importantes na corte, aumentando assim a posição social dos

a comunidade. O primeiro desses dignitários foi o médico da corte judia do califa al-Mu'izz, o primeiro fatímida do Egito.

Alguns estudiosos o identificaram com o general Jawhar ou com Yaýqýb *Ibn Killis, um judeu convertido ao Islã, que se tornou vizir no Cairo. No entanto, B. *Lewis provou que o judeu italiano Paltiel de Oria que apareceu na Meguilat Aýima'aý era Mýsý b. Eleazar, o médico da corte de al-Mu'izz. Por volta de 994, Manassés b. Ibrýhým al-Qazzýz, elogiado como um benfeitor dos judeus sírios em poemas hebraicos encontrados na genizah, tornou-se chefe da administração na Síria quando o cristão ýýsý b. Nestório foi nomeado vizir do califa al-ýAzýz.

Os irmãos Abý Saýd e Abý Naýr (hebr. Abraham e ýesed) b. Sahl (Yashar; possivelmente caraítas) que eram mercadores de *Tustar, sudoeste da Pérsia, e influentes na corte no *Cairo no segundo quartel do século XIý, foram assassinados em 1047. No início do século XII, o judeu Abu al-Munajýý Shaýýý, ministro-chefe da agricultura, ordenou a escavação de um canal que ainda leva seu nome.

Por várias razões, a política econômica dos fatímidas foi muito vantajosa para os judeus. O interesse dos califas em aumentar o comércio entre o Egito e outros países decorreu , em parte, da crença de que assim poderiam conquistar adeptos à sua persuasão religiosa. Eles conseguiram desviar o comércio entre a Índia e o Oriente Próximo do Golfo Pérsico para o Mar Vermelho, que se tornou a principal artéria de um grande comércio internacional. Muitos comerciantes judeus, de vários graus de riqueza, participaram do comércio da Índia, pois os fatímidas não criaram monopólios nem perseguiram pequenos comerciantes e industriais de outras maneiras, à maneira de outros governantes muçulmanos.

As comunidades judaicas do Egito e da Síria eram chefiadas por um nagid, que foi nomeado pelo califa fatímida (ver *Nagid).

A tradição judaica medieval atribui a criação dessa posição ao desejo dos fatímidas de remover a influência do *exilarca sobre os judeus egípcios. Esta visão foi aceita pelos estudiosos modernos. SD *Goitein, no entanto, sustenta que o ofício do nagid se desenvolveu independentemente das aspirações e das políticas dos fatímidas. Aparentemente, o primeiro dos negidim foi Paltiel de Oria. Mais tarde, outros médicos da corte ocuparam esse cargo, incluindo Judah b. Saadiah (1065–1079), seu irmão Mevorakh (1079–1110) e *Samuel b. Hananias (c. 1140-1159).

Bibliografia: Mann, Egito; Fischel, Islam, 44ss.; SD Goitein, A Sociedade Mediterrânea, 1 (1967), índice; idem, em: JQR, 53 (1962/63), 117ss.; E. Ashtor, em: Zion, 30 (1965), 143 e segs.; B. Lewis, em: Boletim da Escola de Estudos Orientais e Africanos, 30 (1967), 177-81. **Adicionar. Bibliografia:** M. Gil, A History of Palestine (634–1099) (1992); MR Cohen, Autogoverno Judaico no Egito Medieval (1980).

[Eliahu Ashtor]

FEARING, KENNETH (1902–1961), poeta e romancista norte-americano. Fearing nasceu em Chicago e se formou na Universidade de Wisconsin e depois se estabeleceu em Nova York. Ele é considerado uma voz significativa na poesia americana do século XX. Seu verso, principalmente satírico, foi escrito no vernáculo e deu expressão à qualidade de pesadelo da vida urbana durante

no final dos anos 1930 e 1940. Seu primeiro volume de poesia, *Angel Arms*, foi publicado em 1929. Seguido por *Poemas* (1935), *Dead Reckoning* (1938), *Collected Poems* (1940), *After noon of a Pawnbroker* (1943), *Stranger at Coney Island* (1948) e *New and Selected Poems* (1956). Os filmes, jornais, histórias em quadrinhos, rádio e publicidade foram todos alvos de seus ataques mordazes, assim como a fé americana no sucesso e na riqueza. Os efeitos de Fearing são alcançados por um domínio da apresentação objetiva, que antecipa a maneira surrealista, a poesia pop e as tendências concretas de uma geração posterior de poetas americanos. O primeiro romance de Fearing, *The Hospital* (1939) foi seguido por *The Dagger in the Mind* (1941); *O Corpo de Clark Gifford* (1942); *The Big Clock* (1946), a história de uma caçada; *A Garota Mais Solitária do Mundo* (1951); *O Coração Generoso* (1954); e *A história de Crozart* (1960).

Bibliografia: SJ Kunitz (ed.), *Twentieth Century Authors* (Primeiro Suplemento) (1955), 319. **Add. Bibliografia:** R. Barnard, *The Great Depression and the Culture of Abundance: Kenneth Fearing, Nathanael West e Mass Culture in the 1930s* (1995); A. Ander filho, *Fear Ruled Them All: Literatura de Kenneth Fearing da Conspiração Corporativa* (2003).

[David Ignatow]

MEDO DE DEUS (hebr. yirat elohim, mas no Talmud yirat shamayim, lit. "medo do céu"), conceito ético religioso, às vezes confundido com yirat yet, "o medo do pecado", mas na verdade bem distinto dele. A oração privada diária de Rav (Ber. 16a), que foi incorporada na liturgia Ashkenazi na Bênção da Lua Nova, fala de "uma vida de medo do céu e de medo do pecado". Neste último, "medo" deve ser entendido no sentido de apreensão das consequências do pecado, mas no primeiro no sentido de "reverência"; como tal, refere-se a uma visão ética e a uma atitude religiosa, que é distinta do cumprimento real dos mandamentos. O "temor de Deus" ocorre frequentemente na Bíblia, particularmente no que diz respeito à disposição de Abraão de sacrificar Isaque (Gn 22:12), e é mencionado como aquilo que Deus deseja principalmente do homem (Dt 10:12). No entanto, não parece ter uma conotação exata na Bíblia (ver *Amor e Temor de Deus), e foram os rabinos que formularam a doutrina do Temor de Deus.

com alguma precisão. Baseando-se em Levítico 19:14 (e versículos semelhantes, por exemplo, 19:32, 25:17, 36:43), o Sifra (in loc. cf. Kid. 32b) sustenta que a frase "temerás o teu Deus" é usado apenas para aqueles mandamentos que "são conhecidos ao coração" ("o pecado é conhecido ao coração da pessoa que o comete, mas outros homens não podem detectá-lo" – Rashi in loc.), ou seja, não há sanções sociais ligadas a ele, e o impulso por trás de seu desempenho é a reverência a Deus. Isso é, de fato, refletido em Êxodo 1:17 e é enfatizado, de um aspecto um pouco diferente, na famosa máxima de Antígono de *Sokho: "Seja como servos que servem a seu mestre sem pensar em recompensa, mas deixe o medo do céu esteja sobre ti" (Avot 1:3). Foi escrito por Johanan b. Zakkai, quando em seu leito de morte, ele ordenou a seus discípulos: "Que o temor do céu esteja sobre vocês como o temor da carne e do sangue". Em resposta à sua pergunta surpresa "e não mais?" ele respondeu: "Se ao menos fosse tanto!

Quando uma pessoa deseja cometer uma transgressão, ela diz: 'Espero que nenhum homem me veja'" (Ber. 28b). A característica do homem temente a Deus é que ele "fala a verdade em seu coração" (Sal. 15:2; BB 88a).

O temor de Deus complementa o conhecimento da Torá. De acordo com uma opinião, é somente através do medo do céu que se pode chegar ao verdadeiro conhecimento da Torá: "Aquele que possui aprendizado sem medo do céu é como um tesoureiro a quem são confiadas as chaves internas, mas não as externas. Como ele vai entrar?" Outra opinião é: "Ai daquele que não tem pátio, mas faz um portão para ele", pois é através do conhecimento que se alcança o temor de Deus (Shab. 31a-b). Uma vez que o temor de Deus é um estado de espírito e uma atitude ética, pode ser melhor adquirido considerando e seguindo o exemplo de seu mestre, esperando nele, de modo que uma das consequências de privar um discípulo do privilégio de esperar sobre seu mestre é que ele o priva do temor de Deus (Ket. 96a). A qualidade e a prática do temor de Deus dependem somente do homem. A declaração sobre a qual se baseia a doutrina judaica fundamental do absoluto livre arbítrio do homem está expressa nas palavras "Tudo está nas mãos do céu, exceto o temor do céu". O versículo de prova para esta afirmação é "o que o Senhor teu Deus requer de ti, senão que tema ao Senhor" (Dt 10:12), e, contrariando isso, o Talmud pergunta: "Então o temor do céu é tão pequeno? coisa?" respondendo que era somente Moisés que assim o considerava (Ber. 33b).

Para a relação entre o temor de Deus e o amor de Deus, veja *Amor e Temor de Deus.

[Louis Isaac Rabinowitz]

A atitude tradicional em relação ao temor (yir'ah) de Deus era, portanto, ambivalente: era altamente valorizada, mas ao mesmo tempo considerada inferior ao amor de Deus. (Cf. "Amor e temor de Deus; ver TB Sota 31a). O pensamento judaico posterior tentou resolver essa ambivalência postulando o temor de Deus como um termo equívoco. *Bahya ibn Paquda (século 11^o), em seus *Deveres do Coração* 10:6, caracterizou dois tipos diferentes de medo como um "medo do castigo" inferior e um "medo da glória [divina] superior". Abraham *Ibn Daud (início do século 12^o) diferenciou entre "medo de dano" (análogo ao medo de uma picada de cobra ou do castigo de um rei) e "medo de grandeza", análogo ao respeito por uma pessoa exaltada, como um profeta, que não prejudicaria uma pessoa (The Exalted Faith VI). Maimônides (final do século 12^o) classificou o temor de Deus como um mandamento positivo. No entanto, o status haláchico que ele atribuiu ao temor de Deus não impediu que ele fosse apresentado de diversas maneiras. Em seu Livro dos Mandamentos (mandamento n^o 4), Maimônides o caracterizou como "o medo do castigo", enquanto em seu Código ele o caracterizou como o sentimento de insignificância humana decorrente da contemplação das "grandes e maravilhosas ações e criações de Deus". (Fundamentos da Torá 2:1). No entanto, mais adiante no Código Maimônides apresenta "serviço baseado no medo" como um tipo de comportamento religiosamente inferior dos "ignorantes (yamei ha-arez), mulheres e crianças", decorrente de sua esperança de recompensa e medo de punição (Leis do Arrependimento 10:1). No final de seu Guia do

pena, leonardo

Perplexo (3:52), Maimônides caracteriza o medo como resultado de todo o sistema de mandamentos e como expressão de um sentimento de vergonha na presença de Deus. Isaac Arama (século XV) diferencia entre três tipos de medo em seu *Binding of Isaac* (cap. 92): além do medo sublime da grandeza e do inferior “não temer por si mesmo”, ele postula um medo que é o fruto de crença na vontade divina, que torna possíveis eventos indeterminados. Em outra obra (*Y'azut Kashah*, cap. 3)

Arama caracteriza esse terceiro tipo de medo como um grau supra-filosófico, pois, em sua opinião, embora os filósofos reconhecessem a suprema grandeza de Deus, eles não temiam a Deus, pois, na visão deles, Deus não poderia prejudicar as pessoas.

O temor de Deus também foi caracterizado de diversas maneiras na Cabala por meio das diferentes **sefirot*: o medo era simbolizado pelas sefirot “sabedoria” (*yokhmah*) (baseada em Jó 28:28), “compreensão (*binah*)” (baseada em Provérbios 1:7), “poder” (*gevurah*), que tem a mesma gematria (valor numérico) que *yir'ah* (medo), ou “reino” (*malkhut*) (baseado em Mishnah Sanhedrin 2:5).

[Hannah Kasher (2ª ed.)]

Bibliografia: Urbach, *Yazal*, 348–370. **Adicionar. Bibliografia :**

H. Kreisel, *Pensamento Político de Maimônides: Estudos em Ética, Direito e Ideal Humano* (1999), cap. 7.

FEATHER, LEONARD (1914-1994), crítico de jazz, produtor, compositor, letrista e instrumentista. Feather nasceu em uma família judia de classe média alta nos subúrbios de Londres e deveria seguir seu pai no negócio de roupas da família, mas depois que um amigo tocou "West Side Blues" de Louis Armstrong para ele em uma loja de discos local, o jovem Leonard decidiu por outra carreira. Ele já estava estudando piano e clarinete, então seu conhecimento musical era maior do que muitos de seus primeiros concorrentes. A pedido do produtor musical e crítico americano John Hammond, Feather foi para os Estados Unidos em 1935 e nunca mais olhou para trás.

Ele rapidamente se tornou um crítico influente na *Esquire* e *Metro* nome, acabando por conseguir o emprego de crítico de jazz no *Los Angeles Times*. Mais importante, Feather foi um autor prolífico, responsável por vários textos importantes, incluindo *The Encyclopedia of Jazz* (co-editado com Ira Gitler) e o volume pioneiro *Inside Bebop* (1949), seu primeiro livro, e inúmeras notas de encarte. De seu púlpito no *LA Times*, Feather também era um oponente incansável da segregação e do racismo no jazz em uma época em que poucos empregos regulares estavam abertos a músicos afro-americanos.

Bibliografia: G. Giddins, “Leonard Feather, 1914–1980”, em: *The Village Voice* (29 de setembro de 1980); “Os livros de sucata de Leonard Feather”, em: www.leonardfeather.com; P. Watrous, “Leonard Feather, 80, Compositor and the Dean of Jazz Critics,” em: *New York Times* (24 de setembro de 1994).

[George Robinson (2ª ed.)]

FEDER, ERNST (Ernesto A., pseudônimo: Spectator; 1881–1964), advogado e jornalista alemão. Nascido em uma família de judeus alemães e liberais em Berlim, Feder estudou direito, economia e história, concluindo seu doutorado. com uma premiada irmã (*Verantwortlichkeit fuer fremdes Verschulden nach dem*

Buergerlichen Gesetzbuche) na Universidade de Berlim em 1902. A partir de 1907, trabalhou como advogado independente em Berlim, junto com Arthur Loewe em 1911. Ele também contribuiu para várias revistas jurídicas e econômicas. Em 1918, juntamente com Theodor *Wolff e outros, fundou o Partido Democrático Alemão (DDP) e foi eleito seu presidente. De 1919 a 1931, foi editor de política doméstica do *Berliner Tageblatt*, o principal jornal liberal democrático da República de Weimar (editado por Wolff de 1907 a 1933). Devido a uma disputa com a editora, Feder renunciou em 1931 e retomou a advocacia privada, além de trabalhar como escritor e jornalista freelance. Ele foi eleito membro de várias associações de imprensa e órgãos judiciais, incluindo o *Tribunal d'Honneur International des Journalists* em Haia (1931-1933). Um ardente defensor da Alemanha democrática pós-imperial, Feder rejeitou o sionismo e foi ativo em organizações comunitárias judaicas como o *Central-Verein. Ele era amigo íntimo de importantes figuras judaicas alemãs como Paul *Nathan e James *Simon (cf. *LBI YB*, 10 (1965), 3-23).

Em 1933, Feder conseguiu fugir via Suíça para Paris, onde deu palestras no *Collège libre des Sciences Sociales* e no *Institut de Droit International*, contribuiu para vários artigos como *Mass und Wert* (est. de Thomas *Mann) e *Aufbau*, e frequentemente viajou para a Dinamarca, Finlândia e Tunísia. Após ser internado no *Camp de la Braconne*, fugiu para o Brasil em julho de 1941. No Rio de Janeiro, continuou lecionando e escrevendo mais de 40 trabalhos no Brasil e no exterior.

Depois de receber o *Bundesverdienstkreuz* em 1952, foi pessoalmente convidado por Theodor Heuss e outros a retornar a Berlim Ocidental, onde viveu de 1957 até sua morte em 1964. Seus trabalhos literários foram doados ao *Leo Baeck Institute New York*. Entre suas obras publicadas estão numerosos estudos jurídicos e econômicos (cf. *ABJ*, 6 (1998), 509-513), várias biografias e estudos históricos: *Theodor Barth und der demokratische Gedanke* (1919); *Hugo Preuss. Ein Lebens bild* (1926); *Politik und Humanitaet*. Paulo Natan. *Ein Lebens bild* (1929; cf. *LBI YB*, 3 (1958), 60-80); *Bismarcks arrecada Spiel*.

Die geheimen Tagebuecher Ludwig Bambergers (1932); e *Les Huguenots en Allemagne* (1935). As memórias de Feder, *Encontros / Encuentros* (1944/45), publicadas originalmente em português e espanhol (edição alemã: *Begegnungen. Die Großen der Welt im Zwiegespräch*, 1950). Seus diários foram publicados pela primeira vez por A. Paucker, “Luz do Declínio da República de Weimar – Os Diários de Ernst Feder”, em: *LBI YB*, 13 (1968), 161–234; *Heute sprach ich mit ... Tagebuecher eines Berliner Publizisten 1926–1932*, ed. C. Lowenthal-Hensel/A. Paucker (1971).

Bibliografia: *Aufbau*, n. 12 (1956); *MB* (17 de abril de 1964 e 1965); W. Roeder (ed.), *Dicionário Biográfico Internacional de Emigrantes da Europa Central 1933–1945*, vol. I (1980), 168; H. Schmuck (ed.), *Arquivo Biográfico Judaico*, F. 237 (1995), 140-45; *Série II*, F. II/145 (2003), 197–204; R. Heuer (ed.), *Archiv Bibliographia Judaica*, vol. VI (1998), 505-13 (incl. bibl.).

[Johannes Valentin Schwarz (2ª ed.)]

FEDER, RICHARD (1875–1970), rabino tcheco; desde 1953 rabino chefe da Morávia residente em Brno, e desde 1961 também

rabino chefe da Boêmia. Depois de se formar no seminário rabínico de Viena, ele oficiou em Kojetin e outras comunidades, onde a pregação foi conduzida em tcheco (Louny, Roudnice nad Labem e Kolin). Durante a guerra, ele foi enviado para o campo de concentração de Theresienstadt, onde atuou como rabino. Escritor prolífico, Feder escreveu obras populares sobre a tradição judaica e realizou pesquisas sobre a história das comunidades de Roudnice nad Labem e Kolin. Suas principais obras são *Židovská tragedie* ("Tragédia Judaica", 1947), um dos primeiros livros publicados sobre o Holocausto; *Židovské besidky* ("Contos Judeus"; vários volumes) para crianças; *Hebrejská učebnice*

(1923), um livro didático de hebraico, também em alemão; *Židé a křesťané* ("Judeus e Cristãos", 1919); *Židovství a žid* ("Judeus e Judaísmo", 1955); e *Sinai* (1955), um livro de instrução religiosa judaica. Em 1965, o Estado conferiu a Feder uma medalha em reconhecimento à sua participação na reconstrução e à sua "posição intransigente na luta contra o fascismo e pela paz".

Bibliografia: *Výstnik židovských náboženskýchobci v ěsko slovensku*, 27, no. 8 (1965), 1-2; 27, não. 11 (1965), 2-3; A. Charim, *Die to ten Gemeinden* (1966), 29-36; R. Iltis, em: *Židovská rojenska* (1965/66), 78; R. Feder, *ibid.*, 31-38; (1960/61), 28-37.

FEDER, TOBIAS (pseudônimo de **Tobias Gutman**; c. 1760–1817), escritor Haskalah, poeta e gramático, nascido em Przed borz, perto de Cracóvia. Sustentando-se por ensinar, revisar e comerciar, ele vagou pela Galiza, Polônia e Rússia. Na Galiza, associou-se aos principais escritores de Haskalah, diferindo deles em seu estilo polêmico afiado dirigido contra todos aqueles cujas opiniões sobre ciência e literatura diferiam das suas. Ele era um escritor versátil e escreveu peças, sátiras e estudos em linguística e gramática, buscando sintetizar Haskalah e tradição. No entanto, a maior parte de seu trabalho foi aparentemente perdida e apenas uma pequena fração foi publicada, a maior parte postumamente. Suas obras incluem: *Kol Nehi* (Varsóvia, 1798), uma elegia sobre *Elijah b. Solo mon, o Vilna Gaon – e *Shem u-She'erit* (publicado pela primeira vez em Lemberg, 1877), uma coleção de poemas. Ele também escreveu poemas em homenagem à vitória do czar Alexandre I sobre Napoleão, *Shir Ha'la'vat Aleksander be-ý aýoto et Mitkomemav* (1814) e *Sim'ah ve-Sason la-Yehudim* (Berdichev, 1814). Vários de seus trabalhos menores foram publicados no jornal hebraico *per ý avay'yet*. Seu trabalho gramatical inicial *Beit Toviyah* (não mais existente) formou a base para a introdução à gramática hebraica em seu *Mevasser Tov* (Mohilev, 1820?), que incluiu um trabalho sobre a Massorá, *Menorat Shelomo* de R. Phoebus de Dubrovno, bem como como poemas e novelas. Feder também foi o autor do primeiro trabalho polêmico anti-ídiche em hebraico *Kol Me'eyim* (Berdichev, 1816; Lemberg, 1853), que foi dirigido contra a tradução ídiche de Mendel *Levin do livro bíblico de Provérbios. A publicação dessa polêmica foi, no entanto, retida, a pedido dos amigos de Levin, até depois da morte de ambos.

Bibliografia: Klausner, *Sifrut*, 1 (1952), 239ss., e ver bibliografia de Mendel *Levin.

[Getzel Kressel]

FEDERAÇÕES DE COMUNIDADES, TERRITORIAIS.

Ao longo da Idade Média e do início dos tempos modernos, comunidades judaicas individuais, embora invejosas de sua independência, formaram ocasionalmente federações em bases distritais, regionais ou nacionais. Estes foram motivados na Idade Média em muitos casos por necessidades externas, principalmente a obrigação imposta pelo governo de cobrar impostos estaduais e outros impostos corporativos, e em outros por necessidades e tendências internas. Tais consolidações foram em grande parte esporádicas e surgiram com um propósito específico. Em alguns países, no entanto, eles foram de longa duração. *Sinodos na França e em outros países reuniram comunidades para consultar assuntos de interesse mútuo e adotar regulamentos, principalmente sobre assuntos sociais, morais, judiciais e políticos internos das comunidades. Freqüentemente, conferências eram convocadas para tais propósitos.

Em Aragão, comunidades de distritos inteiros formaram-se em collecta para cobrança de impostos. Em outros países também a insistência das autoridades estatais em barganhar impostos com as comunidades de todo o domínio, ou pelo menos de uma ampla região, resultou na formação de federações, algumas efêmeras, outras mais duradouras; alguns foram formados por iniciativa judaica e outros por ordem do Estado. Muitas dessas federações de comunidades, uma vez engajadas em um empreendimento comum, utilizaram seus contatos mútuos para atender às suas necessidades internas. Tais eram os *Conselhos das Terras da Polônia-Lituânia, e Boêmia e Morávia no final da Idade Média, bem como o *Schaft Landjuden dos principados alemães até o século XVIII.

Nos tempos modernos, grande parte da organização do novo tipo de congregações ortodoxas, conservadoras e reformistas baseou-se na federação territorial. Livre da tarefa de arrecadação de impostos atendem voluntariamente às exigências religiosas, necessidades sociais e objetivos da tendência a que aderem dentro dos limites do Estado. A formação de tais federações recebeu um estímulo considerável por meio do crescente sentimento de patriotismo para com o Estado, o desmembramento da antiga comunidade local, o desejo dos campos religiosos oponentes de garantir uma estrutura nacional para fortalecer suas posições e o rápido desenvolvimento de modernos sistemas de comunicação. Os movimentos para o *autonomismo e a implementação dos direitos das *minorias também influenciaram consideravelmente a formação de federações entre as duas guerras mundiais.

Veja também a história de países individuais na Europa; *Estados Unidos; *Va'ad Le'ummi, *Takkanot.

Bibliografia: Baron, *Community*, 3 (1942), índice; OI Janowsky, *Change and Challenge*, uma história de 50 anos de JWB (1966).

[Isaque Levita]

FEDERBUSCH, SIMON (1892-1969), rabino, autor e líder sionista. Federbusch nasceu em Narol, Galiza. Ele foi ordenado por rabinos proeminentes na Polônia antes da Primeira Guerra Mundial e também recebeu um diploma rabínico do *Israelitisch-Theologische Lehranstalt de Viena em 1923. Ele se estabeleceu em Lvov (Lemberg) e foi membro do Sejm polonês (parlia

Frederico, Max

mento) de 1922 a 1928, e apoiou vigorosamente a legislação para a educação judaica e para a reabilitação de vítimas de guerra judaicas. Ativo no movimento Mizrahi de seu aluno

dias, Federbusch ajudou a fundar Ha-Po'el ha-Mizrachi e foi presidente da Organização Mizrahi da Galiza de 1924 a 1930. Durante esses anos ele editou Gilyonot, um semanário hebreu, e Mizra'ah, um hebreu mensal. Em 1930 tornou-se rabino da Congregação Hebraica Unida de Helsinque, Finlândia, e no ano seguinte foi eleito rabino-chefe da Finlândia. Nesta posição, ele promoveu o entendimento inter-religioso, ajudou a derrotar um projeto de lei que proíbe shey'itah e ajudou a garantir vistos de entrada na Finlândia para muitos refugiados judeus da Alemanha nazista.

Em 1940 mudou-se para Nova York, onde foi rabino e diretor da Yeshiva Rabi Israel Salanter (Bronx), cargo que ocupou até sua morte. Foi presidente do Ha-Po'el Ha-Mizrachi da América de 1942 a 1948. A partir de 1944 foi presidente do *Histadrut Ivrit. Ele foi membro do executivo de *Brit Ivrit Olamit ("A União Hebraica Mundial"), o executivo do Congresso Judaico Mundial, o Comitê Mundial de Ações Sionistas, o Conselho Mundial Mizrahi e a presidência da Federação Mundial. de judeus poloneses.

Federbusch foi o autor de muitos artigos e trabalhos acadêmicos em hebraico, alemão, iídiche, inglês, polonês e sueco sobre literatura rabínica, filosofia e ética judaicas e pensamento religioso sionista. Ele tentou esclarecer os problemas contemporâneos à luz das fontes judaicas clássicas. Entre suas obras estão Shelemut ha-Yahadut (1929), Iyyunim (1929), Ha-Musar ve-ha-Mishpat be-Yisrael (1943, 19472), Mishpat ha-Melukhah be-Yisrael (1952), Ha-Lashon ha-Ivrit be Yisrael u-ve-Ammim (1967), World Jewry Today (1959), e y'ikrei Yahadut (1965). Ele também editou vários livros, como Maimonides, His Teachings and Personality (1956), Rashi, His Teachings and Personality (1958), e y'okhmat Yisrael be-Ma'arav Eirovah (3 vols., 1958–1965; vol. 3 intitulado y'okhmat Yisrael be-Eirovah) sobre modernos estudiosos judeus europeus.

Bibliografia: D. Telsner, em: JL Maimon (ed.), Sefer Yovel... S. Federbush (1960), 9–40 (incl. bibl.).

[Gérson Hadas]

FEDERMAN, MAX (1902-1991), líder trabalhista canadense e sionista. Federman nasceu em Dzialoszyce, Polônia, e em 1920 juntou-se a seu pai, que havia imigrado para Toronto. Federman encontrou trabalho na indústria de peles e tornou-se ativo na União Internacional de Trabalhadores de Pele e Couro. Socialista convicto e anticomunista estridente, ele passou 20 anos lutando contra a infiltração comunista em seu sindicato e foi regularmente denunciado como um renegado de classe no Vochenblatt, o semanário comunista iídiche em Toronto. Em 1935, seu sindicato se dividiu em linhas ideológicas e finalmente se dissolveu em 1955. Os membros do sindicato se juntaram aos Amalgamated Meat Cutters da AFL/CIO. Federman acabou se tornando gerente do Departamento de Pele e Couro do sindicato em Toronto.

Federman também foi ativo em nome da comunidade judaica de Toronto. Após a Segunda Guerra Mundial, ele ajudou

ganhar apoio trabalhista para a reabertura da imigração canadense e, principalmente, a remoção de barreiras à imigração judaica. Ele representou o trabalho nas negociações da indústria de peles com o governo canadense sobre a admissão pós-guerra de peleiros judeus da Europa para o Canadá. Quando o governo concordou com a admissão de 500 trabalhadores de peles e suas famílias, Federman fez parte da equipe canadense que visitou campos de deslocados na Alemanha, Áustria e Itália para selecionar os trabalhadores.

Sionista fervoroso, Federman foi presidente do *Aýdut ha-Avodah-Poalei Zion e foi fundamental no estabelecimento de uma escola de treinamento vocacional na Alta Galiléia em 1961. Além disso, ele foi ativo em várias organizações trabalhistas e comunais em Toronto, incluindo os Trades e do Conselho do Trabalho, o Comitê Sindical Executivo, o Histadrut, o Comitê do Trabalho Judeu, a Escola Borochoy, a Federação Cooperativa da Commonwealth (CCF) e seu sucessor, o Novo Partido Democrático. Após um aumento na atividade de ódio anti-semita em Toronto no início dos anos 1960, Federman se juntou ao Comitê Anti-Nazista da Comunidade do Congresso Judaico Canadense.

[Frank Bialystok (2ª ed.)]

FEDERN, PAUL (1871-1950), psicanalista austríaco. Fed ern, filho de um distinto médico vienense, formou -se na escola de medicina de Viena. Em 1904 ingressou no círculo íntimo de Freud, sendo precedido apenas por três médicos: Adler, Stekel e Reitler. Seus estudos e publicações iniciais combinaram os pontos de vista da biologia e da psicologia. Em 1912 ele contribuiu com artigos sobre assuntos sexuais e medos noturnos e em 1913-14 artigos sobre sadismo, masoquismo e interpretação de sonhos, enfatizando o ponto de vista psicológico do ego. Ele também escreveu sobre telepatia e percepção extra-sensorial. Durante a Primeira Guerra Mundial foi médico do exército austríaco. Federn dedicou-se à formação de analistas e foi o presidente do comitê de educação da Sociedade de Viena. Seu interesse pela psicologia social levou a um trabalho importante, um estudo da psicologia da revolução, Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft (1919). Na década de 1920, ele escreveu artigos sobre muitas questões psicanalíticas. Após a doença de Freud em 1924, Federn tornou-se seu vice, e continuou nessa função até 1938, quando imigrou para os Estados Unidos. As descobertas mais originais de Federn foram no campo da psicologia do ego e das psicoses. Ele contribuiu grandemente para a compreensão das manifestações do ego, as fontes de seus sentimentos e a natureza de seus apegos aos objetos. Seu estudo do ego, especialmente em sonhos, neuroses e esquizofrenia, permitiu -lhe desenvolver conceitos importantes – às vezes em desacordo com os de Freud – que vieram a ser aplicados em novos métodos para a terapia das psicoses. A partir de 1940, a dinâmica da psicose tornou-se mais clara para ele, e publicou artigos sobre a análise da psicose (1943) e sobre a psicoterapia da esquizofrenia latente (1949). Em seu testamento, Federn confiou a edição de seus trabalhos sobre psicologia do ego, que apareceram como Psicologia do ego e as psicoses (1953).

Bibliografia: E. Weiss, em: FG Alexander et al. (eds.), *Psy coanalytic Pioneers* (1966), 142-159. **Adicionar. Bibliografia:** MT Melo de Carvalho, Paul Federn – une autre voie pour la théorie du moi (1996); E. Federn, “Trinta e cinco anos com Freud – 100^o aniversário de Paul Federn, 13 de outubro de 1971”, em: *Psyche*, 10 (1971), 721–37.

[Louis Miller]

FEFER, ITZIK (1900-1952), poeta iídiche soviético. Fefer nasceu no shtetl ucraniano de Shpola. Ele primeiro se juntou ao Partido Trabalhista Judeu, mas, em 1919, tornou-se membro do Partido Comunista. Logo após sua estréia como poeta iídiche (1920), tornou-se proeminente na literatura soviética-iídiche. Em 1922 ele formulou seu credo literário de *proste reyde* (“discurso simples”).

Por natureza lírico e até sentimental, seu iídiche era rico e idiomático e seus versos rítmicos e musicais. Ele se aferrou à linha do partido e desempenhou um papel central na hierarquia literária soviético-iídiche. Suas obras, que apareciam em revistas soviético-iídiches, eram frequentemente coletadas e publicadas. Embora ele tenha escrito o conhecido poema “Stalin”, ele também escreveu “*Ikh bin a Yid*” (“Eu sou um judeu”) durante a Segunda Guerra Mundial, quando o partido permitiu tais poemas. Seus poemas *Sho tens fun Varshever Geto* (“Sombras do Gueto de Varsóvia”) são uma valiosa contribuição para a literatura do Holocausto.

Ele também escreveu poemas sobre Birobidzhan, a região autônoma judaica no Extremo Oriente russo, assim como poesias da natureza e poemas para crianças.

Em 1943, Fefer visitou os EUA, Canadá, México e Reino Unido com Shloyme *Mikhoels, como representante do Comitê Judeu *Anti-Fascista. Preso no anti stalinista

Expurgos judeus em 1948, ele foi morto em 12 de agosto de 1952. Na década de 1990, a publicação de materiais de arquivo revelou seu papel como informante da polícia secreta soviética.

Bibliografia: S. Níger, *Yidishe Shrayber em Sovet-Rusland* (1958); J. Glatstein, *In Tokh Genumen* (1960); I. Yonasovitch, *Mit Yidishe Shrayber na Rússia* (1949); S. Bickel, *Shrayber divertido Mayn Dor* (1964); YY Cohen (ed.), *Pirsumim Yehudiyim bi-Verit ha-Mo'a'ot* (1917–1960) (1961); M. Basok, *Mivhar Shirat Yidish* (1963); S. Meltzer (ed. e tr.), *Al Naharot* (1956); J. Leftwich, *O Pavão Dourado* (1939, 1961); BZ Goldberg, *The Jewish Problem in the Soviet Union* (1961), índice. **Adicionar. Bibliografia:** I. Howe et al. (eds.), *The Penguin Book of Modern Yiddish Verse* (1988); J. Rubenstein e VP Naumov (eds.), *Stalin's Secret Pogrom: The Postwar Inquisition of the Jewish Anti-Fascist Committee* (2001); G. Estraiikh, em: *Shofar*, 3 (2002), 14-31.

[Melech Ravitch / Gennady Estraiikh (2^a ed.)]

FEIBELMAN, JULIAN BECK (1897-1980), rabino reformista dos EUA. Feibelman nasceu em Jackson, Mississippi. Depois de servir no exército durante a Primeira Guerra Mundial, foi ordenado no Hebrew Union College (1926). Feibelman serviu como rabino assistente da Reform Congregation Keneseth Israel na Filadélfia, e a partir de 1936 foi rabino do Temple Sinai em Nova Orleans, Louisiana. Ativo na vida da comunidade de Nova Orleans, ele era o porta-voz da comunidade judaica e uma figura central no ecumenismo na área. Feibelman era professor na Universidade de Tulane. Ele serviu como presidente da Louisiana Society for Social Hygiene e do New Orleans Family Ser

vice-sociedade. Seu livro *The Making of a Rabbi* apareceu em 1980.

Adicionar. Bibliografia: B. Klein, *An Oral History of the Jewish Comunidade no Sul: entrevista com Julian Feidelman* (1968).

[Abram Vossen Goodman]

FEIBUSCH, HANS (1898–1998), pintor, escultor e litógrafo inglês.

Nascido em Frankfurt, na Alemanha, filho de um dentista, serviu na Primeira Guerra Mundial e em 1930 recebeu o prêmio estadual alemão para pintores. Seus primeiros trabalhos foram destruídos pelos nazistas. Feibusch veio para a Inglaterra em 1933 e foi naturalizado em 1940. Ele é especialmente conhecido por seus murais em igrejas – incluindo a Catedral de Chichester – edifícios públicos e casas particulares. Estes retratam a mitologia clássica, bem como assuntos religiosos. Enfatizando a figura humana, são elegantes e decorativos, com sentimento de gesto e ritmo. Ele também executou litografias coloridas e escreveu *Pintura Mural*

e *The Revelation of St. John* (ambos de 1946), e produziu figuras do Antigo Testamento também para Stern Hall, Londres. Durante grande parte de sua vida na Grã-Bretanha, Feibusch esteve intimamente associado ao anglicanismo; no final de sua longa vida, ele retornou ao judaísmo e morreu três semanas antes de seu centésimo aniversário.

Adicionar. Bibliografia: P. Foster (ed.), *Feibusch Murals: Chich éster and Beyond* (1997); ODNB online.

FEIDMAN, GIORA (1936–) clarinetista, quarta geração de uma dinastia klezmer. Nascido na Argentina, estudou clarinete com seu pai, um conhecido Klezmer, e desde os 14 anos tocava com seu pai em casamentos judaicos. Estudou no conservatório de Buenos Aires e aos 18 anos foi clarinetista principal da orquestra do teatro Colón. Por recomendação de Paulo

*Kletzki, Feidman juntou-se à Orquestra Filarmônica de Israel em 1957, tocando com ela até 1974. Durante este período lecionou na Academia de Música de Tel Aviv e participou de gravações de rádio de música folclórica israelense. Feidman voltou-se para a música Klezmer apenas em meados da década de 1960. Ao gravar para Kol Israel, ele decidiu espontaneamente gravar a música popular “*Silk Py jamas*” no estilo Klezmer; foi tão bem recebido que Feidman repetiu sua iniciativa várias vezes. Feidman concluiu que “é isso que o público israelense anseia”.

Em 1969 Feidman foi solista no primeiro festival de música *yásidic*. Lá ele conheceu o conhecido e autodidata Klezmer Moshe (Musa) Berlin, que o convidou para tocar no Meron, onde Giora foi apresentado aos Klezmers israelenses e encontrou um repertório influenciado pela música grega, turca e árabe, nova para dele. Desde o início, sua execução foi distinguida por dois estilos de performance: um, o familiar oriental europeu enriquecido pelo estilo contido e gentil de Feidman com o qual ele tocava *y* melodias assíduas e peças improvisadas que ele denominou “*tefillah*” (oração); o outro, o uso inovador de um clarinete baixo, além do clarinete, no decorrer de uma única melodia. Ele viajou pelo exterior popularizando a música Klezmer entre o público judeu e não-judeu, levando-a para salas de concerto e até mesmo para igrejas e mosteiros. Suas master classes em Israel e no exterior ajudaram a atrair jovens músicos, judeus e

feierberg, mordecai ze'ev

gentio, a este tipo de música e bandas Klezmer começaram a brotar em Israel e na Europa. Feidman não hesitou em fundir sua “música Klezmer” (que incluía o tradicional *ḥasidic nigunim*, canções *íidiche* e algumas músicas israelenses selecionadas) com música artística, tanto clássica quanto moderna, adequada à abertura de Klezmer. As publicações de Feidman incluem dezenas de álbuns gravados e cerca de quinze antologias de seu repertório. Sua música foi destaque em muitos filmes, entre eles *A Lista de Schindler* e *Love Story*.

Seu pai LEVI FEIDMAN (1903-1980) nasceu em Kishinev, em uma família Klezmerim. Seu pai Gedaliah e seu avô tocavam trombone. A banda de Gedaliah, que incluía músicos ciganos, tocava em eventos judaicos e não judaicos, com um repertório baseado principalmente em material judaico e seu estilo judaico-bessarábico, com influências ciganas.

Após a Primeira Guerra Mundial, Levi mudou-se para a Argentina. Em Buenos Aires se sustentou tocando saxofone, mas também aprendeu clarinete e clarinete baixo. Aos 21 já dominava os clarinetes, todos os saxofones, flauta e flautim e tocava com diversas bandas. Depois de imigrar para Israel em 1965, ele rapidamente se integrou à cena musical israelense, tocando na orquestra de ópera e em casamentos com vários Klezmerim. A convenção Klezmer em sua memória levou à convenção anual em Elkana liderada pelo Klezmer Musa Berlin.

[S. Mazor]

FEIERBERG, MORDECAI ZE'EV (1874-1899), escritor hebreu .

Nascido em Novograd-Volynsk (Volhynia, Rússia) em uma família de devotos *ḥasidim*, Feierberg passou sua infância em uma vila, onde foi ensinado por seu pai, um *sho'et*. A família voltou para a cidade quando Feierberg tinha cerca de dez anos. Seus estudos, concentrando-se principalmente em *Gemara* e *posekim*, já que se esperava que ele se tornasse um *tiros*, também incluíam filosofia religiosa medieval (*Maimonides, *Judah Halevi), *Cabala* e obras *ḥasidic*. Posteriormente, ele ficou sob a influência da *Haskalah* e começou a ler a Bíblia e a literatura hebraica moderna. Seus estudos seculares levaram a um sério conflito entre ele e seu pai severo, que o espancava impiedosamente e repetidamente o expulsava de casa. Feierberg, no entanto, não foi dissuadido. Em uma tentativa final de trazê-lo de volta ao rebanho tradicional, seu pai o comprometeu com a filha do filho de uma cidade vizinha e o colocou como merceiro. A loja, no entanto, tornou-se um centro para os *maskilim* e *ḥovevei Zion* de Novograd-Volynsk e o noivado foi rompido porque Feierberg, sempre doente, contraiu tuberculose. A carreira literária de Feierberg começou em 1896 quando ele foi para Varsóvia, então um centro da imprensa hebraica e da literatura hebraica moderna, e apresentou uma coleção de poemas e histórias para Nahum *Sokolow, o editor de *Ha-*ḥefirah*. Sokolow aconselhou o escritor iniciante a desistir da poesia e se concentrar na ficção. Sua primeira história, “*Ya'akov ha-Shomer*” (“*Jacob the Watchman*”, em: Ha-*ḥefirah*, 1897), apareceu um ano depois. Seus outros cinco contos foram publicados em 1897 e 1898; três deles – “*Ha-Egel*” (“*O Bezerra*”, 1899), “*Ha-Kame'a*” (“*O Amuleto*”, 1897) e “*Ba-Erev*” (“*À Noite*”, 1898) – no

prestigioso mensal *Ha-Shilo'a'iy*, fundado por **A'ad Ha-Am*; e os outros dois – “*Ha-ḥelalim*” (“*As Sombras*”) e “*Leil Aviv*” (“*Uma Noite de Primavera*”) – em *Lu'a'iy A'iy'asaf* (1898). Voltando-se para o jornalismo por um curto período, Feierberg também escreveu artigos sobre a vida judaica em Novograd-Volynsk para o diário *Ha Meli'iy*. *A'ad Ha-Am*, que havia feito amizade com ele e o tinha em alta conta, obteve uma bolsa para ele do conhecido mercador de chá K. **Wissotzky*. Livre da dependência econômica de seu pai hostil, Feierberg, finalmente, pôde dar vazão a seus poderes criativos. Eles encontraram expressão em sua obra principal “*Le'an?*” (“*Para onde?*”). Enquanto estava sendo preparado para a imprensa em *Ha-Shilo'a'iy* (*A'ad Ha-Am* fez alterações substanciais com o consentimento do autor), Feierberg planejava compor uma extensa narrativa histórica sobre Israel *Ba'al Shem Tov*, o fundador do *ḥasidismo*. A obra, assim como outros de seus projetos literários, nunca foi escrita. Ele morreu de tuberculose na primavera de 1899, antes de “*Le'an?*” aparecer na impressão. Dois artigos polêmicos sobre literatura hebraica e sobre a intelectualidade judaica contemporânea foram publicados postumamente. A primeira edição de suas obras completas apareceu em 1904. Outras edições surgiram desde então; o mais extenso foi editado por E. Steinman (Tel Aviv, 1941).

As histórias, artigos, reportagens jornalísticas e cartas de Feierberg mal compreendem um único volume fino e, embora a maioria de suas obras não tenha maturidade artística, seus contemporâneos e críticos modernos reconheceram nele uma mente literária original. Suas histórias, entre os marcos mais importantes da ficção hebraica moderna, expressam o conflito espiritual-cultural entre a adesão à vida judaica tradicional e a aspiração por uma existência cultural secular, moderna e “*européia*”. O tema, expresso anteriormente por autores de *Haskalah* que consideravam seu dever inculcar valores seculares humanísticos na vida judaica na década de 1890, com escritores como Feierberg, *ḥ. N.* **Bialik*, e *MJ Berdyczewski*, foi exposto em toda a sua trágica profundidade.

A grandeza de Feierberg como escritor pode ser atribuída não apenas à sua sensível intuição estética, mas, apesar de sua juventude e inexperiência, a uma ideologia literária original cujos princípios básicos ele cristalizou. Feierberg pensava que a função da literatura hebraica era descrever autenticamente “a imagem do nosso mundo mais íntimo (judaico)”; isto é, para expressar a perspectiva particular do judeu do Leste Europeu contemporâneo como condicionado por sua educação, tradições e meio ambiente. Ele também acreditava em uma “visão de mundo” judaica particular, afirmando que “o ar que um judeu respira, o céu que ele vê, a terra que ele pisa e todas as visões externas que lhe são reveladas adquirem uma forma diferente em sua alma. do que realmente são ou como são percebidos por outras pessoas”. Embora ele admitisse que essa “forma e formato” especial derivava de uma distorção da vida judaica nacional pelo “veneno” que havia contaminado a existência nacional do povo judeu por gerações, ele exigiu que o autor hebreu (e ele, pelo menos, cumprisse essa demanda) expressá-la. Só assim a literatura hebraica poderia dar uma valiosa contribuição à literatura mundial. “De fato, a tragédia hebraica pode abafar o tumulto de Roma.” Feierberg achava que a literatura hebraica

deveria ter permanecido enraizado no gueto judeu do Leste Europeu; não deveria ter tentado separar seus temas e paisagens físicas, assim como mentais, de seu ambiente; e não deveria ter se voltado para o “amplo mundo” da Europa, como foi o clamor de muitos autores hebreus influentes contemporâneos. Não deve retratar o mundo judaico de fora, nem criticar seus defeitos à luz de valores estrangeiros, nem enfatizar os aspectos físico-externos da vida judaica especificando sua estrutura econômica e cultural; mas através do poder artístico e estético da narrativa como tal, a literatura hebraica deveria expressar diretamente a “situação judaica” de dentro. Para desenvolver essa arte literária, o jovem Feierberg teve que romper com a tradição da ficção hebraica, especialmente a literatura do Haskalah e a tendência seguida pela maioria dos escritores hebreus contemporâneos de sua época. Ele teve que evoluir o gênero da história lírica que se concentra em situações pessoais, geralmente de natureza angustiante, que simbolizam a “condição judaica” como um todo. Feierberg introduziu assim na ficção hebraica o gênero do conto lírico confessional em que a profunda angústia pessoal de um indivíduo se torna um símbolo. O gênero também influenciou muito Berdyczewski, Brenner e Gnessin e se tornou uma forma literária básica da ficção hebraica do século XX.

Feierberg foi apenas um pioneiro em um gênero cujo desenvolvimento exigia rígida disciplina literária e mental. Sua tendência ao uso de linguagem afetada, hipérboles e clichês sentimentais era uma de suas deficiências. Outra foi o fracasso em algumas vezes em conseguir uma síntese viável entre forma e conteúdo e a ideia a ser expressa, ou seja, a expressão lírica direta de seu mundo turbulento e os quadros descritivos literários em que ele queria lançá-lo. A qualidade artística de suas obras está em relação direta com o sucesso com que conseguiu essa síntese.

“Ya'akov ha-Shomer”, um tateante fraco em direção a essa síntese estética, tem como protagonista um soldado judeu da época do czar Nicolau II que havia sido introduzido no exército russo. Tirado da casa de seus pais em tenra idade, ele retorna às margens da sociedade judaica depois de anos em um ambiente gentio distante. A vida de tal judeu (então extensamente descrita na literatura hebraica e iídiche) simbolizava para Feierberg o tema que formaria o núcleo de todas as suas obras: a relação (“o estado fronteiro”) entre a vida na comunidade judaica tradicional e a vida fora dela, entre a fidelidade à tradição ascética espiritual e o anseio pela natureza e a vida dos sentidos. Ele viu a si mesmo e sua geração divididos entre essas polaridades opostas. Em “Ya'akov ha-Shomer” a tensão em Feierberg o homem ao dar expressão pessoal à sua crença mais íntima impediu o escritor de retratar o protagonista de forma convincente. Existe também uma certa discrepância entre o significado com que Feierberg investiu a experiência do herói e a experiência como tal. O afastamento do judaísmo foi forçado a Ya'akov, o vigia externamente, e sua experiência, portanto, não é uma representação válida do estado espiritual do judeu oscilando entre dois mundos. O soldado czarista judeu, veículo muito fraco para carregar o símbolo,

responde apenas parcialmente às necessidades de expressão emocional e mental do autor e, portanto, a síntese entre conteúdo e auto-expressão não é realizada.

Em duas de suas histórias posteriores, “Ha-ÿelalim” e “Leil Aviv”, Feierberg rompeu quase completamente com os conceitos tradicionais de enredo e personagem e compôs fragmentos de prosa poética por meio dos quais deu expressão lírica direta, nua e discursiva ao “estado-fronteira”. Apesar da sinceridade literária e passagens de grande beleza e poder (especialmente em “Leil Aviv”), a síntese desejada é alcançada apenas parcialmente.

Na ausência dos rigores de uma estrutura narrativa, as histórias foram impregnadas de sentimentalismo expresso em linguagem indisciplinada.

Os três contos, “Ba-Erev”, “Ha-Kame'a” e “Ha Egel”, foram escritos como reminiscências da infância de ÿofni Ba'al Dimyon (“Hophni, o Imaginativo”), o herói-narrador. Como Feierberg havia escrito para Aÿad Ha-Am, nas histórias de ÿofni ele pretendia criar um “mundo completo do judeu” que seria uma espécie de “herói dos tempos”. Ele queria desenvolver a ideia e passar da infância de ÿofni para períodos posteriores de sua vida. Ele morreu, no entanto, antes de ter tempo de concluir o projeto. Nos contos da infância de ÿofni, Feierberg usou um estilo expositivo narrativo-reminiscente que, enquanto restringia sua linguagem e seu temperamento sentimental, expressava plenamente sua personalidade. Artisticamente, “Ba-Erev” é considerado seu melhor trabalho. A história é dividida em duas partes: na primeira, ÿofni relembra seus estudos de ÿeder durante as longas noites de inverno; na segunda, reconstrói uma lenda contada por sua mãe ao voltar do ÿeder. Um conto ÿasidic aparentemente popular, a lenda serve a Feierberg como um símbolo através do qual ele poderia expressar de forma clara e eficaz o “estado fronteiro” espiritual no qual ÿofni teria se encontrado quando jovem. Ambas as partes formam um único “mundo” de opressão e melancolia, transmitindo uma luta entre a lealdade a uma cultura antiga e ascética, absoluta em suas exigências de adesão, e um poderoso anseio por um mundo diferente.

A vida neste mundo de grande tensão é uma “provação” sem fim; o fracasso espreita por toda parte e o peso da responsabilidade oprime até o ponto de ruptura.

Em “Ha-Kame'a”, em que ÿofni relembra seus pesadelos de infância, essa visão é expressa de forma aguda, embora de forma mais discursiva e menos narrativa simbólica. Durante essas noites de terror, ele sente a angústia e a tensão que o aguardavam. O talismã, uma “arma” com a qual o pai de ÿofni e o velho cabalista dos Klaus o equiparam, é visto desde o início como uma proteção insuficiente e um braço leve demais para a batalha feroz à sua frente. Em “Ha-Egel” Feierberg desvia-se de seus temas regulares. ÿofni relembra seu amor por um bezerro. A descrição do terrível choque da criança com a indiferença de seus pais para com o bezerro que pretendiam matar prenuncia a depressão e o isolamento de um homem cuja sensibilidade moral o faria perder o senso de identidade com seu ambiente. Ela pressagia o “estado fronteiro” de suspensão entre estar dentro e fora, pertencimento e revolta.

Feierstein, Ricardo

Em "Le'an?" Feierberg se detém em detalhes minuciosos sobre o indivíduo sensível e pensante que se separa e é isolado da comunidade judaica histórica. O herói, Naïman, é o protótipo do líder, mas perdeu contato com sua comunidade. Seu caráter e educação fazem dele um "aristocrata", um judeu "eleito". Descendente de uma dinastia rabínica, seu pai o educa para ser um "soldado" (a mesma ideia também aparece em "Ha-Kame'a") e assumir uma vida de responsabilidade na incessante batalha para proteger o judaísmo das incursões seculares. Seu distanciamento da comunidade começa em uma idade muito precoce, quando ele foi ensinado a considerar a existência judaica "normal" ao seu redor como uma frivolidade que ele mesmo moralmente não podia se dar ao luxo de levar. Nesse estágio, um tipo de alienação é aparente – um distanciamento entre a comunidade e seu representante, entre o público e o indivíduo que é capaz de personificar idealmente os valores em que todos acreditam. Naïman, o ideal, quer realizar grandes feitos: ele quer curar o cisma histórico no destino do povo judeu, apressando a vinda do Messias. Em sua busca de um caminho, ele mergulha nos livros sagrados; os anos passam e ele se desespera com a redenção messiânica. Ele então se interessa pelo Haskalah, alienando-se completamente. A perda de fé de Naïman na Divina Providência é repentina e rápida e sua posição na comunidade judaica torna-se um "estado fronteiriço" de tensão insuportável que encontra expressão concreta na sinagoga no dia 9 de *Av: "Toda a congregação está orando, um coração agora, e ele – o outro coração – está solitário e separado da comunidade, separado de seu povo... E como ele gostaria de se juntar ao seu povo! Ele teria dado sua vida pelo vínculo. Mas como ele poderia? Não, ele desfez o nó por vontade própria e não conseguiu amarrá-lo novamente..." Essa sensação de separação é como uma doença oculta dentro de Naïman, mas finalmente a cisão entre ele e seu pai e a comunidade irrompe abertamente com seu ato simbólico de apagar a vela na sinagoga no Dia da Expição.

Naïman agora cai em um estado mental que a comunidade interpreta como loucura. Perto do final da história, ele faz uma tentativa final de se juntar ao seu povo. Em um discurso em uma reunião do *yibbat Zion*, ele propõe a ideia de renascimento nacional e um retorno ao Oriente. Este discurso é a última chamada e clamor de Naïman, ele então desaparece e morre.

Estruturalmente fraco, porque Feierberg tentou incorporar a história de Naïman em uma narrativa de reminiscências (como uma continuação das histórias de *yofni*), "Le'an?" é, no entanto, uma das grandes realizações literárias da ficção hebraica. As proporções trágicas de seu herói foram alcançadas por poucas figuras da literatura hebraica. A história dá plena expressão ao tormento do judeu que está dividido entre o momento histórico temporal e seu senso de responsabilidade para com a herança judaica de todas as épocas e para com a história judaica. Ao lidar sincera e honestamente com o trágico problema do judeu da diáspora em um mundo moderno, Feierberg deixou uma marca indelével na literatura hebraica moderna.

Uma tradução inglesa de *Whither and Other Stories* ap foi perado em 1973 e "O Bezerra" incluída em G. Abramson

(ed.), *The Oxford Book of Hebrew Short Stories* (1996). Para outras obras que foram traduzidas para o inglês, veja Goell, *Bibliography*.

Bibliografia: MJ Berdyczewski, *Ma'amarim* (1922), 266f.; JH Brenner, *Ketavim*, 2 (1953), 241-3; J. Fichmann, *Ru'ot Me naggnot* (1953), 277-83; S. *yemaï*, *Massah u-Vikkoret* (1954), 9-26; B. Kurzweil, *Sifrutenu ha-yadashah-Hemshekh o Mahpekah?* (1965), 149-71; J. Klausner, *Yo'yerim u-Vonim*, 2 (1929), 165-82; S. Rawidow itz, em: *Ha-Tekufah*, 11 (1921), 399-419; E. Steinman, *Be-Ma'gal ha Dorot* (1944), 87-112; A. Sha'anani, *Ha-Sifrut ha-lvrit ha-yadashah li-Zeramehah*. 2 (1962), 249-66; Waxman, *Literatura*, 4 (1960), 54-62. **Adicionar. Bibliografia:** E. Avisar, "Samkhut ha-Av u-Ze'akat ha-Ben be-'Le'an", em: *Hadoar*, 53 (1974), 372-74; AL Mintz, "Mordecai Zev Feierberg and the Reveries of Redemption", em: *AJSR*, 2 (1977), 171-99; S. Werses, em: *Moznayim*, 48:5-6 (1979), 280-91; M. Bosak, "Rabi Naïman mi-Braslav ke-Model le-Gibboro shel 'Le'an'", em: *Mabu'a*, 15 (1980); D. Steinhart, "Figuras de Pensamento: Psico-Narração na Ficção de Berdichewsky, Bershadsky e Feierberg", em: *Prooftexts*, 8:2 (1988), 197-217; H. Bar Yosef, "Eyzeh min Romantikan Haya Fei erberg?" em: *Bikoret u-Farshanut*, 23 (1988) 87-116; G. Shaked, *Ha-Sip poret ha-lvrit*, 1 (1997), 206-13; Aberbach, "David, Mordecai Ze'ev Feierberg," em: *Jewish Quarterly*, 46:2 (1999), 51-52.

[Dan Miron]

FEIERSTEIN, RICARDO (1942–), escritor argentino.

Feierstein nasceu em Buenos Aires. Em sua juventude, ele se juntou a movimentos sionistas e socialistas; mais tarde ele viveu por alguns anos em um kibutz. Seus escritos literários, suas realizações como editor da revista *Raíces* e diretor das editoras *Milá* e *Acervo Cultural*, e suas contribuições para periódicos refletem seu envolvimento contínuo com a vida cultural judaica na Argentina. Em sua escrita, Feierstein procura fechar a lacuna entre a literatura ideologicamente orientada e a estética.

Sua poesia, narrativas e ensaios buscam construir uma identidade individual harmoniosa como argentino, judeu e socialista, e os sucessos e fracassos de tais tentativas estão no cerne de sua escrita. Seu poema "Nosotros, la generación del desierto" ("We, the Generation of the Wilderness", 1984, tr. 1989) fala por toda uma geração que vive entre eventos históricos e tendências conflitantes, incapaz de estabelecer seu próprio terreno.

A trilogia de romances *Sinfonia inocente* expõe o amadurecimento não realizado de um judeu argentino desde a adolescência (*En tre la izquierda y la pared*, 1983), à sua experiência no kibutz (*El caramelo descompuesto*, 1979), à sua busca de reintegração no uma Argentina politicamente destroçada (*Escala uno en cincuenta*. 1984). Em *Mestizo* (1988; tr. 2000), um mistério de assassinato enquadra a busca por uma identidade judaico-argentina plenamente realizada, enquanto seu romance posterior, *La logia del umbral* (2002), expõe o doloroso fracasso coletivo de tal projeto (especialmente em a sombra do atentado terrorista da AMIA em 1994). Seus pontos de vista sobre o judaísmo argentino e sua experiência existencial como uma mestiçagem cultural dinâmica (um termo que significa mistura racial, mas também cultural na América Latina) são discutidos em seus livros *Judaísmo 2000* (1988) e *Contraexilio y mestizaje: Ser judío en la Argentina* (1990). Também editou *Historia de los judíos argentinos* (1993); *Cuentos judíos latinoamericanos* (1989); *Cien años de narrativa judaico-argentina 1889-1989* (1990). Seus

traduzido para inglês, francês, alemão e hebraico.

Feierstein foi professor visitante em universidades americanas e alemãs e recebeu prêmios na Argentina e no México.

Bibliografia: R. DiAntonio e N. Glickman, *Tradição e Inovação: Reflexões sobre a Escrita Judaica Latino-Americana* (1993); R. Gardiol, *O Candelabro de Prata e Outras Histórias – Um Século de Literatura Judaica Argentina* (1997); N. Lindstrom, *Questões Judaicas na Literatura Argentina* (1989); DB Lockhart, *Escritores Judeus da América Latina. Um Dicionário* (1997); L. Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina* (1983); SA Sadow e J. Kates, *We, the Generation in the Wilderness* (1989).

[Florinda Goldberg (2ª ed.)]

FEIFFER, JULES (1929–), cartunista e escritor norte-americano.

Nascido no Bronx, Nova York, Feiffer estudou na James Monroe High School e entrou na Art Students' League. De 1947 a 1951 estudou no Pratt Institute enquanto trabalhava como assistente no quadrinho *The Spirit*. Ao crescer, ele sempre presumiu que O Espírito era judeu. Em 1949, ele criou seu primeiro desenho de domingo, Clifford. Ele serviu nos EUA

Exército de 1951 a 1953, trabalhando com uma unidade de animação de desenhos animados. Ao deixar o exército, Feiffer trabalhou em vários empregos até que em 1956, a revista semanal de Nova York *The Village Voice* começou a publicar seus desenhos. Sua história em quadrinhos, que se chamava simplesmente Feiffer, foi um sucesso imediato e apareceu regularmente no *The Village Voice* e também foi syndicado internacionalmente. Suas caricaturas satíricas faziam declarações morais e políticas sobre uma ampla gama de questões contemporâneas, tanto políticas quanto pessoais – do holocausto nuclear, corrida armamentista e política presidencial às relações homem-mulher e medos humanos e neuroses – e eram caracterizadas pela revelação dos pensamentos privados de seus personagens. Depois de aparecer semanalmente por 43 anos, a última tirinha de Feiffer foi publicada em 18 de junho de 2000.

Embora conhecido principalmente por seus desenhos animados, Feiffer também alcançou sucesso como dramaturgo, roteirista e romancista. Suas peças do final dos anos 1960, *Little Murders* (1967), *God Bless* (1968) e *The White House Murder Case* (1969), eram todas altamente políticas. *Little Murders*, que retratava os horrores da vida urbana, foi posteriormente transformado em filme. Em 1963, ele se manifestou contra a Guerra do Vietnã, posteriormente falando em manifestações pela paz em Washington.

Seu roteiro para o filme *Carnal Knowledge* de 1971 e sua peça *Knock Knock* (1976) tratavam de questões mais pessoais, o primeiro com a crise da meia-idade e o segundo com valores sociais. Sua peça *Grownups* (1981) enfocou as relações e conflitos interfamiliares. Ele também escreveu o roteiro do filme de comédia *I Want to Go Home* (1989), dirigido por Alan Resnais e estrelado por Adolph Green, bem como o roteiro da série de TV de 1991 *The Nudnik Show*.

Em 1986 Feiffer recebeu o Prêmio Pulitzer em cartuns editoriais, e em 2004 foi homenageado com o Prêmio Ian McLellan Hunter pelo Writers Guild of America.

Entre as muitas obras publicadas de Feiffer estão *Sick Sick Sick: A Guide to Non-Confident Living* (1958); *Great Comic Book Heroes* (1965), uma história crítica da história em quadrinhos super-efe

ovas do final dos anos 1930 e início dos anos 1940; *América de Jules Feiffer, de Eisenhower a Reagan* (1982); *O casamento é uma invasão de privacidade e outras visões perigosas* (1984); Ronald Rea ganhou em *Movie America: A Jules Feiffer Production* (1988); e *Presidente Bill: A Graphic Epic* (com W. Brown, 1990). Alguns de seus muitos livros para crianças incluem *The Man in the Ceiling* (1993); *Um Barril de Risos, um Vale de Lágrimas* (1995); *Birra* (1997); *Enquanto isso* (1997); *Perdi Meu Urso* (1998); e *Bark, George* (1999).

Adicionar. Bibliografia: K. McAuliffe, *The Great American Newspaper: The Rise and Fall of the Village Voice* (1978); S. Heller (ed.), *Man Bites Man: Duas Décadas de Arte Satírica – 1960–1980* (1981).

[Susan Strul / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FEIGEL, SIGI (1921-2004), líder da comunidade judaica suíça.

Nascido em uma família de judeus russos, Feigel cresceu na vila católica suíça central de Hergiswil (Nidwalden), isolada de qualquer comunidade judaica organizada. Em sua juventude, ele experimentou muito antijudaísmo católico. Depois de servir no exército suíço (1939-1945), estudou direito na Universidade de Zurique e se formou em direito. Ele entrou na firma têxtil de seu sogro, servindo como diretor até 1977. Ele foi presidente da comunidade judaica de Zurique em 1972-1986, iniciando um programa de palestras com figuras proeminentes e, assim, obtendo muita publicidade da comunidade judaica. Entre os palestrantes estavam Bruno *Kreisky, Axel Springer e Willy *Brandt.

Ele lutou pela ampliação do cemitério judeu Oberer Friesenberg em Zurique, encontrando oposição nos círculos de direita. Como uma figura proeminente da mídia, ele ajudou a conquistar o apoio popular para a Lei Anti-Racismo (1993). Com seu colega Rolf *Bloch, ele tentou mediar entre as demandas judaico-americanas e os políticos e banqueiros suíços no caso da conta bancária suíça de 1995-96. Ele parece ter cunhado a frase: "Justiça para as vítimas, justiça para a Suíça". Fundou várias fundações para combater o racismo, a xenofobia e o antisemitismo e para a habitação de jovens sem-abrigo. Ele também iniciou a reescrita de livros didáticos sobre história e religião judaica na Suíça. Depois de vender a empresa têxtil (1977), voltou a estudar direito e recebeu o diploma de advogado de Zurique aos 62 anos. Escreveu o comentário padrão sobre a Lei Anti-Racismo da Suíça. A comunidade judaica o escolheu como presidente honorário.

Bibliografia: K. Obermueller, *Schweizer auf Bewahrung* (1998); *Anti-semitismo: Umgang mit einer Herausforderung: Festschrift zum 70. Geburtstag* (1991); S. Feigel, *Der Erziehungszweck im schweiz. Strafvollzug* (1949).

[Uri Kaufmann (2ª ed.)]

FEIGENBAUM, ARYEH (1885-1981), oftalmologista de Israel.

Nascido em Lemberg, Feigenbaum estudou em Viena e emigrou para Ereç Israel em 1913. Tornou-se chefe do departamento oftalmológico do Straus Health Center, em Jerusalém, e conduziu uma vigorosa campanha contra o tracoma, atendendo centenas de árabes e judeus por dia em suas clínicas. Em 1914 ele organizou uma conferência sobre tracoma, a primeira desse tipo, em Pal

feigenbaum, benjamin

estine e redigiu e publicou o relatório e as recomendações .

De 1922 a 1954, Feigenbaum foi chefe do departamento de oftalmologia do Hospital Hadassah e, em 1938 , primeiro presidente da pré-faculdade de medicina. Foi fundador e editor da primeira revista médica hebraica Harefuah (1920) e da Acta Medica Orientalia (1942). Em 1927, ele escreveu o primeiro livro-texto hebraico sobre oftalmologia, Ha-Ayin.

Bibliografia: Harefuah, 70 (1966), 473-7.

[Lucien Harris]

FEIGENBAUM, BENJAMIN (1860-1932), jornalista iídiche , ensaísta, editor e panfletário. Nascido em Varsóvia, filho de pais yásídicos, rejeitou as tradições religiosas em que havia sido criado e se tornou um ateu militante e agitador do socialismo. Saindo de casa, seguiu em 1884 para Antuérpia, em 1887 para Londres, onde escreveu para Yid dish e periódicos hebraicos e publicou panfletos sobre o socialismo, chegando aos Estados Unidos em 1891. Na América, ingressou na United Hebrew Trades, escrevendo folhetos para ganhar o apoio dos trabalhadores judeus para o socialismo e o ateísmo. Ele também escreveu para os Forverts e Arbeter-Tsaytung, e para o mensal literário Tsukunft, do qual foi editor por um tempo. Ele escreveu seus ensaios sob vários pseudônimos, incluindo Shabbes, Shabsovitch e Sh. Peshes. Em 1900, tornou-se secretário-geral do recém-formado Arbeter Ring ("Workmen's Circle), que estabeleceu firmemente antes de renunciar em 1903. Em 1909 , atuou como presidente da assembléia de massas que sancionou a greve geral do comércio de cintura e vestuário, a chamada "revolta de 20.000". Suas publicações incluem Vi Kunt a Yid tsu Sotsyalizmus (1889); Kosher un Treyfe un Andere Mitsves

(1909); Yidishkayt un Sotsyalizm (1942).

Bibliografia: Rejzen, Leksikon, 3 (1929), 44-49; L. Kobrin, Mayne Fuftsik Yor em Amerike (1966), 64-75. **Adicionar. Bibliografia:** Bal-Makhshoves, Populere Visnshaftleke Literatur (1910), 76-83; M. Shtarkman, em: YIVO Bleter, 4 (1932), 354-87; M. Oshervitch, Geshi khte fun Forverts (1947), 43-56.

[Melvyn Dubofsky / Marc Miller (2ª ed.)]

FEIGENBAUM, ISAAC HAÿKOHEN (1826-1911), rabino polonês e posek. Feigenbaum estudou com R. Isaac Meir Alter de Gur ("Gora Kalwaria). Em 1893 ele fundou o primeiro periódico dedicado aos estudos rabínicos, o mensal Sha'arei Torá, para o qual importantes rabinos contemporâneos contribuíram e no qual ele mesmo escreveu o artigo principal. A revista foi continuada após sua morte por seu filho, Israel Isser Feigenbaum, e cessou a publicação apenas com a eclosão da Segunda Guerra Mundial. Entre as obras de Feigenbaum estão uma edição crítica do Urim ve-Tummim de Jonathan *Eybeschuetz com seu próprio comentário (Varsóvia, 1881). Feigenbaum foi um dos poucos rabinos poloneses, particularmente entre os y asidim (ele era um adepto da dinastia *Kotsk), que era um fervoroso defensor do movimento yibbat Zion. Ele era um membro da Sociedade Menuyah ve-Na'alah de Varsóvia, que fundou *Rejovot, e ele mesmo comprou terras sob a égide da sociedade.

Bibliografia: JJ Feigenbaum, Or Penei Yiyyak (1939, reimpressão em 1966).

[Louis Isaac Rabinowitz]

FEIGENBERG, MEÏR (1923–), gerente de teatro dinamarquês. Após estudos acadêmicos em Estocolmo e trabalho prático de teatro em Copenhagen, Feigenberg tornou-se diretor do Teatro Rid dersalen de 1947 a 1950 e do Teatro Frederiksberg (agora Dr. Dantes Aveny) em 1950-52 com um repertório que varia de Ibsen e Chekhov a Kjell Abell e Tennes veem Williams. Feigenberg foi diretor do New Theatre em 1966-69 e do Danish Theatre em 1974-91, que liderou com um certo senso de equilíbrio entre o intelectual e o popular, entre o clássico e o moderno, às vezes em colaboração com o Teatro Real.

[Bent Lexner (2ª ed.)]

FEIGIN, DOV (1907-2000), escultor de Israel. Feigin nasceu em Lugansk, Rússia, e imigrou para a Palestina em 1927. Ele estudou em Paris entre 1933 e 1937, e em 1947-48 foi um dos fundadores do Grupo New Horizons que tentou introduzir o modernismo na arte de Israel. Em 1962, ele criou uma escultura monumental em pedra em Miypheh Ramon no Negev. Antes de 1950, Feigin trabalhou em pedra e concreto e produziu formas humanas maciças, em estilo pós-cubista. Um exemplo é o monumento em Rejovot In Memory of Our Warriors, um relevo caracterizado por seus contornos bem definidos. Seu trabalho posterior tornou-se abstrato e compôs formas lineares em bronze, cobre e ferro. Feigin ganhou vários prêmios: em 1945-46 o prêmio Dizengoff, em 1953 o prêmio do Município de Haifa e em 1985 o prêmio Sandberg do Museu de Israel.

Bibliografia: B. Tammuz e M. Wykes-Joyce, Art in Israel (1966), 152-3; H. Gamzu, Pintura e Escultura em Israel (1951), 113-5.

[Yona Fischer]

FEIGIN, SAMUEL ISAAC (1893-1950), orientalista e erudito bíblico. Feigin nasceu em Krichiev. Quando jovem foi para a Palestina; ele completou seus estudos no Hebrew Teachers' College em Jerusalém e lutou no Exército Otomano durante a Primeira Guerra Mundial. Feigin emigrou para os Estados Unidos em 1920 e estudou na Universidade de Yale até 1923. Ele ocupou vários cargos de professor e depois em 1932 ingressou a equipe do Instituto Oriental da Universidade de Chicago. Ele também ensinou na Faculdade de Estudos Judaicos e na Faculdade Teológica Hebraica (ambos em Chicago). O principal interesse de Feigin era a antiga civilização babilônica e sua relação com a vida e a literatura bíblicas. Ele escreveu Mi-Sitrei he-yAvar ("Dos Segredos do Passado", 1943), uma coleção de estudos acadêmicos sobre temas bíblicos, e Anshei Sefer (1950), uma coleção de ensaios biográficos. Ele também contribuiu com artigos importantes para revistas acadêmicas.

Bibliografia: Irwin, em: JNES, 9 (1950), 121-3.

[Samuel Sandmel]

FEIGL, BEDRICH (Friedrich; 1884-1966), pintor e artista gráfico tcheco. Em 1907, foi fundador do grupo Osma

(“Os Oito”) que, com Emil Filla como personalidade principal, marcou a ruptura da arte tcheca com o classicismo tradicional.

Essa ruptura influenciou profundamente a pintura tcheca moderna. Feigl criou o melhor trabalho de seu período expressionista com suas paisagens de Copenhague, Berlim e as vilas de pescadores da Riviera Francesa. Ele é, no entanto, mais conhecido por seus esboços da vida no gueto de Praga. Feigl também fez ilustrações de livros (H. Politzer, ed., Sippurim, 1937). Depois de escapar de Praga ocupada pelos nazistas, Feigl passou a Segunda Guerra Mundial em Londres.

Aqui, ele preparou as placas para as primeiras notas do pós-guerra da Checoslováquia.

Bibliografia: G. Marzynski, Friedrich Feigl (Ger., 1921); Pýřruýný slovník naučný, 1 (1962), 711.

[Avigdor Dagan]

FEIGL, FRITZ (1891-1971), químico analítico e líder da comunidade judaica brasileira. Feigl nasceu em Viena e serviu como oficial do Exército Austríaco na Primeira Guerra Mundial.

Ingressou na equipe da Technische Hochschule de Viena no início da década de 1920 e tornou-se professor de química lá em 1935. A Anschluss de 1938 o obrigou a deixar o cargo e emigrou para o Brasil, onde em 1941 tornou-se chefe do Ministério da Agricultura laboratório de produção mineral. Em 1953 foi nomeado professor de química da Universidade do Brasil. Em seu trabalho em análise química e microanálise, Feigl especializou-se principalmente em testes pontuais, nos quais se tornou uma autoridade mundial. Ele foi o principal pioneiro de novos procedimentos neste campo. Seus livros incluem Spot Test Analysis (2 vols., 1934), Theory, Practice, and Uses of Spot Tests in Qualitative Analysis (1938), Laboratory Manual of Spot Tests (1944), e Chemistry of Specific Selective and Sensitive Reactions (1949). Feigl foi ativo em atividades comunitárias e sionistas no Brasil, onde atuou como presidente da Confederação das Federações Judaicas. Em 1951 tornou-se membro do executivo mundial do Congresso Judaico Mundial. Foi membro do conselho de administração da Universidade Hebraica de Jerusalém e do Instituto Weizmann de Ciências em Rejovot.

[Samuel Aaron Miller]

FEIGL, HERBERT (1902-1988), filósofo norte-americano e um dos fundadores do grupo de discussão do Círculo de Viena, que defendia a doutrina do positivismo lógico. Ele nasceu em Reichenberg, Boêmia. Em 1922, o anti-semitismo nas universidades alemãs levou Feigl à Universidade de Viena, onde recebeu seu doutorado em filosofia em 1927. Na universidade Feigl, influenciado por Moritz Schlick, interessou-se por problemas filosóficos nos fundamentos da física. Em 1924, com Schlick e Friedrich Waissman, ele montou um grupo de discussão que mais tarde foi chamado de “Círculo de Viena”.

Feigl emigrou para os Estados Unidos no final de 1930 com uma bolsa internacional Rockefeller e passou nove meses na Universidade de Harvard, cujo corpo docente ele considerava o equivalente americano do Círculo de Viena. Lecionou na Universidade de Iowa (1931-1940) e em 1940 tornou-se professor de filosofia na Universidade de Minnesota, onde permaneceu.

até se aposentar em 1971. Ele foi nomeado professor regente da Universidade de Minnesota em 1967.

Em 1949, ele e seu colega Wilfrid Sellars editaram Readings in Philosophical Analysis, que se tornou um texto padrão de filosofia analítica e empirismo lógico. Naquele ano, eles e vários outros colegas fundaram a revista Philosophical Studies. Em 1953, ele e May Brodbeck editaram Readings in the Philosophy of Science, que se tornou a antologia padrão na área.

Em 1953 Feigl obteve uma bolsa para estabelecer o Centro de Filosofia da Ciência de Minnesota. A primeira instituição desse tipo no país, se não no mundo, atraiu filósofos da ciência de todo o mundo para participar de workshops e pesquisas colaborativas.

Feigl atuou no conselho administrativo da Philosophy of Science Association e foi membro fundador (1934) do conselho editorial da Philosophy of Science, que mais tarde se tornou o jornal oficial da Associação. Ele foi presidente da Divisão Ocidental da American Philosophical Association (1961-1962). Seu primeiro livro, Theorie und Erfahrung in der Physik

(“Teoria e Experiência em Física”), foi publicado em 1929.

Em seus escritos, Feigl tentou formular e defender os princípios da doutrina do positivismo lógico (também chamado de “empirismo consistente” e “empirismo lógico” – este último nome de Feigl). O principal princípio dessa teoria é que declarações significativas devem ser verificadas empiricamente. Feigl gradualmente se afastou de uma interpretação estrita desse princípio para uma posição que permite diferentes categorias de significado.

Outros livros de Feigl incluem The “Mental” and the “Physical”: The Essay and a Postscript (1967) e The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis (com M. Scriven, 1976). Ele também editou Concepts, Theories & the Mind-Body Problem (1972).

Bibliografia: H. Feigl e W. Sellars (eds.), Readings in Philosophical Analysis (1949); P. Feyerabend e G. Maxwell (eds.), Mente, Matéria e Método; Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl (1966), contém uma bibliografia de sua obra. **Adicionar.**

Bibliografia: R. Cohen (ed.), Herbert Feigl: Inquiries & Provocations, Selected Writings 1929 to 1974 (2001).

[Avrum Stroll / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FEILER, ARTHUR (1879-1942), economista. Nascido em Breslau, foi colaborador da seção financeira do Frankfurter Zeitung, de 1903 a 1910, e de 1910 a 1930 foi editor sênior do jornal. Ele ensinou na Universidade de Frankfurt por algum tempo durante o final da década de 1920, e na Graduate Business School em Königsberg de 1932 a 1933. Em 1933 ele emigrou para os Estados Unidos, onde trabalhou no corpo docente da New School for Social Research em Nova Iorque. Suas inúmeras publicações incluem Die Konjunkturperiode 1907–13 in Deutschland (1914); América-Europa: Erfahrungen einer Reise (1926); América vista através dos olhos alemães (1928); Das Experiment des Bolschewismus (19303); e (com M. Ascoli)

Fascismo para quem? (1938).

[Edith Hirsch]

feinberg

FEINBERG, família de colonos pioneiros em Ereẕ Israel.

YOSEF FEINBERG (1855-1902) nasceu em Simferopol , na Crimeia, filho de pais ricos, e estudou química em universidades suíças e alemãs. Despertado pelos pogroms de 1881, ele foi para Ereẕ Israel na primavera de 1882, levando uma grande soma de dinheiro. Ele se juntou a Zalman *Levontin na fundação de *Rishon le-Zion em terras que ele ajudou a comprar. Feinberg foi para a Europa Ocidental e conseguiu obter o apoio do Barão Edmond de *Rothschild para a ideia de colonização judaica em Ereẕ Israel. No entanto, Feinberg se opôs ao sistema paternalista de gestão do Barão e, após uma disputa em 1887 com o representante do Barão, Yehoshua *Ossowetzky, ele foi forçado a vender sua propriedade e deixar o assentamento, para se juntar a outros membros fundadores. Ele comprou um lugar de azeite em Lydda, mas foi forçado a vendê-lo por causa de dificuldades financeiras.

Ele então abriu uma farmácia em Jaffa. Ele estava entre aqueles que receberam Theodor *Herzl em Ereẕ Israel em 1898.

ISRAEL ("Lotik"; 1865–1911) irmão mais novo de Yosef, nasceu em Sebastopol, Crimeia. No início da década de 1880, Israel estabeleceu -se em Rishon le-Zion, onde se casou com Fania Belkind, membro de *Bilu. Deixando Rishon le-Zion com seu irmão, Feinberg se estabeleceu em Gederah, onde foi um dos primeiros vigias do assentamento (1891) e organizou o plantio de eucaliptos para drenar os pântanos. Em 1898 mudou-se com a família para *Yaderaḥ , mas, contraindo malária, foi forçado a se mudar para Jerusalém. A família voltou para Yaderaḥ alguns anos depois, e Feinberg tentou restabelecer sua fazenda lá, mas morreu como resultado dos efeitos debilitantes da malária e do trabalho forçado.

AVSHALOM (1889–1917) cofundador de *Nili, filho de Israel.

Ele nasceu em Gadera e quando jovem estudou na França. Ao retornar, trabalhou na estação agrícola montada por Aharon *Aaronsohn em Athlit. Alguns meses após a eclosão da Primeira Guerra Mundial, ele e Aaronsohn fundaram a rede de inteligência antiturca, Nili. Em 1915 Feinberg chegou ao Egito em um navio americano, estabelecendo contato com a inteligência naval britânica, que o devolveu a Athlit. Quando Aaronsohn foi à Inglaterra para negociar com o governo, Feinberg, Sarah *Aaronsohn e Joseph *Lishansky continuaram a desenvolver o anel de inteligência, esperando impacientemente os resultados da missão de Aaronsohn. Em 1917 Feinberg novamente partiu para o Egito, desta vez a pé, junto com Lishansky, mas foi baleado e morto por beduínos perto da frente britânica no Sinai. Em 1967, após a Guerra dos Seis Dias, os restos mortais de Feinberg foram descobertos perto de Rafa, sob uma palmeira que brotou de sementes de tâmaras que ele carregava consigo em sua jornada. Ele foi enterrado novamente no Monte Herzl em Jerusalém e recebeu um funeral de Estado. Feinberg foi uma das figuras românticas de seu tempo. Suas cartas e memórias, preservadas nos arquivos de Nili em *Zikhron Ya'akov, oferecem uma visão do mundo da primeira geração nascida nos novos assentamentos judaicos. Suas cartas e memórias foram publicadas sob o título Avshalom (1971) por A. Amir.

Bibliografia: A. Yaari, *Goodly Heritage* (1958), índice; UMA. Engle, Nili Spies (1959), índice; D. Idelevitch (ed.), *Rishon le-yiyyon* (1941), 41-47.507; M. Smilansky, *Mishpa'at ha-Adamah*, 1 (19542),

159–62; 2 (1954), 72-77; Dinur, *Haganah*, 1 pt. 1 (1954), 80f., 279, 354-62; 1, pt. 2 (1956), 730-3; J. Yaari-Poleskin, *Yolemim ve-Lo'yamim* (19643), 103-9; E. Livneh (ed.), *Nili: Toledoteha shel He'azah Medinit* (1961).

[Yehuda Slutsky]

FEINBERG, ABRAHAM (1908–1998), empresário norte-americano e líder da organização. Feinberg, que nasceu na cidade de Nova York, formou-se em direito pela Fordham e pela New York University. Ocupou vários cargos executivos de destaque, entre eles a presidência do conselho da Kayser-Roth Corporation até 1964 e a presidência do comitê executivo do American Bank and Trust Company. Ele serviu por vários anos no Conselho de Educação da Cidade de Nova York. Feinberg foi altamente ativo na vida judaica americana e em nome do Estado de Israel. Ele ajudou a organizar o apoio judaico aos candidatos presidenciais democratas (por exemplo, John F. Kennedy). Ele teve um longo relacionamento com a Brandeis University, atuando como administrador em 1953; presidente do conselho de curadores de 1954 a 1961; um Brandeis Fellow em 1953; e recebeu um doutorado honorário em 1961. E através de sua generosa doação, o Centro Internacional de Ética, Justiça e Vida Pública foi estabelecido na Universidade Brandeis.

Feinberg e sua família também doaram a Feinberg Graduate School no Weizmann Institute em Israel.

Feinberg foi o fundador e primeiro presidente da Americans for Haganah, um grupo formado no início da década de 1940 para ajudar a fornecer armas e outros materiais críticos aos yishuv na Palestina. Ele ofereceu sua casa a líderes sionistas que tentavam obter apoio do governo dos EUA e ajudou judeus europeus em busca de refúgio. Ele acompanhou Chaim *Weizmann , o primeiro presidente de Israel, ao seu primeiro encontro com o presidente Harry Truman. Ativo na política americana, Feinberg trabalhou informalmente com os governos dos Estados Unidos e de Israel durante as crises do Oriente Médio, liderou muitos arrecadadores de fundos democratas e serviu como confidente dos presidentes americanos Harry Truman , John Kennedy e Lyndon Johnson.

Em 1960 Feinberg foi nomeado Homem do

Ano, um evento que contou com a presença de Harry Truman.

Feinberg atuou como presidente da Development Corporation for Israel, que conduziu a venda mundial de Israel Bonds, e como presidente do Comitê Americano do Weizmann Institute of Science. Em 1966, ele liderou um sindicato de empresários judeus americanos que licitou com sucesso uma franquia para produzir e vender Coca-Cola em Israel, quebrando assim a antiga aquiescência da empresa ao boicote árabe.

Em 1983 Feinberg estabeleceu três bolsas de estudo no Instituto Weizmann (The Belle and Philip Feinberg Scholarship; The Lillian Feinberg Scholarship; e The Shirley and Judge Wilfred Feinberg Scholarship). Feinberg também apoiou inúmeras causas médicas, incluindo pesquisas sobre esquizofrenia em Nova York e Israel. Ele doou a ala psiquiátrica do Centro Médico Infantil Schneider para Israel.

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

FEINBERG, ABRAHAM L. (1899–1986), rabino reformista e ativista. Feinberg nasceu em Bellaire, Ohio, filho de pais imigrantes de Grinkishok (Grinkiskis), Lituânia, que Feinberg se referiu como “o berço do meu espírito”. Ele obteve um BA da Universidade de Cincinnati e foi ordenado no Hebrew Union College em 1924. Após a ordenação, ele serviu em vários púlpitos americanos, mas deixou o rabinato em 1929 para embarcar em uma carreira de cantor como Arthur Frome. Ele voltou ao púlpito em 1935 em resposta à crescente força de Hitler e aos ataques aos judeus. Em 1943, ele aceitou um cargo no Templo Holy Blossom de Toronto, a principal congregação da reforma no Canadá. Durante seu mandato, o Holy Blossom cresceu rapidamente, um testemunho das habilidades de Feinberg como líder religioso e especialmente como pregador. Ele ampliou sua influência sendo um orador de rádio de grande sucesso.

Um crente firme na ética profética como enfatizado no Judaísmo Reformista, Feinberg apoiou várias causas de esquerda enquanto estava nos Estados Unidos, e se lançou no cenário canadense com energia. Sustentando que o Canadá deve ser livre de todas as formas de preconceito, ele se manifestou contra o antisemitismo e o racismo, incluindo o tratamento dos japoneses durante a guerra e a discriminação contra os negros no Canadá. Ele foi uma presença crucial no Comitê Conjunto de Relações Públicas do Congresso Judaico Canadense e B'nai B'rith, pressionando o comitê a protestar contra orações obrigatórias e canções de Natal nas escolas públicas de Ontário e fazer lobby por práticas justas de emprego e moradia em Ontário. Feinberg tornou-se um defensor declarado do desarmamento nuclear e presidiu o Comitê de Desarmamento de Toronto enquanto continuava sua defesa dos direitos civis como vice-presidente da Associação de Direitos Civis de Toronto. O ativismo político de Feinberg levou à vigilância por oficiais de inteligência da Real Polícia Montada do Canadá. Um arquivo da RCMP finalmente liberado para sua filha continha 1.100 páginas, sendo ainda mais devoradas pelo tritador da RCMP.

Feinberg se aposentou da Holy Blossom em 1961 e foi nomeado rabino emérito. Ele continuou seu ativismo, protestando contra a guerra no Vietnã, e no final de 1966 e início de 1967 liderou uma delegação para se encontrar com Ho Chi Minh. Em 1972, mudou-se para Berkeley, Califórnia, para ficar perto de seu filho Jonathan, mas mudou-se para o outro lado da baía para ser o rabino da Glide Memorial Church, que atendia “os párias do nosso sistema social”. Ele também se tornou um porta-voz da “liberdade cinza”, lutando contra a opressão dos idosos. Posteriormente, mudou-se para Reno, Nevada, onde continuou sua defesa dos idosos. Aos 70 anos, Feinberg retomou sua carreira de cantor e lançou 10 músicas, mas sua performance mais famosa foi cantando “Give Peace a Chance”, com John Lennon e Yoko Ono em seu quarto de hotel em Montreal em 1969.

Feinberg foi o autor de três livros, *Storm the Gates of Jericho* (1964); *Diário de Hanói do rabino Feinberg* (1968); *Sexo e o púlpito* (1981). Ele também escreveu vários artigos de revistas e jornais.

[Richard Menkis (2ª ed.)]

FEINBERG, DAVID (1840-1916), líder comunitário russo. Nascido em Kovno (Kaunas), Lituânia, Feinberg estudou Direito na Universidade de São Petersburgo. Quando tinha vinte e poucos anos, ele alcançou uma posição de responsabilidade na empresa ferroviária São Petersburgo-Varsóvia e foi ativo na promoção da organização de uma comunidade em São Petersburgo. Feinberg foi fundamental para obter, com o apoio do Barão Horace Guenzburg, Samuel *Poliakoff e outros, autorização para construir a primeira sinagoga, bem como para o estabelecimento de um cemitério judaico lá. Ele contou com o apoio de Adolphe Crémieux, Barão Maurice de Hirsch e Sir Moses Montefiore na luta dos judeus russos por direitos. Quando a *Associação de Colonização Judaica (ICA) foi fundada em 1891 Feinberg tornou-se seu secretário-geral e foi ativo na promoção de assentamentos agrícolas judeus na *Argentina, onde um dos assentamentos recebeu seu nome. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele fez muito para aliviar o sofrimento dos refugiados.

Bibliografia: S. Ginsburg, *Amolike Peterburg* (1944), 111–24; Feinberg, em: *He-Avar*, 4 (1956), 20-36; I. Halpern, *Yehudim ve Yahadut be-Mizraï Eiropah* (1969), 372-3.

FEINBERG, KENNETH (1945–), advogado norte-americano, especialista em mediação e resolução alternativa de conflitos. Nascido e criado em Brockton, Massachusetts, Feinberg formou-se cum laude pela Universidade de Massachusetts em 1967 e pela New York University School of Law, onde foi editor de artigos da *Law Review*, em 1970. Ele atuou como assistente jurídico do chefe Juiz Stanley H. Fuld, Tribunal de Apelações do Estado de Nova York, de 1970 a 1972. Foi procurador-assistente do Distrito Sul de Nova York, de 1972 a 1975, e conselheiro especial do Comitê Judicial do Senado dos EUA, de 1975 a 1980. Feinberg atuou como assistente administrativo do senador Edward M. Kennedy de 1977 a 1979. Foi sócio da firma Kaye, Scholer, Fierman, Hays & Handler de 1980 a 1992, depois fundou o The Feinberg Group em Washington, DC, em 1993. Foi também professor da University of Pennsylvania Law School, New York University School of Law, University of Virginia Law School e Columbia Law School.

Feinberg atuou como mediador e árbitro em milhares de disputas, envolvendo questões como quebra de contrato, responsabilidade pelo produto, fraude civil e várias questões ambientais. Ele atuou como mestre de acordos especiais nomeados pelo tribunal em vários casos de alto perfil, incluindo o litígio de responsabilidade do produto Agente Laranja, a ação coletiva RICO relativa à Instalação Nuclear de Shoreham e muitos litígios pessoais de amianto em júri. Ele foi o primeiro administrador do Dalkon Shield Claimants' Trust. Feinberg foi um dos três árbitros escolhidos para determinar o valor justo de mercado do filme de Zapruder sobre o assassinato de John F. Kennedy, e foi um dos dois árbitros selecionados para determinar a alocação de honorários advocatícios no litígio sobre trabalho escravo do Holocausto.

Em 2001, Feinberg foi nomeado Mestre Especial do Fundo Federal de Compensação de Vítimas do 11 de setembro pelo procurador-geral John Ashcroft. O Fundo foi criado por legislação federal para indenizar vítimas e familiares de vítimas em

feinberg, leon

feridos ou mortos nos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, desde que renunciassem ao direito de processar. Trabalhando por 33 meses inteiramente pro bono, Feinberg desenvolveu os regulamentos preliminares que regem a administração do fundo e assim licitou comentários e críticas, que muitas vezes eram duras. Ele realizou mais de duas dúzias de "reuniões municipais" com famílias, além de reuniões pessoais. Feinberg administrou todos os aspectos do programa, que concedeu US\$ 7 bilhões. As famílias insatisfeitas com uma sentença poderiam recorrer por meio de uma audiência informal; Feinberg presidiu pessoalmente mais de 900 das 1.600 audiências. Ao final do processo, conquistou a admiração de muitos de seus ex-críticos, que elogiaram sua imparcialidade e disposição em ajustar alguns aspectos tanto do procedimento quanto da premiação.

Em 2005 Feinberg publicou seu livro *O que vale a vida? O esforço sem precedentes para indenizar as vítimas do 11 de setembro*, no qual ele detalha os imensos desafios e os difíceis componentes emocionais de seu trabalho com as famílias das vítimas. Membro do Colegiado Judicial Nacional e ganhador de inúmeras distinções, foi nomeado Advogado do Ano pelo National Law Journal em 2004.

[Dorothy Bauhoff (2ª ed.)]

FEINBERG, LEON (Yehude-Arye-Leyb / Leonid Greb niov; 1897-1969), jornalista iídiche, romancista e poeta. Nascido em Kodyma (Ucrânia), estudou na Universidade de Moscou, lutou como Guarda Vermelha na Guerra Civil, imigrou para a Palestina e viajou o mundo como marinheiro, antes de se estabelecer nos Estados Unidos. 1914) foi influenciado pelo simbolismo. Embora continuasse escrevendo em russo (volumes adicionais 1919, 1923, 1947), ele também começou a escrever em iídiche. Ele fazia parte da equipe do diário iídiche Frayhayt e do jornal mensal Der Hamer. Escritor de longas-metragens (e mais tarde editor da cidade) para o Der Tog, atuou como presidente do New York Yiddish PEN Club. Seus quinze romances incluem os romances em versos de Der Forminunty Council ("A Geração Condenada", 1954) e Der Gebentshter Dor ("A Geração Abençoada", 1962) que retratam a vida de duas gerações de judeus que foram apanhados na rede da Revolução Russa, mas conseguiram imigrar para a América e Palestina. Der Khorever Dor ("A Geração Arruinada", 1967) descreve a vida daqueles que permaneceram na Rússia e enfrentaram as realidades da vida soviética. Traduções inglesas de seu trabalho podem ser encontradas em J. Leftwich, *The Golden Peacock* (1940) e J. Cooperman, *America in Yiddish Poetry* (1967).

Bibliografia: Rejzen, *Leksikon*, 3 (1929), 57-60. **Adicionar.** Bibliografia : LNYL 7 (1968), 349-53; GG Branover (ed.), *Rossiyskaia evreyskaia entsiklopediia*, 3 (1997), 189-90; G. Estraiukh, *In Harness: Romance dos escritores iídiche com o comunismo* (2005), 96-8.

[Israel Cap. Biletzky / Jerold C. Frakes (2ª ed.)]

FEINBERG, LOUIS (1887–1949), rabino conservador americano e líder comunitário. Nascido em Rossiény, Lituânia, Feinberg foi trazido para os Estados Unidos em 1903. Ele foi educado nas escolas públicas da Filadélfia e se formou na Universidade da Pensilvânia com um BA Sua educação judaica

foi recebido no Talmud Torá, Gratz e Dropsie Colleges, e Yeshiva Mishkan Israel. Ele entrou no Seminário Teológico Judaico, foi ordenado em 1916, graduando-se com honras e servindo como orador de sua classe. Ele serviu dois anos como rabino da Congregação Ohel Jacob em Filadélfia. Em 1918, ele veio para Cincinnati como rabino de Adath Israel (organizado em 1847). Ele foi o primeiro dos rabinos americanos modernos a vir para Cincinnati. Ele enfatizou o culto de sábado de manhã, introduzindo sermões semanais em inglês e canto congregacional. Ele organizou a Adathean Society para envolver rapazes e moças na atividade congregacional.

Ele estabeleceu uma escola congregacional quando se tornou evidente que os filhos de muitos membros não frequentavam as escolas locais do Talmud Torá. Em 1933, ele introduziu um serviço combinado de graduação e crisma e assim, pela primeira vez em uma sinagoga tradicional, as meninas tornaram-se elegíveis para crisma. Em 1947, a congregação adotou uma emenda à constituição que previa a representação de mulheres no Conselho de Curadores.

À medida que a congregação crescia, ele defendia a ampliação da sinagoga, eventualmente realizando uma campanha significativa de fundo de construção. Em 1927, um magnífico edifício de pedra foi erguido ao custo de \$ 450.000. Várias de suas características exibiam a influência do rabino Feinberg: a decoração interior desenvolvida pelo Dr. Boris *Schatz da Escola de Artes e Ofícios de *Bezalel na Palestina, e a cúpula monumental que compõe o teto do santuário, sua borda inscrita com inscrições hebraicas de o Pentateuco, profetas, filósofos medievais e o poeta moderno y ayyim Naýman * Bialik, selecionados e organizados pelo rabino Feinberg.

Além de sua atividade dentro da congregação, Feinberg teve um papel de destaque na comunidade maior. Ele atuou como presidente do Conselho de Rabinos local e nos conselhos do Bureau of Jewish Education, United Jewish Social Agencies e do Der Forminunty Council. Ele era ativo em Mizra chi e na Organização Sionista da América. Sionista apaixonado, ele ajudou a estabelecer um Programa de Bolsas Palestinas na comunidade, que permitiu que cinco jovens membros de sua congregação passassem um ano inteiro em Israel. Ele foi um fundador do movimento *Young Judea, e um editor de Our Jewish Youth, que mais tarde se tornou Young Judean. Em 1937, aos 50 anos, ele próprio visitou a Palestina pela primeira vez. Ele chamou o sionismo de "o mais novo desenvolvimento da ideia messiânica".

Feinberg foi membro do Comitê de Direito do Seminário Teológico Judaico e foi um dos fundadores da Menorah Society da Universidade da Pensilvânia. Ele traduziu as Leis da Caridade do Shulýan Arukh para a Escola de Filantropia de Nova York, publicou artigos sobre a lei judaica em hebraico, iídiche e inglês e escreveu contos sobre a vida judaica sob o pseudônimo de Yishuvnik. Uma bolsa de pós-graduação no JTS foi criada em sua memória, e a congregação patrocinou a publicação de uma coleção póstuma de seus ensaios, *The Spiritual Foundations of Judaism*, editada por Emanuel Gamoran.

[Nancy Klein (2ª ed.)]

FEINBERG, NATHAN (1895–?), jurista internacional. Nascido em Kovno (Kaunas), Lituânia, Feinberg estudou direito internacional em Zurique e Genebra. Em 1919-1921 foi chefe de departamento do Ministério de Assuntos Judaicos na Lituânia; 1922-1924 secretário do *Comité des Délégations Juives em Paris; e ele conduziu uma prática de direito privado na Palestina em 1925-27 e novamente em 1934-35. De 1931 a 1933 lecionou na Universidade de Genebra. Em 1945 foi nomeado professor de relações internacionais na Universidade Hebraica, em 1947 também de direito internacional e professor em 1949; foi o primeiro reitor da Faculdade de Direito da universidade (1949-1951). Feinberg serviu desde 1962 como um dos representantes de Israel no Tribunal Internacional de Arbitragem em Haia. Seu trabalho publicado está principalmente preocupado com o status de minoria judaica na Europa pós-Primeira Guerra Mundial (La question des minorités à la Conférence de la Paix 1919–20, 1929); com o mandato da Palestina no direito internacional (Alguns Problemas do Mandato da Palestina, 1936; Ereḡ Yis rael bi-Tekufat ha-Mandat u-Medinat Yisrael, 1963); com a defesa judaica contra Hitler e os nazistas (Ha-Ma'arakah ha-Yehudit neged Hitler..., 1957); bem como com o conflito árabe-judeu (Arab-Israel Conflict in International Law, 1970).

Feinberg foi co-editor do Jewish Year Book of International Law (1949) e editou um volume de estudos em direito internacional público em memória de Sir Hersch Lauterpacht (1962).

FEINBERG, ROBERT (1912–1975), advogado trabalhista e árbitro norte-americano. Foi advogado trabalhista do United Jewish Appeal, da Federation of Jewish Philanthropies of New York, do National Jewish Welfare Board, da Development Corporation for Israel, da Jewish Child Care Association of New York, do Jewish Board of Guardians, do National Council das Mulheres Judias, o Serviço da Família Judaica, a Associação Judaica para o Serviço e outras agências e organizações filantrópicas.

Feinberg foi sócio sênior do escritório de advocacia Guggenheimer e Untermyer, e ocupou cargos no National War Labor Board e no National Wage Stabilization Board.

[Milton Ridvas Konvitz]

FEINBERG, SAMUEL YEVGENYEVICH (1890-1962), pianista e compositor. Nascido em Odessa, Feinberg formou-se no Conservatório de Moscou em 1911 (como pianista, classe de Enzeizer de Ouro) e foi nomeado professor de piano (a partir de 1922) e diretor da faculdade de piano de 1936 até sua morte. Como compositor estudou com Zhilyaev e foi membro da ASM (Associação de Música Contemporânea). Sua música era modernista e influenciada por Scriabin, embora frequentemente contivesse elementos folclóricos. Entre suas composições estavam três concertos para piano: 1931, 1944 (com o Prêmio Stalin) e 1947; 12 sonatas para piano; e uma sonata para violino e piano. Ele escreveu *Sudba muzykalnoy formy* ("The Future Musical Form", 1968) e *Pianizm kak iskusstvo* ("The Art of Piano Playing", 1968).

Adicionar. Bibliografia: NG2; V. Belyayev, *Samuil Feinberg* (1927); L. Sabaneyev, *Modern Russian Composers* (1927); I. Likhacheva (ed.), *S. Ye. Feinberg: Pianist, kompozitor, issledovatel'* (1984); C. Siro

deau, "Sur Samuil Feinberg," em: *Cycle Scalkottas*, Paris 1998–1999 (1999), incl. catálogo de obras.

[Marina Rizarev (2ª ed.)]

FEINBRUNYDOTHAN, NAOMI (1900–1995), botânico de Israel. Nascida em Moscou e criada em Kishinev, Feinbrun-Do imigrou para a Palestina em 1924. Trabalhando com Alexander *Eig, ela ajudou a colher as plantas que formaram a base do herbário da Universidade Hebraica. Ela fez parte da Universidade Hebraica desde sua fundação, tornando-se professora titular de botânica em 1966. Ela foi fundamental na preparação e publicação de *Flora Palestina*. Em 1991, ela recebeu o Prêmio Israel pelo conhecimento da Terra de Israel.

[Fern Lee Seckbach (2ª ed.)]

FEINGOLD, DAVID SIDNEY (1922-), químico. Feingold nasceu nos Estados Unidos e estudou no Instituto de Tecnologia de Massachusetts e na Universidade de Zurique. Ele imigrou para Israel em 1949 e obteve seu Ph.D. na Universidade Hebraica de Jerusalém antes de ingressar no departamento de química microbiológica da Hadassah Medical School. Recebeu o Prêmio Israel de Ciências Exatas (1957) juntamente com seus colegas Gad Avigad e Shlomo Hestrin. Ele voltou para a Universidade da Califórnia (1956) e foi nomeado professor de microbiologia na Faculdade de Medicina da Universidade de Pittsburgh (1966). A pesquisa de Feingold dizia respeito ao metabolismo do açúcar em bactérias e no broto de feijão *Phaseolus aureus* e, em particular, à síntese de polissacarídeos nas paredes das células bacterianas. Ele também estudou as implicações para infecções clínicas, particularmente por *Pseudomonas*, e quimioterapia antibacteriana.

FEINGOLD, RUSSELL (1953–), senador dos Estados Unidos. Feingold nasceu em Janesville, Wisconsin, que tinha uma pequena comunidade judaica e nenhuma sinagoga, então Feingold e sua irmã foram levados em uma viagem de ida e volta de 90 milhas para frequentar a escola hebraica em uma congregação reformista. Como estudante do ensino médio, ele ganhou o campeonato estadual de debates e, em seguida, obteve seu bacharelado com honras da Universidade de Wisconsin em Madison, onde foi eleito para Phi Beta Kappa. Ele então frequentou Oxford com uma bolsa Rhodes (1976) e depois Harvard Law School (LL.B., 1979). Seu interesse pela política foi eleito para o Senado do Estado de Wisconsin, onde atuou por 10 anos, ganhando suas esporas como presidente do Comitê de Envelhecimento, Bancos, e Comunicação.

Ele desafiou o senador em exercício Robert Kasten (R-WI), que teve forte apoio da comunidade judaica por causa de sua presidência do influente Subcomitê de Operações Estrangeiras do Comitê de Apropriações, o subcomitê onde a ajuda externa é alocada. Apesar da identidade judaica clara de Feingold, sob a regra de incumbência, PACs pró-Israel e judeus politicamente ativos apoiaram Kasten. Se um candidato tinha um forte histórico pró-Israel, ativistas políticos judeus continuaram seu apoio, independentemente de quem fosse o desafiante.

Feinman, Sigmund

foi. Assim, Feingold foi amplamente gasto. Caracteristicamente, ele fez pouco caso de sua falta de apoio judaico, expressando choque que seu apoio a Israel e a boa fé judaica foram questionados. "Sou o único candidato ao Senado cuja irmã é uma rabina que vive em Israel", dizia. Feingold fez de seu modesto apoio um distintivo de honra. Ele obteve uma vitória surpreendente .

No Senado, Feingold era um falcão fiscal, atacando gastos injustificados no orçamento federal. Sua proeminência nacional veio de seu co-patrocínio com o senador John McCain do projeto de lei McCain-Feingold que tentou limitar os gastos de campanha e contribuições de soft-money. Eles não conseguiram aprovar seu projeto de lei durante seu primeiro mandato. Feingold impôs restrições rigorosas à sua própria captação de recursos para a reeleição . Apanhado em uma disputa acirrada, ele recusou uma oferta de US\$ 500.000 do Comitê Nacional Democrata e os eleitores lhe deram uma vitória apertada. McCain-Feingold finalmente se tornou lei no início do governo Bush. E mais uma vez em sua tentativa de reeleição de 2004, Feingold manteve seus próprios padrões apesar da séria oposição política.

Suas posições eram geralmente liberais. Feingold votou contra uma medida antiterrorismo porque se opôs às suas disposições sobre os presos no corredor da morte. Ele lutou contra uma emenda constitucional para proibir a queima de bandeiras de acordo com a tradição progressista de Wisconsin. Ele foi um oponente precoce e consistente da guerra no Iraque, acreditando que desviava a atenção da luta contra o terrorismo. Embora Wisconsin tivesse menos de 30.000 judeus, também foi representado por um segundo senador judeu, Herbert *Kohl.

Bibliografia: LS Maisel e I. Forman, judeus na política americana (2001); KF Stone, The Congressional Minyan: Os judeus do Capitólio (2002).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

FEINMAN, SIGMUND (1862-1909), ator-gerente iídiche.

Nascido perto de Kishinev, Feinman atuou na Bessarábia e na Romênia, foi para Nova York em 1886 e trabalhou com *Adler, *Mogulesko e *Kessler, fazendo seu melhor trabalho nas peças de Jacob Gordin. Retornando à Europa em 1906, ele e sua esposa Dinah (ex-casada com Jacob Adler) estabeleceram uma reputação em Londres e no continente. Ele jogou Othello na Romênia, 1909, e morreu enquanto ensaiava em Lodz. Manuscritos de peças e traduções do próprio Feinman foram adquiridos pelo *YIVO Institute. Sua esposa DINAH FEINMAN (1862-1946) atuou em A Doll's House, Mirele Efras e La Dame aux Camélias.

FEINSINGER, JOSHUA (Shaye; 1839-1872), russo yázzan.

Nascido na Lituânia, Feinsinger foi ensinado a cantar por seu pai, ele próprio um yázzan. Depois de completar seu treinamento musical, tornou-se chefe yázzan na cidade polonesa de Leczyca. Em 1868 foi nomeado chefe yázzan em Vilna. Dono de uma voz fenomenal e originalidade de expressão, Feinsinger tornou-se famoso como um dos maiores yázzanim de meados do século XIX. Suas composições mais notáveis foram para as orações *Yoýer para os sábados das Sefirás.

FEINSTEIN, ARYEH LOEB (1821-1903), estudioso e escritor lituano. Feinstein nasceu em Damachev perto de Brest Litovsk. Ele era um empresário de sucesso naquela cidade, ativo em assuntos comunais, e escreveu uma história de sua comunidade judaica , Ir Tehillah (1886, repr. 1968). Ele também publicou uma Hagadá de Páscoa com comentários, Talpiyyot (1870), e um comentário sobre Salmos com o mesmo título (1896). Entre suas outras obras estão Migdal David (1895), sobre discussões talmúdicas de David e sua dinastia; Divrei y akhamim ve-yidotam (1895), no *Rabbah b. Bar y ana contos; e Elef ha-Magen (1900), estudos linguísticos.

Bibliografia: Kressel, Leksikon, 2 (1967), 626-7; EG, 2 (1955), índice.

FEINSTEIN, DIANNE GOLDMAN (1933–), senadora democrata norte-americana da Califórnia. Feinstein foi um legislador centrista e um político pioneiro. Ela foi a primeira mulher a ser eleita presidente do Conselho de Supervisores de São Francisco (1969), prefeita de São Francisco (1978), nomeada por um grande partido para governador da Califórnia (1990), eleita senadora dos EUA pela Califórnia (1992) e nomeado para o Comitê Judiciário do Senado (1993).

Filha do Dr. Leon Goldman, um proeminente cirurgião, e sua esposa Betty (Rosenburg), Feinstein iniciou uma carreira no serviço público ainda jovem. Nascida e criada em São Francisco, ela frequentou a Universidade de Stanford, onde ganhou sua primeira eleição como vice-presidente do Corpo Estudantil. Após a formatura em 1955, ela recebeu uma bolsa da Fundação Coro para estudar políticas públicas. Cinco anos depois, o governador a nomeou para o Conselho de Termos e Liberdade Condicional das Mulheres da Califórnia, onde atuou até 1966. Eleita para o Conselho de Supervisão de São Francisco em 1969, Feinstein atuou por nove anos, cinco anos como presidente do Conselho. Ela estava servindo nessa capacidade em 1978, quando o prefeito George Moscone foi assassinado em sua prefeitura. Feinstein tornou-se o prefeito interino. Um ano depois, ela foi eleita por direito próprio, servindo a cidade de 1978 a 1988 , quando os limites de mandato a forçaram a deixar o cargo. Em 1990, o Partido Democrata nomeou Feinstein para governador, mas ela foi derrotada por pouco. Dois anos depois, os eleitores da Califórnia a enviaram ao Senado dos Estados Unidos para preencher dois anos de um assento vago; ela foi posteriormente eleita para mandatos completos de seis anos em 1994 e 2000.

Durante grande parte de sua carreira, Feinstein se concentrou na prevenção do crime. Como prefeita de São Francisco, ela reduziu a taxa de criminalidade em 27 %. Uma defensora bem-sucedida das vítimas do crime e da prevenção do crime, ela foi fundamental na aprovação da Lei de Escolas Livres de Armas (1994); a Lei de Execução de Sentenças de Crimes de Ódio (1993); a Lei de Controle Abrangente de Metanfetaminas (1996); e a Proibição de Armas de Assalto 1994–2004. Apoiadora da comunidade judaica, Feinstein era membro da Congregação Emanu-El em San Francisco, Califórnia, onde foi confirmada.

Bibliografia: AF Kahn e G. Matthews, "120 Anos de Ativismo Feminino", em: AF Kahn e M. Dollinger (eds.), Judeus da Califórnia (2003).

[Ava F. Kahn (2ª ed.)]

FEINSTEIN, ELAINE (1930–), romancista, poeta e tradutora inglesa. Nascido em Bootle, Feinstein foi educado na Cambridge University. Ela trabalhou como editora para a Cambridge University Press e lecionou em inglês no Bishop's Stortford Training College e na Universidade de Essex até 1970. Ela agora é escritora em tempo integral. Feinstein publicou seu primeiro romance, *The Circle*, em 1970. Ela também traduziu *The Selected Poems of Marina Tsvetayeva* (1971) e *Three Russian Poets: Mar garita Aliger, Yunna Moritz, Bella Akhmadulina*, (1978). Como editora escolheu *Selected Poems of John Clare* (1968) e, com Fay Weldon, *New Stories 4* (1979). Ela também publicou volumes de contos e peças de teatro, *Breath* (1975) e *Echoes* (1980). O Holocausto é central para *Children of the Rose* (1975) e *The Border* (1984). Ela também escreveu um livro sobre a cantora de blues Bessie Smith (1985).

Sua prodigiosa produção literária inclui volumes de poesia como *The Magic Apple Tree* (1971), *At The Edge* (1972) e *The Celebrants and Other Poems* (1973). Feinstein é considerado um importante romancista inglês. Ela descreveu sua ficção inicial como uma "extensão" de sua poesia, pois seus romances combinam o poético com uma tela histórica mais ampla. Sua ficção, portanto, percorreu a história europeia e, ao mesmo tempo, manteve um uso poético da linguagem e do mito. Com economia notável, vários dos romances de Feinstein, *Filhos da Rosa* (1975), *O Êxtase da Dra. Miriam Garner* (1976), *O Mestre das Sombras* (1978) e *A Fronteira* (1984), incorporam a violência, o fanatismo, e pseudoapocalíptico da história moderna. Os temas sempre presentes de exílio e traição nos romances de Feinstein recebem uma dimensão histórica mais ampla que molda a vida de seus personagens cosmopolitas. *The Survivors* (1982), um romance autobiográfico, tem um cenário exclusivamente inglês e usa a forma comprimida de uma saga familiar convencional. Feinstein também é um biógrafo de destaque, tendo escrito *vidas de Pushkin* (1998), *Ted Hughes* (2001) e *Mulheres de Lawrence* (1993), sobre a vida amorosa de DH Lawrence.

Feinstein escreve conscientemente em uma tradição literária da Europa Central. Ela é a primeira romancista anglo-judaica do pós-guerra a evitar com sucesso as preocupações paroquiais e as formas de expressão do romance anglo-judaico e localizou seu senso de judaísmo em um contexto europeu mais amplo. *The Border* é um exemplo representativo da capacidade de Feinstein de expressar em uma emocionante história de amor uma visão multifacetada do mundo composta de história e autobiografia, poesia e mito, literatura e ciência. Desta forma, Feinstein conseguiu alargar as preocupações do romance anglo-judaico e desenvolver uma voz poética duradoura de uma forma distinta e imaginativa. maneiras.

[Bryan Cheyette]

FEINSTEIN, YAYIM JACOB HAYKOHEN (segunda metade do século XIX), emissário de Safed que visitou as comunidades judaicas do Oriente, incluindo Aden, Iêmen e Índia. Ele esteve no último país três vezes, em 1866, 1873 e 1887. Enquanto em Calcutá, ele observou com desaprovação a prática

dos judeus de usar o bonde no sábado, e escreveu um tratado, *Imrei Shabbat* (1874), no qual ele se opôs veementemente a esse costume. Ele publicou *Torat Immekha* (1886), no qual se opôs a outras práticas dos judeus de Bagdad. Em "Cochin (que ele visitou duas vezes) ele ficou do lado dos "judeus não-brancos", como ele chamava os "judeus negros", e lutou por sua emancipação, sustentando que eles eram na verdade os primeiros colonos enquanto os "judeus brancos" eram recém-chegados. Ele expressou esses pontos de vista em seu *Mashbit Mil' Yamot* (1889), que ele apresentou aos judeus Cochin e ao rabino-chefe de Jerusalém, Meir Panigel.

Seu relatório apareceu como um suplemento à segunda edição de seu *Imrei Shabat* (1889).

Bibliografia: A. Yaari, *Ha-Defus ha-Ivri be-Ar'ot ha Mizra'ay*, 2 (1940), 29, 30; idem, em: *Sinai*, 4 (1939), 416-21; 26 (1950), 342-4; *DS Sassoon, Ohel Dawid*, 2 (1932), 966-7; *Bar-Giora*, em: *Se funot*, 1 (1947), 265-6.

[Walter Joseph Fischel]

FEINSTEIN, MEIR (1927-1947), judeu condenado à morte pelos britânicos na Palestina. Feinstein nasceu na Cidade Velha de Jerusalém. Em sua juventude, foi trabalhar no kibutz de Negbah, onde ingressou no "Palma'ay", e aos 16 anos se ofereceu para servir no exército britânico. Em 1946 juntou-se ao I.Y.L. e em 30 de outubro participou de um ataque à estação ferroviária de Jerusalém. Durante sua fuga, o fogo foi aberto contra ele de um carro que passava e ele ficou gravemente ferido na mão esquerda. Como resultado, enquanto seus companheiros conseguiram escapar, ele se refugiou em uma casa e as manchas de sangue permitiram que seus perseguidores o encontrassem. Após a amputação de sua mão esquerda, ele foi julgado e condenado à morte em 3 de abril de 1947. Compartilhou a cela dos condenados com Moshe "Barazani", e a data de sua execução foi marcada para a manhã do dia 21. Às 21h da noite anterior, eles colocaram uma carga explosiva, que havia sido contrabandeada para dentro da cela, entre seus corações e a detonaram, enganando assim a força.

Bibliografia: Y. Nedava, *Olei-ha-Gardom* (1966); Y. Gu rion, *Ha-Niyyayon Olei Gardom* (1971).

FEINSTEIN, MOSES (1895-1986), rabino e líder da ortodoxia americana. Feinstein nasceu em Uzda, perto de Minsk, na Bielorrússia, onde seu pai, de quem recebeu sua educação inicial, era rabino. Em 1921 tornou-se rabino de Luban, perto de Minsk, onde serviu até imigrar para os Estados Unidos em 1937. Lá Feinstein foi nomeado rosh yeshivá da *Metivta Tiferet* Jerusalém de Nova York. Sob sua orientação, tornou-se uma das principais yeshivot americanas. Feinstein chegou à América com três filhos: Faye Gittel, que se casou com um distinto rabino, Moses Shisgal; Shifra, que se casou com o rabino Dr. Moses Tendler, rabino de longa data em Monsey, Nova York, bem como professor de Talmud e professor de biologia na Yeshiva University; e David, que sucedeu seu pai como chefe da *Metivta Tiferet* Jerusalém. Um filho, Reuven, nasceu na América. Ele se tornou o chefe da filial da *Metivta Tiferet* Jerusalém em Staten Island, Nova York.

Após a Segunda Guerra Mundial, Feinstein tornou-se uma das principais figuras do judaísmo ortodoxo na América. Após a morte do

Feinstein, Moisés

rosh yeshivá da Yeshiva de Lakewood, Rabi Aaron * Kotler, Feinstein tornou-se o líder reconhecido da Ortodoxia.

Embora ele tenha abordado questões comunitárias mais amplas ao longo de sua vida, seu maior impacto foi no reino da Halakhah. Sua reputação cresceu rapidamente ao ponto de suas decisões serem aceitas como autorizadas pelos judeus ortodoxos em todo o mundo. As respostas de Feinstein são intituladas Iggerot Moshe, os primeiros quatro volumes seguem o Shulῥan Arukh: Oraῥ ῥ ayyim (1959), Yoreh De'ah (1959), Even ha-Ezer (1961) e ῥ oshen Mishpat (1963), enquanto os volumes subsequentes (1973, 2 vols. em 1981, 1996) contêm resposta de diferentes seções do Shulῥan Arukh. Um índice detalhado para Iggerot Moshe, intitulado Yad Moshe foi publicado em 1987. Ele também publicou suas novelas talmúdicadas intituladas Dibrot Moshe para Bava Kamma em dois volumes (1946, 1953), para Bava Meῥia (1966), para Shabat em dois volumes (1971, 1976), para Kiddushin e Yevamot (1979), para Gittin (1982), para ῥulin e Nedarim (1983), e para Ketubbot e Pesaiῥim (1984). Darash Moshe, seus sermões sobre a leitura semanal da Torá e os dias santos, foram publicados postumamente em 1988.

A visão de mundo de Feinstein abrangia o mundo da Torá. "Minha visão de mundo inteira", ele escreveu (Iggerot Moshe 2:11), "decorre apenas do conhecimento da Torá sem qualquer mistura de idéias externas, cujo julgamento é verdade, seja estrito ou brando. Argumentos derivados de perspectivas estrangeiras ou opiniões falsas do coração não são nada." No entanto, Feinstein estava profundamente ciente do mundo ao seu redor, constantemente aplicando os princípios da lei da Torá a novas situações e circunstâncias. De fato, quando lidava com problemas médicos, sempre consultava os principais médicos, muitas vezes pedindo uma segunda opinião. Ele exigiu entender as questões médicas em profundidade. Feinstein serviu como posek (decisor halakhic) para muitos estudantes de medicina e médicos, bem como para a Associação de Cientistas Judeus Ortodoxos.

A resposta de Feinstein lida com uma gama muito ampla de questões e tópicos. Ele dedicou muito tempo a lidar com problemas na educação judaica. Ele tinha pouca tolerância para o ensino de estudos seculares; no entanto, ele permitiu por causa de regulamentos governamentais (ibid. 3:83). Ele exigia que os livros didáticos de ciências concordassem com a ideia de que Deus criou o mundo (ibid. 3:73). Ele foi inflexível em sua oposição às aulas mistas, mas permitiu que as mulheres ensinassem meninos, reconhecendo a realidade do mundo educacional na América. Ele exigia que os pais pagassem as mensalidades da educação de suas filhas.

A comunidade ortodoxa moderna na América também procurou o rabino Feinstein para orientação halakhic. Às vezes, suas respostas às perguntas exibiam uma flexibilidade que ele não mostrava para a comunidade ultra-ortodoxa. Por exemplo, Feinstein permitia que os pais estivessem presentes em apresentações escolares onde meninas com menos de 11 anos cantavam, embora desaprovasse a prática (ibid. 1:26).

Outros tópicos que receberam sua atenção incluem a altura da meῥiyah (partição) na sinagoga, o uso de vidro na construção de uma meῥiyah, alugar um salão de baile de hotel para Serviços do Dia Santo, permitindo que um proprietário americano de uma fábrica israelense mantenha sua fábrica aberta no segundo dia de Yom

Tov, o status de crianças concebidas por meio de seminação artificial, e permitindo que shoῥatim (matadores rituais) formem sua própria união.

Feinstein, altamente considerado por sua dedicação e abnegação, foi eleito para cargos de importância no mundo judaico ortodoxo. Ele foi presidente da *União dos Rabinos Ortodoxos e presidente da filial americana do Mo'eῥet Gedolei ha-Torah de Agudat Israel. Ele também foi ativo na orientação e obtenção de apoio para instituições educacionais israelenses ortodoxas, particularmente o sistema escolar ῥinnukh Aῥma'i de Agudat Israel. Apesar de seu envolvimento público e comunitário e de seu papel como o principal posek da segunda metade do século XX, Feinstein era conhecido por seu estilo de vida simples, sua piedade e sua humildade.

Feinstein faleceu na noite anterior ao Jejum de Ester, em 23 de março de 1986. Mais de 150.000 pessoas compareceram aos serviços funerários em Nova York. Elogios foram dados por rabinos de todo o espectro da Ortodoxia, de um representante da comunidade Satmar ῥasidic a dois palestrantes da Universidade Ye shiva. Ele foi enterrado três dias depois em Jerusalém.

Um aviso de obituário apareceu na seção "Marcos" da revista Time (7 de abril de 1986, p. 42). Talvez a indicação mais reveladora de seu impacto sobre os judeus ortodoxos no século XX seja o ditado de que todo rabino que recebe a ordenação ortodoxa na América precisava de duas coisas após a formatura: um lu'aῥ, um calendário que lista todas as mudanças na oração serviços, e o número de telefone do rabino Moses Feinstein.

Bibliografia: O. Rand (ed.), Toledot Anshei Shem (1950), 98. A. Rakefet (Rothkoff), em: Niv ha-Midrashia (Primavera-Verão 1971), 58-71; I. Robinson, em: Judaism, 35 (1986), 35-46; MD Angel, em: Tradition, 23:3 (1988), 41-52; N. Baumel Joseph, em: American Jewish History, 83:2 (1995), 205-22; W. Kelman, em: Survey of Jewish Affairs (1987), 173-87; MD Tendler, em: Pioneers in Jewish Medical Ethics (1997), 55-68; F. Rosner, em: Pioneiros na Ética Médica Judaica (1997), 47-75; N. Sherman, em: Jewish Observer, 19:7 (1986), 8-30; S. Finkelman, Reb Moshe: A Vida e os Ideais de HaGaon Rabi Moshe Feinstein (1986); D. Hartman, "Setiyah u-Gevulot ba-Halakhah ha Ortodoxit be-Et ha-ῥadashah," dissertação (2003).

[David Derovan (2ª ed.)]

FEINSTEIN, MOISÉS (1896-1964), poeta e educador hebreu. Nascido na Rússia, Feinstein chegou aos Estados Unidos em 1912. Ele dedicou sua vida a Herzliah – a Academia Hebraica e o Instituto de Professores que fundou em Nova York em 1921. Seus volumes de poesia são o lírico Shirim ve-Son ettot ("Poemas e Sonetos", 1935); ῥ alom ve-Goral ("Sonho e Destino", 1937), uma descrição de uma viagem à Palestina; e Abraham Abulafia (1957), um poema filosófico sobre o místico do século XIII. Os poemas coletados de Feinstein apareceram postumamente em um volume chamado Al Saf ha-Sof ("No Limiar do Fim", 1964).

Bibliografia: Silberschlag, em: JBA, 23 (1965/66), 70-76; UMA. Epstein, Soferim Ivrim ba-Amerikah, 1 (1952), 125-41; R. Wallenrod, The Literature of Modern Israel (1956), índice; Waxman, Literatura, 4 (19602), 1072-73; 5 (19602), 192-4.

[Eisig Silberschlag]

FEINSTONE, MORRIS (1878-1945), líder trabalhista dos EUA. Feinstone, nascido em Varsóvia, foi ali treinado como entalhador. Após concluir a escola, emigrou para a Inglaterra, onde se tornou presidente de um sindicato de entalhadores de madeira em Londres (1895). Mais tarde, em Birmingham, ele foi ativo nos primórdios do Partido Trabalhista Britânico. Em 1910, Feinstone emigrou para os Estados Unidos, onde encontrou emprego em vários ofícios especializados, garantindo trabalho permanente na indústria de guarda-chuvas. Ele logo se tornou um funcionário do Sindicato dos Fabricantes de Punhos e Bastões de Umbrella e uma figura importante no United Hebrew Trades, uma organização que abrigava os sindicatos judaicos americanos menores e mais fracos. Feinstone era um colaborador próximo do destacado líder da organização, Max Pine, a quem sucedeu como secretário da United Hebrew Trades em 1928. Feinstone continuou a política de Pine de apoiar o setor trabalhista socialista na Palestina judaica através da Histadrut. Ele também representou o United Hebrew Trades no conselho executivo do Central Trades and Labor Council of Greater New York, escreveu artigos no New York Call e no Yiddish Jewish Daily Forward endossando o socialismo e o sionismo trabalhista, e trabalhou para o estabelecimento de um partido trabalhista independente. Com o advento do New Deal, os ensinamentos socialistas de Feinstone foram incorporados pelo Partido Trabalhista Americano, o que satisfaz seu desejo de uma organização política da classe trabalhadora. A partir daí, até sua morte, concentrou-se em obter apoio para o trabalho judaico na Palestina.

[Melvyn Dubofsky]

FEIS, HERBERT (1893-1972), historiador econômico dos EUA. Feis, que nasceu na cidade de Nova York, foi instrutor de economia em Harvard (1920-1921), professor associado da Universidade do Kansas (1922-1925) e professor e chefe do departamento de economia da Universidade de Cincinnati (1926-1929). Entre 1922 e 1927 foi conselheiro norte-americano do Escritório Internacional do Trabalho da Liga das Nações. Em 1930, tornou-se membro da equipe do Conselho de Relações Exteriores, em 1931 foi consultor econômico do Departamento de Estado dos EUA e, de 1937 a 1943, foi consultor de economia internacional.

Feis foi assessor especial do secretário de guerra dos Estados Unidos de 1944 a 1946, e durante esse período foi assessor técnico-chefe da Conferência Econômica e Monetária Mundial em Londres. A partir de 1948 foi membro do Instituto de Estudos Avançados de Princeton. Suas muitas publicações incluem *Europe, The World's Banker 1870-1914* (1930, 19653), *The Spanish Story* (1948, 19662), *The Road to Pearl Harbor* (1950, 19642), *The Diplomacy of the Dollar* (1950, 19652), *O emaranhado da China* (1953, 19653), *Churchill, Roosevelt, Stalin* (1957, 19662), *Between War and Peace – the Potsdam Conference* (1960, 19672), *Japan Subdued* (1961), *Foreign Aid and Foreign Policy* (1964, 19662), 1933: *Personagens em Crise* (1966), *A Bomba Atômica e o Fim da Segunda Guerra Mundial* (1966) e *O Nascimento de Israel: A Cama Diplomática Despenteada* (1969). Feis recebeu o Prêmio Pulitzer em 1961 por *Entre Guerra e Paz*, que tratou das origens da Guerra Fria.

Em 1982, a American Historical Association estabeleceu o Prêmio Herbert Feis, que é oferecido anualmente para reconhecer os interesses acadêmicos de historiadores fora da academia e a importância do trabalho de acadêmicos independentes nos Estados Unidos.

A esposa de Feis, Ruth, era neta de James Garfield, o 20º presidente dos Estados Unidos.

Bibliografia: *Current Biography Yearbook*, 1961 (1962), 156-8. **Adicionar. Bibliografia:** D. Yergler, Herbert Feis, *Wilsonian Internationalism, and America's Technological-Democracy* (1993).

[Joachim O. Ronall / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FEITELSON, MENAHEM MENDEL (1870-1912), escritor e crítico hebreu. Feitelson, que nasceu em Mikhailovka, Crimeia, ensinou em Melitopol e foi ativo na Associação de Língua Hebraica naquela cidade. Colaborador da imprensa hebraica desde a juventude, mais tarde publicou artigos de interesse atual e crítica literária. Ele escreveu para *Ha-Meliy* (um estudo abrangente de Mendele Mokher Seformim), *Ha-ye'irah* e outros periódicos. Depois de publicar *Me'yarim be-Korot Yisrael* (1890), ele desistiu de escrever por um tempo, ensinou em Sebastopol, e na virada do século se estabeleceu em Yekaterinoslav.

Lá ele escreveu uma série de artigos sobre escritores hebreus para *Ha-Shilo'a'y* e também contribuiu para outros periódicos. Incapaz de encontrar emprego nos centros literários da Europa Oriental, ele ficou cada vez mais deprimido e cometeu suicídio em 1912. Acredita-se que a razão imediata para o suicídio de Feitelson sejam os comentários insultuosos de Mendele a ele sobre o ensaio que ele havia escrito sobre Mendele. I. Cohen editou uma coleção da prosa de Feitelson, *Be'inyot ve-Ha'arakhot* (1970), que inclui um ensaio sobre o escritor de AB Jaffe.

Bibliografia: F. Lachower, em: MM Feitelson, *Ketavim* (1914); N. Goren, *Mevakkerim be-Sifrutenu* (1944), 59-68; Waxman, *Literatura*, 4 (19602), 412-3; J. Barzilai, *Ha-Shilo'a'y 1896-1927* (1964), [índice para *Ha-Shilo'a'y*], 41.

[Getzel Kressel]

FEITH, DOUGLAS J. (1953–), conselheiro do governo dos EUA. Nascido e criado na Filadélfia, onde seu pai, Dalck Feith, um sobrevivente do Holocausto, era um proeminente empresário e filantropo. Feith foi educado no Harvard College (magna cum laude 1975) e no Georgetown University Law Center (magna cum laude 1978). Iniciou sua carreira pública em 1975, trabalhando como estagiário no Senador Henry M. ("Scoop") Subcomitê de Investigações de Jackson. Feith então serviu na Administração Reagan como especialista em Oriente Médio do Conselho de Segurança Nacional e como vice de Richard Perle no Pentágono. Ao longo da década de 1990, ele aconselhou membros republicanos do Congresso em uma série de questões de segurança nacional, incluindo a Guerra do Golfo, controle de armas e Bósnia. Feith escreveu inúmeros artigos em jornais e revistas sobre questões de segurança nacional, como terrorismo, defesas antimísseis, armas químicas, relações EUA-Soviética e Oriente Médio.

Em julho de 2001, Feith foi nomeado pelo presidente George W. Bush como subsecretário de Defesa para Políticas, efetivamente o

feiwel, berthold

posição civil de terceiro escalão no Departamento de Defesa dos EUA. Após o ataque de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center e ao Pentágono, Feith desempenhou um papel importante no desenvolvimento da estratégia do governo dos EUA para a guerra contra o terrorismo, aconselhando o secretário de Defesa Rumsfeld sobre questões políticas relacionadas ao Afeganistão, Iraque e outros aspectos da guerra. Feith também foi fundamental em outras iniciativas de defesa, incluindo o realinhamento da postura de defesa global dos EUA, a adição de novos membros à Organização do Tratado do Atlântico Norte e a reforma das estruturas militares e civis da OTAN, a criação de novos laços de defesa dos EUA no sul da Ásia, o lançamento da Iniciativa de Operações de Paz Global aumentar a capacidade de vários países de enviar forças ao exterior para manter ou fazer cumprir a paz e negociar com a Rússia o Tratado de Moscou sobre armas nucleares ofensivas.

Como vários intelectuais judeus que cresceram em lares liberais e pró-Franklin Delano Roosevelt, Feith passou a se identificar com um grupo de "neoconservadores" servindo ou apoiando o governo Reagan que via a Guerra Fria como um choque de princípios básicos. princípios filosóficos, não apenas um grande concurso de poder. Feith também defendeu pontos de vista contrários em questões como a "arma do petróleo" (ele achava que seu poder era exagerado e os custos financeiros seriam altos para qualquer estado que tentasse usá-la), tratados de controle de armas (ele achava que seus benefícios eram ilusórios), e o processo de paz de Oslo (ele previu que fracassaria como resultado da deficiência do estadista de Arafat e da falta de compromisso com a paz). Esses pontos de vista geraram controvérsia e ajudaram a torná-lo um pára-raios mais tarde para os críticos da Guerra do Iraque de 2003. Embora rejeitando o rótulo de idealismo wilsoniano, Feith, junto com Natan Sharansky e Paul Wolfowitz, ajudaram a elaborar a ideia, que o presidente George W. Bush tornou central para a política externa dos EUA que as instituições democráticas são o caminho para a paz e a prosperidade e que os povos do Oriente Médio, como em outros lugares, escolherão a liberdade e as instituições políticas democráticas se tiverem oportunidade.

O trabalho comunitário de Feith incluiu o serviço como presidente da Escola Judaica Charles E. Smith.

[Mark Feldman (2ª ed.)]

FEIWEL, BERTHOLD (1875-1937), líder sionista e poeta.

Nascido em Pohlitz, Morávia, Feiwel iniciou seus estudos superiores em Brno, onde fundou a organização estudantil sionista Veritas. Em 1893 ele estudou direito na Universidade de Viena e tornou-se um colaborador próximo de Herzl, ajudando a organizar o Primeiro Congresso Sionista em 1897. Ele contribuiu para o órgão central da Organização Sionista, Die Welt, e tornou-se seu editor-chefe em 1901. Em seu artigos em que enfatizou que o sionismo não pode se contentar com a atividade política e diplomática de seus líderes; deve também trazer a renovação da vida espiritual e social judaica na diáspora. Na primeira Conferência de Sionistas Austríacos em Olmütz (1901), Feiwel apresentou um programa de atividade da diáspora sionista, argumentando que o sionismo significa não apenas o povo judeu que busca refúgio em Eretz Israel, mas também se preparando (na diáspora) para seu futuro. com

monwealth. O trabalho da diáspora cobria toda a gama da vida judaica nos países de dispersão: atividades políticas, econômicas, culturais e esportivas. Quando seu programa foi rejeitado pelo Executivo sionista, Feiwel renunciou ao cargo de editor do Die Welt e, junto com Martin Buber, Chaim Weizmann e outros, criou a Fração Democrática como um grupo de oposição no Quinto Congresso Sionista. Junto com Martin Buber, Davis Trietsch e o pintor EM Lilien, Feiwel fundou a *Juedischer Verlag, uma editora que distribuía principalmente traduções alemãs de literatura hebraica e iídiche.

Em 1903, após o pogrom de *Kishinev, Feiwel publicou Die Judenmassacres em Kischinew sob o pseudônimo de Told. Baseado em uma investigação in loco, este livro chocou a opinião pública. Feiwel teve contatos próximos com autores judeus na Europa Oriental e se tornou um talentoso tradutor de suas obras. No livro Junge Harfen (1914) ele apresentou sua poesia moderna. O Juedischer Almanach (1902), antologia editada por Feiwel, assim como Lieder des Ghetto (1902, 1920), traduções de poemas do poeta iídiche Morris Rosenfeld com desenhos de EM Lilien, também tiveram considerável influência literária. Após a Primeira Guerra Mundial (1919), o amigo de Feiwel, Weizmann, convocou-o a Londres para se tornar seu conselheiro político e econômico. Quando o Keren Hayesod foi fundado (1920), Feiwel tornou-se um de seus primeiros diretores. Em 1933 estabeleceu-se em Jerusalém.

Bibliografia: Berthold Feiwel ha-Ish u-Fo'alo (1959); CH. Weizmann, Tentativa e Erro (1949), índice. **Adicionar. Bibliografia:** A. Schenker, Der juedische Verlag 1902–1938 – Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung (2003).

[Samuel Hugo Bergman]

FEJÉR, LEOPOLD (1880-1959), matemático húngaro.

Fejér foi educado em Budapeste e Berlim. Passou um ano em Berlim onde conheceu HA Schwarz que teve uma influência decisiva na sua carreira matemática. Foi nomeado professor em Budapeste em 1911 e eleito membro pleno da Academia Húngara de Ciências em 1930. Após ser demitido de sua cadeira durante a Segunda Guerra Mundial, escapou por pouco de ser morto pelo regime fascista. Ph.D. de Fejér. A tese continha o resultado clássico agora conhecido como teorema de Fejér de que "uma série de Fourier é Cesàro somável (C,1) ao valor da função em cada ponto de continuidade". Este resultado chave deu grande impulso a novos desenvolvimentos em Fourier e séries divergentes.

Uma lista completa de suas publicações é dada em Matematikai Lapok (vol. 1 (1950), 267–72).

Bibliografia: G. Pólya, em: Journal of the London Mathematical Society, 36 (1961), 501-6.

[Barry Espanha]

FEJTŐ, FRANÇOIS (Ferenc; 1906–), autor, crítico e jornalista. Fejtő nasceu em Zagreb. Juntamente com P. Ignotus e A. József, foi fundador da revista literária húngara Szép Szó (Budapeste, 1935). Em 1938, ele foi acusado pela polícia de Budapeste de ser comunista e fugiu de Hun

gary, estabelecendo-se em Paris. Especialista em política do Leste Europeu, Fejtő era um proeminente socialista e um pensador independente. Tanto em seus escritos políticos quanto em sua ficção, ele se preocupava com a questão judaica, particularmente a relação entre judeus e comunistas. Suas obras incluem *Érzelmes utazás* ("Jornada Sentimental", 1937), *Chine-URSS, la fin d'une hégé monie* (1964), *Henri Heine* (1946) e *Le printemps des peuples dans les pays communistes* (1960).

Bibliografia: Magyar Irodalmi Lexikon, 1 (1963), 341.

[Baruch Yaron]

FEKETE, MICHAEL (1886-1957), matemático de Israel.

Nascido em Zenta, Hungria, Fekete esteve associado à Escola Húngara de Matemática e foi assistente na Universidade de Budapeste de 1912 a 1919. Em 1928, aceitou um cargo de professor no Instituto de Matemática da Universidade Hebraica.

versidade, Jerusalém, tornando-se professor no ano seguinte. De 1946 a 1948 foi reitor da universidade. Professor dedicado, ele lançou as bases dos estudos e pesquisas matemáticas lá, e desempenhou um papel importante no desenvolvimento de seu departamento.

As muitas e variadas contribuições de Fekete incluíam a teoria dos números, equações algébricas e, acima de tudo, a teoria das funções. Ele considerou que sua maior conquista foi a descoberta do diâmetro transfinito, que lhe rendeu o Prêmio Israel de ciências exatas em 1955.

Bibliografia: JC Poggendorf, *Biographisch-literarisches Handwoerterbuch*, 2 (1937), SV (inclui lista de suas obras).

[David Maisel]

FELD, ISAAC (1862-1922), poeta que escreveu em alemão. Nascido em Lvov, Feld estudou e exerceu a advocacia, além de lecionar ao longo de sua vida. Um dos membros do *Yovevei Zion* na Galiza, sua *Dort wo die Zeder* era uma canção sionista muito popular. Ele apareceu pela primeira vez na revista *Selbstemanzipation* no início da década de 1880, e mais tarde foi incluído em muitas antologias de canções judaicas em alemão, iídiche e hebraico. Foi publicado com música no *Blauweiss Liederbuch* (1914).

Adicionar. Bibliografia: NM Gelber, *Toledot ha-Tenu'ah ha yyyonit be-Galiza*, índice.

[Getzel Kressel]

FELD, JACOB (1899-1975), engenheiro civil norte-americano. Nascido na Áustria, Feld foi levado para os Estados Unidos em 1906. Ele se formou no City College, NY, e obteve seu Ph.D. da Universidade de Cincinnati. Seus projetos de engenharia e construções incluem o Coliseu de Nova York, Museu Guggenheim, Yonkers Raceway, Sixth Avenue Subway de Nova York, aeródromos e uma estação de treinamento naval. Foi consultor especial da Força Aérea dos Estados Unidos e em 1959 tornou-se presidente da divisão de engenharia da Academia de Ciências de Nova York e mais tarde tornou-se presidente da academia e membro da Sociedade Americana de Engenheiros Civis (ASCE), que citou em 1969 como Engenheiro Metropolitano do Ano. Feld era ativo nos assuntos da comunidade judaica.

FELDBERG, LEON (1910–), editor e editor de jornal sul-africano. Filho do rabino de Krok, Lituânia, ele foi para yeshivot em Ponevezh e Slobodka, e recebeu um diploma rabínico. Começou sua carreira jornalística em Riga, trabalhando para jornais iídiche. Em 1929, emigrou para a África do Sul e, depois de servir como ministro e professor, entrou no mundo dos negócios. Em 1936 ele fundou o semanário *South African Jewish Times*, que ele editou até 1969. Ele também montou uma gráfica e editora e publicou o *South African Jewish Year Book* (1960, 1961) e *South African Jewry* (1965, 1967).

[Lewis Sowden]

FELDER, GEDALIA (1921/2-1991), rabino canadense e autoridade haláchica. Felder nasceu em Iczuki-dolne na Galícia e estudou na yeshivá local e com outros rabinos na Polônia, incluindo Yeshivat Keter Torah Radomsk em Cra cow. Seu pai, Hersch, imigrou para o Canadá em 1930, vivendo brevemente em Winnipeg e depois em Montreal antes de trazer sua família para o Canadá em 1937. Felder continuou seus estudos em Montreal e depois em Toronto com o rabino Abraham Price em sua Yeshivat Torat Chaim. Felder recebeu sua ordenação de Price em 1940.

Entre 1940 e 1949, Felder serviu como rabino para várias pequenas comunidades judaicas no sul de Ontário: Sarnia (1941–43), Belleville (1943–45) e Brantford (1945–49). Um de seus alunos na última cidade falou da *menschlichkeit* de Felder e da calorosa recepção que os alunos receberam em sua casa. Entre 1943 e 1945, Felder foi capelão de meio período da Força Aérea Real Canadense para Trenton e District. Em 1949 Felder mudou-se para Toronto, onde permaneceu pelo resto de sua vida. Ao chegar, Felder assumiu o púlpito da Shomrei Shabbos, uma sinagoga fundada por judeus galegos no final do século XIX. Ele ensinou na Yeshivat Torat Chaim de Price e foi um acérrimo defensor do Eitz Chaim Talmud Torah, a escola estabelecida por judeus poloneses várias décadas antes.

Em Toronto, ele também serviu por anos como presidente do Va'ad ha-Kashrut da Região Central (ou seja, Ontário) do Congresso Judaico Canadense, e foi um defensor da organização Mizra chi. Felder não se isolou dos judeus não ortodoxos, participando do Toronto Rabbinical Fellowship, que reuniu para discussão rabinos de várias denominações, incluindo, entre outros, Walter Wurzberger (ortodoxo), Stuart *Rosenberg (conservador) e Gunther *Plaut (Reforma).

Felder alcançou uma reputação internacional com base em suas obras haláchicas: o *Yesodei Yeshurun* (6 vols., 1954-70), que trata das leis relativas à liturgia, ao sábado e à Páscoa; os dois volumes *Na'yalat yevi* (1952-1972), no qual ele lida com as questões espinhosas de adoção, prosélitos e divórcio; algumas de suas primeiras respostas estão reunidas em *She'elot u-Teshuvot She'elat Yeshurun* (1964); e em 1977 Felder publicou uma edição do *Sefer Tanya Rabbati*, obra atribuída a Jehiel ben Jekuthiel ha-Rofe Anav da Itália do século XIII. Felder também publicou em uma série de revistas dedicadas a questões haláchic. Em reconhecimento à erudição de Felder, ele foi nomeado

Feldheim, Philip

um dos cinco membros do Beth Din do Conselho Rabinico da América.

[Richard Menkis (2ª ed.)]

FELDHEIM, PHILIPP (1901–1990), editora norte-americana de livros sagrados e traduções em inglês. Nascido em Viena, Feldheim foi enviado para uma série de yeshivot na Europa, onde estudou sob a direção do rabino Joseph Yevi *Duschinsky. Ele retornou a Viena, onde foi ativo em assuntos comunitários, principalmente Agudat Israel. Ar descansou em *Kristallnacht Feldheim resolveu deixar a Áustria e imigrou para os Estados Unidos com trinta dólares no bolso. Ele se estabeleceu em Williamsburg, onde vendeu livros pela primeira vez em seu apartamento e recebeu carregamentos de livros sagrados judaicos da Europa. De seu apartamento mudou-se para um quarto alugado e decidiu publicar livros em vez de apenas importá-los.

Ele estava envolvido na impressão do primeiro Talmude a ser impresso nos Estados Unidos. Mudou-se para Washington Heights em 1950, onde ficou sob a influência do rabino Joseph *Breuer, que o encorajou a traduzir importantes livros judaicos para o inglês, assim como a comunidade na Alemanha disponibilizava obras sagradas em alemão. Feldheim empreendeu a publicação da tradução inglesa dos escritos de Rabi Samson Raphael Hirsch e Rabi Elie Monk, e obras como *The Path of the Just and the Gates of Repentance* e *Irving Bunim's Ethics from Sinai*. Ele era um distribuidor e editor e liderou a criação de um corpus de obras ultraortodoxa em língua inglesa, essencial para alcançar uma nova geração de judeus confortáveis na língua inglesa.

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

FELDMAN, ABRAHAM JEHIEL (1893–1977), rabino reformado dos EUA e líder sionista. Feldman nasceu em Kiev, Ucrânia, imigrando para Nova York em 1906 e se estabelecendo no Lower East Side. Ele foi para a faculdade na Universidade de Cincinnati, onde recebeu seu BA (1917) e foi ordenado no Hebrew Union College (1918). Ele então serviu em púlpitos na Sinagoga Livre em Flushing, na Congregação Filhos de Israel em Atenas, Geórgia, e Keneseth Israel em Filadélfia, onde a doença do rabino sênior o forçou a assumir responsabilidades normalmente não dadas a um rabino mais jovem.

Em 1925, mudou-se para Beth Israel de Hartford, Connecticut, onde serviu como rabino até sua aposentadoria em 1968, estabelecendo uma tradição de longevidade que marcaria a liderança religiosa da capital de Connecticut. No New Deal, ele atuou como diretor de educação da Administração Nacional de Recuperação em Connecticut e mais tarde foi Presidente Estadual do Conselho de Ajuste da Administração Nacional de Recuperação. Ele foi um dos fundadores com Samuel Neusner do Connecticut Jewish Ledger e atuou como editor até 1977. Ele era um mestre orador, que achava que o sermão pode não apenas informar a mente, mas moldar o coração. Ele se via como o embaixador judeu para o mundo não-judeu e ministrou um curso no Hartford Theological Seminary. Um líder distinto em estado e comu

nal, ele também foi proeminente nos círculos rabínicos e foi presidente da Conferência Central de Rabinos Americanos durante 1947-49, Presidente do Conselho da Sinagoga interdenominacional da América (1955-57). Um prolífico autor e jornalista, rabino ativista e rabino comunitário Feldman escreveu 26 livros e muitos artigos acadêmicos, bem como literalmente milhares de peças jornalísticas. Entre seus livros estão *Why I am a Zionist* (1945) e *American Reform Rabbi* (1965), além de muitos artigos.

Bibliografia: L. Karol, "Liderança rabínica no movimento de reforma como refletida na vida e nos escritos de Abraham Jehiel Feldman" (Tese Rabínica, Hebrew Union College); AJ Feldman, *O judeu americano* (1964).

[Abram Vossen Goodman]

FELDMAN, HERMAN (1889-1969), oficial do exército dos EUA. Nascido em Nova York, Feldman ingressou no exército como soldado na artilharia de campanha. Durante a Primeira Guerra Mundial ele foi enviado para a França e foi comissionado na artilharia de campanha. Durante a Segunda Guerra Mundial, Feldman novamente serviu no corpo de intendentes, sendo promovido a major-general. No final da guerra, Feldman foi premiado com a Legião do Mérito por excelentes serviços na Inglaterra e no norte da África. Uma segunda Legião de Mérito foi concedida pelo Almirante Nimitz pelo excelente serviço no Pacífico. Ele também ganhou a Medalha de Serviços Distintos e a Medalha de Comenda do Exército por seu serviço na Segunda Guerra Mundial. Em 1949 Feldman foi nomeado pelo presidente Truman como quatermaster general. Aposentou-se em 1951 depois de um distinto 43-ano de carreira militar.

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

FELDMAN, IRVING (1928–), poeta norte-americano. Feldman lecionou no Kenyon College de 1958 a 1964 e, posteriormente, na New York State University em Buffalo. Sua poesia, incluindo *The Pripet Marshes* (1965), é frequentemente sobre temas judaicos. Em sua leitura da poesia de Feldman, encontrada no *The Hollins Critic* de fevereiro de 1997, David Slavitt chamou o poema "The Pripet Marches" de "um dos doze poemas mais interessantes e poderosos de nossa geração". Os poemas de Feldman também são encontrados em *Collected Poems, 1954–2004* (2004).

Bibliografia: H. Schweizer (ed.), *The Poetry of Irving Feldman* (1992).

[Lewis Fried (2ª ed.)]

FELDMAN, LOUIS H. (1926–), professor norte-americano de clássicos e literatura. Nascido em Hartford, Connecticut, Feldman recebeu seu diploma de graduação do Trinity College em 1946 e seu mestrado em 1947; seu doutorado em filologia clássica é da Universidade de Harvard (1951). Foi professor na Trinity em 1951 e 1952, depois instrutor em clássicos em 1952 e 1953. Foi instrutor nas faculdades Hobart e William Smith de 1953 a 1955, depois ingressou na Yeshiva University de Nova York como instrutor em humanidades e história. Ele foi professor assistente na Universidade Yeshiva de 1956 a 1961, professor associado de 1961, e foi nomeado professor de clássicos em 1966. Posteriormente, tornou-se o

Abraham Wouk Family Professor de Clássicos e Literatura. Feldman atuou como editor associado da *Classical Weekly* de 1955 a 1957 e como editor-chefe da *Classical World* de 1957 a 1959.

Feldman é conhecido como um estudioso da civilização helenística, especificamente das obras de Josefo. Membro da Academia Americana de Pesquisa Judaica, recebeu inúmeras bolsas e prêmios, incluindo uma bolsa da Fundação Ford (1951-1952), uma bolsa Guggenheim (1963), uma bolsa da Fundação Memorial para a Cultura Judaica (1969), e uma bolsa da American Philosophical Association (1972). Ele foi nomeado membro sênior do American Council of Learned Societies em 1971, membro da Littauer Foundation em 1973 e membro da Wurzeiler Foundation em 1974.

As obras de Feldman incluem *Scholarship on Philo and Josephus*, 1937–1962 (1963), *Josephus and Modern Scholarship*, 1937–1980 (1984), *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (1993), *Studies in Judaism Hellenistic* (1998), e *Estudos na Bíblia Reescrita de Josefo* (1998). Foi editor e tradutor de *Jewish Antiquities*, Books 18–20 (1965) e editor de *Jewish Life and Thought between Greeks and Romans: Primary Readings* (1996).

Ele coeditou, com Gohei Hata, Josefo, Judaísmo e Cristianismo (1987) e Josefo, a Bíblia e a História (1989). Feldman contribuiu extensivamente para periódicos em seu campo, e foi editor departamental de literatura helenística para a primeira edição da *Encyclopaedia Judaica* e colaborador da *Encyclopaedia Britannica*.

[Dorothy Bauhoff (2ª ed.)]

FELDMAN, MARTIN ("Marty"; 1934–1982), comediante e roteirista britânico. Nascido em Londres de pais judeus ortodoxos, Marty Feldman deixou a escola aos 15 anos e, em 1957, ingressou na BBC como redator da equipe, continuando por dez anos como roteirista de comédias de televisão e rádio para programas como *Round the Horne*, da rádio BBC. A partir de 1967 ele era principalmente um ator, sua marca registrada de olhos esbugalhados e corpo desajeitado sendo instantaneamente reconhecível. Ele se tornou internacionalmente famoso nos cinco anos após se mudar para Hollywood em 1974, co-estrelando com Gene Wilder em comédias cult como *Young Frankenstein* (1974), no qual interpretou "Igor", e *Silent Movie* (1976). Como muitos palhaços, na vida privada Feldman era um homem triste e infeliz. Seus olhos esbugalhados foram causados por uma deficiência crônica da tireóide, e sua personalidade maniaco-depressiva levou à dependência de drogas e álcool. Ele morreu de ataque cardíaco aos 48 anos.

Bibliografia: ODNB.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

FELDMAN, MIROSLAV (1899-1976), poeta e dramaturgo iugoslavo. Médico praticante, Feldman nasceu em Virovitica. Seus primeiros poemas apareceram em 1920. Coleções posteriores incluíram *Ratna lirika* ("Letras de guerra", 1947) e *Pitat je kako je bilo* ("Eles perguntarão como foi", 1959). Entre seus dramas de sucesso estavam *Zec* ("Coelho", 1932), *Profesor Žižy* (1934), *U pozadini* ("Atrás das Linhas", 1939, 19532) e *Dojine dan*.

("O Dia Virá", 1951). Feldman, que tratou principalmente de temas de guerra e amor, foi presidente da Associação de Escritores Croatas (1955). Ele também escreveu peças teatrais e em 1976 recebeu o prêmio AVNOJ (o maior prêmio literário). Inicialmente um sionista, mais tarde abraçou o comunismo.

FELDMAN, MORTON (1926-1987), compositor norte-americano. Nascido em Nova York, Feldman começou a estudar piano com Vera Maurina-Press aos 12 anos (a obra *Madame Press Died Last Week at Ninety* foi escrita em 1970 em sua memória), e mais tarde estudou composição e contraponto com Wallingford Riegger e Stefan Wolpe. Com os compositores John Cage, Earle Brown e Christian Wolff e o pianista David Tudor, ele fez parte de um grupo de vanguarda americano interessado em trazer para a música os mesmos conceitos estéticos de arte e expressão que marcaram os pintores expressionistas abstratos americanos (como de Kooning e Pollock) do início dos anos 1950.

Seus primeiros trabalhos, *Projeções* (1950-51), exploraram o campo da indeterminação na música e o uso da notação gráfica. Embora Feldman mais tarde tenha variado e combinado seus métodos de notação de obras, ele sempre se preocupou em examinar os limites extremos de lentidão (em durações e tempi) e suavidade (de alcance dinâmico) de que a música é capaz, e com timbres criados por não tradicionais métodos, por exemplo, sons de piano produzidos sem formas tradicionais de ataque. Sua produção foi grande: muitas peças para piano para solista e combinações de dois e três pianos, notadamente *Last Pieces*; e obras orquestrais e ensemble – *Números*, para nove instrumentos; *Atlântida*

(1958); *Estruturas para Orquestra* (1960–62); *Fora das últimas peças*; *Para Franz Kline*, para soprano e outros quatro músicos; *Rabi Akiba*, para soprano e dez instrumentos; *On Time and the Instrumental Factor*, para pequena orquestra (1969); e a série de peças para viola solo e vários agrupamentos de instrumentos de acompanhamento intitulada *The Viola in My Life*. Ele trabalhou em filmes e colaborou no balé *Summerspace* (1966) com o coreógrafo Merce Cunningham e o pintor Robert Rauschenberg. Em 1971 Feldman escreveu *Rothko Chapel* para loists, chorus e instrumental ensemble que foi encomendado como uma homenagem ao pintor, que havia morrido um ano antes. Algumas das últimas obras do compositor refletiam seu interesse pelos padrões tecidos nos tapetes da Anatólia e nas pinturas hachuradas de Jasper John (*Why Patterns*, 1978, *Crippled Symmetry*, 1983). *Copta Light* (1986), o último trabalho orquestral de Feldman, foi inspirado nos primeiros tecidos coptas do Louvre. Feldman defendeu sua estética em vários ensaios (*Essays*, ed. W.

Zimmermann, Kerpen, 1985).

Adicionar. Bibliografia: NG2; MGG2; T. DeLio (ed.), *A Música de Morton Feldman* (1985).

[Max Loppert / Yulia Kreinin (2ª ed.)]

FELDMAN, SANDRA (1939–2005), professor norte-americano, ativista sindical e executivo sindical. Nascido na cidade de Nova York filho de Milton e Frances Abramowitz, Feldman obteve um mestrado em literatura inglesa pela Universidade de Nova York. Ativa no movimento pelos direitos civis da década de 1960, ela também ensinou

feldman, shimshon simon

escola primária no Lower East Side de Manhattan. Em 1966, Feldman tornou-se um representante de campo em tempo integral para a Federação Unida de Professores de Nova York. Ela trabalhou na hierarquia seguindo os passos de seu mentor, Albert *Shanker. Em 1986, ela se tornou a primeira mulher presidente do maior sindicato local dos Estados Unidos. Ela serviu até 1997, quando em 6 de maio, o conselho executivo nacional da Federação Americana de Professores a elegeu por unanimidade a 15ª presidente da organização nacional. No mesmo mês, ela também foi eleita vice-presidente da American Federation of Labor-Congress of Industrial Organizations (AFL-CIO).

Como educadora de escola pública, Feldman dedicou-se a melhorar as condições de trabalho dos professores, promover padrões educacionais mais elevados para os alunos e fortalecer os currículos nas escolas. Durante seu mandato como presidente da Federação Americana de Professores, a organização experimentou um crescimento recorde, representando mais de um milhão de educadores, profissionais de saúde, funcionários públicos e aposentados. O segundo marido de Feldman foi Arthur Barnes, ex-presidente da Coalizão Urbana de Nova York.

Feldman apoiou os direitos e preocupações de crianças, mulheres e trabalhadores nos níveis local, nacional e global por meio de sua associação com o Conselho de Competitividade, o Comitê Internacional de Resgate, o Instituto A. Philip Randolph, o Comitê de Trabalho Judaico, a Coalizão de Labour Women, New York Urban League, Women's Forum, Women's Committee on Refugee Children, Child Labour Coalition, United States Committee for UNICEF e National Council of Americans to Prevent Handgun Violence.

Bibliografia: R. Holub. "Feldman, Sandra," em: PE Hyman e D. Dash Moore (eds.), *Mulheres Judias na América: Uma Enciclopédia Histórica*, vol. 1 (1997), 404-5; "Feldman, Sandra," em: *Quem é Quem na América 2004*, vol. 1, 1568-69. **Site:** www.aft.org.

[Peggy K. Pearlstein (2ª ed.)]

FELDMAN, SHIMSHON SIMON (1909-1995), líder da comunidade judaica Ashkenazi do México. Ele nasceu em Skvira, Ucrânia, e estudou em um talmude torá e em uma escola pública russa. Sua mãe morreu antes de seu aniversário de 13 anos, e em 1924 ele emigrou sozinho para o México. Durante seus primeiros anos lá trabalhou como vendedor ambulante. Em 1928 abriu sua primeira loja e trouxe seu pai e irmãos para o México. Na década de 1930, ele prosperou e, no final da Segunda Guerra Mundial, possuía várias fábricas. Em 1942 juntou-se ao Conselho da Congregação Ashkenazi Nidhei Israel. Em 1942 ele se tornou seu presidente – cargo que ocupou por 50 anos. Nessa função, dedicou -se ao fortalecimento da educação judaica e ao desenvolvimento de escolas judaicas, à vida religiosa comunitária, ao atendimento das necessidades judaicas e não judaicas e ao apoio moral e material ao Estado de Israel.

[Efraim Zadoff (2ª ed.)]

FELDMAN, WILHELM (1868-1919), autor e crítico polonês. Nascido em Zbaraz, na Galiza, era de origem yásidic, mas defendia a assimilação e de fato se converteu antes de sua

morte. Como editor do *Krytyka* mensal de Cracóvia (1901-14) e como crítico literário, Feldman foi proeminente no movimento literário progressivo, *Młoda Polska* ("Jovem Polônia"). Seus trabalhos críticos incluem *Współczesna literatura polska* ("Literatura polonesa contemporânea", 1903, 19308), um estudo que suscitou considerável controvérsia devido às suas opiniões radicais; e *Współczesna krytyka literacka w Polsce* ("Crítica Literária Contemporânea na Polónia", 1905). Entre os livros políticos de Feldman estão *Stronnicwa i programy polityczne w Galicji, 1846–1906* ("Partidos e programas políticos na Galícia 1846–1906", 2 vols., 1907); e *Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porozbiorowym* ("História do Pensamento Político Polonês desde as Partições", 3 vols., 1920). Embora Feldman escrevesse romances sobre temas judaicos, sua atitude antipática tornou -se cada vez mais evidente. Dois trabalhos sobre problemas judaicos foram *Asymilatorzy syoniyci i polacy* ("Assimilacionistas, sionistas e poloneses", 1893); e *Stosunek Adama Mickiewicza do żydów*

("Atitude de Mickiewicz para com os judeus", 1890).

O filho de Wilhelm Feldman, JÓZEF (1899-1946), historiador, foi professor da Universidade Jagelloniana de Cracóvia. Seus livros incluem *Polska i sprawa wschodnia 1709–1714* ("Polónia e a Questão Oriental 1709–1714", 1926) e *Problem pol sko-niemiecki w dziejach* (1946, tr. da versão anterior *Polish German Antagonism in History*, 1935).

Bibliografia: Pamýci Wilhelma Feldmana (1927), incl. bib.; E. Mendlesohn, em: *Slavic Review*, 18 (1969), 577-90; *Ksiýga Pamiýtkowa ku czci Józefa Feldmana* (= K. Tymieniecki e Z. Woy ciehowski (eds.), *Roczniki Historyczne*, n.º 18, 1949), incl. resumos em francês; *Polski Sýownik Biograficzny*, 6 (1948), 396-404. **Adicionar.** **Bibliografia:** E. Mendelsohn, "Wilhelm Feldman ve-Alfred Nosig, *Hitbollut ve-ýiyonut be-Lvov*," em: *Galed II*, 89-111.

[Moshe Altbauer]

FELDSHUH, TOVAH (1952–), atriz norte-americana. Nascida Terri Sue Feldshuh em Nova York, ela frequentou a Scarsdale High School, Sarah Lawrence College e a Universidade de Minnesota, estudando teatro com Uta Hagen. Ela passou a usar seu nome hebraico Tovah quando um namorado na faculdade reclamou que Terri Sue soava muito sulista, em contraste marcante com gerações de atores judeus que mudaram seus nomes. Ela fez sua estréia nos palcos em julho de 1971 tocando pequenos papéis em *Cyrano de Bergerac* no Guthrie em Minneapolis. Sua estreia na Broadway aconteceu em 1973, quando interpretou duas partes no musical *Cyrano*. Em 1974 Feldshuh apareceu como Myriam na comédia *Dreyfus in Rehearsal on Broadway*, no papel-título em *Yentl* no Brooklyn Academy of Music Playhouse, e na revista musical *Rodgers & Hart* no início de 1975. Em outubro de 1975, ela reprisou seu papel em *Yentl* na Broadway no Eugene O'Neill Theatre, que lhe rendeu uma indicação ao Tony e um Theatre World Award. A extensa e aclamada carreira de Feldshuh no cinema e na televisão inclui aparições na novela *Ryan's Hope* (1975) e no filme feito para a TV *The Amazing Howard Hughes* (1977) como Katharine Hepburn, seguido por seu papel como a lutadora da liberdade tcheca Helena Slomova na minissérie de TV de 1978 *Holocausto*. Anos mais tarde, Feldshuh

também narram o testemunho do filme no Museu do Holocausto dos EUA. A partir de 1991, ela teve um papel repetido como advogada de defesa Danielle Melnick no drama criminal Law & Order. Seus papéis no cinema incluem The Idolmaker (1980), Daniel (1983), Milhões de Brewster (1985), Saying Kaddish (1991), Citizen Cohn (1992), A Walk On the Moon (1999) e Kissing Jessica Stein (2001). Em 1989, Feldshuh retornou à Broadway como Maria em Lend Me a Tenor no Royale Theatre, que lhe rendeu uma terceira indicação ao Tony. Sua quarta indicação ao Tony veio em 2004 por seu show de uma mulher sobre a vida de Golda Meir, Golda's Bal cony. Outros prêmios e indicações incluem quatro prêmios Drama Desk, quatro prêmios Outer Critics Circle, o Obie, o Emmy, o Eleanor Roosevelt Humanities Award, a Coroa de Murta do Hadassah e a Medalha da Paz de Israel. Casado com o advogado An Harris-Levy, Feldshuh tem dois filhos. O dramaturgo indicado ao Prêmio Pulitzer David Feldshuh é seu irmão.

[Adam Wills (2ª ed.)]

FELEKY, GÉZA (1890–1936), jornalista, escritor e crítico de arte húngaro. Nascido em Budapeste, escreveu sobre arte para Nyugart ("Ocidente") e mais tarde se juntou aos jornais liberais Pesti Napló ("Budapeste Daily") e Világ ("World"). Ele foi editor-chefe de Világ (1920-1925), e mais tarde tornou-se diretor de Magyar Hir lap ("Hungarian News"). Ele se esforçou para recuperar os direitos judaicos perdidos sob a regência Horthy e foi autor de ensaios históricos, incluindo Kaiser und Krieg (1933).

***FELIX, ANTÔNIO**, procurador da Judéia 52–60 EC Ele era irmão do libertado Palas, que era influente em Roma. Félix, nomeado procurador pelo imperador Cláudio, casou-se com Drusila, filha de Agripa I (cf. At 24,24). O período de governo de Felix foi de constante inquietação. Tácito (Historiae 5:9; Annales 12:54) declara mordazmente que "com todo tipo de crueldade e luxúria ele exerceu função real no espírito de um escravo". Imediatamente após sua chegada à Judéia, ele apreendeu Eleazar b. Dinai, o líder dos *Sicários, junto com vários de seus homens, e os enviou acorrentados a Roma; ele crucificou muitos mais. Aproveitando-se da hostilidade dos sicários em relação a certas classes entre os judeus, Félix os encorajou a assassinar o sumo sacerdote Jônatas, que se atreveu a aconselhá-lo sobre como conduzir os negócios na Judéia. Ele esmagou impiedosamente qualquer tentativa real ou imaginária de rebelião.

Acreditando que uma exortação de um profeta para ir ao deserto era um incitamento à insurreição, ele despachou uma força que matou muitos que haviam sido persuadidos a ir para lá (Jos., Ant., 20:166). Um profeta egípcio prometeu demonstrar às massas seu poder de fazer cair os muros de Jerusalém com um simples comando. Quando ele chegou ao Monte das Oliveiras com seus seguidores, Félix os atacou e matou muitos, embora o próprio profeta tenha escapado (cf. Atos 21:38). Em Cae sarea, residência do procurador, uma disputa cívica entre os sírios e os judeus explodiu em violência. Quando os judeus se recusaram a desistir, Félix enviou soldados contra eles. Durante o mandato de Félix, o apóstolo Paulo foi preso. De acordo com o Novo Testamento, ele foi mantido sob custódia para agradar o

Judeus (Atos 23:24; 24:27), mas esse motivo é difícil de aceitar em vista de tudo o que aconteceu durante a procuradoria de Félix.

A explicação mais provável é que o fato de Paulo ser cidadão romano impediu Félix de tratá-lo como tratava os outros. Em 60 EC, Félix foi sucedido por *Festus Porcius, sob o qual o conflito em Cesaréia continuou.

Bibliografia: Jos., Loeb (ed.), vol. 9, índice; Pauly-Wissowa, 2 (1894), 2616-18, n. 54; Schuerer, Hist, 180, 228-34.

[Lea Roth]

FELIX LIBERTATE (lat. "Feliz pela Liberdade"), nome de uma sociedade fundada em Amsterdã em fevereiro de 1795 com o objetivo de alcançar a emancipação judaica na Holanda e difundir idéias esclarecidas entre os judeus de Amsterdã. A sociedade foi patrocinada por vários judeus proeminentes – principalmente Ashkenazi –, incluindo MS *Asser e Dr. H. de H. Lemon, que queria angariar opiniões dentro e fora da comunidade judaica para obter plenos direitos cívicos para os judeus. Os líderes dos judeus de Amsterdã, que não permitiam que eles divulgassem seus pontos de vista na sinagoga, se opunham às suas atividades. Ao contrário da maioria orangista da comunidade judaica, os membros do Felix Libertate eram simpatizantes do partido dos Patriotas Radicais. As tentativas do conselho municipal de intervir na disputa foram infrutíferas. Um dos primeiros atos de Felix Libertate foi a tradução da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão para o iídiche.

Felix Libertate não conseguiu a aprovação geral de outras sociedades revolucionárias, embora um terço dos membros não fosse judeu. Eles, portanto, conduziram uma campanha ativa tanto verbalmente quanto impressa para que sua resolução para a emancipação judaica fosse aceita. Panfletos foram publicados pelo MS Asser e David *Friedrichsfeld, entre outros, enfatizando a competência dos judeus como cidadãos ativos e uma visão republicana universalista. Em 2 de setembro de 1796, a Assembleia Nacional declarou a emancipação completa. Posteriormente, Felix Libertate exigiu uma revisão dos estatutos da comunidade kenazi Amsterdam Ash, especialmente aqueles que regulam seu corpo governante e cuidado dos pobres. Quando o parnasim rejeitou essas alegações, 21 membros se separaram da comunidade e fundaram a congregação Adath Jessurun, cujos membros foram ex-comunicados pelo parnasim existente. As duas comunidades se envolveram em acirrada controvérsia e ambas publicaram um diário de pratos Yid intitulado "Discurso" (Yid). Quando dois membros do Felix Libertate, Bromet e Lemon, foram eleitos para a Assembleia Nacional, eles demitiram o parnasim com a ajuda do governo em março de 1798. No entanto, o parnasim conseguiu anular a demissão quando um grupo extremista chegou ao poder (junho de 1798). Posteriormente, Felix Libertate descontinuou suas atividades. A congregação Adath Jessurun existiu até ser reunida com a antiga kehillah por um decreto do rei Louis Bonaparte em 1808.

Bibliografia: Bloom, em: Ensaio ... Salo Wittmayer Baron (1959), 105-22; ME Bolle, De ofoffing van de autonomie der Kehilloth

Feller, Abraham Howard

na Holanda 1796 (1960); Bloemgarten, em: Studia Rosenthaliana, 1 pt. 1 (1967), 66-99, pt. 2, 45-70; 2 pontos. 1 (1968), 42-65. **Adicionar.**

Bibliografia: J. Michman, judeus holandeses durante o período de emancipação 1787-1815. Torres góticas em um edifício coríntio (1995); J. Michman e M. Aptroot, Tempestade na Comunidade. Panfletos polêmicos em iídiche dos judeus de Amsterdã 1797-1798 (2002).

[Joseph Michman (Melkman) / Bart Walle (2ª ed.)]

FELLER, ABRAHAM HOWARD (1905-1952), advogado americano e funcionário do governo. Feller nasceu em Nova York. Lecionou em Harvard de 1931 a 1934, especializando-se em direito internacional. Entrando no serviço do governo em Washington, Feller trabalhou em uma variedade de agências federais pelos próximos 12 anos, como assistente especial do Gabinete do Procurador-Geral dos EUA, como consultor jurídico do Escritório de Administração de Lend-Lease e, durante a Segunda Guerra Mundial, como conselheiro geral do Escritório de Informação de Guerra e conselheiro geral da Administração de Assistência e Reabilitação da ONU. Em 1946, foi nomeado conselheiro geral das Nações Unidas, cargo no qual atuou como principal conselheiro jurídico do secretário-geral Trygve Lie. Vários dias após a renúncia de Lie em 1952, Feller saltou para a morte de seu apartamento em Nova York. Embora ele próprio não tenha feito tal declaração, seu suicídio foi amplamente interpretado nacional e internacionalmente como um protesto contra a investigação do Comitê de Segurança Interna do Senado sobre a suposta "penetração comunista" da delegação americana na ONU. Seu livro *As Nações Unidas e a Comunidade Mundial* (1952) apareceu pouco antes de sua morte.

FELLER, SHNEYUR ZALMAN (1913-), advogado. Ele nasceu em Botosani (Norte da Moldávia) e estudou direito na Universidade de Jassy. Em 1944, como refugiado na União Soviética, Feller foi nomeado promotor público em Kishinev. Voltou à Romênia em 1946 e trabalhou como advogado em Botosani, onde também foi vice-prefeito e presidente da comunidade judaica. A partir de 1948 foi sucessivamente juiz e promotor público. Ocupou outros altos cargos no Ministério da Justiça e em 1951 foi nomeado professor de jurisprudência na Universidade de Bucareste. Entre 1949 e 1961 publicou muitos artigos e notas sobre direito penal e redigiu o código penal romeno. Feller, que emigrou para Israel em 1963, ingressou na Universidade Hebraica em 1965 e tornou-se professor de direito penal em 1968. Em 1971 foi nomeado reitor da Faculdade de Direito e em 1972 tornou-se professor titular. Em 1981 ele se aposentou da Universidade Hebraica, mas continuou a ensinar voluntariamente na Faculdade e no Ramat Gan Law College.

Em 1994 recebeu o Prêmio Israel.

FELLNER, WILLIAM JOHN (1905-1983), economista norte-americano. Fellner nasceu em Budapeste e estudou na universidade de lá. Os principais interesses de Fellner estavam na análise econômica e nas políticas monetárias. Foi sócio de uma empresa industrial e lecionou economia em Budapeste antes de ir para os Estados Unidos em 1938. Ele ensinou economia primeiro na Universidade da Califórnia em Berkeley e, a partir de 1952, na Universidade de Yale

universidade, onde foi nomeado professor de economia e, posteriormente, presidente do departamento. Considerado um dos principais economistas dos Estados Unidos, Fellner serviu ao governo dos Estados Unidos como consultor especialista do Departamento do Tesouro dos EUA e do National Securities Board. Em 1973, foi nomeado pelo presidente Nixon para o Conselho de Assesores Econômicos dos EUA. Naquele ano, ele também foi nomeado um dos primeiros acadêmicos residentes do American Enterprise Institute for Public Policy Research. Ele também atuou como consultor de políticas para a Comunidade Européia.

Suas principais publicações incluem um tratado sobre a inflação de guerra (1942), Políticas Monetárias e Pleno Emprego (1946), Concorrência entre Poucos (1949), Tendências e Ciclos da Atividade Econômica (1956), Surgimento e Conteúdo da Análise Econômica Moderna (1960), Probabilidade e Lucro (1965), Mantendo e Restaurando o Equilíbrio nos Pagamentos Internacionais (1966), Dez Estudos Econômicos na Tradição de Irving Fisher (1967), Rumo a uma Reconstrução da Macroeconomia (1976), Problemas Econômicos Contemporâneos (1978-1981) e Teoria Econômica entre Correntes Políticas: O crescente interesse no monetarismo e na teoria do mercado (1982).

Bibliografia: B. Balassa, Progresso Econômico, Valores Privados e Políticas Públicas: Ensaio em Honra de William Fellner (1972); J. Mar will, William J. Fellner: A Bio-Bibliography (1992).

[Joachim O. Ronall / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FELMAN, AHARON LEIB (1867-1893), pioneiro na cultura cítrica em Ereẓ Israel e autor do primeiro livro hebraico sobre o assunto. Felman nasceu em Mezchieh e em 1884 se estabeleceu em Ereẓ Israel com sua família. Ele trabalhou no pomar de seu pai perto de Jaffa, aprendendo a cultura cítrica com os árabes. Homem vil viu o futuro do assentamento judaico em Ereẓ Israel no plantio de bosques na Planície Costeira, e para treinar futuros colonos ele escreveu um pequeno livro sobre cultura cítrica intitulado *Ma'yan Gannim* ("Primavera dos Jardins"), impresso em Jerusalém em 1891. Está escrito no idioma da Mishná e trata de muitos aspectos da cultura cítrica, desde a compra de terras até o plantio de árvores, seus cuidados e a cura de várias doenças. Ele morreu em Petaẓ Tikvah.

Bibliografia: A. Felman, *Yaluẓei ha-Pardesanut ha-Ivrit be-Ereẓ Yisrael* (1940), 115-7; Tolkowsky, *Peri Eẓ Hadar* (1966), 253f.

[Avraham Yaari]

FELS, família americana de fabricantes e filantropos.

JOSEPH FELS (1853-1914) nasceu no condado de Halifax, Virgínia. Depois de morar na Carolina do Norte, a família Fels mudou-se para Baltimore, onde Joseph deixou a escola aos 15 anos para se juntar ao negócio de fabricação de sabão de seu pai. Em 1875, ele entrou no negócio de sabonetes por conta própria na Filadélfia. Ele começou a fabricar sabão e sabão em pó pelo processo da nafta em 1893 e, em 1896, os produtos da Fels-Naphtha Company fizeram tanto sucesso que Fels conseguiu dedicar a maior parte de seu tempo a causas filantrópicas. Ele passou a acreditar que sua fortuna havia sido acumulada roubando a sociedade e procurou gastá-la em causas que acabariam com o sistema de livre iniciativa não regulamentado que

permitted that some men accumulate great wealth at the expense of others. In 1905, he converted to the philosophy of "single tax" of Henry George, which Fels preferred to call "Christianism". Fels believed that God had given land to all people, and that the tax on land gains of landowners would allow all members of society to share the benefits of the land. Fels' financial contributions were substantial, especially in England, where he and his wife lived from 1901-11. He was a proselytizer for the single tax, traveling as well as through various political reform movements. Fels supported social work agencies in England.

Fels organized a mass delegation of English women to present petitions to Parliament describing the situation of the poor in the East End of London. He was one of the first American manufacturers to institute profit sharing for his workers. Fels supported the Zionist movement and was active in the Territorial Jewish League.

MARY FELS (1863-1953), a first cousin of her husband Joseph, was born in Sembach, Bavaria, and was taken to the United States in 1869. She helped her husband with his projects until his death, after which she concentrated her efforts on Zionist activities. She organized the Joseph Fels Foundation in 1925 to promote human welfare through education and the exchange of culture and ideas, especially between the United States and Eretz Israel. Mary Fels edited the journal *The Public* (1917-19) and wrote a biography of her husband (1916).

SAMUEL SIMEON FELS (1869-1950), brother-in-law of Joseph, was born in Yanceyville, North Carolina. He was a partner in the Naphtha Company, financed the Fels Planetarium in Philadelphia (1934). In 1936, he established the Samuel S. Fels Fund to promote research in natural and physical sciences. He also founded the Fels Institute of Local and State Government at the University of Pennsylvania.

Bibliografia: Steffens, em: *American Magazine* (outubro de 1910), 744-6; M. Fels, *Joseph Fels, Sua Vida-Obra* (1916); Howe, em: *Survey* (28 de março de 1914), 812-3; Zangwill, em: *Voz de Jerusalém* (1921), 337-49; *New York Times* (17 de maio de 1953), 88; Kellogg, em: *Survey*, 86 (1950), 135.

[Robert Asher]

FELSENTHAL, BERNHARD (1822-1908), rabino reformista dos EUA. Felsenthal nasceu em Munchweile, Alemanha. Ele queria entrar no serviço civil da Baviera, mas não vendo nenhuma perspectiva de ser admitido, ele frequentou um seminário de professores em *Kaiserslautern e ensinou em escolas judaicas antes de se estabelecer nos EUA em 1854. Lá Felsenthal serviu uma congregação em Madison, Indiana, como oficiante e professor; então, em 1858, mudou-se para Chicago como funcionário de uma casa bancária, dedicando-se também ao estudo rabínico e teológico. Profundamente influenciado por David *Einhorn, Felsenthal tornou-se um dos primeiros protagonistas do judaísmo reformista no Centro-Oeste. Ele era um forte oponente da escravidão e se recusou a aceitar um pulpito

em Mobile, Alabama. Foi fundador e secretário do Chicago Juedisches Reformverein. Uma declaração de opiniões reformistas que ele publicou em 1859, *Kol Kore ba-Midbar: Ue ber Juedische Reform*, atraiu alguma atenção, e quando o Reformverein se desenvolveu na Congregação do Sinai, ele se tornou seu primeiro rabino (1861). Ele foi ordenado por Einhorn e Samuel Adler. Em 1864, Felsenthal tornou-se rabino da recém-formada Congregação Zion, que liderou até sua aposentadoria em 1887. Felsenthal era um estudante constante e, embora não escrevesse livros, empunhava uma caneta pronta. Quando lhe vinham perguntas sobre rituais, geralmente adotava uma visão reformadora avançada. Em vários casos, ele discordou das propostas de Isaac M. *Wise. Assim, ele se opôs fortemente ao estabelecimento de um seminário rabínico, acreditando que as condições na América não forneciam uma base satisfatória. Por outro lado, ele defendia as escolas judaicas. Em 1879 ele recusou uma cátedra no Hebrew Union College. Em anos posteriores, Felsenthal ficou preocupado com a ameaça aos judeus na América representada pela indiferença religiosa, e sentindo que o curso tomado pela Reforma estava preparando uma "bela morte" para o judaísmo, tornou-se um entusiasta do movimento sionista. Felsenthal foi um dos fundadores da Sociedade de Publicação Judaica da América e da Sociedade Histórica Judaica Americana.

Bibliografia: E. Felsenthal (ed.), *Bernhard Felsenthal, Professor em Israel* (1924), inclui extratos de seus escritos e bibliografia; Stolz, em: *CCARY*, 18 (1908), 161; idem, em: *AJHSP*, 17 (1909), 218-22. *Enciclopédia Judaica Universal* (1941) 4: 273-274. **Adicionar.** Bibliografia: K. **Olitzky**, L. Sussman e MH Stern, *Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Sourcebook* (1993).

[Sefton D. Temkin]

FELZENBAUM, MICHAEL (Mikhoel; 1951-), escritor iídiche. Nascido em Vassilkoe (Ucrânia), Felzenbaum estudou teatro em Leningrado (1968-74) e depois fundou a Sociedade Cultural Iídiche em Belz, onde atuou no teatro e no Instituto Pedagógico (1974-88). Em 1991 imigrou para Israel. Como co-fundador e posteriormente editor da revista anual *Naye Veg* (1992), diretor executivo do Centro de Cultura Yiddish em Tel Aviv e chefe da Editora H. Leyvik, ganhou o Prêmio Dovid Hofshsteyn (1999) por seu trabalho multifacetado e socialmente provocativo. Sua obra dramática e narrativa, que une as tradições literárias judaica, iídiche moderna e europeia e americana, é marcada por um caráter pós-moderno, de "prato pós-yid". Um processo antitético opera em seu mundo intertextual improvisado que caminha para o caos primordial, onde nada começa no início, mas tudo se revela em suas dimensões grotescas e absurdas. Mitos tradicionais e contos de fadas funcionam como vasos vazios e anacrônicos sem significado criativo-metafórico no mundo pós-Holocausto. Enquanto as obras em prosa exibem qualidades terrenas e mordazes, seus poemas exibem uma sensibilidade e espontaneidade completamente desenvolvida, características das canções folclóricas. Suas obras apareceram nas revistas literárias iídiche mais importantes; suas publicações de livros são *Es Kumt der Tog* ("O dia chega", 1992), *A Libe Regn* ("Chuva de amor", 1994), *Der Nakht-Malekh* ("Um

feminismo

gel of the Night”, 1997), Un Itst Ikh Bin Dayn Nign (“And Now I Am Your Melody”, 1998) e Shabesdike Shvebelek (“Sab bath Matches”, 2003).

Bibliografia: A. Starck, “Entrevista com Mikhoel Felsenbaum,” em: The Mendele Review (15 de fevereiro de 2004); idem, “Um Estudo Crítico do 'Shabesdike shvebelek' de Mikhoel Felsenbaum”, ibid. (shakti.trincol.edu/~mendele/tmrarc.htm); idem, “Shabesdike Shvebelek: A Postmodernist Novel por Mikhoel Felsenbaum”, em: J. Sherman (ed.), *Iídiche após o Holocausto* (2004), 300-18; V. Tchernin, em: *Shabesdike Shvebelek* (2003), 9-12.

[Astrid Starck (2ª ed.)]

O FEMINISMO, tanto um movimento político que busca igualdade social para as mulheres quanto um movimento ideológico que analisa uma ampla gama de fenômenos em termos de política de gênero. O feminismo judaico na era moderna desempenhou um papel significativo e transformador em praticamente todas as áreas da vida religiosa, social e intelectual judaica.

Feminismo judaico e seu impacto antes da década de 1960

Embora os movimentos feministas judaicos modernos tenham sido inspirados em grande parte pelas reivindicações do Iluminismo em relação à igualdade e dignidade humana, esforços protofeministas para elevar a posição social e religiosa das mulheres podem ser encontrados em muitas comunidades judaicas anteriores ao século XIX. No entanto, é difícil rastrear mudanças na ideologia de gênero e no status real das mulheres, devido à escassez de fontes escritas por mulheres antes do livro de memórias do século XVII de *Glueckel de Hameln. Referências a mulheres em documentos de autoria masculina, particularmente literatura de resposta e documentos legais, dão algumas evidências de agitações esporádicas por mudanças no status das mulheres na vida comunitária judaica e na vida religiosa. Por exemplo, inúmeras fontes indicam que na Alemanha e na França entre 1000 e 1300, uma época de alto status econômico e social para as mulheres judias, as mulheres exigiam maior envolvimento na vida religiosa, incluindo a assunção voluntária de mandamentos dos quais estavam isentas no judaísmo talmúdico. (Homem nojento).

A avaliação crítica da posição das mulheres dentro do judaísmo também aparece como parte das tradições cristãs do antijudaísmo. No *Niyyayon Vetus*, uma antologia de 12ty- e 13ty-polêmica judaico-cristã do século XIX no norte da França e Alemanha, os cristãos criticaram os judeus por não incluir as mulheres na aliança: “Batizamos homens e mulheres e assim aceitamos nossa fé, mas no seu caso apenas homens e não mulheres podem ser circuncidados.” No *Juden Buchlein* (1519), Victor von Karben zomba da recusa dos judeus de incluir as mulheres em um quórum de oração. Essa crítica continuou no notório texto antijudaico, *Entdecktes Judentum* (1700), de Johann Eisenmenger, e o status inferior das mulheres dentro do judaísmo tornou-se um tema importante entre os alemães (e alguns americanos).

Teólogos protestantes (e alguns católicos) dos séculos XIX e XX (J. Plaskow, K. von Kellenbach, S. Heschel).

O status inferior das mulheres dentro do judaísmo foi apresentado para denegrir o judaísmo como “oriental” e “primitivo” e para questionar se os judeus deveriam receber emancipação na sociedade europeia. A inferioridade das mulheres judias era

também citado em escritos teológicos cristãos para argumentar que Jesus tratava as mulheres como iguais, enquanto outros rabinos de sua época não, uma afirmação com pouco fundamento histórico. As respostas apologéticas judaicas a tais acusações começaram na Alemanha do século XIX com argumentos de que o judaísmo honra e eleva o status das mulheres no lar e na comunidade, isentando-as das obrigações religiosas de estudo e oração pública que incumbem aos homens. A natureza dessas acusações e contra-acusações tornou difícil articular as críticas feministas judaicas ao sexismo.

O iluminismo judaico e, mais tarde, os críticos socialistas das estruturas religiosas e comunitárias judaicas muitas vezes lutaram pelos direitos das mulheres, mas as feministas nem sempre se aliaram ao secularismo e contra a religião como meio de melhorar o status das mulheres. Com as pressões modernas para reformular os papéis de gênero e o status dos grupos minoritários, as mulheres judias tiveram que esperar a emancipação tanto como judias quanto como mulheres para entrar na sociedade secular. Enquanto os judeus foram autorizados a entrar nas universidades alemãs no início do século XIX, as mulheres foram excluídas até a década de 1890. Ao mesmo tempo, algumas organizações feministas europeias não admitiam judeus. Em vez disso, os primeiros esforços para corrigir o desequilíbrio de gênero tentaram melhorar as oportunidades educacionais e a posição das mulheres dentro da comunidade judaica, criando serviços sociais e organizações de caridade dirigidas por mulheres.

A *Juedischer Frauenbund (Organização das Mulheres Judias) foi fundada na Alemanha em 1904 por Bertha *Pappenheim e se esforçou para conquistar o direito de voto para as mulheres nos assuntos comunitários judaicos. Nos Estados Unidos, Rebecca *Gratz fundou o movimento da escola dominical do século XIX que criou novos papéis para as mulheres na educação judaica. A tradição dos *salões de mulheres judias foi significativa não apenas como um espaço novo e neutro para cristãos e judeus se encontrarem, mas como uma cultura emergente de conversa e reflexão sobre gênero e identidade judaica. De fato, as mulheres intelectuais judias, dos séculos XVIII a XX, freqüentemente encontraram maior ressonância na sociedade cristã, e às vezes só foram admitidas com relutância nos círculos intelectuais judeus; Martin *Buber, por exemplo, inicialmente não queria admitir mulheres no Juedisches Lehrhaus, o centro educacional judaico para adultos que ele fundou em Frankfurt am Main em 1920 (Friedman).

As mudanças no status das mulheres na sinagoga ocorreram lentamente. Em meados do século XIX, na Alemanha, as adolescentes recebiam cerimônias de *confirmação junto com os meninos nas congregações reformistas, semelhantes às cerimônias predominantes nas igrejas, mas as mulheres ainda sentavam separadamente dos homens na sinagoga. Assentos mistos na sinagoga foram introduzidos pela primeira vez nos Estados Unidos em 1851 em Albany, Nova York, e em 1854 no Templo Emanu-El em Nova York. Tornou-se comum nos Estados Unidos depois de 1869, quando muitas novas sinagogas pós-Guerra Civil abriram, mas não se espalharam para as sinagogas da Reforma Europeia até muito mais tarde e apenas provisoriamente (Goldman).

Por outro lado, a modernidade também viu as distintas esferas das expressões tradicionais femininas do judaísmo minimizadas ou eliminadas pelos judeus não-ortodoxos, como a *mikveh observada (imersão no banho ritual após a menstruação e o parto), que declinou radicalmente na era moderna.

era, embora revivido no final do século 20. Desde o micvê serviu como um local de encontro para as mulheres socializarem e também exercerem autoridade na ausência dos homens, seu declínio minou as oportunidades das mulheres de se reunirem longe da presença masculina. Além disso, a queda na adesão à lei judaica enfraqueceu o status das mulheres como fontes de conhecimento jurídico doméstico e de gênero, particularmente no que diz respeito às leis de kashrut. Tradicionalmente encarregado da responsabilidade pelas leis de kashrut, as mulheres eram vistas com a confiança moral, a capacidade intelectual e o compromisso religioso necessários para sua estrita adesão a essas leis muitas vezes complexas. Ainda assim, as autoridades masculinas, fossem pais, maridos ou rabinos, sempre detinham o controle final sobre a adesão às leis dentro do domínio das mulheres.

A era moderna abriu novas oportunidades religiosas e educacionais públicas e comunitárias para as mulheres. A pressão das mudanças na sociedade secular que encorajavam mulheres e homens a tirar vantagem da igualdade de oportunidades educacionais e profissionais também afetou o mundo judaico. As reformas educacionais nas comunidades ortodoxas e yásídicas da Europa Oriental no início do século XX, lideradas por Sara *Schnirer, estabeleceram uma rede de escolas para meninas religiosas, *Beth Jacob, e os seminários rabínicos liberais estabelecidos na Europa e nos Estados Unidos. Os estados no final do século XIX permitiam que algumas mulheres frequentassem cursos, embora não recebessem a ordenação rabínica.

Os Estados Unidos tinham uma comunidade judaica pequena e relativamente sem instrução antes da década de 1880. As mulheres recebiam apenas educação judaica mínima e não eram membros votantes da comunidade. A demografia mudou rapidamente na virada do século, quando mais de dois milhões de judeus da Europa Oriental chegaram como imigrantes entre 1881 e 1924. Eles incluíam mulheres que haviam sido expostas à organização e análise política e que logo se tornaram grandes forças no trabalho nascente. , movimentos socialistas, anarquistas e comunistas em Nova York e outras cidades nos primeiros anos do século XX. Rose *Schneiderman, por exemplo, foi líder da *Liga Sindical Feminina, da campanha pelo sufrágio feminino e do *Sindicato Internacional das Trabalhadoras de Vestuário Feminino. No entanto, uma vez institucionalizados esses movimentos – como sindicatos e partidos políticos – as mulheres foram afastadas dos cargos de liderança. Organizações de mulheres separadas também desempenharam um papel importante na vida comunitária judaica nos Estados Unidos; o *Conselho Nacional de Mulheres Judias, fundado por Hannah Greenebaum *Solomon no Parlamento Mundial das Religiões em Chicago, em 1893, inicialmente forneceu treinamento educacional e vocacional para imigrantes por meio de uma série de “casas de assentamento” estabelecidas em áreas urbanas empobrecidas.

O impacto do feminismo desde os anos 1960

Mulheres judias, incluindo Betty *Friedan, Glória *Steinem e Letty Cottin *Pogrebin, estiveram na vanguarda do movimento feminista da Segunda Onda nos Estados Unidos que começou no final dos anos 1960. O ressurgimento de um movimento feminista judaico, como parte da Segunda Onda Feminista, levou a grandes

mudanças no status das mulheres no judaísmo e a um florescimento de estudos e teologia feministas judaicas. A mudança mais dramática no judaísmo por muitos séculos veio com a igualdade das mulheres no culto nas sinagogas, um movimento liderado por feministas judias americanas e que gradualmente se estendeu às comunidades judaicas em outras partes do mundo. A homenagem pública de mulheres jovens na sinagoga, o Bat Mitzvah, tornou-se generalizada no final da década de 1960, seguida por decisões das denominações reformistas, reconstrucionistas e conservadoras do judaísmo de incluir mulheres no quórum de oração, chamar mulheres para a Torá e permitir que as mulheres conduzam os cultos de adoração na sinagoga. Talvez a transformação mais marcante da prática judaica anterior tenha sido a ordenação de mulheres como rab bis (ver *Semikhah).

A primeira ordenação de uma mulher como rabino reformista ocorreu na Alemanha em 1935; ela era Regina *Jonas, assassinada em Auschwitz em 1944. A ordenação de mulheres como rabinos e cantores foi iniciada nos Estados Unidos na década de 1970 pelo Judaísmo Reformista (1972) e posteriormente adotada pelos Reconstrucionistas (1974) e Conservadores (1984). para rabinos, 1986 para movimentos de cantores). Várias centenas de mulheres rabinas e cantores foram ordenadas até agora nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha. Comissões dentro dos movimentos reformistas, reconstrucionistas e conservadores revisaram o livro de orações *liturgy para usar uma linguagem inclusiva ou de gênero neutro e incluir referências às matriarcas bíblicas, bem como aos patriarcas. Comentários bíblicos feministas, escritos a partir de uma variedade de perspectivas religiosas, também foram publicados (Frankel; Goldstein; Kates e Reimer). Inúmeras coleções de rituais e bênçãos feministas para marcar ocasiões na vida das mulheres foram desenvolvidas, incluindo liturgias feministas de Páscoa, orações para o nascimento e desmame de um bebê e cerimônias para nomear meninas (ver *Nascimento), serviços de casamento igualitário para hetero e casais homossexuais (ver *Casamento), e celebração de *Rosh yodesh, a Lua Nova, como feriado feminino.

Dentro da Ortodoxia no início do século 21, as mulheres agora têm oportunidades para estudar textos rabínicos, até então limitados aos homens. Com treinamento em áreas específicas da lei judaica, as mulheres atuam como conselheiras legais para mulheres ortodoxas em questões relacionadas ao divórcio e à observância do niddah. As mulheres ortodoxas estabeleceram grupos e instituições de oração somente para mulheres para estudar textos rabínicos, e algumas sinagogas ortodoxas começaram a permitir que as mulheres leiam a Torá sob certas circunstâncias e condições, façam um sermão e até liderem o serviço. Várias cláusulas foram propostas para inclusão no *ketubah (contrato de casamento religioso) que forneceria recurso para uma mulher cujo marido se recusasse a conceder-lhe um divórcio judaico, embora nenhuma tenha alcançado a aprovação universal dos rabinos ortodoxos.

O problema do *agunah continua sendo uma questão central para as feministas ortodoxas, particularmente em Israel, onde o rabinato ortodoxo tem controle exclusivo sobre o casamento e o divórcio judaicos. Organizações de mulheres ortodoxas que tentam resolver o problema da agunah incluem a Aliança Feminista Ortodoxa Judaica e Obtendo Tratamento Equitativo.

feminismo

Em contraste, o movimento reformista eliminou completamente o *get, o decreto de divórcio dado por um homem à sua esposa, enquanto o movimento conservador desenvolveu uma cláusula que pode ser inserida em um ketubah que permite um bet din (tribunal da lei judaica) para emitir um get a uma mulher se o marido se recusar a fazê-lo. Desde 1980, o movimento Reconstrucionista tem usado um get igualitário que pode ser emitido por qualquer um dos cônjuges.

Feminismo, Sionismo e o Estado de Israel

Durante seus primeiros anos, o movimento político sionista, centrado na Europa no final do século XIX e início do XX, gerou uma ambivalência considerável em relação às mulheres. Embora o *sionismo se apresentasse como um movimento emancipatório para os judeus, as posições de liderança política eram firmemente mantidas nas mãos dos homens. A negação sionista da diáspora estava ligada a uma negação da piedade, e superar a diáspora significava "tornar-se homem" (le-hitgaber). Durante as primeiras ondas de imigração para a Palestina antes da criação do Estado, as mulheres trabalhavam ao lado dos homens no cultivo de terras agrícolas; eles também serviram com homens nas forças de autodefesa judaicas antes e depois da fundação do estado. No entanto, com o estabelecimento do Estado de Israel, as mulheres não receberam papéis proporcionais de poder dentro do governo, embora a Declaração de Independência de Israel proclamasse plena igualdade (Herzog; Ha zelton). Em vez disso, um mito de igualdade de gênero dentro do Estado foi promovido para disfarçar a realidade da subserviência das mulheres.

Assim, enquanto as mulheres ocupavam posições tradicionalmente masculinas dentro do sistema do kibutz, poucos homens assumiram posições tradicionalmente femininas, como cuidar de crianças, e enquanto as mulheres são convocadas para o exército israelense, elas geralmente recebem tarefas subordinadas e não recebem deveres de combate. Mais problemático, uma vez que o rabinato ortodoxo detém total controle legal sobre o casamento e o divórcio, a liberdade das mulheres de iniciar e controlar as relações conjugais é impedida e as mulheres rabinas são destituídas de poder. As mulheres também são proibidas de fazer orações comunitárias públicas em locais sagrados judaicos, como o Muro das Lamentações em Jerusalém, apesar de anos de contestações judiciais por grupos feministas.

Embora fosse mulher, Golda *Meir serviu como primeira-ministra de Israel de 1969 a 1974; poucas mulheres ocuparam cargos de alto escalão no gabinete ou parlamento israelense. Dado o papel central do serviço militar no estabelecimento de carreiras nas arenas política e financeira, a posição desigual das mulheres nas forças armadas israelenses teve consequências de longo prazo na carreira.

A discriminação racial em Israel contra judeus de origens não europeias e a ênfase israelense em famílias numerosas também afetaram a capacidade das mulheres de adquirir educação, escapar da pobreza e alcançar o sucesso na carreira. No entanto, as mulheres são cada vez mais educadas e constituem uma alta porcentagem da força de trabalho israelense. A Rede de Mulheres de Israel, fundada por Alice Shalvi em 1984, é um grupo de defesa dos direitos das mulheres que se concentra nos esforços legislativos e políticos para superar a discriminação contra as mulheres no local de trabalho, nos tribunais militares, religiosos e nas áreas de saúde e educação. Com atenção especial à violência e ao assédio sexual, o IWN ajudou a garantir a aprovação em 1998 do

legislação criminalizando o assédio sexual e responsabilizando tanto o assediador quanto o empregador por danos civis.

Ao longo da era moderna, as mulheres conseguiram manter alguma influência nas organizações sionistas de serviço social dentro das comunidades judaicas da América do Norte e da Europa, coletando e distribuindo fundos e bens e administrando escolas e programas de treinamento vocacional. Essas atividades, uma característica central da manutenção da coesão comunitária judaica, tornaram-se a base para organizações de mulheres modernas, como *Hadassah, o Conselho Nacional de Mulheres Judias, *WIZO, *Na'amat e a *ORT de Mulheres (Organização para Reabilitação e Treinamento).), que se tornaram instituições ricas e poderosas ao longo do século XX.

No rescaldo da guerra árabe-israelense de 1967, que deixou Israel com o controle da Cisjordânia e de Gaza, surgiram várias organizações feministas que clamavam pela devolução dos territórios ocupados ao controle palestino e condenavam a violência e o empobrecimento nesses territórios. Women in Black, fundada em 1988 para realizar vigílias silenciosas semanais de mulheres israelenses e palestinas pedindo o fim da ocupação, logo se tornou uma rede internacional de paz e foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz. New Profile é uma organização feminista que busca mudar Israel de uma cultura militarizada para uma cultura de busca da paz, e trabalha especialmente na educação de crianças para a paz (veja ensaios em Fuchs, Israel Women's Studies).

Bolsa Feminista

O estudo histórico dos judeus, que começou no século XIX, foi inicialmente visto como um empreendimento masculino e as vidas e contribuições das mulheres foram virtualmente ignoradas nas crônicas da experiência judaica. O crescimento do campo de estudos da mulher, particularmente nos Estados Unidos, ajudou a estabelecer uma contrapartida dentro dos estudos judaicos. A análise feminista criticou os preconceitos masculinistas na descrição do passado judaico, mas também usou o historicismo para justificar as inovações feministas (ver *Historiadores, Mulheres).

Análises feministas da literatura rabínica descobriram precedentes legais para mudar prescrições haláchicas em relação às mulheres (Hauptman) e padrões interpretativos de leniência no estabelecimento da lei judaica (Biale), bem como padrões de retórica de gênero na literatura rabínica que criam a masculinidade dos homens e dos homens. Deus (Boyarin; Baskin; Eilberg-Schwartz).

A atenção feminista ao gênero também expôs os preconceitos masculinos na descrição da experiência judaica (Koltun; Heschel; Rutenberg). A modernidade foi elevada como racional, progressiva e masculina ao descrever o judaísmo pré-moderno por meio de tropos de nostalgia usando metáforas femininas. O judaísmo moderno foi descrito como positivamente masculino, na busca de emancipação política e religiosa, e negativamente feminino, como na literatura Haskalah em que deixar o rebanho judaico e se associar com os cristãos era descrito como uma espécie de prostituição (Feiner). Nos debates do início do século XX sobre qual idioma era mais apropriado para os judeus, iídiche ou hebraico, o primeiro era visto como uma língua feminina efeminada, enquanto o hebraico era valorizado como masculino. Poucas mulheres que escreveram literatura moderna hebraica ou iídiche receberam o mesmo reconhecimento por

seu trabalho como colegas do sexo masculino por um estabelecimento literário dominado por homens, e poucos escritos de mulheres foram incluídos no "cânone" (Seidman; Fuchs).

Nos primeiros anos de estudos sobre mulheres, a tarefa parecia ser bastante simples. Expressões textuais de misoginia e centralidade masculina foram demonstradas e, mesmo que o pensador estivesse morto há séculos, geralmente se dizia que sua influência continuava até hoje, como parte de uma longa cadeia de tradição patriarcal. Mais recentemente, no entanto, estudiosos feministas desenvolveram análises mais complexas, demonstrando ambivalências em relação às mulheres dentro do mesmo pensador e texto, e também recorrendo a usos metafóricos de imagens masculinas e femininas em assuntos não explicitamente relacionados a homens e mulheres.

O privilégio masculino nem sempre é uma questão simples. Por exemplo, os textos judaicos clássicos e modernos evocam uma identificação entre os homens e o Deus masculino, mas enfraquecem essa identificação ao retratar todos os judeus, incluindo os homens, como mulheres em relação a Deus.

As feministas diferem em como interpretar a experiência e o poder das mulheres nas estruturas patriarcais. Alguns encontram maneiras pelas quais as mulheres transformaram sua exclusão de aspectos do judaísmo em uma experiência positiva. C. Weissler descobriu inúmeras orações tradicionalmente recitadas pelas primeiras mulheres modernas quando elas realizavam vários deveres domésticos, como assar *yallah* e acender as luzes do sábado (Vozes das Matriarcas (1998); ver *Tkines; *Liturgia). S. Sered descobriu que as mulheres respondem ao sistema religioso de orientação masculina tornando-se especialistas em rituais dentro da esfera feminina, sacralizando e mantendo a autoridade sobre a esfera doméstica e as leis de *niddah* e *mikveh*.

Excluídas do reino dos homens, ela argumenta, as mulheres redefinem seu reino como normativo e significativo. O estudo de J. Bahloul sobre mulheres judias argelinas delineou uma forte rede social de mulheres. Ainda outras feministas argumentam que encontrar o empoderamento das mulheres nas esferas femininas exigidas pelos homens enfraquece os argumentos para a igualdade de gênero e pode romantizar a experiência das mulheres injustificadamente.

Talvez o campo mais controverso da erudição feminista seja o estudo de gênero e o Holocausto (Ofer e Weitzman, eds.). As mulheres eram mais propensas do que os homens a serem escolhidas pelo *Judenraete* para deportação dos guetos para campos de extermínio, e as mulheres eram mais propensas do que os homens a serem selecionadas para gaseamento imediato na chegada aos campos de extermínio. J. Ringelheim sugere que mulheres e crianças constituíam 60 a 70 por cento dos gaseados nas seleções iniciais. Com base nos números de deportação e morte, bem como no número de judeus nos campos de DP no final da guerra, Ringelheim conclui que mais mulheres judias foram deportadas e mortas do que homens judeus, uma disparidade devido às políticas nazistas de matar mulheres grávidas e que chegaram aos campos com crianças, bem como a porcentagem muito maior de mulheres idosas do que homens entre os judeus deportados.

Análises feministas do judaísmo

Durante a década de 1970, as críticas feministas começaram a expor a ausência de vozes femininas dentro das estruturas dominadas pelos homens.

movidos por textos exclusivamente de autoria masculina do judaísmo. Feministas também se esforçaram para reconstruir as vozes perdidas das mulheres, tentando recuperar evidências da história das mulheres e autocompreensão que permitiriam uma imagem mais diversificada dos múltiplos judaísmos que floresceram ao longo do passado judaico. Enquanto o judaísmo tradicionalmente se define como uma religião divinamente revelada, suas crenças e práticas foram interpretadas e regulamentadas quase exclusivamente por autoridades masculinas até o período moderno. A análise feminista apontou que os homens criaram os sistemas jurídicos articulados na *Mishná*, no Talmud e nos códigos da lei judaica e atuaram como árbitros supremos de sua interpretação, reservando o rabinato para os homens. Os tribunais da lei judaica foram historicamente administrados por rabinos do sexo masculino, e as mulheres foram excluídas como testemunhas na maioria dos casos judiciais. Na lei rabinica, os homens podem contrair um casamento ou divorciar-se de uma esposa, mas as mulheres não podem adquirir um marido nem se divorciar dele. As mulheres entram no discurso rabinico como objetos de discussão, quando sua pureza ritual, controle sexual ou estado civil se impõe à vida dos homens.

Muitas feministas judias sugeriram que a insistência em imagens predominantemente masculinas de Deus foi um esforço deliberado para fortalecer os arranjos institucionais da vida judaica dominados pelos homens e fortalecer a autoridade masculina sobre as mulheres nos reinos religioso e social. Como resultado, a análise feminista vê os textos judaicos com suspeita por seu conluio com o patriarcado social ao silenciar as vozes das mulheres, ou, pior ainda, como criando opressão patriarcal e dotando-a da aura da sanção divina. Ao mesmo tempo, algumas feministas selecionaram textos bíblicos e rabinicos para encontrar tradições contra-patriarcais que apoiam princípios de justiça e igualdade, ou vozes de mulheres trapaceiras que buscam corrigir desigualdades haláchicas (Pardes; Adler). Mesmo quando D. Setel argumentou que a metáfora do profeta Oséias de Israel como a esposa adúltera de Deus era pornográfica, R. Adler observou que a reunião de Deus com o Israel adúltero, que viola a lei deuteronômica (20:4) ordenando o divórcio de um marido de uma esposa adúltera, pode ser entendido como uma "violação construtiva" da lei judaica – "a metáfora que preserva a aliança viola a lei" (Adler, 163-164).

Na década de 1980, a teologia feminista judaica (ver *Teologia, Feminista) começou a redefinir os entendimentos judaicos clássicos de autoria masculina de Deus, bem como conceitos associados, como revelação, o problema do mal e a natureza da oração. Baseando sua crítica do judaísmo na premissa de que toda experiência é baseada no gênero, teólogos como J. Plaskow e R. Adler exigiram uma reconsideração das categorias teológicas e éticas assumidas como universais, mas que, segundo eles, reificam a experiência dos homens e têm pouca relevância para as mulheres. A teologia feminista judaica floresceu em particular nos Estados Unidos, apoiada pelo crescimento do campo acadêmico de estudos sobre mulheres nas universidades americanas e pelos insights teóricos da teologia feminista cristã.

Sob a influência do pós-modernismo, o pensamento feminista tentou desnaturalizar os pressupostos sobre as mulheres, enfatizando a criação social e não biológica da "mulher" e os pressupostos associados sobre heterossexualidade.

feminismo

normatividade. Uma ideologia de heterossexualidade compulsória, não de inclinação inata, argumentam as feministas, pressionou as mulheres a se casarem com homens e definiu a homossexualidade como pecaminosa. A análise feminista notou que, em contraste com a homossexualidade masculina, o lesbianismo nunca foi claramente definido na literatura bíblica, e nunca foi condenado com a severidade da homossexualidade masculina na literatura rabínica. Da mesma forma, a condenação da masturbação masculina nos textos rabínicos não encontra contrapartida feminina, e o auto-exame genital pelas mulheres que é obrigatório nas leis rabínicas que regulam as leis do niddah reproduz atos masturbatórios. A liberdade de expressão sexual para mulheres e homens é considerada central para os direitos das mulheres, mas também essencial para recuperar o controle das mulheres sobre seus corpos depois de séculos em que pais, maridos e rabinos homens regulavam a vida das mulheres (Schneer e Aviv; Magonet).

*A identidade judia lésbica como homosocial e homossexual foi marginalizada na recente eflorescência dos estudos judaicos queer e sua atenção ao corpo (masculino) como um local de identidade cultural, sexual e religiosa judaica. Pensadoras lésbicas têm enfatizado o corpo como fonte do espiritual, celebrando manifestações da sexualidade feminina e argumentando a centralidade do erotismo para a religiosidade (Plaskow, *Standing Again at Sinai*). Apesar de inúmeras syna gogues gays e lésbicas, bem como uma Congregação Mundial de Organizações Judaicas Gays e Lésbicas terem sido fundadas nas últimas décadas, apenas os seminários rabínicos reformistas e reconstrucionistas ordenam rabinos abertamente gays e lésbicas (R. Alpart, SL Elwell, e S. Idelson, eds. *Rabinos Lésbicos: A Primeira Geração* (2001)).

Adler argumentou que os ambientes tradicionais exclusivamente masculinos do estudo rabínico não apenas fomentavam o homoerotismo, mas eram dominados por uma "metodolatria" que girava em torno das preocupações masculinas, omitindo as das mulheres. Respondendo à pergunta de um marido pós-Segunda Guerra Mundial, perguntando a um rabino se ele é hal akhicamente obrigado a se divorciar de sua esposa porque seu encarceramento em um campo de concentração pode ter incluído relações sexuais forçadas, Adler observa que apenas os requisitos do homem formam a questão e não os de sua esposa. Ao responder à ausência de mulheres nas práticas formativas e exegeses do judaísmo rabínico, Plaskow insiste que tanto as mulheres quanto os homens permaneceram no Sinai e receberam a revelação de Deus, e que suas experiências e interpretações deveriam ser incluídas de forma tão normativa quanto a lei rabínica. desenvolvido pelos homens em resposta à revelação.

Outras análises feministas da halachá procedem de forma diferente. Tanto R. Biale quanto Hauptman apontaram para interpretações haláchicas que têm sido favoráveis às mulheres e para processos sociológicos de análise da halachá que resultam em conclusões brandas. Esses estudiosos explicam certas práticas tradicionais, como excluir as mulheres de serem chamadas à Torá para uma aliá, como reflexos de configurações sociais particulares, não como ditames legais eternos.

Mudanças na teoria feminista

O pós-modernismo, que teve forte influência na teoria feminista, mudou os modos de entender o poder e

analisando a linguagem. Em vez de ver o poder apenas como dominação hierárquica, a teoria feminista, influenciada por M. Foucault, passou a entender o poder como capilar, um regime disciplinar que mantém sua força não apenas por meio de fontes convencionais de dominação, mas também por meio do não convencional, incluindo a própria linguagem. Complementando a compreensão de Foucault sobre o exercício do poder estão os estudos de Gramsci e Althusser sobre o consentimento dos destituídos de poder a regimes que mantêm sua subjugação. Mudar a compreensão do poder abre novos caminhos para interpretar a posição das mulheres dentro do judaísmo. O estudo de T. El-Or de yaredi (ultra-ortodoxo)

mulheres demonstra que sua educação é destinada a mantê-las em estado de ignorância e subordinação aos homens. Em contraste, os estudos de Sered argumentam que a piedade e os rituais das mulheres criam um senso de auto-estima pessoal e permitem a liderança religiosa feminina dentro de domínios exclusivamente femininos, como o mikveh e o ezrat nashim. L. Levitt desafiou o liberalismo clássico como uma ferramenta de empoderamento feminista, e M. Pes kowitz pediu maior atenção à função ideológica dos textos rabínicos na criação de estruturas de poder e na adesão a elas. Surpreendentemente, pouca atenção tem sido dada pelo feminismo judaico à teorização de raça e classe, em contraste com outros feminismos. E. Shohat escreveu sobre a identidade árabe-judaica e os preconceitos em relação à Europa na autocompreensão judaica, e K. Brodtkin descreveu Como os judeus se tornaram o povo branco (1999) nos Estados Unidos. Os esforços feministas para abordar o antissemitismo como parte de uma crítica mais ampla ao racismo são notáveis dentro de uma atmosfera multicultural que tende a ignorar a experiência judaica (Biale, Galchinsky e Heschel, eds.; M. Brettchneider, ed.; Bulkin, Pratt, and Smith, ed.).

A atenção contemporânea às maneiras pelas quais as experiências das mulheres judias diferem das dos homens levou a críticas internas e externas ao judaísmo. Enquanto incontáveis teólogos judeus em gerações anteriores proclamaram a superioridade moral da lei judaica, a maioria desconsiderava o significado ético do status inferior das mulheres na lei judaica.

Escrita em termos apologéticos para um público mais amplo de leitores cristãos, a teologia judaica tradicional tendia a defender o papel tradicional e subordinado das mulheres como expressão de respeito por uma feminilidade considerada intrínseca e não produzida culturalmente. O feminismo judaico tem lutado com a linha tênue entre sua crítica ao sexismo do judaísmo e os ataques anti-semitas ao judaísmo.

Bibliografia: A. Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (2004); J. Plaskow, "Feminist Anti-Judaism and the Christian God", em: *Journal of Feminist Studies in Religion*, 7:2 (1991), 99–108; K. von Kellenbach, *Antijudaísmo em Escritos Religiosos Feministas* (1994); S. Heschel, "Configurações do Patriarcado, Judaísmo e Nazismo no Pensamento Feminista Alemão", em: T. Rudavsky (org.), *Gênero e Judaísmo* (1995); idem, "Jüdische-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie", em L. Siegele-Wenschkewitz (ed.), *Feministische Theologie und die Verantwortung für die Geschichte* (1988); M. Friedman, *Vida e Obra de Martin Buber: Os Primeiros Anos 1878–1923* (1981); K. Goldman, *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Ju*

daísmo (2000); E. Frankel, Os Cinco Livros de Miriam (1998); E. Goldstein, Comentário da Torá das Mulheres (2000); JA Kates e GT Reimer, Reading Ruth (1994); L. Hazelton, Mulheres Israelenses (1977); H. Herzog, Gendering Politics: Women in Israel (1999); E. Fuchs, Estudos da Mulher Israelita: Um Leitor (2005); J. Hauptman, Relendo os Rabinos (1998); R. Biale, Mulheres e Lei Judaica (1984); D. Boyarin, Carnal Israel: Lendo Sexo na Cultura Talmúdica (1993); JR Baskin, Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature (2002); H. Eilberg-Schwartz, O falo de Deus e outros problemas para homens e monoteísmo (1994); E. Koltun, A Mulher Judia: Novas Perspectivas (1976); S. Heschel (ed.), On Being a Jewish Feminist (1983; rep. 1995); D. Rutenberg (ed.), Yentl's Revenge: The Next Generation of Jewish Feminism (2003); S. Feiner, O Iluminismo Judaico (2003); N. Seidman, A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish (1997); E. Fuchs, Mitologias israelenses (1987); SS Sered, Mulheres como Especialistas em Rituais (1992); J. Bahloul, A Arquitetura da Memória (1996); D. Ofer e L. Weitzman (eds.), Mulheres no Holocausto (1999); J. Ringelheim, em: T. Wobbe (ed.), Nach Osten nationalsozialistischer Verbrechen (1992); I. Pardes, Contradições na Bíblia: Uma Abordagem Feminista (1992); R. Adler, Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics (1997); J. Plaskow, de pé novamente no Sinai (1990); D. Schneer e C. Aviv, Queer judeus (2002); J. Magonet (ed.), Jewish Explorations of Sexuality (1995); T. El-Or, Educado e Ignorante: Mulheres Judias Ultraortodoxas e seu Mundo (1994); L. Levitt, judeus e feminismo: The Ambivalent Search for Home (1997); M. Peskowitz, Spinning Fantasies: Rabinos, Gender and History (1997); D. Biale, M. Galchinsky e S. Heschel (eds.), Insider, Outsider: American Jews and Multiculturalism (1998); M. Brett Schneider (ed.), The Narrow Bridge: Jewish Views on Multiculturalism (1996); E. Bulkin, MB Pratt e B. Smith (eds.), Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism (1984).

[Susannah Heschel (2ª ed.)]

FENICHEL, OTTO (1897-1946), psicanalista austríaco. Nascido em Viena, mudou-se para Berlim em 1922 e estudou no Instituto Psicanalítico com Max Eitingon e em 1926 juntou-se à equipe. Com a chegada do regime nazista deixou Berlim em 1933 e foi para a Noruega e Praga, onde lecionou. Em 1938 foi para os Estados Unidos e ensinou em Los Angeles.

Ele escreveu dois livros importantes sobre psicanálise, *The Outline of Clinical Psychoanalysis* (1934) e *The Psychoanalytic Theory of Neurosis* (1945). Algumas dessas contribuições tornaram-se clássicas em seu campo, por exemplo, "Elementos de uma teoria psicanalítica do antissemitismo", em que ele tentou rastrear as fontes do preconceito antijudaico. A Teoria Psicanalítica da Neurose é um estudo sistemático, abrangente e detalhado de todas as principais formas de neurose do ponto de vista psicanalítico. As formulações teóricas são minuciosamente elaboradas juntamente com pontos de vista antigos, novos e controversos. O pensamento de Freud é seguido historicamente em cada questão, juntamente com as principais contribuições de Karl Abraham, Sándor Ferenczi e Ernest Jones. Além disso, há uma bibliografia enciclopédica com mais de 1.600 itens. Fenichel também escreveu uma pequena monografia, *Problemas da Técnica Psicanalítica* (1941), que é um clássico em sua clareza sistemática e disciplina científica. Seus artigos coletados foram publicados em duas séries em 1953-1954.

[Hiel Klein]

FENICHEL, SAMUEL (m. 1893), explorador científico húngaro. Fenichel nasceu em Nagyenyed. Embora fosse um jovem frágil, aos 20 anos ele explorou os pântanos de Dobruja, na Romênia, em busca de espécimes zoológicos. Depois, apesar da saúde, passou 14 meses explorando a Nova Guiné, onde coletou centenas de exemplares de aves, muitas delas de espécies desconhecidas. Ele também reuniu mais de 10.000 espécimes de borboletas. A variedade de sua coleção e sua cuidadosa documentação a tornam de especial importância científica. Ele morreu na Nova Guiné.

Bibliografia: Winger, Biog.

FUNDO (Heb. **יָיִץ** **יָיִץ** ,ke'yāy), uma erva, cuja sementeira e debulha são descritas por Isaías (28:25, 27). O funcho é a planta *Nigella sativa*, cujas sementes pretas são usadas como condimento. Era usado como condimento nos tempos talmúdicos, sendo aspergido na massa antes de ser assada (Tosef., TY 1:2; Men. 23b). Diferentes pontos de vista foram expressos sobre seu valor medicinal e nutricional, sendo um que é bom para o coração (Ber. 40a), outro que muito dele é prejudicial ao coração (Kal., cap. 1), e ainda outro que seu cheiro pungente é prejudicial (Ber., *ibid*). Galeno, e seguindo-o Asaph ha-Rofe, recomendou o funcho para inflamação nasal (L. Venetianer, *Asaf Judaeus*, 1 (1915), 172). Em Israel, três espécies de erva-doce crescem selvagens, uma espécie cultivada sendo cultivada em uma extensão limitada para uso como condimento.

Bibliografia: Loew, *Flora*, 3 (1924), 120-3; J. Feliks, *Olam ha-ýome'a'y ha-Mikra'i* (19682), 184. **Adicionar Bibliografia:** Feliks, *Ha-ýome'a'y*, 147.

[Jehuda Feliks]

FÉNYES, ADOLF (1867-1945), pintor húngaro. Nasceu em Budapeste, onde estudou direito e pintura. Fényes participou do estabelecimento da associação húngara de pintores e escultores. Em seus primeiros trabalhos há evidências da influência do naturalismo, mas depois há uma forte influência impressionista, especialmente em suas cenas sombrias de pobreza. Sua obra reflete seu considerável desenvolvimento e inclui temas bíblicos. Fényes pintou cenas monumentais da natureza. Ele representou a pintura húngara em muitas exposições internacionais e seu nome era bem conhecido fora da Hungria. Ele morreu em Budapeste de fome e sofrimento logo após o Holocausto.

Bibliografia: Magyar Zsidó Lexikon (1929), 274-5; uje, 4 (1941), 274.

[Baruch Yaron]

FENYŐ, LÁSZLÓ (1902-1945), poeta húngaro. Nascido na pobreza, Fenyő escreveu versos pessimistas protestando contra a crueldade do mundo. Sua primeira coletânea, *Épites orgonája* ("Or gan do Edifício", 1922), foi proibida, e um volume de poemas selecionados, *Elitél* ("O Julgado", 1959), apareceu 14 anos após seu assassinato pelos nazistas.

FENYŐ (anteriormente **Fleischman**), **MIKSA** (1877-1972), autor húngaro e crítico literário. Fenyő, que nasceu em

feodosia

Mélykút, foi secretário do Sindicato dos Industriais por 40 anos até deixar a Hungria para Nova York em 1948. Fenyő foi fundador e editor do periódico Nyugat. Ele procurou elevar os padrões da literatura e educação húngara aos da Europa Ocidental, e suas pesquisas e ensaios acadêmicos contribuíram muito para tal melhoria. Fenyő converteu-se ao cristianismo. No entanto, em suas memórias, ele inclui uma importante descrição da sociedade judaica contemporânea. Ele fez o mesmo no diário Az elsodort ország

("The Destroyed Country", 1964), escrito secretamente durante o Holocausto enquanto se escondia entre "arianos" na Hungria. Suas principais obras são Casanova (1912); Bethlen István ("Conde István Bethlen", 1937); e suas lembranças de Nyugat, Följegyzések a "Nyugat" folyóiratról és környékéről (1960).

Bibliografia: A. Szerb, Magyar Irodalmtörténet (1943), 447-8; Irodalmi Lexikon (1927), 310; Magyar Zsidó Lexikon (1929), 275; Magyar Irodalmi Lexikon, 1 (1963), 347.

[Baruch Yaron]

FEODOSIYA (Theodosia; Porto do Mar Negro na Crimeia, Ucrânia; uma das cidades mais antigas). Fundada durante o período helenístico como colônia grega de Theodosia, foi chamada de Kaffa (Caffa) até a conquista russa (1783). O assentamento judaico também foi um dos mais antigos em território russo, seus primórdios datam do período helenístico. A antiga sina gogue de Feodosiya, considerada a mais antiga da Rússia, tinha uma inscrição que testemunhava sua construção em 909.

Sob o domínio da República de Gênova a partir de 1266, Feodosiya tornou-se o centro das colônias genovesas no Mar Negro. A fim de atrair comerciantes de todas as nações, a liberdade de religião foi concedida a todas as seitas cristãs, muçulmanos e judeus. O viajante Schiltberg, que visitou Feodosiya no início do século XV, relata a existência de duas comunidades na cidade – uma *rabbanita e uma *karaita. Os judeus se dedicavam ao comércio e mantinham relações com o Oriente Próximo e a Polônia. A constituição da cidade, proclamada em Gênova em 1449, exigia que o cônsul e os anciãos da cidade protegessem os judeus como todos os membros de outras religiões, "de qualquer roubo, de conspiração contra suas propriedades quando um deles morresse sem testamento, e de outros molestações do bispo".

A situação dos judeus permaneceu inalterada quando o governo da cidade foi transferido para o Banco de San Giorgio, uma poderosa empresa financeira que administrava as colônias orientais de Gênova (1453-1475). A comunidade continuou a se desenvolver sob o domínio turco também (1475-1783). No início do século 16 *Moisés b. Jacob de Kiev, de origem lituana, ocupou um cargo rabínico em Feodosiya. Ele compôs um sidur uniforme para todos os judeus da Crimeia (o rito Kaffa) e instituiu 18 takkanot para a comunidade.

Após a anexação pela Rússia, Feodosiya foi incorporada ao *Pale of Settlement. Em 1897 havia 3.109 judeus na cidade (12,9% da população total), principalmente Ashkenazim que emigraram da Lituânia e Ucrânia. Em 17 de outubro de 1905, ocorreram pogroms acompanhados de assassinatos e saques.

A população judaica de Feodosiya era de 3.248 (11,3% de

o total) em 1926 e 2.922 (6,5%) em 1939. Após a Revolução de Fevereiro (1917), três judeus (sionistas) serviram no conselho local. Entre as guerras havia uma escola iídiche e

uma seção judaica no Teachers College local. Feodosiya foi ocupada pelos alemães em 2 de novembro de 1941. Um gueto foi organizado e, em 4 de dezembro de 1941, Einsatzkommando 10b assassinou 1.700 judeus (segundo outro documento, 2.500). Em fevereiro-maio de 1942, os últimos 200 judeus foram mortos. Em 1970, a população judaica de Feodosiya consistia de judeus e caraitas da Crimeia e da Rússia. Não havia sinagoga. Muitos partiram durante a emigração em massa da década de 1990.

Bibliografia: I. Markon, em: Zikaron le-Avraham Eliyahu Harkavy (1908), 449-69; E. Farfel, Beit Keneset ha-Attik ha-Nimya be-Ir Feodosiya (1912).

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

FERARU, LEON (originalmente **Otto Enselberg**; 1887-1961), poeta romeno. Nascido em Braila, Feraru tomou seu pseudônimo da ocupação de seu pai como ferreiro (Rom. fierar). Como estudante, ele era um socialista judeu. Ao concluir o ensino médio, começou a estudar medicina em Bucareste, mas teve que sair por causa da perseguição antissemita. Em 1907 emigrou para a França, onde estudou literatura em Montpellier, graduando-se em 1913, quando emigrou para os Estados Unidos. Antes de emigrar, Feraru publicou poemas sobre temas sociais (entre eles o destino da mulher trabalhadora) e artigos em periódicos literários romenos, entre eles a Viata Romaneasca (Romanian Life) e os periódicos judaicos Lumea Israelita e Egalitatea. Depois de emigrar para os EUA, continuou a compor versos romenos sobre temas sociais, sobre a paisagem de seu país natal e sobre sua família judia. Publicou dois volumes de poemas em romeno, ambos em Bucareste, Ma gherita veche si alte versuri din anii tineri ("A velha choupana e outros poemas da minha juventude", 1926) e Arabescuri ("Ara besques", 1937), sendo considerado um poeta universalista. Feraru ensinou língua e literatura romena em universidades canadenses e americanas: Toronto; Colômbia (1917-1926); Long Island (1927-1947). Ele também publicou estudos acadêmicos em inglês, entre eles The Development of Romanian Poetry (1929) e editou os periódicos Romanian Literary News e The Romanian Review.

Bibliografia: D. Safran, Completare la judaismul roman (1981), 74-9; AB Joffe, Bi-Sedot Zarim (1996), 160-2, 459; A. Miro dan, Dictionar neconventional, 2 (1997), 268-72.

[Lucian-Zeev Herscovici (2ª ed.)]

FERBER, EDNA (1887-1968), romancista e dramaturgo norte-americano. Ela nasceu em uma família de classe média em Kalamazoo, Michigan, e aos 17 anos tornou-se repórter de um jornal em Appleton, Wisconsin. Mais tarde, ela foi para o Milwaukee Journal e o Chicago Tribune. Seu primeiro romance, Dawn O'Hara, apareceu em 1911, mas foi uma série de contos reunidos sob o título Emma Mc-Chesney and Co. (1915) que a estabeleceu como escritora profissional. Edna Ferber escreveu mais de vinte romances, alguns superficiais, outros sérios, mas todos

escrita de forma suave e persuasiva. Eles lidam com a vida de americanos comuns e em muitos o personagem central é uma mulher. Fanny Herself (1917) é a história de uma menina judia de uma cidade pequena; So Big (1924), a história da luta de uma mulher pela independência, ganhou o Prêmio Pulitzer em 1924. Show Boat (1926) tornou-se um musical de sucesso; Cimarron (1930), Saratoga Trunk (1941) e Gigante (1952) foram todos romances best-sellers que foram transformados em filmes. Dinner at Eight (1932) e Stage Door (1936), ambos escritos em colaboração com George S. Kaufman, foram suas peças mais conhecidas. Edna Ferber escreveu relativamente pouco sobre judeus e judaísmo, mas em sua primeira autobiografia, A Peculiar Treasure (1939), ela retratou com humor e compreensão sua vida em uma pequena comunidade judaica, e ela se identificou intimamente com a situação judaica durante o nazismo. anos. Sua segunda autobiografia, A Kind of Magic (1963), inclui suas impressões sobre o Estado de Israel.

Bibliografia: SI Kunitz e H. Haycraft (eds.), Twentieth Century Authors (19502), SV, e suplemento I (1955); Brenn e Spencer, em: Bulletin of Bibliography, 22 (1958), 152-6.

[Harold U. Ribalow]

FERBER, HERBERT (Pratas; 1906-1991), escultor e pintor norte-americano. Natural de Nova York, Ferber nasceu Herbert Ferber Silvers. Enquanto estudava na City University of New York e na Columbia University, onde recebeu um BS (1927) e um DDS (1930), Ferber também teve aulas no Beaux Arts Institute of Design (1927-1930) e na National Academy of Design (1930).

Suas primeiras esculturas diretas em madeira da década de 1930 empregavam técnicas semelhantes às de William Zorach e Jo Davidson. Essas pequenas esculturas figurativas envolveram temas de justiça social, populares entre pintores como Raphael Soyer e Ben Shahn. As Midtown Galleries montaram a primeira exposição individual de Ferber em dezembro de 1937. No final da década de 1940, Ferber evitou a figuração e começou a soldar bronze, chumbo, cobre e latão enquanto desenvolvia seu estilo abstrato e maduro de escultura. Semelhante aos pintores expressionistas abstratos, Ferber derivou inspiração de imagens surrealistas e mitos antigos.

O trabalho de Ferber foi encomendado pela B'nai Israel Synagogue, Millburn, Nova Jersey (1951); Temple Anshe Chesed, Cleveland, Ohio (1956); e Templo de Aaron, São Paulo, Minnesota (1956). Uma sarça ardente de 2,5 por 4,5 metros abstratamente representada, feita de cobre revestido de chumbo irregular, adorna um painel em forma de cunha que se projeta da fachada da congregação B'nai Israel. Intitulada And the Bush Was Not Consumed, esta representação simbólica evoca a impressão de chamas através de um estilo biomórfico aberto que incorpora formas verticais e espirais serpenteantes. A escultura texturizada de Ferber identifica o edifício e serve de metáfora para o povo judeu.

De fato, o rabino da congregação sentiu que, como o povo judeu, a sarça foi queimada, mas não consumida. Esta encomenda foi o impulso para várias outras esculturas concebidas especificamente para paredes.

Durante a década de 1960, Ferber começou uma série intitulada Homenagem a Piranesi, na qual incluiu formas rítmicas em gaiolas de arame.

Em março de 1961, a escultura de Ferber como ambiente foi instalada em uma sala do Whitney Museum of American Art. Uma das primeiras esculturas projetadas para abranger o espaço interno em grande escala, a obra ajudou a estimular um movimento maior de arte de instalação no início dos anos 1970. Um ano depois, a primeira grande retrospectiva de Ferber foi exibida na Walker Art Gallery em Minneapolis. O Museu de Belas Artes de Houston realizou uma retrospectiva em 1981.

Menos conhecidas são as telas e os trabalhos sobre papel de Ferber. Essas imagens abstratas geralmente mostram a influência da pintura de campo de cores, como exemplificado por Marc Rothko e Barnett Newman.

Bibliografia: EC Goossen, R. Goldwater e I. Sandler, Three American Sculptors: Ferber, Hare e Lassaw (1959); A. Kampf, Contemporary Synagogue Art: Developments in the United States, 1945-1965 (1966), 75-79; EC Goossen, Herbert Ferber (1981); banheiro Agee, Herbert Ferber: Escultura, Pintura, Desenho: 1945-1980 (1983); L. Verderame, O Fundador da Escultura como Ambiente: Herbert Ferber (1906-1991) (1998).

[Samantha Baskind (2ª ed.)]

FERBER, YEVI HIRSCH (1879-1966), rabino inglês. Ferber nasceu em Kovno e estudou em yeshivot lituano. Em 1911 ele se estabeleceu na Inglaterra e depois de ensinar Talmud em Manches ter foi nomeado rabino do West End Talmud Torah Synagogue em Londres, onde permaneceu até sua aposentadoria em 1954. Sua congregação tinha seu próprio cemitério e várias outras pequenas congregações. estavam associados ao seu, principalmente pelos benefícios do enterro. Como resultado, Ferber pôde ser dependente das organizações religiosas oficiais, uma situação da qual aproveitou ao máximo. Ele era um pregador espirituoso e eloquente no estilo do antiquado maggidim lituano. Ferber foi um escritor prolífico, principalmente sobre homilética, mas também sobre assuntos haláchicos; a maioria de suas publicações eram na forma de panfletos. Sua obra mais importante foi Kerem ha yevi, um comentário haláchico e agádico sobre o Pentateuco (1920-38). Ele também escreveu um comentário sobre a Hagadá da Páscoa com o mesmo título (1958).

Bibliografia: Yahadut Lita, 3 (1967), 79.

[Louis Isaac Rabinowitz]

***FERDINAND**, nome de três imperadores do Sacro Império Romano-Germânico.

FERDINAND I governante da Áustria; imperador, 1556-64. Em sua ascensão ao trono austríaco em 1527, Fernando I confirmou os privilégios judaicos habituais. Ele se opôs à expulsão dos judeus de Praga em 1541, permitindo que o judeu Hermann imprimisse ali livros hebraicos e puniu os líderes das explosões antijudaicas em Litomerice e Zatec. Em 1551 ele ordenou que os judeus dentro de seu reino usassem um distintivo amarelo. Muitos de seus decretos de expulsão para a Baixa Áustria, Silésia, Praga e Viena, emitidos nas décadas de 1540 e 1550, foram evitados ou apenas parcialmente aplicados após pagamentos pelos judeus. Em 1557 cancelou os salvo-condutos concedidos aos judeus boêmios, concedendo-os posteriormente em casos excepcionais. Ele autorizou os jesuítas de Praga em 1561 a realizar o

Fernando, Filipe

*censura dos livros hebraicos e obrigava os judeus a assistirem aos seus sermões. Como imperador, ele confirmou os privilégios concedidos aos judeus dentro do império.

Fernando II rei da Boêmia desde 1617 e da Hungria desde 1621; imperador, 1619-37. Católico fanático e protagonista da Contra-Reforma em seus domínios, Fernando II preocupou-se durante a maior parte de seu reinado com o combate ao protestantismo. O primeiro imperador a empregar *judeus da corte, dependia de financistas judeus, principalmente Jacob Bassevi *Treuenberg. Para sua proteção durante a Guerra dos Trinta Anos, os judeus da Boêmia tiveram que pagar impostos onerosos. Fernando ignorou as petições do conselho da cidade de *Viena para expulsar os judeus, em vez de conceder-lhes privilégios sucessivamente mais favoráveis (o de 1624 foi concedido "em perpetuidade"). Assegurou o retorno das comunidades expulsas de *Hanau e *Mântua.

Ele permitiu que a comunidade de Viena construísse uma sinagoga em 1624 (insistindo que eles se instalassem em um bairro separado), permitiu a ampliação do *bairro judeu de Praga em 1627 e comutou a sentença de morte de Yom Tov Lippmann *Heller para uma multa pesada. Por todos esses benefícios, no entanto, os judeus tiveram que pagar grandes emolumentos.

imperador Fernando III, 1637-1657; filho de Fernando II. Imediatamente após sua ascensão, o conselho da cidade de Viena pediu-lhe com urgência que expulsasse os judeus; embora se recusando a fazer isso, Fernando III os colocou sob a jurisdição do município até 1641, e não confirmou seus privilégios até 5 de novembro de 1638. Estes foram renovados e ampliados em 1645 em troca de um pagamento substancial. Uma ordem de expulsão foi evitada em 1652 mediante o pagamento de 35.000 florins, e Fernando concedeu à comunidade de Viena privilégios mais amplos e jurisdição interna em troca de três vezes essa soma. Em 1650, ele ordenou que os judeus fossem autorizados a permanecer apenas nos lugares onde residiam em 1618. Ele deu ao seu judeu da corte, Hirschel *Mayer, amplo poder sobre a comunidade de Viena.

Bibliografia: Wischnitzer, em: jsos, 16 (1954), 338-9; G. Wolf, Geschichte der Juden em Viena (1876), 21-25; M. Grunwald, Viena (1936), índice; H. Tietze, Die Juden Wiens (1935), 47; Popper, em: mgwj, 38 (1894), 371-9; I. Schwarz, Geschichte der Juden em Viena (1913), 50-51; Dubnow, Weltgesch, 6 (1927), 219, 222-27; Bondy Dworský, 1-2 (1906), 348, 371-492, 973 passim; AF Pribram, Urkun den und Akten zur Geschichte der Juden em Viena, 1 (1918), 123-74; D. Kaufmann, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien (1889), 32-65; Wolf, em: MGWJ, 10 (1861), 370-3, 426-30; J. Fraenkel (ed.), Os judeus na Áustria (1967), 320-1.

[Henrique Wasserman]

FERDINAND, PHILIP (1556-1599), inglês hebraísta. Ferdinand, que nasceu na Polónia como judeu, viveu por algum tempo em Constantinopla. Tornou-se, por sua vez, católico romano e protestante, e depois foi para a Inglaterra, onde ensinou cerveja primeiro em Oxford e depois em Cambridge. Em 1597 publicou em Cambridge Haec sunt verba Dei, uma tradução latina dos 613 Mandamentos e de outros trechos da literatura rabínica. Em 1598 foi ensinar hebraico em Leiden, onde o historiador e filólogo cristão Joseph Scaliger foi um de seus alunos. Ele morreu logo depois.

Bibliografia: Stein, in: Essays... JH Hertz (1942), 397-412; DNB, sv; HP Stokes, Estudos em História Anglo-Judaica (1913), 209-11. Adicionar. **Bibliografia:** ODNB online.

[Cecil Roth]

***FERDINANDO** (1452-1516) e **ISABELLA** (1451-1504), os monarcas cujo casamento criou a união de Castela e Aragão que formou o Reino de *Espanha. Por causa de seu zelo religioso, eles ficaram conhecidos como os "monarcas católicos". Uma tradição popular, parcialmente corroborada por documentos, atribui aos cortesãos judeus e *conversos um papel primordial na organização do contrato de casamento celebrado em 1469 entre Isabel, herdeira da coroa de Castela, e Fernando, príncipe de Aragão. Com a morte de Henrique IV em 1474, Isabel e Fernando começaram a reinar em Castela, depois com a adesão de Fernando ao trono de Aragão em 1479, os dois reinos foram unidos.

Em sua primeira fase, sua política aderiu à tradição de relativa tolerância que caracterizava a atitude do

reis da Espanha cristã. Geralmente, isso foi expresso em sua disposição de estender sua proteção a comunidades ou indivíduos judeus sempre que fossem submetidos a explosões de ódio e fúria da multidão instigados por monges. Ao mesmo tempo, os monarcas católicos empregavam judeus como Abraham *Seneor, Meir *Melamed, Isaac e Joseph *Abrabanel, e Conversos como Alfonso de la *Cavalleria, Gabriel *Sánchez e Luis de *Santangel na administração do estado.

O primeiro sinal de deterioração de sua atitude em relação aos judeus pode ser detectado quando, em uma sessão das Cortes realizada em abril de 1476 em Madrigal, os monarcas promulgaram amplos decretos para reformas judiciais e administrativas, incluindo a revogação de todos os direitos do *aljamas ("comunidades") para exercer jurisdição criminal. Resolvendo que a Espanha unificada também deveria ser unida na fé, eles decidiram erradicar o pecado da heresia que se espalhou entre os Conversos, ou seja, a tendência a reverter ao judaísmo. Nisso eles foram claramente influenciados pelo desejo de ganhar o apoio tanto do clero quanto dos burgueses, que exigiam que medidas extremas fossem tomadas contra os Conversos. O resultado de todas essas pressões foi o estabelecimento da *Inquisição espanhola em 1480. Tradicionalmente, Isabel é considerada o símbolo vivo do despertar religioso na Espanha, mas um exame das cartas trocadas entre o rei e a rainha mostra que agiram em perfeita harmonia, movidos pelo mesmo impulso fanático.

Como as investigações da Inquisição na década de 1480 provaram que os conversos de fato tendiam a voltar ao judaísmo em grande número, os monarcas concluíram que, devido às estreitas relações entre judeus e conversos, estes persistiriam em sua heresia. A decisão de expulsar os judeus pode ter sido renunciada pela expulsão da Andaluzia em 1483, mas a ordem geral de expulsão foi promulgada em 31 de março de 1492. Durante os três meses concedidos aos judeus da Espanha para preparar sua partida, o casal real se esforçou para assegurar que a expulsão ocorreu de acordo com as suas

instruções, para que os judeus não sejam roubados de suas propriedades; mas isso muitas vezes não adiantou. Em 30 de julho de 1493, eles emitiram uma carta de proteção a todos os exilados judeus que retornavam à Espanha de Portugal para serem batizados, prometendo que seus bens seriam então devolvidos a eles sem perda. Parece que em sua decisão de expulsar os judeus da Espanha, Fernando e Isabel foram motivados principalmente por argumentos de natureza política e religiosa, pelos quais eles estavam dispostos a sacrificar qualquer outra consideração prática.

Bibliografia: F. Fernández-Armesto, Ferdinand e Isa Bela (1975). Para mais bibliografia ver em *Espanha.

FERENCZI (Fraenkel), SÁNDOR (1873-1933), psicanalista e psiquiatra húngaro. Nascido em Miskolc, Hungria, Ferenczi se interessou pela hipnose e em 1900 começou a praticar neurologia e psiquiatria em Budapeste. Ferenczi era o amigo mais próximo de *Freud, que ele conheceu em 1908, e eles trocaram mais de 1.000 cartas. Um conferencista inspirador sobre psicanálise e um excelente terapeuta, Ferenczi era o membro sênior do grupo de Freud. Em 1909 acompanhou Freud aos Estados Unidos e tornou-se uma figura central do movimento psicanalítico. Os trabalhos iniciais de Ferenczi (1908) foram sobre distúrbios psicosssexuais, e em documentos publicados em 1911 ele estabeleceu pela primeira vez a diferença entre homossexualidade ativa e passiva e sua relação com a paranóia. Em 1913, Ferenczi escreveu seu ensaio clássico, *Entwick lungstufen des Wirklichkeitssinnes*, no qual descreveu, com base em sua experiência analítica e observação de crianças, a visão da criança sobre sua própria onipotência e o desenvolvimento de seu senso de realidade. Nas obras escritas nesse período, Ferenczi expandiu e verificou os achados de Freud e indicou novas aplicações e abordagens. Em 1924 publicou um livro criativo e teórico: *Versuch einer Genital theorie (Thalassa: A Theory of Genitality, 1938)*. Aqui ele relacionou a biologia com a psicologia e inventou o método da "bioanálise", relacionando os impulsos sexuais ao ato de retornar ao útero. Ferenczi desenvolveu uma técnica de terapia ativa, solicitando ao paciente que aja ou se comporte de uma determinada maneira. Ele discutiu essa técnica em um ensaio (1921) e a revisou em 1925 com seu *Kontrain dikationen der aktiven psychoanal itischen Technik*. Em 1926 publicou *Contribuições Adicionais à Teoria e Técnica da Psicanálise*, obra que elaborou e sistematizou sua técnica e também continha muitos ensaios clínicos, como os sobre histeria e tiques. Ele foi o primeiro a enfatizar a grande importância do contato corporal amoroso com a mãe para o desenvolvimento da criança, bem como os perigos da estimulação muito intensa do bebê pelos adultos.

Freud tornou-se altamente crítico de alguns dos experimentos de Ferenczi na técnica e em 1931 Ferenczi começou a revisar alguns de seus métodos, pois eles não haviam alcançado os resultados esperados. No entanto, suas idéias sobre as primeiras relações objetivas do bebê e seu impacto no desenvolvimento da personalidade, e suas idéias sobre as funções mais profundas do ego tratavam de áreas que preocupam o pensamento analítico e produziram uma série de teorias controversas.

Bibliografia: S. Lorand, em: F. Alexander et al. (eds.), *Psy coanalytic Pioneers* (1966), 14-35, incl. bib.; E. Jones, *A Vida e Obra de Sigmund Freud*, 2 (1955), índice; I. De Forest, *O fermento do amor* (1954), incl. bib.; F. Auld, em: *IESS*, 5 (1968), 367-9, incl. *Bíblia Adicionar. Bibliografia:* E. Falzeder e E. Brabant (eds.), *Correspondência de Sigmund Freud e Sandor Ferenczi*, 3 vols. (1994, 1996, 2000); M. Stanton, *Sandor Ferenczi: Reconsidering Active Intervention* (1993); AW Rachman, *Sandor Ferenczi: The Psychotherapist of Tenderness and Passion* (1996); PL Rudnytsky, P. Giampieri-Deutsch, e A. Bokay (eds.), *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis* (1996).
[Louis Miller]

FERKAUF, EUGENE (1921–), empresário e filantropo norte-americano. Nascido no Brooklyn, NY, Ferkauf aprendeu o negócio de varejo com seu pai, dono de duas lojas de malas em Manhattan. Depois de servir na Segunda Guerra Mundial, ele começou sua própria carreira empresarial em 1948 com uma modesta loja de descontos em Nova York. Isso se transformou na cadeia de lojas de desconto EJ Korvette, que no auge de seu sucesso incluía 45 lojas de departamento e 60 supermercados. A certa altura, no início da década de 1960, Korvette abriu uma grande loja nova a cada sete semanas. Em 1962, Ferkauf apareceu na capa da revista *Time* com a manchete "Descontando torna-se respeitável" e uma reportagem intitulada "Todo mundo adora uma pechincha". (6 de julho). No entanto, Ferkauf e seus executivos acharam difícil administrar a rede à medida que crescia. Em 1968, a Korvette's fundiu-se com a Spartans Industries, que abandonou o modelo de desconto. Ferkauf renunciou ao Combine logo depois. Cinco anos depois, a empresa foi vendida para a Arlen Realty. Arlen mais tarde vendeu para uma empresa francesa. Em 1980, a Korvette's cessou completamente as operações.

Ferkauf foi um contribuinte proeminente para fundos educacionais judaicos nos EUA e Israel, e dotou uma escola de pós- graduação de serviços sociais na Yeshiva University, em Nova York, uma escola secundária em Or Yehudah, Israel, e quatro hospitais para atender comunidades carentes na América do Sul. . Ferkauf também foi um patrono das artes, como demonstrado por seu apoio ao Metropolitan Museum of Modern Art de Nova York e ao Lincoln Center of the Performing Arts. Em Israel, ele e sua esposa, Es telle, patrocinaram a Ala Administrativa da Academia Bezalel de Arte e Design. Ferkauf também foi o principal promotor da Atid, uma organização comercial criada para estimular as exportações de Israel para os EUA. Ele foi nomeado membro honorário vitalício do Conselho de Governadores do Technion em Haifa. Ferkauf escreveu o livro *Going into Business: How to Do It, by the Man Who Did It* (1977).

Adicionar. Bibliografia: R. Sobel, *When Giants Stumble: Classic Business Blunders and How to Avoid Them* (1999); I. Barmash, *The Self-Made Man: Stress e Sucesso Estilo Americano* (2003); R. Spector, *Category Killers: The Retail Revolution and Its Impact on Consumer Culture* (2005).

[Joachim O. Ronall / Ruth Beloff (2ª ed.)

FERNANDES VILLAREAL, MANOEL (1608–1652), soldado, diplomata e escritor português. Ele era um empresário e escritor proeminente . Nascido em Lisboa de *Marrano de

Fernberger, Samuel

perfume, Fernandes Villareal tornou-se capitão do Exército Português. Acaba por ir viver em França, fixando-se em Rouen por volta de 1638. Agente da Casa de Bragança, foi durante algum tempo cônsul-geral português em Paris, onde ingressou no círculo do Cardeal Richelieu. Sob Richelieu, a França acolheu refugiados ibéricos, muitos dos quais eram cristãos-novos.

Ele apoiou os esforços de Portugal para alcançar a independência e em 1642 tornou-se um conselheiro próximo do embaixador português, Dom Vasco Luís da Gama. Dirigiu dois centros responsáveis pela propaganda portuguesa de apoio à independência portuguesa. Como recompensa pelos seus serviços foi nomeado para o cargo de regulador do comércio entre Portugal e França. Ele preparou alguns programas económicos para o bem-estar do reino português recém-restabelecido e esperava reduzir o poder da Inquisição. Ele planejou o retorno a Portugal dos mercadores cristãos-novos. Sob sua influência, tentou-se abolir qualquer distinção entre cristãos-novos e cristãos-novos e foi concedido o perdão em fevereiro de 1649 a todos os portugueses que voltassem do exílio. Foi então que Fernandes de Villareal decidiu regressar a Portugal para uma visita. Ao visitar Lisboa em 1649-1650, Fernandes Villareal foi denunciado como judaizante por um frade rival literário. A Inquisição descobriu sua origem "cristã nova" e a adesão secreta ao judaísmo, e Fernandes Villareal foi condenado à morte. Ele foi estrangulado em 1º de dezembro de 1652. Alguns anos após sua morte, alguns de seus parentes voltaram oficialmente ao judaísmo em Leghorn. Fernandes Villareal escreveu, em português e espanhol, obras sobre história, política e técnicas militares. Estes incluem seu Epítome genealógico del Duque de Richelieu y discursos políticos (Pamplona, 1641), um panegírico dedicado a Richelieu. O título da edição de 1642 era El político cristianíssimo o dicur sos políticos sobre algunas acciones de la vida del ... Duque de Richelieu. Ele se inspirou no Discorsi e no Princípio de Maquiavel. Ele também escreveu o poema El color verde a la divina Celia

(Madri, 1637) e uma peça, El Príncipe Vendido (Paris, 1643).

Ele estava destinado, no entanto, a ser lembrado mais como uma vítima trágica da Inquisição do que como um escritor. Enquanto suas obras não tiveram influência na Espanha, em Portugal foram recebidas com grande interesse.

Bibliografia: Roth, Marranos, 159–60, 340; J. Caro Baroja, Judíos en la España moderna y contemporánea, 2 (1962), 128-9; Kayserling, Bibl, 109. **Acrescentar bibliografia:** IS Révah, em: Iberida, 1 (1959), 181–207; M. Gendreau-Massaloux e C. Hubard Rose, em: REJ, 136 (1977), 368-87; HP Salomon, em: Inquisição, vol. 2 (1989-90), 765-73.

[Kenneth R. Scholberg / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

FERNBERGER, SAMUEL (1887-1956), psicólogo norte-americano. Nascido na Pensilvânia, Fernberger recebeu seu Ph.D. em psicologia pela Universidade da Pensilvânia em 1912. Ele atuou como professor na Universidade Clark por oito anos e depois na Universidade da Pensilvânia a partir de 1920. Ele é mais conhecido por seu trabalho em psicofísica, sensação, percepção e a história da psicologia.

Fernberger escreveu um artigo detalhando o início da história da American Psychological Association (APA), uma organização profissional para psicólogos fundada em 1892 e constituída em 1925. Considerado um clássico da história da psicologia, o artigo, intitulado "The American Psychological Association: A Historical Summary, 1892–1930", foi publicado pela primeira vez no Psychological Bulletin em 1932. Em 1937, Fernberger publicou Elementary General Psychology.

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

FERNHOF, ISAAC (1868-1919), autor hebreu, editor e poeta. Nascido em Buchach, na Galiza, foi professor durante toda a vida, primeiro na sua cidade natal, depois em Zlochow e finalmente em Stanislav. Durante a Primeira Guerra Mundial ele foi para a Boêmia, onde ensinou crianças refugiadas galegas. Em 1918, ele retornou a Stanislav, então sob o domínio ucraniano, e sofreu terrível pobreza e fome. Ele morreu lá logo depois. Fernhof começou a escrever poesia e artigos no final da década de 1880, e mais tarde publicou Sifrei Sha'ashu'im (1896-1899), um pequeno periódico literário para o qual contribuíram escritores importantes como Tchernichowsky, Peretz, Brainin, Klausner e outros. Posteriormente, ele tentou sem sucesso publicar revistas literárias (Ha-ya'ir, Ha-Yarden). Um livro de suas histórias, Me-Aggadot ha-y'ayyim, apareceu em 1908. Ele deixou uma série de histórias retratando Mit naggedim que foram publicadas muito depois de sua morte como Sefer ha-Mitnaggedim (ed. Israel Cohen, 1952). Isso inclui um artigo publicado após o surgimento do Estado Judeu de Herzl

em que Fernhof se refere profeticamente ao estado utópico com o nome de "Israel".

Bibliografia: R. Fahn, em: Ba-Derekh (9 de março de 1934); idem, em: Haolam, 32 (1939), 394-5; Arim ve-Immahot be-Yisrael – Sefer Stanislav (1952), 182, e índice de nomes; M. Henish, Mi-Bayit u-mi-ju'uy (1961), 263-5; Rabino Binyamin, Mishpe'ot Soferim (1960), 136-8; Sefer Buczac (1957), 122-131; I. Cohen, Sha'ar Soferim (1962), 397-403.

[Getzel Kressel]

FERRARA, cidade no norte da Itália central, com uma antiga e renomada comunidade judaica. Uma inscrição datada da época romana e um documento de 1088 podem relacionar-se com a vida judaica local. Privilégios desfrutados pelos judeus foram registrados em 1275. No mesmo século, dois tosafistas, ambos chamados R. Moses b. Meir viveu em Ferrara, e talvez também o filósofo *Hillel b. Samuel de Verona. Nos primeiros anos do século XIV, alguns judeus foram severamente multados pela Inquisição. Dois sonetos de Francesco di Vannozzo (1376) refletem o ressentimento popular contra certos judeus. Por volta de 1435 *Elias de Ferrara estabeleceu-se em Jerusalém. A partir de meados do século XV, iniciou-se um período de prosperidade para a comunidade, graças à proteção da Casa de Este. Em 1448, a pedido de Lionello d'Este, o Papa Nicolau V reprimiu os sermões antijudaicos dos frades; em 1451, o duque Borso declarou que protegeria os judeus que entrassem em suas terras; em 1473 Ercole I, em oposição às exigências papais, protegeu seus súditos judeus, particularmente os agiotas. Em 1481 ele autorizou Samuel Melli de Roma a comprar uma mansão em Ferrara

e transformá-lo em uma sinagoga, que ainda é usada. Nessa época vivia em Ferrara o geógrafo Abraham Farissol, assim como Abraham Sarfati, professor de hebraico na Universidade de Ferrara, e, em 1477, o impressor Abraham ben Yehoyim ben Dyer (de Tintori) de Pesaro (veja abaixo).

A política de dar refúgio aos judeus perseguidos, especialmente aqueles que pudessem ser úteis, foi continuada por todos os sucessivos duques de Este. Em 1492, quando os primeiros refugiados da Espanha apareceram na Itália, Ercole I permitiu que alguns deles se instalassem em Ferrara, prometendo deixá-los ter seus próprios líderes e juizes, permitindo-lhes praticar comércio e medicina e concedendo-lhes reduções de impostos. Este foi o início da comunidade espanhola em Ferrara, que montou sua própria sinagoga e administração separada. Em 1532 Ercole II é processado outra permissão permitindo que judeus da Boêmia e outros países da Europa Central venham e se estabeleçam em Ferrara. Esta foi a origem do grupo alemão em Ferrara que também estabeleceu sua própria sinagoga. Em 1524 e 1538 o mesmo duque deu encorajamento aos marranos e em 1553 eles foram especificamente autorizados a retornar à fé judaica. Em 1540, um convite para se estabelecer em Ferrara foi estendido aos perseguidos judeus de Milão e, um ano depois, aos banidos do reino de Nápoles. Em 1569, quando os judeus foram expulsos dos Estados papais (exceto Roma e Ancona), muitos de Bolonha se estabeleceram em Ferrara. Em meados do século XVI havia dez sinagogas em Ferrara. No entanto, embora os duques tenham poupado seus judeus da opressão da Igreja, eles permitiram que o Talmud fosse queimado em 1553. Em 1554, um congresso de delegados das comunidades italianas foi realizado em Ferrara para decidir sobre medidas cautelares, incluindo a pré-censura de livros hebraicos.

Entre as personalidades de destaque em Ferrara naquela época estavam Dom Samuel Abrabanel, o último líder do judaísmo napolitano, o Marrano Gracia Nasi, Amatus Lusitanus, que lecionou medicina na Universidade de Ferrara, a família Usque e o engenheiro Abraham Colorni. Na esfera do aprendizado judaico estavam os poetas Jacob Fano e Abraham dei Galicchi Jagel, os médicos Moses e Azriel Alatino, o cronista Samuel Usque, seu parente o impressor Abraham Usque (veja abaixo), e o polímata Azariah dei Rossi.

[Alexandre Carlebach]

Quando Ferrara passou sob o domínio da Igreja em 1598, a condição dos judeus piorou muito. No mesmo ano, o distintivo judaico foi introduzido. No ano seguinte, todos os imóveis foram vendidos, as sinagogas foram limitadas a três, uma para cada rito, e os bancos de empréstimos foram fechados; porém este último decreto foi revogado pouco tempo depois, sendo os bancos finalmente fechados apenas em 1683. Em 1624 foi decretada a construção de um gueto e dois anos depois os judeus foram confinados a ele. Os judeus foram forçados a assistir aos sermões dos convertistas e os médicos judeus foram proibidos de atender aos cristãos. Um estado de coisas semelhante persistiu ao longo dos séculos XVII e XVIII; de tempos em tempos a situação era exacerbada por ataques de turbas no gueto (1648, 1651, 1705, 1747, 1754) e por

uma acusação de difamação de sangue em 1721. Apesar disso, a vida dos judeus em Ferrara era muito mais tolerável do que em Roma.

A população judaica era de 1.500 pessoas em 1601, estava no mesmo nível em 1703 (328 famílias) e subiu para 2.000 no século XIX. Personalidades de destaque incluíam o rabino e médico Isaac Lampronti, autor da enciclopédia tal mudic Pa'jad Yiy'ak, e os rabinos Jacob Dan iel Olmo, poeta, e Solomon Finzi, autor de uma introdução ao Talmud. Em 1796, após a ocupação francesa, os judeus receberam direitos civis iguais e em 1797 os portões do gueto foram removidos. As sucessivas alternâncias em Ferrara do austríaco, francês e, finalmente, em 1814, do governo papal refletiram-se nas vicissitudes da vida judaica. Em 1826, os judeus foram novamente presos no gueto, mas em 1859-1860 eles finalmente obtiveram sua liberdade quando Ferrara se tornou parte do reino italiano. Nos 80 anos seguintes, houve um novo período de prosperidade, os judeus foram nomeados para altos cargos públicos na administração da cidade e tendo um papel proeminente nos assuntos da comunidade judaica italiana. Renzo Ravenna era sindaco

("prefeito") antes da crise fascista, e Felice Ravenna foi presidente da União das Comunidades Judaicas de 1933 a 1937. Apesar disso, a população judaica diminuiu devido à emigração constante.

[Attilio Milano]

O período do Holocausto e depois

Em 1936 a comunidade de Ferrara tinha 760 membros. Em 24 de setembro de 1941, a sinagoga foi devastada pelos fascistas. Durante o outono-inverno de 1943, cerca de 200 judeus foram enviados para campos de extermínio, dos quais apenas cinco retornaram. Mais três judeus foram mortos nas ruas de 14 a 15 de novembro de 1943. A população judaica em Ferrara foi reduzida para 200 no final da guerra. A população caiu ainda mais para 150 em 1970 e 100 no início do século 21.

[Sergio Della Pérgola]

Impressão hebraica em Ferrara

Sob o governo esclarecido da Casa de Este, a impressão hebraica floresceu duas vezes por curtos períodos em Ferrara nos séculos XV e XVI. Em 1477 Abraão ben Yehoyim ben Dyer, o tintureiro (de Tintori), ben Yehoyim ben Dyer; min ha'Gonaim de Pesaro usando o tipo de Hebraico de Gerson sobre Jó e terminou de imprimir a edição de Tur, Yoreh De'ah que Conat havia começado em Mântua. O segundo período um pouco mais longo estendeu-se de 1551 a 1558, quando primeiro Samuel ibn Askar Yarefati de Pesaro e depois Abraham Usque, em parte com a ajuda do primeiro, imprimiram mais de 30 livros em Ferrara. Entre os primeiros estava o Ma'yenei ha-Yeshu'ah de Isaac Abrabanel e o Be'inat Olam de Jedaiah ha-Penini.

Sob Usque, itens halakhic, teológicos e litúrgicos foram impressos, entre eles as primeiras edições de Menahem ibn Yeray's Yedah la-Derekh (1554), Y'as dai Crescas' Or Adonai (1556), Issur ve-Hetter de Jo nah Gerondi e Jacob Shiltei ha-Gib borim de Fano (incluindo uma elegia aos mártires marranos de Ancona), 1556. Aparentemente, as reclamações da Igreja sobre esta publicação levaram ao fechamento da imprensa. Usque também imprimiu um número

ferreiro, vicente

ber de obras principalmente, mas não exclusivamente, de significado judaico em espanhol e português, incluindo a Bíblia Ferrara (1553) e a “Consolação para as Tribulações de Israel” de Samuel Usque (1553). No final do século XVII, uma tentativa de reviver a impressão hebraica em Ferrara foi feita pelo impressor não judeu Girolamo Filoni, que imprimiu em 1693 à mão um pequeno livro de orações (Sidur mi-Berakhah), compilado por J. Nisim e Abraham ʿayyim da Fano, impressoras de Man tua. Filoni também publicou uma cartilha com o alfabeto hebraico e algumas orações básicas. Pouco depois, Filoni derreteu seu tipo hebraico e o converteu em uma fonte latina. O takkanot da comunidade de Ferrara de 1767 providenciou para que alunos menos talentosos da escola judaica (Talmud Torah) frequentassem a oficina do impressor Salvador Serri para aprender o ofício da impressão hebraica, tanto para seu próprio bem quanto para a preservação desta nave importante (ver Asaf, Mekorot 2 (1930), 206-208). Nenhuma outra evidência de impressão hebraica em Ferrara naquele período está disponível.

Bibliografia: A. Pesaro, *Memorie storiche sulla comunità israelitica ferrarese* (1878); idem, *Apêndice alle memorie...* (1880); A. Balletti, *Gli ebrei e gli estensi* (19302); Milano, *Bibliotheca*, índice; idem, em: RMI, 33 (1967), 364ss.; Kaufmann, em: REJ, 20 (1890), 34-72; Perreau, em: *Vessillo israelitico*, 27 (1879), 108-10, 139-42; Terracini, em: RMI, 18 (1952), 3-11, 63-72, 113-21; GB De' Rossi, *De typographia hebraeo-ferrariensi commentarius historicus...* (1780); Magrini, em: RMI, 10 (1935/36), 126-32; Roth, em: HUCA, 10 (1935), 466-8; idem, em: *Modern Language Review*, 38 (1943), 307-17; y.D. Friedberg, *Toledot ha-Defus ha-Ivri be-Italyah* (19562), 26ss.

***FERRER, VICENTE** (c. 1350–1419), frade dominicano, canonizado pela Igreja Católica. Alguns estudiosos consideram que ele foi o responsável direto pelas perseguições antijudaicas na Espanha de 1391. No entanto, parece que ele estava a caminho de Avignon na época. Em um sermão quaresmal proferido em Valência após os distúrbios, ele condenou o comportamento dos desordeiros. Ferrer defendeu a conversão ao cristianismo por convicção e enfatizou mais de uma vez a origem judaica de Jesus. No entanto, suas aparições provocaram manifestações em massa acompanhadas de explosões antijudaicas. Estes ocorreram em particular na primeira e segunda décadas do século XV. A conversão de *Salomon ha-Levi, rabino de Burgos, e possivelmente a de Don Samuel *Abrabanel de Sevilha, são atribuíveis à influência direta de Ferrer.

Após as perseguições de 1391, quando surgiu o problema dos *Con versos, Ferrer iniciou a política em relação aos judeus adotada pelo antipapa Bento XIII, por Fernando I de Aragão, por cuja escolha como rei em 1409 Ferrer foi responsável, e pela rainha-mãe Catarina, regente de Castela. Esta política foi incorporada em restrições sociais e comunais, econômicas e legais em Aragão e Castela. Em 1412, Ferrer colaborou com Pablo de Santa María na formulação das leis de Valladolid dirigidas contra os judeus. Ele usou sua influência para implementar um programa para expulsar os judeus de seus aposentos para que eles não tivessem uma má influência sobre os cristãos, ou seja, os Conversos, que ainda viviam em suas antigas casas.

Ao longo deste período, Ferrer foi de um lugar para outro pregando. Como resultado de seus sermões, a população mais de uma vez se recusou a vender aos judeus suprimentos de comida e outras necessidades. Os judeus de Tamarite de Litera queixaram-se a Fernando I que temiam que os distúrbios antijudaicos ocorressem como resultado dos sermões de Ferrer, e o rei ordenou que os funcionários da cidade os protegessem (25 de maio de 1414). Os judeus de Aynsa se mudaram da cidade quando souberam que Ferrer estava vindo para pregar lá, e retornaram somente depois que ele partiu (1414). Fernando obrigou os judeus e os mouros a ouvir os sermões de Ferrer e impôs pesadas multas aos ausentes. No auge da disputa de *Tortosa (novembro de 1413), Ferdinand escreveu a Ferrer em Maiorca, pedindo-lhe que fosse a Tortosa para conseguir a conversão dos judeus ali reunidos. Dali seguiria para Saragoça, onde também se esperava a conversão de numerosos judeus. Um navio foi colocado à disposição do frade para esse fim. Em maio de 1414, Fernando escreveu a Ferrer regozijando-se com a conversão de 122 judeus em Guadalajara. Ferrer evidentemente tentou persuadir os judeus a irem à pia batismal por todos os meios, exceto pela força física. Em 1408 ele estava na Itália, onde *Bernardino da Siena o ouviu pregar em Alexandria e, assim, foi estimulado a imitá-lo.

Ferrer escreveu vários tratados teológicos, mas seus sermões, com mais de 6.000, formam sua principal obra. Estes ele entregou em catalão e foram resumidos em latim.

Bibliografia: Baer, Espanha, índice SV Vincent Ferrer; JE Martínez Ferrando, San Vicente Ferrer e a casa Real de Aragón (1955), inclusive. *Bíblia*

[Haim Beinart e Zvi Avneri]

FERRIS, IRIS (1910-1970), educador indiano e assistente social. Iris Ferris, que nasceu em Calcutá, tornou-se diretora de uma das escolas secundárias da cidade ainda na casa dos vinte. Ela era ativa na Liga das Mulheres Judias local. Membro do movimento Girl Guide desde a infância, ela se tornou comissária de treinamento em Bengala Ocidental. Em 1953, ela se estabeleceu em Londres e se juntou à equipe do escritório mundial do movimento Girl Guide, do qual logo se tornou secretária geral.

[Flor Elias]

FERRIZUEL, JOSEPH HAÿNASI (chamado **Cidellus**: “Pequeno Cid” ou “Chefe”; dc 1145), médico de Afonso VI de Castela. Ele recebeu propriedades dentro e ao redor de Toledo após sua captura em 1085 durante a reconquista cristã. Ferrizuel atuou em favor dos judeus de Guadalajara quando esta cidade foi ocupada no mesmo ano. Sua posição na corte é indicada pelo papel que desempenhou ao propor um casamento para a filha do rei Urraca em nome dos nobres castelhanos. Quando a proposta foi rejeitada por Alfonso, Ferrizuel perdeu o favor. Ferrizuel deu assistência aos judeus que fugiram de áreas sob domínio muçulmano na Espanha para os reinos cristãos no norte. No entanto, Abraão ibn Daud relata que ele tratou os caraitas impiedosamente e os expulsou de todas as cidadelas em Castela. Judá Halevy

dedicou vários poemas a ele e a seu sobrinho Solomon b. Ferrizuel, que foi assassinado ao retornar de uma bem-sucedida missão política no exterior, e posteriormente lamentado pelo poeta. Em 1110, um ano após a morte de Afonso, Ferrizuel foi uma das testemunhas e signatárias de uma carta de imunidades concedida pela rainha Urraca. Nada sobre Ferrizuel é conhecido após esta data. Ele provavelmente havia morrido em 1145, quando Afonso VII deu sua propriedade à Catedral de Toledo.

Bibliografia: Baer, Espanha, índice SV Joseph Ferrizuel; Baer, Urkunden, 2 (1936), 14, 552 n. eu; idem, em: Zion, 1 (1936), 17; Abraham ibn Daud, Livro da Tradição – Sefer ha-Qabbalah, ed. e tr. por G. Cohen (1967), índice.

[Haim Beinart]

FESELA (Federación Sefaradí Latinoamericana), organização teto das comunidades sefarditas da América Latina, filiada à Federação Sefardita Mundial, bem como à Organização Sionista Mundial. A FESELA foi fundada em 1972 em Lima (Peru) durante a Conferência das Comunidades Judaicas da América Latina por um grupo de jovens líderes sefarditas representando a nova liderança dos sefarditas nascidos na América Latina.

Eles buscavam representação na Organização Sionista Mundial não por meio de partidos políticos, mas com base em sua identidade étnica – como sefarditas.

O executivo da FESELA é rotacionado: a cada dois anos, um presidente e um secretário diferentes – de um país diferente – devem ser eleitos, e a sede da FESELA muda para seu respectivo país. A adesão à FESELA é institucional e não pessoal, e cada país tem direito a um voto. Além da Argentina, Brasil, Colômbia, Chile, Guatemala, México, Panamá, Peru, Uruguai e Venezuela, a comunidade cubana sefardita de Miami também é ativa no conselho.

Os principais objetivos da FESELA são representar as comunidades sefarditas da América Latina, fortalecer a identidade sefardita, combater a assimilação, promover a causa sionista, e para apoiar o Estado de Israel. A FESELA promove as atividades culturais dos sefarditas na América Latina e apóia a publicação da Sefardica, revista publicada pelo CIDICSEF – Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefaradí (Centro de Estudo e Difusão da Cultura Sefardita) em Buenos Aires.

[Margalit Bejarano (2ª ed.)]

.(tov yom, יָיָיָ יָיָיָ יָ ou; ed'mo, יָיָיָ יָיָיָ ;agyh, יָיָיָ .Heb (**FESTIVAS**

Introdução

A raiz de יָיָיָ יָ é יָיָיָיָ יָיָיָיָ, para celebrar, ou possivelmente יָיָיָיָיָיָ, para dar a volta. Está relacionado com o árabe يَاجِجَا que significa ir em peregrinação de onde vem يَاجِجَا, a peregrinação a Meca.

O termo mo'ed significa um lugar, tempo ou estação designados.

As festas podem ser divididas em duas categorias principais, cada uma das quais pode ser subdividida: (1) aquelas comandadas pelo Pentateuco e (2) aquelas adicionadas posteriormente.

Os festivais do Pentateuco são (a) o *Sabbath (não estritamente um festival), (b) os três festivais de peregrinos, *Páscoa, *Shavuot e *Sucot, com Shemini Aytet que é considerado

em alguns aspectos, um festival por direito próprio, (c) o Ano Novo (*Rosh Ha-Shanah) e o Dia da *Expição, (d)

*Rosh Yodesh, o primeiro dia do mês lunar. Essas divisões podem, no entanto, ser ainda mais divididas. Rosh Ha-Shanah e o Dia da Expição, embora obviamente pertençam a um único padrão, diferem completamente um do outro.

Os três festivais de *peregrinos também, embora semelhantes em muitos aspectos, diferem em detalhes. Há, além disso, uma diferença decidida entre o primeiro e o último dia do festival e os dias do meio denominados yol ha-mo'ed (veja abaixo). A segunda categoria também pode ser subdividida: *Purim e *y anukkah ; sendo o primeiro bíblico (Livro de Ester) e o segundo do período Hasmônico; dias memoriais como *Lag ba-Omer (medieval) e o 15ty de *Av (mishnaic) ao qual pode ser adicionado *Tu bi Shevat; em terceiro lugar, certos dias festivos adicionados nos tempos modernos para marcar eventos históricos de importância judaica. Além do acima, também são dias de festivais de indivíduos ou comunidades para registrar a salvação ou um evento semelhante.

Uma festa é caracterizada por três fatores: (1) regozijo, que geralmente toma a forma de refeições cerimoniais (com exceção do Dia da Expição) e, nas festas bíblicas mais importantes, a proibição do trabalho; (2) a liturgia (ou nos tempos do Templo, o serviço sacrificial especial); e (3) cerimoniais especiais do festival, como comer ma'ayot

na Páscoa (injunção bíblica), acender as velas de y anukkah (talmúdico) e plantar mudas em Tu bi Shevat (costume).

A liturgia é, com efeito, ditada pelo tipo de festa.

As principais mudanças da oração cotidiana estão principalmente em (a) a *Amidá, (b) a adição de *Hallel, (c) a leitura da *Torá, (d) o serviço de *Musaf representando os sacrifícios especiais do dia. (para detalhes, veja abaixo – Liturgia). Em geral, pode-se afirmar que quanto menos importante a festa, menos mudanças são feitas na liturgia. No sábado, nas festividades dos peregrinos e nos grandes feriados, é costume que a mulher acenda *velas acompanhadas de uma bênção especial e (exceto no sábado) também pela she-he'yeyanu, enquanto o homem faz a santificação (Kidush) sobre vinho (exceto no Dia da Expição). É interessante notar que o dia nacional de luto, Nono de *Av, também é considerado em certo sentido como um festival, como é denominado "mo'ed" em Lamentações (1:15), e, de acordo com tradição, será a maior festa do futuro (com referência a Jer. 31:13).

Na Bíblia

As festas mencionadas no Pentateuco como "festas" (יָיָיָ יָיָיָיָ יָיָיָיָ) são a Páscoa (Ex. 12:14), também chamada "a festa dos pães sem fermento"; Shavuot, caso contrário, "a festa da colheita" (Ex. 23:16) ou o "dia das primícias"; e *Sucot, também conhecida como "a festa da colheita" (ibid.) e às vezes chamada simplesmente de "festa" (יָיָ) na Bíblia. Os sábios também usam principalmente o termo יָיָ por si só para se referir a Sucot. Comum a todos os três festivais é a peregrinação a Jerusalém da qual o termo יָיָ יָיָ יָיָ

יָיָיָ יָיָ יָיָיָ as três festas dos peregrinos) é derivada. O termo "tempos designados" (mo'adim) no Pentateuco, no entanto, em

festivais

inclui também Rosh Ha-Shanah e o Dia da Expição, como no versículo “Estes são os tempos designados do Senhor, sim, santas convocações, que proclamareis em seu tempo determinado” (Lv 23:4). Às vezes, o termo “tempos designados” é usado para todos os dias que são “santas convocações”, incluindo o sábado. Rosh yodesh, em que o trabalho não é proibido por injunção bíblica e que não é mencionado com os festivais em Levítico, está incluído entre as “temporadas designadas” na seção sobre sacrifícios (Nm 28:11). Parece que os profetas também às vezes usam “filhos do mar designados” para se referir ao sábado e Rosh yodesh, embora a maioria desses dias não seja indicada. Em um exemplo, apenas as três festas de peregrinação são incluídas “nas estações designadas, três vezes no ano” (II Crônicas 8:13). Assim, o termo “estação” geralmente tem um significado mais amplo na Bíblia do que “festa”, porque apenas as três festas de peregrinos são chamadas de “festa”, enquanto “temporada” geralmente compreende também Rosh Ha-Shanah e o Dia da Expição. Um dia de festa e alegria, seja fixado por indivíduos ou estabelecido por todo o povo para ser observado pelas gerações sucessivas, que não implica sacrifícios especiais, é chamado yom tov (I Sam. 25:8; Est. 8:17).).

As festas, como o sábado, têm sua origem nos mandamentos Divinos. Levítico ordena não apenas “é um sábado para o Senhor” (23:3) e “os sábados do Senhor”, mas também “as estações designadas do Senhor” (23:4, 44). Na Bíblia, a expressão comum “festa do Senhor” (ver Os. 9:5) ou “festa ao Senhor” refere-se à Páscoa, bem como a Shavuot e Sucot. Da mesma forma, a festa que os filhos de Israel deviam celebrar com sacrifícios ao Senhor no deserto é chamada de “festa”. Arão, também, no incidente do bezerro de ouro, proclama “Amanhã será uma festa ao Senhor” (Ex. 32:5).

A origem dos festivais

Nas religiões pagãs do antigo Oriente, os festivais foram estabelecidos pelo homem para encontrar o favor da divindade e evitar desastres. Foi contra este conceito que os profetas militaram (cf. *Sacrifícios). O conceito bíblico, por outro lado, é a antítese exata, pois não apenas as festas são ordenadas por Deus, mas também o culto nestes dias. Os sacrifícios festivos (Musaf) não são oferecidos por qualquer recompensa material, mas em obediência ao comando Divino. Entre os pecados de *Jeroboão é mencionado sua ordenação de uma festa “semelhante à festa que há em Judá” no dia 15 y do oitavo mês “no mês que ele havia planejado de seu próprio coração”, e ele trazer sacrifícios em (I Reis 12:32-33). Afora esse incidente, não há menção na Bíblia de alterações nos festivais conforme declarado no Pentateuco ou a criação de novos; “a festa do Senhor de ano em ano em Siló” (Juizes 21:19) é aparentemente uma das festas mencionadas no Pentateuco.

Na Bíblia são dadas várias razões para as festividades. Alguns estão especificamente relacionados com o êxodo do Egito. Passagem, a festa dos pães ázimos, é celebrada no aniversário do dia em que Deus tirou os filhos de Israel do Egito. O cordeiro pascal foi ordenado para todas as gerações

para comemorar “que passou sobre as casas dos filhos de Israel no Egito” (Ex. 12:27) e os pães asmos são em memória da pressa com que os israelitas deixaram o Egito.

Da mesma forma, a razão para morar em tabernáculos em Sucot é “para que suas gerações saibam que fiz os filhos de Israel habitarem em tendas quando os tirei da terra do Egito” (Lv 23:43); e mesmo para Shavuot é dito: “E você deve se lembrar de que você era um escravo no Egito; e guardarás e observarás estes estatutos” (Dt. 16:12; cf.

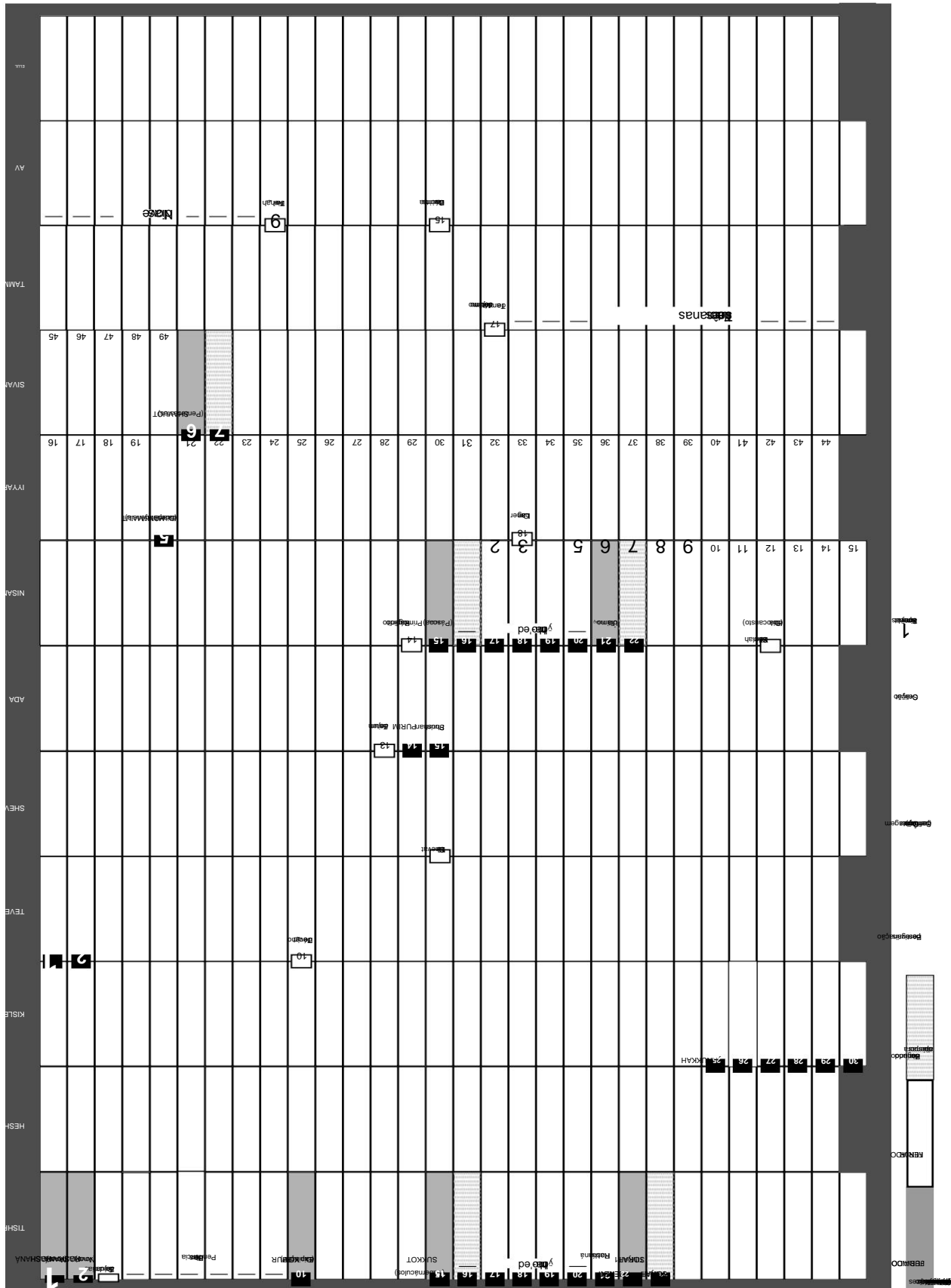
Naÿmanides ad loc.; cf. Deut. 5:15 no sábado). O recital sobre a oferta das primícias também atesta o êxodo do Egito (Dt 26:5-10). Juntamente com suas fontes teológico-históricas, as festas também estão ligadas ao ciclo agrícola anual. Shavuot é a festa “das primícias da colheita do trigo” (Ex. 34:22) na qual eram oferecidos dois pães feitos da nova safra de trigo; daí seus nomes: “a festa da colheita” e “o dia das primícias”. Sucot é “a festa da colheita” no final do ano agrícola, quando a colheita da eira e do lagar é concluída. Mesmo a Páscoa, na primavera, além da comemoração do êxodo, tem uma base agrícola. O Ômer

o sacrifício da cevada nova era oferecido no segundo dia do festival e permitia a participação da nova safra de grãos.

As festas parecem assim estar enraizadas em duas fontes distintas que, segundo alguns estudiosos, são independentes uma da outra. Eles afirmam que os festivais agrícolas datam de sua origem teológico-histórica, apontando especificamente para o fato de que a Páscoa e o Sucot são celebrados em épocas em que a noite e o dia têm aproximadamente a mesma duração. Sua alegação, no entanto, é inaceitável, pois cada festa no Pentateuco se baseia em dois tipos distintos de razões apresentadas às vezes até no mesmo parágrafo. No caso de Passagem, o motivo agrícola é adicionado ao aspecto claramente histórico da festa, enquanto em Sucot, o aspecto histórico da festa é adicionado ao aspecto agrícola, embora este aspecto histórico não esteja especificamente relacionado com a época da festa. ano de Sucot. De qualquer forma, a distinção entre “as antigas festas folclóricas” e as “festas teológicas” posteriores é duvidosa. Ao contrário das três festas de peregrinação que são mencionadas na Bíblia junto com seus motivos duplos, nenhuma razão, exceto por ser um preceito divino, é dada para o dia do “memorial proclamado com o toque de chifres” (ou seja, o Rosh Ha posterior). -Shanah), comemorado no primeiro dia do sétimo mês. O Dia da Expição, no entanto, foi inaugurado para a expiação dos pecados.

Celebração do Festival

O Pentateuco cita dois mandamentos específicos em conexão com as “temporadas do Senhor, santas convocações”: o trabalho é proibido e, como lembrança, devem ser trazidos sacrifícios acompanhados do toque das trombetas diante do Senhor (Nm 10:10).). A Bíblia também ordena especificamente regozijo em Shavuot (Deut. 16:11) e especialmente em Sucot (Lev. 23:40; Deut. 16:14-15; cf. Neh. 8:17). Tais mandamentos, no entanto, eram comuns a todas as festas, como é comprovado, por exemplo, por



as grandes alegrias na Páscoa (Esdras 6:22; II Crônicas 30:21ss.) e aquelas “no primeiro dia do sétimo mês” (Ne 8:2, 9ss.). Essas celebrações, especialmente quando o povo se reúne no Templo, são testemunhadas por Isaías: “Tereis um cântico como na noite em que se santifica uma festa; E alegria de coração, como quando alguém vai com uma flauta para entrar no monte do Senhor, na Rocha de Israel” (30:29). Os festivais são, portanto, referidos como dias de alegria, alegria e alegria. Parece que a alegria do povo no bezerro de ouro – “[eles] ofereceram holocaustos, e trouxeram ofertas pacíficas e o povo sentou-se para comer e beber e se levantou para se divertir” (Ex. 32:6) – foi típico de todas as celebrações festivas, nas quais a grande festa e a dança ocupavam um lugar de destaque. As celebrações eram, no entanto, limitadas pela santidade do festival, e não há indícios na Bíblia de orgias, selvageria e abandono promíscuo relacionados com os festivais pagãos no antigo Oriente Próximo. O Pentateuco ainda enfatiza o fato de que as alegrias são de toda a comunidade, incluindo os escravos, e ordena não esquecer o levita, o prosélito, o órfão ou a viúva (Dt 16:11, 14). Durante o período inicial do Segundo Templo, era costume enviar presentes aos necessitados nas festas (Ne 8:10-12).

Nos apócrifos e na literatura judaica helenística

Durante o período inicial do Segundo Templo, as leis do banho sabático e dos festivais passaram a ser observadas de forma muito rigorosa. As festas eram celebradas com grande alegria e era costume convidar os pobres para a festa (Tob. 2:1-2). Muitos subiam a Jerusalém em todas as festas. Durante as perseguições de Antíoco, a observância do sábado e das festas era proibida. * Demétrio, no entanto, declarou os sábados, luas novas e festivais, incluindo três dias antes e depois, como feriados para todos os judeus no reino selêucida (testemunhado em sua carta a Jônatas, o Macabeu; I Macc. 10:34) .

Em contraste com as celebrações festivas gregas e romanas que eram acompanhadas por folias gulosas, bêbadas e bacantes, os escritores judeus helenísticos enfatizavam a singularidade das festas judaicas. *Philo afirma que a interrupção do trabalho no festival era um possível perigo, pois comer e beber desperta luxúria e outros instintos baixos. Dar vazão a esses sentimentos sem restrição poderia levar ao vício e ao mal sem limites, pois a festa serviria como meio de proteção contra a retribuição. O legislador, portanto, não permitiu que seu povo celebrasse suas festas à maneira de outras nações, mas ordenou-lhes que primeiro se purificassem através da restrição de seus desejos de prazer no momento de suas celebrações. Então eles deveriam se reunir no Templo para participar dos hinos, orações e sacrifícios para que o lugar, a visão e o serviço influenciassem seus sentidos mais finos – visão e audição – com um espírito de piedade. Por último, mas não menos importante, ao ordenar o sacrifício de uma oferta pelo pecado, ele advertiu o povo a parar de pecar; pois parece que uma pessoa não transgrediria no exato momento em que pede perdão. Os que estão reunidos para o banquete festivo não vêm para se empanturrar de carne e vinho como as outras nações, mas

através de orações e salmos seguem a tradição de seus antepassados. Portanto, o Dia da Expição também é um festival, embora a participação de alimentos seja proibida e não haja regozijo selvagem, folia e dança acompanhados de canções e músicas que despertem desejos incontroláveis. A ignorância da natureza da verdadeira felicidade leva as pessoas a supor que nos festivais a alegria deve ser alcançada por meio de indulgências físicas (Philo, Spec. 2:193-4). Filo afirma ainda que o verdadeiro significado do festival é encontrar prazer e prazer através da meditação sobre o mundo e a harmonia existente nele (ibid., 2:52). Se a virtude do homem governasse constantemente seus desejos, toda a sua vida, desde o nascimento até o dia em que morre, seria um longo festival (ibid., 2:42).

Na literatura talmúdica

O termo *yaggim*, referindo-se a festivais judaicos, dificilmente ocorre na literatura rabínica (exceto em orações que estão em uma linguagem arcaica). Em vez disso, os festivais mencionados na Bíblia são chamados *mo'adot*. *Mo'ed* (embora não *ha-mo'ed*) no singular é aplicado principalmente aos dias intermediários, especialmente para distingui-los dos dias de festival em que nenhum trabalho é permitido. Estes são geralmente chamados de *yom tov*. Como na Bíblia, *yom tov* também foi aplicado na literatura rabínica a dias de regozijo (geral ou privado) não mencionados no Pentateuco, e nos quais o trabalho era permitido. Estes eram novos festivais ordenados para todos os tempos ou dias de regozijo para certos eventos. É duvidoso que o Dia da Expição tenha sido incluído no termo *yom tov* (mas veja *Ta'an*. 4:8).

O mandamento relativo à festa dos pães ázimos, que “... nenhuma obra se fará neles... senão o que cada um deve comer, isso só pode ser feito por vós” (Ex. 12:16), foi interpretado por os sábios significam que o trabalho, para fins de alimentação, é permitido em todos aqueles festivais (Sif. Num. 147) em que o “trabalho servil” é proibido pelo Pentateuco. (Em contraste com o sábado e o Dia da Expição, onde é ordenado “nenhuma obra fareis”.)

Os tipos de trabalho proibidos no sábado, mas permitidos no *yom tov* com o propósito de comer (Be'ayah 5:2) são amassar, assar, abater, esfolar, salgar, cortar, queimar e carregar (os dois últimos também são permitidos para fins de além de comer; Be'ayah 12a-b). Caçar, colher, amarrar o molho, debulhar, joear, selecionar e moer são proibidos (quanto à peneiração, as opiniões são divididas). Tipos de trabalho para a preparação direta de alimentos (יָיָ יָיָיָ יָיָיָיָ) (são permitidos).

A diferenciação entre os tipos de trabalho permitidos e os proibidos aparentemente se baseia nos costumes vigentes na época. Exceto para o trabalho permitido por causa da comida e algumas outras pequenas concessões feitas (ver Be'ayah 5:1), tudo o que é proibido no sábado também é proibido nas festas. Além disso, a proibição de manusear objetos **muk'eh* (não utilizáveis) é mais estrita nos festivais do que no sábado, de modo que as proibições dos festivais não devem ser tomadas de ânimo leve (Be'ayah 2a-b).

As festas também são semelhantes ao sábado em regozijo e em honrar o dia. Todos os Midrashim halakhic interpretam o

termo “santa convocação” para significar que as festas devem ser santificadas “com comida e bebida e roupas limpas” e “o Dia da Expição, no qual não há comida ou bebida, a Torá afirma que se deve honrá-lo com roupas limpas” (Shab. 119a). Era comum cortar o cabelo antes dos festivais. Da mesma forma, era costume, mais tarde incorporado à halachá, não trabalhar ou comer no final da tarde anterior à festa. Na Idade Média, tornou-se costume acender uma vela na véspera da festa e recitar uma bênção, como no sábado. Alegregar-se no festival envolvia comer e beber (sobre a proibição de jejuar, ver Judite 8:6; TJ, Ta'an. 2:12) e dar presentes às mulheres e crianças.

Durante o período tanaítico os sábios contestaram a questão de como uma pessoa deveria passar o festival: “R. Eliezer diz que uma pessoa deve comer e beber ou sentar e estudar no festival; R. Joshua declara que o tempo de uma pessoa deve ser dividido entre comer e beber e a casa do aprendizado.” R. Johanan, a amora, encontrou apoio nas Escrituras para ambas as opiniões (Pes. 68b; cf. Be'yah 15b; Sif. Deut. 135, é semelhante à opinião de R. Joshua). Os amoraim também discordaram na questão semelhante sobre se os festivais eram destinados ao estudo da Torá, ou se comer e beber era a principal razão e permissão para estudar a Torá sobre eles, mas uma consideração secundária (TJ, Shab. 15:3). Segundo as fontes, parece que era costume ir ao bet ha midrash tanto na véspera do festival como de manhã. As orações, no entanto, foram encurtadas por causa da refeição festiva. Os sábios, embora afirmando que “os festivais foram dados a Israel apenas para seu próprio prazer” (S. Buber (ed.), Midrash Tan'yuma (1885), Mid. Tan'yuma Gen. 4), no entanto notaram a diferença entre Israel e o nações: “Tu concedes às nações muitas festas e elas comem, bebem e se descontrolam, vão ao teatro, ao circo, e te enfurecem com palavras e ações; mas Israel não é assim. Você lhes concede festivais e eles comem, bebem e se regozijam, e vão às sinagogas e battei midrash (“casas de aprendizado”) e multiplicam suas orações, suas ofertas festivas e seus sacrifícios” (PdRK 340-1).

Parece que a opinião de R. Joshua (“metade para o Senhor e metade para vocês”) foi praticada e se tornou halakhah. No entanto, as práticas de embriaguez e licenciosidade também são mencionadas (Be'yah 4a; Kid. 81a); R. Abba bar Memel, um amora palestino, afirma: “Eles não proibiram o trabalho nos dias intermediários apenas para que as pessoas comam, bebam e estudem diligentemente a Torá? Mas eles comem, bebem e são devassos” (TJ, MK 2:3) – exatamente como o Midrash descreve as nações gentias.

Paulo se opôs à observância do sábado e das festas (Gl 4:10; Col. 2:16). Traços da disputa judaico-cristã sobre os festivais são encontrados no Midrash (S. Buber (ed.), Midrash Tan'yuma (1885), Pin'yas, para. 17). A forte condenação pelos sábios de “aquele que despreza as festividades” (Avot 3:12; Pes. 118a) é provavelmente dirigida contra os hereges cristãos, e provavelmente por causa deles a observância do sábado e das festividades foi enfatizada fortemente em Ere' Israel. Mais tarde, na Idade Média, Judah Halevi afirmou

que os festivais foram o principal fator que sustentou Israel em seu exílio (Kuzari 3:10).

Os dias intermediários

Além das leis que regem os sacrifícios de musaf nas festividades, nada é declarado sobre os dias de festa após o primeiro dia de Pessach e Sucot, respectivamente, que os sábios chamavam de *yo'lo shel mo'ed* ou apenas *mo'ed*. Eles ensinaram que esses dias também devem ser considerados como dias de “santa convocação”. Apenas trabalho parcial é permitido neles, pois “a Torá deu aos sábios o poder de determinar em que dia é proibido trabalhar e em que dia é permitido; qual trabalho é proibido e qual permitido” (Sif. Deut. 135). Geralmente, nos dias intermediários são permitidos trabalhos que impeçam a deterioração ou perda; onde não for o caso, o trabalho é proibido. É proibido atrasar o trabalho para fazê-lo nos dias intermediários, exceto para obras públicas. Em Ere' Israel leis rigorosas foram impostas por meio das quais nenhum trabalho foi feito, mesmo que fosse necessário para o próprio festival. A halachá, no entanto, estava de acordo com a prática babilônica que permitia algum trabalho (como mencionado acima). Todos devem se alegrar nos dias intermediários; assim, o casamento não é permitido nestes dias, pois o regozijo não deve ser misturado, *ein me'arevim sim'yah be-sim'yah* (MK 8b).

[Moshe David Herr]

Segundo Dias de Festivais

Na diáspora, um dia extra (em hebr. *yom tov sheni shel ga luyyot*) é adicionado a cada um dos dias do festival bíblico, exceto para *yo'lo ha-mo'ed* e o Dia da Expição. A prática originou-se por causa da incerteza na diáspora do dia em que o Sinédrio anunciou a Lua Nova. Mais tarde, quando se basearam em cálculos astronômicos, os sábios declararam que o costume deveria, no entanto, ser aceito como permanente.

Embora o Dia da Expição fosse uma exceção, pois um dia de jejum duplo era considerado muito difícil, havia indivíduos que observavam dois dias. Rosh Ha-Shanah, por outro lado, gradualmente passou a ser observado como um festival de dois dias mesmo em Ere' Israel; os primórdios do costume aqui também podem ser encontrados no período do Segundo Templo (RH 4:4), embora tenha se tornado universal apenas na Idade Média. Com relação à Páscoa e Sucot, o primeiro dia de *yo'lo ha-mo'ed* foi observado como um dia de festa completo na diáspora, enquanto um dia adicional foi adicionado no final. Assim, na Páscoa, um segundo seder é realizado na segunda noite e um oitavo dia é adicionado. O dia seguinte ao Shemini A'yeret na conclusão de Sucot ficou conhecido como *Sim'yat Torá*, o “Alegria da Lei”. Desde que a lua nova fosse determinada por evidência visual, não havia data fixa para Shavuot, de modo que o dia do festival não estava em dúvida, pois era sempre no dia 50º contado a partir do segundo dia da Páscoa, que dia teria sido ratificado em tempo útil pelos mensageiros do Sinédrio. Apesar disso, um segundo dia também foi observado na diáspora para Shavuot. Parece que certas fontes consideram o segundo dia como uma punição e que por sua observância nenhuma recompensa deve ser esperada (TJ, Eruv. 3:9). A única diferença observância entre os dias adicionais e os dias regulares do festival está na prá-

festivais

sobre o enterro, o uso de remédios (Sh. Ar., Oj, 496:2), e as leis relativas ao nolad (o aparecimento ou criação de algo que não existia anteriormente). Um ovo, por exemplo, que foi posto no primeiro dia do festival permanece proibido durante todo aquele dia, mas pode ser comido no segundo dia (ibid. 513:5). No segundo dia de Rosh Ha-Shanah, no entanto, o nolad não pode ser usado porque os dois dias são considerados um dia longo. Certas tendências no judaísmo conservador tornaram o segundo dia do festival opcional, enquanto a Reforma o aboliu completamente, mesmo para Rosh Ha-Shanah.

Uma pessoa de Ereẓ Israel que visita temporariamente o Di aspora tem que observar o dia adicional quando em companhia, para não suscitar controvérsia (ibid. 496:3, cf. Pes. 4:1; veja *Domicílio). Um visitante de Ereẓ Israel, no entanto, observa apenas um dia se tiver alguma intenção de ficar. De acordo com yevi Hirsch *Ashkenazi, mesmo sem essa intenção, ele observa apenas um dia (y akham yevi, resp. nº 167).

Liturgia

Nos três festivais de peregrinação e nos grandes feriados, uma *Amidá especial é recitada, enquanto em Rosh yodesh e yol ha-mo'ed, a Amidá do dia da semana comum é dita. Em ambos, a oração *ya'aleh ve-yavo está incluída, como também na Graça após as Refeições. Em y anukkah e Purim *al ha-nissim, relatando os milagres do festival em particular, é dito em ambos Amidah e Graça. A Amidá é seguida por *Hallel, precedida e completada por uma bênção. Em Shavuot, Sucot (incluindo yol ha-mo'ed), Shemini Aẓeret e y anukkah, Hallel é citado em sua forma completa. Na Páscoa, o Hallel completo é recitado apenas no(s) primeiro(s) dia(s), mas não no yol ha-mo'ed ou no(s) último(s) dia(s) do festival, quando apenas "meio" Hallel é recitado. Hallel completo também é recitado durante o seder e em muitas congregações também na conclusão do serviço noturno na véspera da Páscoa. Em Rosh Ha-Shanah e no Dia da Expição, Hallel é excluído, pois são dias de julgamento. Em Purim, também, Hallel não é recitado. Em Rosh yodesh "meio" Hallel é recitado (um costume da Babilônia). A leitura da Torá sobre as festas é de dois rolos: a primeira porção sempre contém uma referência às festividades, enquanto a segunda é de Números 28-29 sobre o sacrifício especial do dia. No Simyāt Torah são lidos três rolos: no primeiro conclui-se o Pentateuco; no segundo é reiniciado; enquanto a partir do terceiro a leitura é dos sacrifícios do dia. Ao contrário do sábado, não há leitura no serviço da tarde, exceto no Dia da Expição. Por outro lado, em muitas congregações a Torá é lida na véspera do Simyāt Torah. É costume ler o Cântico dos Cânticos no sábado durante a Páscoa e Eclesiastes no sábado de Sucot. Em Shavuot é lido o Livro de Rute e em Purim o Livro de Ester. Lamentações é lido no Nono da Av. Em todos os festivais do Pentateuco, incluindo yol ha-mo'ed e Rosh yodesh, é recitado o *Musaf Amidah que corresponde aos sacrifícios especiais do dia. Em Rosh yodesh, os *tefilin são retirados antes de Musaf, enquanto em yol ha-mo'ed os tefilin não são usados, exceto de acordo com a prática Ashkenazi na diáspora, quando são retirados antes de Hal.

I. Em contraste com Ereẓ Israel, os sacerdotes recitam a * bênção sacerdotal na diáspora apenas durante o serviço Musaf dos festivais (excluindo Rosh yodesh). Quando um dos dias do festival é seguido pelo sábado, um procedimento conhecido como *eruv tavshilin permite a preparação de alimentos no festival para o sábado, o que de outra forma seria proibido.

Os "dias bons" mencionados na *Megillat Ta'anit, alguns dos quais também são mencionados em outras fontes, foram todos estabelecidos no período do Segundo Templo. Exceto por y anukkah e Purim, todos desapareceram há muito tempo, sendo o último o Dia de Nicanor (13ty Adar), que ainda era observado em Ereẓ Israel nos séculos VII a IX. Durante a Idade Média e nos tempos modernos, outros dias tornaram-se comumente aceitos como "dias bons", alguns sem qualquer posição oficial. Estes são Lag ba Omer, o 15ty de Av, e Tu bi-Shevat, e ultimamente Israel * Dia da dependência, que também é comemorado como um feriado com orações especiais e Hallel.

Mulheres e Festivais

As mulheres são responsáveis por obedecer a todos os mandamentos negativos do judaísmo e por observar a maioria dos mandamentos positivos. Esses preceitos positivos incluem celebrar o sábado e todos os dias santos e festivais do ano judaico (TB Pes. 109a). No entanto, as mulheres estão isentas das seguintes mitsvot positivas ligadas a festivais e dias santos: ouvir o shofar em Rosh ha-Shaná, morar em uma sucá durante o festival de Sucot, agitar o lulav em Sucot e contar o ômer. Uma vez que estes são todos os mandamentos que devem ser executados em épocas fixas do ano, eles estão de acordo com a isenção das mulheres das mitsvot limitadas pelo tempo prescritas em Kid. 1:7. No entanto, o Talmud obriga especificamente as mulheres a outras observâncias de festivais com limite de tempo, geralmente rituais que ocorrem em casa. Estes incluem kidush (santificação do vinho) no sábado (Ber. 20b) e, segundo a maioria das autoridades, também nas festas; acender as luzes do sábado e festiva e a lâmpada de Hanukkah (Shab. 23a); ouvir a leitura da meguilá (Rolo de Ester) em Purim (Meg. 4a); e comendo mayyah (Pes. 43b) e bebendo quatro copos de vinho no seder da Páscoa (Pes. 108a).

Várias autoridades rabínicas sustentaram que o cumprimento voluntário de uma mulher daquelas mitsvot festivas das quais ela está halakhicamente isenta deve ser entendida como um louável minhag pessoal (costume) ou permitido como um cumprimento de um neder individual (voto). As autoridades estão divididas sobre se alguém que observa uma mitsvá opcional pode recitar a bênção que geralmente acompanha o desempenho desse preceito. R. Moses *Isserles (o Rema, 1525 ou 1530–1572) sustentou que uma mulher poderia recitar a bênção neste caso (Sh. Ar., Oray y ayyim 589:6) e isso se tornou o costume entre os judeus Ashkenazi. Assim, uma mulher pode escolher ouvir o shofar ou tocá-la ela mesma, e ela pode recitar a bênção apropriada (Oj 589:6). Uma mulher não pode tocar o shofar em nome de outros, de acordo com o princípio de que apenas quem é obrigado a cumprir um preceito pode tocá-lo para outros (Oj 589:1).

Dois dos três mandamentos especificamente associados às mulheres na tradição rabínica estão relacionados com a observância do banho sabático (Shab. 2:6). Estes são acender as luzes do banho de Sab antes do pôr do sol (hadlakah) e remover parte da massa do pão do sábado e queimá-la no forno em memória do sacrifício do Templo (y'allah). Essas duas obrigações também podem ser cumpridas por um homem se não houver mulher presente; no entanto, o Shul'yan Arukh determina que uma mulher tem precedência sobre um homem ao acender as luzes do sábado para sua casa (Oy 263:2, 3).

As mulheres, como os homens, devem jejuar e se afligir de várias maneiras no Dia da Expição e abster-se de fazer qualquer trabalho (Suc. 28b); eles também são obrigados a observar todos os outros dias de jejum obrigatórios. Espera-se que as mulheres grávidas jejuem (Oy 617:1). Se uma mulher grávida diz que deve comer, ela pode receber quantidades incrementais de líquido e depois comida até ficar satisfeita (Oy 617:1). Uma mulher no parto, desde o início do trabalho de parto até três dias após o nascimento de seu filho, deve comer normalmente (Oy 617:4). Uma mãe que amamenta deve jejuar, a menos que seu jejum coloque em risco a saúde de seu filho.

Os homens tradicionalmente observam o Simy'at Torá com celebração festiva, particularmente procissões circulares (hakafot) ao redor da sinagoga e dança alegre, com os rolos da Torá. Nos últimos anos, muitas mulheres iniciaram hakafot feminino separado com os rolos da Torá. Não há objeção haláchica a esta prática, uma vez que uma mulher, como um homem, pode tocar e segurar o rolo da Torá o tempo todo (YD 282:9).

Algumas autoridades ortodoxas contemporâneas, no entanto, se opõem a essa inovação porque a vinculam com suas percepções do feminismo como uma ameaça à vida judaica tradicional.

Rosh y'odesh, o festival que marca a Lua Nova e o início de cada mês, está fortemente associado às mulheres na tradição judaica. Em algumas épocas do passado judaico, a abstenção das mulheres do trabalho em Rosh y'odesh foi encorajada; o Shul'yan Arukh diz que as mulheres podem trabalhar em Rosh y'odesh, mas elogia as mulheres judias que se abstêm de fazê-lo (Oy 417:1).

As mulheres são proibidas de jejuar em Rosh y'odesh (Oy 418:1) e é uma mitsvá para elas festejarem (Oy 419:1). No entanto, as mulheres estão isentas da obrigação de abençoar a Lua Nova em sua aparição, uma vez que este é um preceito positivo com prazo determinado (Hali khot Betah 16:10). Nas últimas décadas, muitas mulheres judias recuperaram sua associação tradicional com este dia, formando grupos de Rosh y'odesh para estudo e comunhão.

[Judith R. Baskin (2ª ed.)]

Bibliografia: GF Moore, *Judaism*, 2 (1927), 40–54; E. Rackman, *Sabbath e Festivais na Idade Moderna* (1961); Y. Vainstein, *Ciclo do Ano Judaico* (19612); H. Schauss, *Guia para Dias Santos Judaicos* (1962); SY Zevin, *Ha-Mo'adim ba-Halakha* (196310); YL Ba rukh e YT Levinsky (eds.), *Sefer ha-Mo'adim*, 8 vols. (1963-656); S. Goren, *Torat ha-Mo'adim* (1964); E. Kitov, *Livro de Nossa Herança*, 1 (1968). Ver também as bibliografias anexas aos artigos sobre as festas individuais. NOS SEGUNDOS DIAS DE FESTAS: *Judaísmo Conservador*, 24:2 (Inverno de 1970), 21–59. **Adicionar. Bibliografia:** PV Adelman, *Miriam's Well: Rituais para mulheres judias ao redor do ano* (1986); S. Cohen Anisfeld, T. Mohr e C. Spector (eds.), *The Women's*

Companheiro de Páscoa: Reflexões das Mulheres sobre o Festival da Liberdade (2003); *ibid.*, *The Women's Seder Sourcebook: Rituals and Readings for Use at the Pessach Seder* (2003); R. Biale, *Women in Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources* (1995); EM Bro ner, *Bringing Home the Light: Manual de rituais de uma mulher judia* (1999); M. Kaufman, *The Woman in Jewish Law and Tradition* (1993); G. Twersky Reimer e JA Kates (eds.), *Beginning Anew: A Woman's Companion to the High Holy Days* (1997).

FESTSCHRIFTEN (do alemão; lit. "escritos festivos").

Um Festschrift é geralmente um volume de artigos de vários autores para uma celebração, especialmente um volume de ensaios eruditos, de alunos, colegas e admiradores para homenagear um acadêmico em um aniversário especial. O costume de publicar o Festschriften tornou-se popular nos círculos acadêmicos da Alemanha no século 19 e foi avidamente adotado pela comunidade acadêmica judaica também, particularmente para homenagear os aniversários ou a memória de rabinos proeminentes, professores em seminários rabínicos e estudiosos particulares. Uma instituição, como um seminário rabínico, uma escola judaica ou uma sociedade também poderia ser homenageada. O conteúdo desses livros geralmente consiste em uma breve dedicatória ou esboço biográfico da pessoa homenageada, uma lista de seus escritos e uma série de contribuições acadêmicas no campo de seu interesse.

Os primeiros exemplos desse gênero foram publicados na Europa Central quando os estudos judaicos modernos lutavam para obter reconhecimento dentro da comunidade geral de estudiosos. Naquela época, o reconhecimento formal de erudição em assuntos judaicos era geralmente negado, exceto para erudição bíblica; mesmo esse campo, no entanto, foi concebido como uma disciplina exclusivamente teológica reservada para estudiosos cristãos. Assim, o Festschriften serviu à tendência apologética predominante no período inicial do aprendizado judaico moderno. Com a disseminação dos métodos da erudição judaica moderna da Alemanha para outros países, o Festschriften também se tornou popular, e esse tipo de literatura continua a ser publicado em Israel e na diáspora. Geralmente, o assunto principal de um Festschrift não é o homenageado, mas em alguns casos os volumes memoriais podem consistir principalmente nos restos literários da pessoa. Um desenvolvimento relacionado é a publicação de centenas de volumes memoriais dedicados às comunidades judaicas que foram destruídas durante o Holocausto; geralmente assumem a forma de reminiscências dos sobreviventes.

Listas e Índices

Uma lista de Festschriften, "Jubilee, Memorial, and Tribute Volumes" (em: *Enciclopédia Judaica Universal*, 1941), enumera mais de cem títulos para o período 1864-1941. O periódico bibliográfico trimestral *Kirjath Sepher* publicava regularmente uma lista de obras sob o título *Keva'im* ("coleções"), da qual uma bibliografia bastante completa de Festschriften judaica pode ser derivada. Quase cem Festschriften homenageando instituições educacionais judaicas e publicados a partir de 1834 estão listados por Leah Y. Mishkin (em: *sbb*, 5 (1961), 92-101). Muitos deles, porém, têm as instituições como seu principal objeto.

Um Festschrift analítico é *An Index to Jewish Festschriften* (1937) de JR Marcus e A. Bilgray, que analisa

festus, porcius

54 obras por autor, título e assunto. Um índice geral para Festschriften que analisa um número substancial de obras de interesse judaico é Artigos sobre Antiguidade em Festschriften e Índice; o Antigo Oriente Próximo, o Antigo Testamento, Grécia, Roma, Direito Romano, Bizâncio (1962) por Dorothy Rounds.

I. Joel's Reshimat Ma'amarim be-Madda'ei ha-Yahadut (1969, "List of Articles on Jewish Studies"), primeiro volume de uma série projetada, analisa periódicos e coleções, incluindo o Festschriften publicado em 1966.

Index to Festschriften in Jewish Studies (1971), compilado e editado por Charles Berlin, fornece uma lista abrangente de 243 Festschriften com uma lista alfabética de autores e artigos e um índice detalhado. Exclui o Festschriften indexado por Marcus e Bilgray.

[Theodore Wiener]

° **FESTUS, PORCIUS**, procurador romano da Judéia 60-62 EC. Sob seu governo, a seita de patriotas judeus conhecida como *Sicários aumentou muito em número, embora, segundo Josefo, o procurador tenha feito todos os esforços para conter sua atividade. Festo enviou suas tropas para suprimir um "enganador" que levou o povo ao deserto prometendo-lhes vitória, e muitos deles foram mortos (Jos., Ant., 20:188). Logo após sua nomeação, Nero decidiu a disputa na *Cesarea entre os sírios e os judeus de modo a tornar os sírios os donos da cidade; isso despertou considerável inquietação entre a população judaica. Outro legado da procuradoria de Félix foi o julgamento do apóstolo Paulo, a quem Festo enviou a Roma para ser julgado após várias audiências. Durante seu procurador, Agripa II acrescentou um andar superior ao antigo palácio Hasmonean para poder ignorar o pátio do Templo.

Os sacerdotes contra-atacaram erguendo um muro que separava o Templo do palácio. Por razões militares, Festo ordenou que este muro fosse demolido, mas permitiu que os padres enviassem uma delegação a Roma para apelar de sua decisão. Nero foi persuadido por sua esposa, *Poppaea Sabina, a decidir em seu favor e o muro foi autorizado a ficar de pé. Festo morreu repentinamente em Erey Israel em 62 EC e mais tarde foi sucedido por *Albinus.

Bibliografia: Jos., Wars, 2:271; José, Ant. 20:182, 185-8; Atos 24:27; 25:1-26: 32; Schuerer, Hist, 194, 233f., 239f.; Klausner, Bayit Shení, 5 (1963), 36-37; Paul-Wissowa, 43 (1953), 220-7, n. 36.

[Lea Roth]

° **FETTMILCH, VINCENT** (falecido em 1616), líder da guilda antijudaica em *Frankfurt. Em 1612 apresentou uma petição ao imperador acusando o Senado de Frankfurt de corrupção e favorecimento dos judeus. Embora a petição tenha sido ignorada, ele explorou a crise econômica e a luta religiosa para agitar contra o Senado e os judeus. A população desconsiderou duas advertências imperiais e não se acalmou com a expulsão de 60 famílias judias pobres. Em 5 de agosto de 1614, eles atacaram os portões do gueto, que foram arrombados após cinco horas. Os defensores judeus correram para se juntar às suas mulheres e crianças, que estavam escondidas no cemitério. Dois judeus e um gentio perderam a vida e a pilhagem continuou até o meio-dia. O cemitério estava

cercado por Fettmilch, o autodenominado "novo Haman", e seus seguidores, e toda a comunidade foi forçada a deixar a cidade. Enquanto isso, o imperador havia emitido uma ordem para a prisão de Fett Milch. Em 10 de março de 1616, ele e seis associados foram enforcados e esquartejados; após seu retorno a comunidade comemorava anualmente a data como o "Purim Winz" ("Purim de Vicente") com a leitura da Meguilat Viný composta por Elhanan b. Abraham Helin em hebraico e iídiche (publ. Frankfurt, 1616).

Bibliografia: A. Freimann e I. Kracauer, Frankfurt (1929), 73-107 (Eng.); I. Kracauer, Geschichte der Juden em Frankfurt aM, 1 (1925), 358-410; idem, em: ZGJD, 4 (1890), 127-69, 319-65; 5 (1892), 1-26; D. Gans, Yemay David ha-Shalem (1966), 228 (introdução em inglês); Baron, Social2, 14 (1969), 190-7.

FEUCHTWANG, DAVID (1864-1936), rabino e estudioso.

Depois de estudar em Viena e Berlim, Feuchtwang sucedeu seu pai Meir como rabino em *Mikulov, Moravia, em 1892. Em 1903 ele se tornou rabino em Viena e sucedeu HP *Chajes como rabino-chefe (1927). Feuchtwang contribuiu com numerosos artigos para revistas acadêmicas judaicas e não judaicas. Entre seus trabalhos publicados estão Nachum im Lichte der Assyriologie (1888), Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien (1911), Der Tierkreis in der Tradition und im synagogalen Ritus (1913), e Studien zum Buche Ruth (1925). Ele também escreveu um estudo das inscrições tumulares hebraicas de Mikulov. Vários volumes de seus sermões e palestras foram publicados.

FEUCHTWANGER, LION (1884-1958), romancista histórico alemão.

Feuchtwanger nasceu em uma família bávara-judaica. Vindo da comunidade judaica de Fuerth, os Feuchtwangers se estabeleceram em Munique em meados da década de 1840, estabeleceram um banco privado de sucesso e uma fábrica de margarina e foram muito ativos no Synagogenverein Ohel Jakob ortodoxo. Lion Feuchtwanger estudou filosofia em Berlim e Munique; em 1907 ele recebeu seu doutorado da Universidade de Munique para uma tese sobre o rabino de Bacherach de Heine. Quando jovem, ele estava interessado principalmente em drama. Escreveu cerca de uma dúzia de peças, três delas em colaboração com Brecht. Foi depois da Primeira Guerra Mundial que o nome de Feuchtwanger se tornou conhecido. Seu maior sucesso veio com Jud Süss (1925; edição inglesa Jew Süss, 1926; edição americana Power, 1927), um romance sobre Joseph Süss

*Oppenheimer, o judeu da corte do século XVIII, que ele havia escrito originalmente como uma peça. Em 1939, este best-seller mundial, que já havia sido transformado em filme na Grã-Bretanha, foi usado pelos nazistas como base para um filme ferozmente anti-semita. Outro grande sucesso de Feuchtwanger na década de 1920 foi Die haessliche Herzogin Margarete Maultasch (1923; A Duquesa Feia, 1927), um estudo psicológico de uma figura histórica austríaca. Erfolg (1930; Success, 1930) ousadamente expôs a corrupção moral da Alemanha do pós-guerra. Foi durante esse período que ele começou a escrever sua trilogia *Josephus – Der juedische Krieg (1932; Josephus, 1932), Die Soehne (1935; O Judeu de Roma, 1936) e Der Tag wird kommen (1941; O dia chegará), 1942). O irmão de Lion Feuchtwanger, Ludwig, também estava

figura bem conhecida na vida cultural da República de Weimar. Até 1933 foi editor da editora Duncker & Humblot em Munique.

Feuchtwanger passou o inverno de 1932/33 em uma turnê de palestras nos Estados Unidos e estava lá quando Hitler chegou ao poder. Ele nunca voltou para a Alemanha, mas se estabeleceu no sul da França.

Após o colapso francês em junho de 1940, o regime de Vichy o colocou em um campo de concentração. Com a ajuda de amigos americanos conseguiu escapar pelos Pirenéus e, como resultado da intervenção do Presidente Roosevelt, conseguiu entrar nos EUA, onde passou o resto da vida. O romance *Die Ge schwister Oppenheim* (1933; *Os Oppermans*, 1934) trata do destino de uma família judaico-alemã nos primeiros dias do domínio nazista. Uma viagem à URSS produziu *Moskau 1937*, que incluiu uma entrevista histórica com Stalin. Os anos de exílio na França inspiraram vários romances, incluindo *Simone* (1944; Eng. tr., 1944), *Exil* (1939; *Paris Gazette*, 1940) e *Unholdes Frank reich* (1942; *The Devil in France*, 1941). Quando morava em *Pacific Palisades*, Califórnia, Feuchtwanger escreveu mais best-sellers, incluindo *Waffen fuer America* (2 vols, 1947-48; *Proud Destiny*, 1947), a história das atividades de Benjamin Franklin na França; *Goya* (1951; *Esta é a hora*, 1952); *Narrenweisheit, oder Tod und Verklaerung des Jean-Jacques Rousseau* (1952; *É loucura ser sábio...* 1953); *Spanische Ballade* (1955, também publicado em 1955 sob o título *Die Juedin von Toledo*; *Raquel the Jewess of Toledo*, 1956), e *Jefta und seine Tochter* (1957; *Jephta and his Daughter*, 1958). Muitos desses livros foram traduzidos para mais de 30 idiomas. A peça de Feuchtwanger *Wahn, oder der Teufel in Boston* (1946) é um estudo penetrante de Cotton Mather e seus tempos. A *Feuchtwanger Memorial Library*, de 30.000 volumes, legada à Universidade do Sul da Califórnia, foi a terceira coleção do romancista; bibliotecas anteriores foram perdidas na Alemanha nazista e na França ocupada. Após a Segunda Guerra Mundial, Feuchtwanger recebeu prêmios e honrarias da Alemanha Ocidental e Oriental.

Bibliografia: Lion Feuchtwanger zum 70. Geburtstag (1954), contém bibliografia; *NDB*, 5 (1957), 109-10; Zohn, em: *Jew ish Quarterly* (Inverno 1958/59), 3-4; *Leão Feuchtwanger zum Geden ken* (1959); Yuill, em: *German Men of Letters*, 3 (1964), 179-206. **Adicionar.** **Bibliografia:** L. Kahn, *Insight and Action. A Vida e Obra de Lion Feuchtwanger* (1975); J. Pischel, *Lion Feuchtwanger – Versuch über ein Leben* (1984).

[Harry Zohn / Heike Specht (2ª ed.)]

FEUER, HENRY (1912–), químico orgânico norte-americano. Nascido na Ucrânia, Feuer foi para os Estados Unidos em 1941. Ele ingressou no Toledo Hospital, Ohio, e posteriormente tornou-se membro do corpo docente da *Purdue University* (1946). Ele foi nomeado professor de química lá em 1961 e professor emérito em 1979. Em 1964-1971 foi professor visitante na Universidade Hebraica de Jerusalém; em 1971 foi professor visitante no *Indian Institute of Technology* e em 1979 no *Beijing Institute of Technology*. Suas contribuições para revistas científicas lidam com compostos orgânicos de nitrogênio, viscosidade, absorção de gases e propulsores de foguetes. De 1962 a 1989 foi presidente da *Organic Electronic Spectral Data, Inc.* e editor-chefe

da *Série de Química Nitro Orgânica*, Wiley-VCH. Ele também é membro da *American Association for the Advancement of Science*, da *American Chemical Society* e da *Royal Society of Chemistry*.

[Sharon Zracha (2ª ed.)]

FEUER, LEON ISRAEL (1903-1984), rabino reformista dos EUA, orador e líder sionista. Feuer nasceu em Hazleton, Pensilvânia, e foi ordenado no *Hebrew Union College* em 1927. Ele recebeu seu BA da Universidade de Cincinnati em 1925, um DD honorário do HUC-JIR em 1955 e um doutorado honorário da *Bowling Green University* em 1975. Ele serviu toda a sua carreira rabinica em Ohio, primeiro no *Temple Tifereth Israel* em Cleveland (1927-1934) e depois no *Collingwood Avenue Temple, Congregation Shomer Emunim* em Toledo (1934-1974), onde também lecionou na Universidade de Toledo. Ele ganhou reputação como um defensor eloquente e franco da legislação social liberal para acabar com a desigualdade racial, bem como para proteger os direitos dos trabalhadores, desempregados, mulheres e crianças. Durante a década de 1930, Feuer uniu forças com o Ministro Unitarista Rev. Walter Cole para combater as diatribes de rádio anti-semitas do padre Charles Coughlin, levantando financiamento secreto para comprar tempo de antena e discursos de refutação de ghostwriting para Cole transmitir.

Feuer alcançou sua maior proeminência como líder inicial e influente do movimento sionista nos Estados Unidos.

Seu livro *Why a Jewish State?*, publicado em 1942, foi o primeiro em língua inglesa a defender uma comunidade judaica independente na Palestina. Em 1943, tornou-se diretor do escritório de Washington do Conselho de Emergência Sionista Americano, obtendo um ano de licença de sua congregação para liderar o esforço de persuadir os líderes políticos dos EUA a apoiar a ideia de uma nação judaica soberana. Um lobista consumado, Feuer convenceu representantes e senadores no Congresso não apenas a se oporem ao Livro Branco da Grã-Bretanha que restringia a imigração judaica à Palestina, mas também a aprovar resoluções pedindo a criação de um estado judeu na Palestina após a Segunda Guerra Mundial. Em 1945, Feuer foi eleito vice-presidente da Organização Sionista da América e participou do Congresso Sionista Mundial do ano seguinte em Basel, Suíça; como o chicote da delegação da ZOA, ele foi eficaz em incutir unidade de propósito para alcançar os objetivos desta assembléia em um momento tão crítico da história.

Com o estabelecimento do Estado de Israel como a pátria judaica, Feuer retornou a papéis ativos de liderança em sua comunidade e no movimento reformista. Ele foi o presidente organizador da Federação Judaica de Bem-Estar de Toledo e serviu sucessivamente como presidente do Distrito Sionista de Toledo, da Loja Toledo de B'nai B'rith, do Conselho da Comunidade Judaica, do *United Jewish Fund* e do *Toledo United Associação das Nações*. Depois de ocupar vários cargos importantes no CCAR, incluindo presidente do Comitê de Justiça e Paz e da Comissão de Ação Social Conjunta CCAR-UAHC, e vice-presidente (1961-1963), Feuer foi eleito presidente da Conferência Central de Rabinos Americanos em 1963. Ele foi

feuer, lewis samuel

proponente de requisitos de educação judaica mais fortes no movimento de reforma, particularmente no que diz respeito aos costumes, cerimônias e hebraico. Após seu mandato (1963-1965), ele foi nomeado membro público do executivo da seção americana da Agência Judaica, o órgão dirigente da Organização Sionista Mundial (1966-71). Ele também atuou em uma Comissão Internacional para estudar a revisão do WZO.

Após sua aposentadoria do púlpito em 1974, Feuer ingressou no corpo docente da Emory University como professor visitante. Ele também é co-autor de duas obras acadêmicas: *The Jew and His Religion* (1935) e *Jewish Literature since the Bible* (2 vols., 1937, 1941).

Bibliografia: KM Olitzky, LJ Sussman e MH Stern, *Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Source book* (1993).

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

FEUER, LEWIS SAMUEL (1912–2002), educador norte-americano. Feuer nasceu em Nova York. Ele ensinou filosofia e ciências sociais no City College de Nova York, Vassar, na Universidade de Vermont e na Universidade da Califórnia em Berkeley de 1957 a 1966. Em 1966 foi nomeado professor de sociologia na Universidade de Toronto, onde lecionou teoria sociológica até 1976. É autor de *Psicanálise e Ética*

(1955), *Spinoza and the Rise of Liberalism* (1958), *The Scientific Intellectual: The Psychological & Sociological Origins of Modern Science* (1963), *The Conflict of Generations: The Character and Significance of Student Movements* (1968), and *Marx and the Intelectuais* (1969). Ele editou *Marx e Engels: Escritos Básicos sobre Política e Filosofia* (1959). Seu interesse especial era a sociologia das ideias. Em seu estudo sobre Spinoza, relacionou o pensamento do filósofo às correntes políticas e econômicas de seu tempo. Em *O conflito de gerações* e outras obras, ele estudou os fatores psicanalíticos e pessoais no pensamento social e político. Ele também criticou a teoria de que a ascensão do protestantismo foi o principal responsável pela investigação e desenvolvimento científico. Os livros posteriores de Feuer incluem *Einstein e as Gerações da Ciência* (1974), *Ideologia e os Ideólogos* (1975), *Filosofia, História e Ação Social: Es says in Honor of Lewis Feuer: With an Autobiographic Essay by Lewis Feuer* (1988), e *Variiedades de Experiência Científica: Objetivos Emotivos em Hipóteses Científicas* (1995).

[Ben G. Kayfetz / Ruth Beloff (2ª ed.)]

FEUERLICHT, MORRIS MARCUS (1879-1959), rabino reformado dos EUA. Feuerlicht nasceu na Hungria e foi ordenado no "Hebrew Union College em 1901. Ele passou toda a sua carreira rabínica em Indiana, primeiro como rabino do Templo Israel em Lafayette (1901–4) e depois da Congregação Hebraica de Indianápolis em Indianápolis (1904–51), onde também foi membro do corpo docente da Butler University. Feuerlicht adotou a filosofia de que a herança espiritual do judaísmo poderia contribuir muito para a vida americana e traduziu isso em ativismo social respeitado, na medida em que o Indianapolis Times o saudou como "um homem em quem as qualidades de grandeza transcendem todas as pequenas diferenças de credo"., nacionalidade e seita que nos dividem."

O jornal passou a chamar Feuerlicht de "...um dos verdadeiros ativos do Estado de Indiana... [um] inimigo violento da Ku Klux Klan... [um] orador que derrotou o famoso advogado Clarence Darrow em um debate [público]... [e um mediador eficaz] que resolveu muitas greves".

Em 1927, Feuerlicht foi um dos fundadores da Conferência Nacional de Cristãos e Judeus (renomeada Conferência Nacional para Comunidade e Justiça na década de 1990). Localmente, ele foi um dos fundadores do capítulo Marion County da Cruz Vermelha Americana, bem como o fundador e primeiro diretor da Indianapolis Family Welfare Society. Ele serviu sucessivos mandatos como presidente de várias organizações cívicas, incluindo a Conferência Indiana de Serviço Social, a Associação de Ajuda às Crianças de Indianápolis e a Biblioteca Indiana e o Conselho Histórico. Ele também serviu como capelão civil em Fort Benjamin Harrison.

No campo da erudição, Feuerlicht, membro da American Oriental Society, foi um colaborador da Enciclopédia Judaica Universal e escreveu a *Contribuição do Judaísmo para a Fundação da República*, publicada pela Comissão do Tratado Judaico .

Bibliografia: KM Olitzky, LJ Sussman e MH Stern, *Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Source book* (1993).

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

FEUERMANN, EMANUEL (1902-1942), violoncelista. Nascido em Kolomea, Galiza, e levado para Viena aos sete anos, Feuermann deu seus primeiros recitais públicos em 1913. Foi professor no Conservatório de Colônia de 1918 a 1923 e tornou-se conhecido como solista. Ele estava na equipe do Berlin Hochschule fuer Musik (1929-1933), mas emigrou para os Estados Unidos em 1938. Lá ele se apresentou como solista e fez aparições notáveis em trios com Jascha Heifetz e Artur Schnabel, e foi aclamado como um das grandes listas de células de seu tempo.

FEUERRING, MAXIMILIAN (1896-1985), pintor. Feuer ring trabalhou como professor de arte e crítico de arte em vários países . Na Segunda Guerra Mundial serviu com o exército polonês e foi feito prisioneiro. Em 1948, organizou em Munique a exposição *Painters in Exile*, da qual participou com outros prisioneiros de guerra judeus. Artista prolífico, suas pinturas refletem a busca contínua de problemas e conflitos de origem espiritual ou emocional. Ele lutou para integrar o conhecido e o desconhecido, o formado e o não formado em uma unidade orgânica. Feuer ring, que viveu em Sydney desde 1950, representou duas vezes a Austrália na Bienal de São Paulo e recebeu o Albury Art Prize. Ele às vezes é conhecido por seu sobrenome polonês de Feuring-Emefowicza.

FEUERSTEIN, família de líderes da ortodoxia americana. Os Feuersteins, que fizeram sua fortuna em têxteis nos setts de Massachu, traçam sua história nos Estados Unidos até o rival de HENRY (Naftali) da Hungria em 1893 em Nova York. Instilado

Com a inflexível ortodoxia que nutriu rabinos como Moshe *Teitelbaum, fundador da dinastia Satmar ḡasidic que veio da mesma cidade, Feuerstein foi além de seu modesto começo como um mascate que vendia seus produtos pelo Hudson Valley de Nova York para fundar uma fábrica de suéteres em Malden, Massachusetts. Logo ele se tornou um dos poucos empresários americanos prósperos que permaneceram firmemente ortodoxos e, como tal, um importante defensor das instituições ortodoxas. Na década de 1920, Henry viajou para a Palestina, encontrando-se com os rabinos Abraham I. *Kook, que apoiavam a ideia sionista religiosa do emergente “Novo Yishuv”, e Joseph ḡ ayyim *Sonnenfeld, o líder firmemente anti-sionista da Ortodoxia em Jerusalém. Ele ajudou a sustentar a comunidade húngara de Jerusalém, da qual sua mãe se tornou membro.

SAMUEL (1892–1983), o mais velho dos três filhos de Henry, todos nascidos nos Estados Unidos, expandiu tanto a preocupação da família com as necessidades da comunidade ortodoxa quanto com os negócios da família, que no final da Primeira Guerra Mundial como Malden Knitting Mills valia um então extraordinário milhão de dólares. No final da década de 1930 e ainda mais após o Holocausto, à medida que a ortodoxia na América cresceu exponencialmente, os Feuersteins tornaram-se figuras-chave para ajudar a sustentar um número cada vez maior de suas instituições – local, nacional e internacionalmente. Como tal, eles estavam ligados à maioria dos líderes rabínicos proeminentes do movimento no século 20, que os procuravam para aconselhamento e ajuda econômica. Feuerstein era próximo de rabinos como **Joseph** *Jung, apoiando o Vaad Hatzalah (Comitê de Resgate) em seus esforços para salvar refugiados dos nazistas, e Joseph B. cadeira). Samuel também ajudou Shraga Feivel *Mendelowitz a fundar a Torá Umesorah (a Sociedade Nacional de Escolas Hebraicas) e serviu como seu presidente. Em 1953 ele fundou o Young Israel of Brookline, e foi fundamental na contratação de seu primeiro rabino permanente, Irving “Yitz”

*Greenberg.

MOSES (1916–), o mais velho dos cinco filhos de Samuel e educado no Ascher's Institute (Suíça), Yeshiva College (BA 1936) e na Harvard Business School, assumiu muitos dos papéis de liderança comunitária ortodoxa na geração seguinte. Como seu pai, ele atuou como um elo importante entre as alas tradicionalista e modernista da Ortodoxia. Mais proeminentemente ele serviu como presidente da Torá Umesorah, bem como presidente da *União das Congregações Judaicas Ortodoxas da América. Sob sua presidência de 1954 a 1966, a União tornou-se a maior organização judaica ortodoxa nos Estados Unidos. Sua certificação de alimentos como kosher como serviço público sem fins lucrativos, totalmente livre do elemento de ganho pessoal e investimento privado, tornou-se decisiva para tornar tais garantias confiáveis e amplamente disponíveis para alimentos kosher. Uma vez que o selo OU se tornou o padrão nacional de kashrut, empresas de alto nível que buscavam a aceitação de seus produtos por consumidores judeus começaram, espontaneamente, a recorrer à União Ortodoxa para esse fim. Moisés também mediou entre

elementos nativos e educados na Europa na ortodoxia americana, aliviando as tensões entre os imigrantes, que engrossavam suas fileiras, e aqueles que a constituíam no passado.

Depois que a mãe de Moses, Janette (Kaplan), morreu, seu pai se casou com Mitzi Landau. O mais velho de seus três filhos, **AARON** (1926-), educado na Boston Latin School e mais tarde Yeshiva College (BA 1947), tornou-se CEO da empresa familiar. Ele expandiu seus produtos e presidiu seu crescimento em uma corporação têxtil multimilionária, agora chamada Malden Mills. Famoso pela produção de tecidos de isolamento de lã imensamente populares e inovadores sob a marca registrada Polartec, Aaron supervisionou a abertura de novas sedes em Lawrence, Massachusetts. O sucesso da empresa ajudou a família a aumentar seu apoio a inúmeras instituições judaicas. Enquanto outros fabricantes têxteis se mudaram

para o sul dos Estados Unidos e depois para a América Latina ou o Extremo Oriente em busca de custos trabalhistas mais baixos e lucros mais altos, a Malden Mills, sob a liderança de Aaron, permaneceu sozinha no Nordeste, leal a seus trabalhadores e sem vontade de abandonar suas raízes. Em dezembro de 1995, a fábrica Lawrence sofreu um incêndio devastador. Confundindo as expectativas de que ele se mudaria para onde a mão de obra fosse mais barata, Aaron escolheu, a um custo de US\$ 1,5 milhão por semana, continuar pagando seus trabalhadores ociosos com todos os benefícios por mais de três meses, enquanto lutava para reconstruir e lutava com companhias de seguros que eram lentas . para cobrir suas perdas. Explicando sua motivação como proveniente de seu judaísmo, que lhe ensinou que a boa ética era um bom negócio, Feuerstein frequentemente citava Jeremias (9:22): “Não se glorie o rico em suas riquezas”, mas mostre bondade, justiça, e justiça em suas ações. Tornou-se um herói nacional, recebendo inúmeros prêmios e homenagens, bem como um convite para uma sessão conjunta do Congresso dos Estados Unidos. Ele conseguiu reconstruir e, em 2004, o Congresso aprovou US \$ 21 milhões para roupas Polartec para os militares dos EUA na Lei de Gastos de Defesa de 2005.

[Samuel C. Heilman (2ª ed.)]

FEUERSTEIN, BEDŲICH (1892–1934), arquiteto e cenógrafo tcheco. Ele foi o responsável pela introdução de elementos do futurismo e do cubismo na Tchecoslováquia após a Primeira Guerra Mundial, demonstrado em seu projeto para o Instituto de Geografia Militar de Praga (1924). Em 1925-1927 ele estava em Tóquio, estudando arquitetura japonesa. Seus projetos de palco para muitas peças produzidas no Teatro Nacional de Praga, o satírico the ater Osvobozené Divadlo e outros importantes teatros tchecos, mostraram grande originalidade. Mais conhecidos foram seus projetos para RUR de ŷapek (1920).

[Avigdor Dagan]

FEUERSTEIN, REUVEN (1921-2005), psicólogo israelense. Nascido em Botosani, Romênia, Feuerstein estudou na Universidade de Genebra com mentores como Jean Piaget e recebeu seu Ph.D. em psicologia do desenvolvimento na Sorbonne. Depois de se qualificar como professor, ele ajudou a montar uma escola especial para os filhos de judeus levados para campos de trabalho nazistas. Depois

feuerstein, reuven

estabelecendo-se em Israel em 1944, ele ensinou crianças sobreviventes do Holocausto e dirigiu o serviço psicológico da Youth Aliyah. Depois de dirigir os serviços psicológicos da Youth Aliyah na Europa (1951-1955), foi nomeado diretor da clínica de orientação infantil Youth Aliyah e do Canadian Hadassah Wizo Research Institute em Jerusalém. Seu trabalho é apresentado em seu livro (com M. Richelle e a colaboração de Z.

Rey) Filhos do Mellah (Yaldei ha-Melaï; Jerusalém, 1963).

Feuerstein acredita que todo ser humano pode ser modificado para atingir um nível mais alto de funcionamento, independentemente da idade e da causa de um problema ou da gravidade de uma condição. Em 1965, ele estabeleceu seu instituto de pesquisa em Jerusalém, que se tornou uma meca para famílias com crianças problemáticas. Dois dos itens que desenvolveu são particularmente conhecidos: os Dispositivos de Avaliação do Potencial de Aprendizagem, para avaliar o potencial de aprendizagem; e o Programa de Enriquecimento Instrumental, para melhorar a maneira de pensar e funcionar do indivíduo. Em todo o mundo, existem mais de 1.000 projetos de pesquisa que implementam seu trabalho, envolvendo todas as faixas etárias, de bebês a idosos, e todos os níveis de habilidade, desde os severamente retardados até os superdotados.

A partir de 1970, Feuerstein atuou como professor na Escola de Educação da Universidade Bar-Ilan, em Israel. Foi diretor do Instituto de Pesquisa Hadassah-Wizo-Canada em Jerusalém, bem como do Centro para o Desenvolvimento do Potencial Humano em Jerusalém. Em 1990, o presidente da França, François Mitterand, homenageou Feuerstein por seu trabalho no treinamento de trabalhadores, gerentes e executivos franceses nas habilidades de inteligência. Em 1992, ele recebeu o Prêmio Israel em ciências sociais.

Os livros de Feuerstein incluem *The Dynamic Assessment of Retarded Performers: The Learning Potential Assessment Device, Theory, Instruments, and Techniques* (com Y. Rand e M. Hoffman, 1979), *Instrumental Enrichment: An Intervention Program for Cognitive Modifiability* (1980), e *não me aceite como sou: ajudando pessoas "retardadas" a se destacarem* (com Y. Rand e J. Rynders, 1988).

Bibliografia: S. Howard, *Changing Children's Minds: Feuerstein's Revolution in the Teaching of Intelligence* (1993); N. Blagg, *Podemos Ensinar Inteligência? Uma Avaliação Abrangente do Programa de Enriquecimento Instrumental de Feuerstein* (1990); A. Kozulin e Y. Rand (eds.), *Experiência de Aprendizagem Mediada: Um Impacto da Teoria de Feuerstein na Educação e Psicologia* (2000).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

Shavuot—festival das primícias—celebrou-se em um kibutz em Israel com a apresentação das primícias. No período do Templo, Shavuot era a época em que o agricultor individual partia com seus vizinhos em jubilosa procissão para Jerusalém, trazendo uma seleção de seus primeiros frutos maduros (*bikurim*) como oferta de ação de graças. Foto: Z. Radovan, Jerusalém



Os dias santos e festivais judaicos se dividem em duas categorias: aqueles ordenados por o Pentateuco, como Sábado, Rosh Ha-Shanah, Dia da Expição (Yom Kippur), e os Festivais dos Peregrinos (Páscoa, Shavuot e Sucot), e aqueles adicionados posteriormente, como Purim (1º–2º século dC) e Hanukkah (século II).

Todos estes são observados de várias maneiras pelos judeus ao redor do mundo.



sábado e festas





(página oposta) **TOPO: Judeus iemenitas celebram o último dia do Hanukkah.**
O tradicional *hanukkiyyah* feito de pedra, também chamado de *menorá*,
está totalmente aceso. Foto: Z. Radovan, Jerusalém.

(página oposta) **INFERIOR: Uma família judia de Bukhara celebrando
seu primeiro Hanukkah em Israel.** Foto: Z. Radovan, Jerusalém.

(esta página): Três crianças praticam o acendimento das velas do
sábado em uma escola diurna em Berlim. © David H. Wells/Corbis.



ACIMA: Um homem israelense e suas filhas queimam comida contendo fermento como parte de sua preparação para Páscoa. © Ronen Zvulun/Reuters/Corbis.

À DIREITA: Um menino acaricia o solo ao redor de uma muda que acabou de plantar para o Tu Bi-Shevat feriado – o “Ano Novo das Árvores” – Herzliyya, Israel, 2000. © Hanan Isachar/Corbis.



À ESQUERDA: Um homem israelense e suas filhas queimam comida contendo fermento como parte de sua preparação para Páscoa. © Ronen Zvulun/Reuters/Corbis.

À ESQUERDA: Um menino acaricia o solo ao redor de uma muda que acabou de plantar para o Tu Bi-Shevat feriado – o “Ano Novo das Árvores” – Herzliyya, Israel, 2000. © Hanan Isachar/Corbis.



Uma menina israelense se ajoelha enquanto um homem acena para uma galinha sua cabeça durante um *kaparat* cerimônia em Bnei Brak, Israel, 2005. *Kaparat* é apresentado antes do Yom Kippur, e acredita-se que os pecados do ano passado são transferidos para o frango. O pássaro é então abatidos e entregues ao pobre. Foto de Davi Silverman/Getty Images.



ACIMA: Mesa carregada no festival Maimuna - uma celebração realizada por todos os judeus magrebinos e muitas comunidades orientais após o encerramento do último dia da Páscoa, que, segundo a tradição, é o aniversário da morte do pai de Maimonides, Maimon ben Joseph. *Foto: Nathan Alpert, Assessoria de Imprensa do Governo de Israel.*

(página oposta): A Família Deller Sukkah. Permanentemente no Museu de Israel Jerusalém, madeira pintada com imagens simbólicas tradicionais, Fischach, sul da Alemanha, c. 1837. Madeira, tinta a óleo. 196/1. Presente da família Deller com a ajuda do Dr. Heinrich Feuchtwanger. *Foto © Museu de Israel, Jerusalém, por Avraham Hay.*





Jovens israelenses carregam um rolo da Torá durante a celebração de Simhat Torá (Alegria sobre a Lei) na praça de Rabin em Tel Aviv, 2005. © Eyal Ofer/Corbis.

Purim, festival Adloyada, Tel Aviv. Foto: David Harris.



REVELAÇÃO

