



Bianca Pereira Bastos

**O processo de patrimonialização do
judaísmo imaginário: o caso do Memorial
do Holocausto no Rio de Janeiro (2016–
2020)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do Grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História Social da Cultura do
Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador: Prof^a Juçara da Silva Barbosa de Mello
Coorientador: Prof^o Michel Gherman

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2023

Bianca Pereira Bastos

O processo de patrimonialização do judaísmo imaginário: o caso do Memorial do Holocausto no Rio de Janeiro (2016–2020)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof^a. Dra. Juçara da Silva Barbosa de Mello

Orientadora

Departamento de História – PUC-Rio

Prof^o. Dr. Michel Gherman

Coorientador

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

Prof^a. Dra. Misha Klein

Departamento de Antropologia - OU

Prof^o. Dr. Maurício Parada

Departamento de História – PUC-Rio

Prof^o. Dr. Edilson Pereira

Escola de Comunicação – UFRJ

Rio de Janeiro, 09 de fevereiro de 2023

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Bianca Pereira Bastos

Bacharela e licenciada em História (2019) pela UFRJ. Foi bolsista e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) durante o mestrado. Na Graduação, realizou uma pesquisa sobre o fundo nacional judaico (Keren Kayemet LeIsrael), buscando compreender seu papel na propaganda do movimento sionista do pós-Segunda Guerra.

Ficha Catalográfica

Bastos, Bianca Pereira

O processo de patrimonialização do judaísmo imaginário : o caso do Memorial do Holocausto no Rio de Janeiro (2016–2020) / Bianca Pereira Bastos ; orientadora: Juçara da Silva Barbosa de Mello ; coorientador: Michel Gherman. – 2023.

149 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2023.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Judaísmo imaginário. 4. Patrimônio. 5. Nova direita cristã. 6. Memória. 7. Holocausto. I. Mello, Juçara da Silva Barbosa de. II. Gherman, Michel. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. IV. Título.

CDD: 900

Para meus pais, Jacilene e Ricardo,
que sempre me apoiaram na
conquista dos meus sonhos.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Este trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Código de Financiamento 001.

Gostaria de agradecer aos meus pais Jacilene Bastos e Ricardo Bastos por terem me apoiado em todos os momentos da minha vida. Gostaria de agradecer aos meus irmãos Bruna, Brenda, Beatriz e Bruno, que colaboraram e muito para a conclusão de mais uma etapa. Até aqui, nada disso seria possível sem a ajuda de cada um de vocês, obrigada.

Quero agradecer também à Pontifícia Universidade Católica e ao Departamento de História por ter me proporcionado um ambiente tão amigável e acolhedor nesta etapa tão importante que foi o mestrado. Ter que produzir um trabalho tão significativo em meio à pandemia da Covid-19 não foi fácil, e o acolhimento e preocupação dos professores e da instituição foram essenciais.

Agradeço à minha orientadora, Juçara Barbosa, por ter sido uma pessoa incrível e brilhante, com muita didática e dedicação. Agradeço também ao meu coorientador, Michel Gherman, por me acompanhar desde o início da graduação e por me proporcionar momentos de muito aprendizado e construção. Dois professores ímpares e duas inspirações, que mostram que a educação vale a luta.

Aos meus amigos do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos (NIEJ./UFRJ), pelo apoio, pelas leituras e pela construção de várias etapas deste trabalho. Agradeço também ao Instituto Brasil-Israel (IBI), e em especial ao IBI no Campus, por me proporcionarem uma troca sem igual, além de leituras imprescindíveis e a construção não apenas deste trabalho, mas da minha formação como um todo. Obrigada.

As amigas que conviveram comigo durante todo esse processo, com quem compartilhei momentos cruciais na formação acadêmica e na vida: Rayssa Sampaio, Vitória Crescencio, Isabelle Brenda, Paulo Vitor Honorato, Caroline Lardoza e Letícia Bravim. Muito obrigada por tudo.

Aos amigos que o Palácio Tiradentes me deu, que desde o início se tornaram tão especiais para mim: Flávia Martins, Luana Leão, Lucas Avelar, Bruno Afonso, Matheus Basilio, Gabriel Bonifácio, Caroline Cardoso, Larissa Giron, Laís Paiva,

Jéssica Hudson, Gabriella Naccarato, Alice Mabel, Amanda Rezende e Ariadny Lorrainy. Vocês se tornaram uma família para mim, aquela que escolhi ter. Obrigada.

Em síntese, agradeço a todos os amigos que fiz, e que se mantêm ao meu lado nesta jornada. Juntos somos potência.

Resumo

BASTOS, Bianca Pereira; MELLO, Juçara da Silva Barbosa de. **O processo de patrimonialização do judaísmo imaginário: o caso do Memorial do Holocausto no Rio de Janeiro (2016–2020)**. Rio de Janeiro, 2023. 149 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho se propõe a compreender as relações político-teológicas, sociais e identitárias presentes no processo dos usos do judaísmo imaginário pela nova direita cristã no Brasil. Compreendendo grupos neopentecostais e judeus conservadores, a nova direita estabelece pontos de afinidade que se estendem para além do aspecto conservador. Para entender esta dinâmica, nos voltamos ao processo de implementação do Memorial às Vítimas do Holocausto, localizado no Morro do Pasmado no Rio de Janeiro. Este objeto proporcionou uma análise de caso para a compreensão da gramática de atuação da nova direita que ultrapassa o campo religioso, passando a disputar em outras esferas, como é o caso do patrimônio e da memória. A fim de explorar o tema, foram realizadas entrevistas com atores envolvidos no processo de construção do Memorial (curadoria e arquitetura), além do levantamento do processo que envolveu o Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional (IPHAN), o Ministério Público Federal (MPF) e a Associação dos Moradores e Amigos de Botafogo (AMAB). Tais fontes forneceram uma perspectiva acerca da elaboração da edificação, até sua implementação, abordando as disputas políticas e de memória dos grupos envolvidos.

Palavras-chave

Judaísmo imaginário; patrimônio; nova direita cristã; memória; Holocausto.

Abstract

BASTOS, Bianca Pereira Bastos; MELLO, Juçara da Silva Barbosa de. **The process of patrimonialization of imaginary Judaism: the case of the Holocaust Memorial in Rio de Janeiro (2016–2020)**. Rio de Janeiro, 2023. 149 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work purposes to understand the political-theological, social and identity relations present in the process of uses of imaginary Judaism by the new Christian right in Brazil. Comprising neo-Pentecostal groups and conservative jews, the right establishes commonalities that extend beyond the conservative aspect. To understand this dynamic, we turn to the implementation process of the Memorial to the Victims of the Holocaust, located in Morro do Pasmado in Rio de Janeiro. This object provided a case analysis for understanding the grammar of action of the new right that goes beyond the religious field, starting to dispute in other spheres, as is the case of heritage and memory. In order to explore the theme, interviews were conducted with actors involved in the process of building the Memorial (curatorship and architecture), in addition to surveying the process that involved the National Artistic and Historical Heritage Institute (IPHAN), the Federal Public Ministry (MPF) and the Association of Residents and Friends of Botafogo (AMAB). Such sources provided a perspective on the elaboration of the building, until its implementation, addressing the political and memory disputes of the groups involved.

Keywords

Imaginary Judaism; patrimony; new Christian right; memory; Holocaust.

Sumário

Introdução	12
Capítulo I – Patrimônio e estética do Memorial do Holocausto	21
1.1. O monumento em homenagem às vítimas do Holocausto	22
1.2. História Oral e tempo presente	27
1.3. A estética do Memorial	33
1.3.1. O Morro do Pasmado: zona de amortecimento	41
1.4. A memória da paisagem urbana do Rio de Janeiro	48
1.5. Patrimonialização do sagrado: o Holocausto e o imaginário de Israel	52
1.5.1. Materializar, construir, narrar	57
Capítulo II – O processo de patrimonialização do passado do judeu imaginário	66
2.1. Memória e patrimônio	66
2.2. Judaísmo e Israel imaginário	75
2.2.1. A comunidade judaico-cristã imaginária	81
2.3. O passado do judeu imaginário	89
2.4. Quinto Império: de Portugal ao Brasil	93
2.4.1. Os usos do judaísmo: disputas de memória	99
Capítulo III – Entre passado e futuro: a comunidade judaico-cristã-brasileira	104
3.1. O passado como horizonte de expectativas	105
3.2. Estética política da Nova Direita Cristã	111
3.3. Imaginários e política no Brasil	117
3.3.1. Holocausto: entre genocídio e sacrifício	123
3.4. País do futuro, país sem passado	134
Considerações Finais	140
6. Bibliografia	143

Lista de siglas e abreviaturas

AMAB – Associação de Moradores de Botafogo ARI – Associação Religiosa Israelita
CCJ – Centro Cultural Jerusalém
FIERJ – Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro IAB/RJ – Instituto de Arquitetos do Brasil
ICOMOS – International Council of Monuments and Sites
IDG – Instituto de Desenvolvimento de Gestão
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPP – Instituto Pereira Passos
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
MPF - Ministério Público Federal
ONU - Organizações das Nações Unidas
PRB – Partido Republicano Brasileiro
PSDB – Partido Social da Democracia Brasileira
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura

Lista de figuras

Figura 01 – Imagem do local de instalação do monumento previsto no concurso promovido pelo IAB/RJ em 1998, na Enseada de Botafogo.

Figura 02 – Croqui cedido na entrevista para ilustração da base circular e do obelisco que compuseram o projeto.

Figura 03 – Croqui cedido na entrevista para ilustração das concepções de coordenadas para a instalação do monumento na Enseada de Botafogo.

Figura 04 – Memorial descritivo.

Figura 05 – Croqui Memorial do Holocausto e a formação da Estrela de David.

Figura 06 – Planta da área do processo de tombamento, entorno e restrições.

Figura 07 – Parque Nacional da Tijuca e Jardim Botânico.

Memória e poder exigem-se. Onde há poder, há resistência, há memória e há esquecimento.

Mário Chagas.

Introdução

Este trabalho se apresenta como um esforço de análise de recentes acontecimentos do campo político, teológico, social e cultural pelos quais atravessa o Brasil. Apesar de recentes, tais eventos se delimitam há algumas décadas como um campo de disputas de narrativas que contrapõem grupos de diferentes espectros políticos e versões de Brasil.

Com o advento das jornadas de junho de 2013, é possível delimitar um marco referencial das relações entre a nova direita cristã e setores da comunidade judaica no país¹. O processo de crise econômica e o crescimento dos discursos antiesquerdistas perduram até o impedimento legal da presidenta Dilma Rousseff, em 2015. Após esses acontecimentos, nos anos de 2016 e 2017 os vínculos entre os dois grupos em questão - judeus e neopentecostais -, passam a desempenhar uma agenda mais ativa acerca das pautas conservadoras, sobretudo em relação aos costumes².

Para melhor dissertar sobre alguns desses acontecimentos, tomaremos o caso do Memorial às Vítimas do Holocausto no Rio de Janeiro a fim de transparecer algumas problematizações acerca do tempo presente.

Observando a partir do patrimônio, pretendemos, em última instância, compreender a abordagem da política da memória do ponto de vista teórico, historiográfico e patrimonial, (re)construindo o percurso da disputa de poder e a dimensão política no patrimônio, neste caso de grupos, que demandam imaginários. Para designarmos os atores dessa trama, e com base na noção de presentismo, de François Hartog, que aborda a suposta ampla dominância do presente sobre qualquer noção de passado ou futuro³, pretendemos explorar as motivações pragmáticas para a existência de patrimônios ligados a temática do Holocausto no Brasil, e aqui especificamente, no Rio de Janeiro.

Nesta empreitada, é considerável que atores políticos ligados a grupos religiosos neopentecostais utilizem-se objetivamente de referências ao Estado de Israel e de suas simbologias. Todavia, é importante investigar qual sentido é dado a

¹ GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Entre conversos e desconversos: o caso da influência da Nova Direita brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. *Estudios Sociales del Estado* - volumen 5, número 9, pp. 101 a 123, 2019, p. 108.

² *Ibidem*, p. 102-105.

³ HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 132.

esse(s) uso(s), pois uma bandeira de Israel figurando em manifestações de grupos de direita possui significado distinto de quando é erguida por um grupo de judeus. Nesse sentido, faz parte desta investigação explorar tal imaginário que se cria acerca dessas referências, tendo em vista a conexão que é feita entre esse referencial judaico e a política brasileira que parte de grupos neopentecostais.

A fim de delimitar o objeto e a análise proposta, daremos início a uma breve explanação - que terá sequência nos capítulos do texto -, a partir da noção do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg, no esforço retrospectivo de apresentar o lançamento da pedra fundamental das obras do Memorial às Vítimas do Holocausto, em 2017, para posteriormente aprofundarmos a compreensão do objeto desde sua idealização. A análise dos indícios partirá das gravações da cerimônia de lançamento da pedra fundamental, na medida que apresenta as principais falas realizadas no evento.

Deste modo, a proposta metodológica do paradigma indiciário do historiador Carlo Ginzburg mostra-se propícia ao objeto aqui analisado, visto que ao se referir a princípios e procedimentos que se centram nos detalhes, nos dados marginais, em pistas, indícios, vestígios ou sintomas, o paradigma indiciário visa pormenorizar a investigação.

Não obstante, os indícios e sintomas correspondem às fontes investigadas pelo pesquisador - como os documentos oficiais, relatórios, fontes secundárias, entre outras -, que, ao serem submetidas a uma análise semiótica ou sintomal, podem revelar além daquilo que o testemunho recolhido como um mero dado o faz⁴. Sobre este ponto, Ginzburg aponta que o pesquisador/observador deve “a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente”⁵.

Contudo, existem outras fontes que podem desempenhar papel relevante no processo de construção da narrativa histórica e da análise sociológica, que são as fontes involuntárias, ou seja, aquelas que não foram convidadas a testemunhar sobre o acontecimento. Ao aparecerem ao longo do desenvolvimento da pesquisa, essas fontes involuntárias por vezes surgem com insistência, e dependendo da intuição e

⁴ RODRIGUES, Márcia Barros Ferreira. *Paradigma indiciário: Breve definição*. Disponível em: <https://nei.ufes.br/sites/nei.ufes.br/files/RODRIGUES,%20M.B.F.%20e%20COELHO,%20C.M.%20Paradigma%20Indici%C3%A1rio%20Breve%20defini%C3%A7ao.pdf>

⁵ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 152.

sensibilidade do observador, podem revelar outras dinâmicas. A partir da criatividade e da inteligência, o investigador pode argui-las e examiná-las, porém atento às metáforas, atos falhos, metonímias e mudanças que podem conter⁶.

Um dos aspectos mais interessantes revelado pelo paradigma indiciário trazido por Ginzburg se refere a capacidade que a história, arqueologia, geologia e outras ciências têm de fazer profecias retrospectivas. Isto porque “quando as causas não são reproduzíveis, só resta inferi-las a partir dos efeitos”⁷. Assim, como o próprio autor metaforiza

Poderíamos comparar os fios que compõem esta pesquisa aos fios de um tapete. [...] O tapete é o paradigma que chamamos a cada vez, conforme os contextos, de venatório, divinatório, indiciário ou semiótico. Trata-se, como é claro, de adjetivos não-sinônimos, que no entanto remetem a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes, muitas vezes ligadas entre si pelo empréstimo de métodos ou termos-chave. (GINZBURG, 1999, p. 170)

Concomitantemente, para que os pormenores e os vestígios sejam detectados, faz-se necessária a valorização do objeto, o reconhecimento do caráter indireto do conhecimento, a dedução das causas a partir dos efeitos, e o constante exercício da imaginação criativa ao longo da análise e da investigação do objeto. Esses princípios devem ser procedidos pela prática interpretativa interdisciplinar, pelo pluralismo de documentos, teoria e método, pela análise de redução de escala na observação do objeto - tal redução diz respeito a metodologia de observação, e não ao objeto em si -, e pelo estudo minucioso e exaustivo do material analisado⁸.

Somado ao paradigma indiciário e tomando como base a análise de fontes para a condução de possíveis respostas aos questionamentos feitos no campo de investigação, a história oral é um método de pesquisa, utilizado sobretudo pelas ciências humanas, que prioriza entrevistas com indivíduos que participaram ou testemunharam conjunturas, eventos, perspectivas que contribuem para a proximidade do objeto de estudo. A história oral se mostra um campo promissor à medida que “tem também o mérito singular de introduzir o pesquisador na construção da versão, o que significa introjetar no documento produzido o controle sistemático da produção da própria fonte”, como estabeleceu Aspásia Camargo na introdução ao “*Manual de História Oral*”, de Verena Alberti⁹.

⁶ RODRIGUES, Márcia Barros Ferreira. Op. cit.

⁷ GINZBURG, Carlo. Op. cit., p. 169.

⁸ RODRIGUES, Márcia Barros Ferreira. Op. cit.

⁹ ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 19.

Em consonância, a história oral é um instrumento privilegiado no trabalho com a memória, com a identidade e em projetos, e apesar de não ser uma teoria, ela cumpre o papel de responder às questões teóricas. Nesse sentido, a história oral lida com passado, presente e futuro na medida em que olha para o passado com as lentes do presente, e produz projeções sobre o futuro. Utilizada como um método, tem como elemento crucial a memória, pois é por meio desta que os atores acionam o que aconteceu.

Concomitantemente, quando os componentes de um evento produzem um relato, não constroem necessariamente uma história linear, o que exige interpretação e compreensão das motivações que levaram à elaboração dos caminhos das histórias narradas. Nesse sentido, as memórias subjetivas podem contribuir para o entendimento do porquê o sujeito apresenta a narrativa da maneira que o faz e por vezes de modo distinto de outros membros do mesmo contexto analisado.

Não obstante, o método de história oral foi aplicado na análise do Memorial às Vítimas do Holocausto de acordo com duas questões que permearam o contexto desta investigação: a) apesar da construção civil estar finalizada, no momento das entrevistas o Memorial ainda não havia sido oficialmente inaugurado e aberto ao público e conseqüentemente os entrevistados ainda faziam parte desta etapa do processo; b) existem poucos trabalhos de investigação que analisam as dinâmicas presentes no Memorial, o que faz com que estas entrevistas possam se tornar fontes para pesquisas futuras. Assim, buscamos entrevistar àqueles atores que trabalharam na elaboração da proposta do Memorial às Vítimas do Holocausto, sendo estes parte da curadoria, do projeto e da arquitetura do monumento.

Tendo em vista que o trabalho com a história oral resulta em um artesanato no qual a matéria prima é a entrevista, é primordial a produção de um roteiro que guie o processo de construção do objeto, que delimite esse objeto, tarefa que requer perguntas bem estruturadas. Para que as questões sejam fundamentadas, antes de mais nada, é necessário que o pesquisador realize o trabalho de conhecer o campo para não cair nas armadilhas do senso comum. Deste modo, os fatos precisam ser interrogados, pois eles não falam sem serem questionados. Não obstante, as entrevistas serão abordadas ao longo do texto, enquanto a introdução se dedica a explorar o lançamento da pedra fundamental das obras¹⁰.

¹⁰ As entrevistas foram realizadas de forma semiestruturada, tendo em vista a existência prévia de um roteiro de perguntas acrescidas de outras que se desdobraram ao longo do processo. A entrevista cedida pelo arquiteto Andre Orioli, contou com a parceria da doutoranda em história pela UFJF

Sendo assim, em 25 de julho de 2017, o então prefeito Marcelo Crivella (2017-2020, PRB), visitou a inauguração da exposição “Holocausto – Trevas e Luz” no Museu do Amanhã, na zona portuária do Rio de Janeiro. A mostra, em parceria com o Museu do Holocausto de Curitiba, sediou o Decreto do prefeito sobre a criação do Instituto Memorial do Holocausto (sendo vinculado à Secretaria Municipal da Casa Civil), 11 dias após o lançamento da pedra fundamental do início das obras do Memorial às Vítimas do Holocausto, a ser construído no Parque Yitzhak Rabin, no Morro do Pasmado¹¹.

Na ocasião do lançamento da pedra fundamental, diversos discursos foram proferidos, entre eles o da Secretária Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos, Teresa Bergher, de Ronaldo Gomlevsky, que presidiu por alguns anos a Federação Israelita do Rio de Janeiro (FIERJ) e foi vereador do município do Rio, e do próprio prefeito Marcelo Crivella. Além do prefeito e de sua assessoria, a cerimônia contou também com a presença da cantora lírica israelense Varda - que já havia se apresentado na inauguração do Templo de Salomão¹² -, do embaixador de Israel, Yossi Shelly, do presidente da Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro (FIERJ), Herry Rosenberg, e do arquiteto que idealizou o projeto vencedor do concurso, Andre Orioli.

Yvonne Archanjo Massucate Barbosa, sendo portanto, um material compartilhado pelas duas pesquisas. Dentro do contexto inicial estruturado, foram levantados os seguintes questionamentos: 1. Antes de conversarmos sobre o Memorial do Holocausto, pode nos contar como foi sua trajetória e formação antes de fazer parte desse projeto? 2. Qual sua experiência profissional e em qual área está concentrada sua contribuição? 3. Como você foi inserido nesse projeto? Foi convidado, foi um dos idealizadores, participou de alguma seleção? 4. Como foi o processo de elaboração das etapas da construção do Memorial e da estrutura ao redor? 5. Como ocorreu a continuidade do projeto em relação a transição das prefeituras (Marcelo Crivella - 2017-2020 - e Eduardo Paes - 2021-2024)? 6. Você acredita que existiu alguma proposta eleitoral envolvendo o Memorial do Holocausto? 7. Enquanto bispo, o ex-prefeito Marcelo Crivella faz parte da IURD, que possui alguns espaços culturais que fazem usos de referências à Israel. Porém, o que observamos é um uso de Israel mais antigo, do período bíblico; todavia, existe uma virada de utilização de Israel contemporâneo, por exemplo, uso do holocausto que vai ser um evento que vai fundar a terra de Israel, o Estado moderno. Você acredita que existe algum movimento de tentar inserir esse Memorial nesse circuito da igreja que contém essa apresentação de Israel? Existiu algum movimento desses de pensar um circuito cultural ou alguma proposta assim? 8. Por que o Morro do Pasmado? Para além da impossibilidade do primeiro lugar, por que o Pasmado se tornou a segunda opção? Como as pessoas, a comunidade ao redor, lidaram com esse processo? 9. Como foi aproveitado o espaço? O que pensaram fazer ali? 10. Sobre o conteúdo e a curadoria, sabemos que o Holocausto é um evento tomado principalmente pela memória judaica. Ainda que seja uma premissa do Memorial tratar do Holocausto em sua totalidade, como ocorrerá a abordagem do grupo judaico? Qual a proposta inicial de discurso para tratar desse evento? 11. Quais são as áreas e as instituições envolvidas no projeto do Memorial do Holocausto? 12. Quais são as próximas etapas até a inauguração deste Memorial?

¹¹ Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo?id=7193713> Acessado em: 02/10/2021.

¹² O Templo de Salomão é a sede mundial da Igreja Universal do Reino e Deus. Inaugurado em 2014, a arquitetura do Templo é inspirada no seu homônimo, citado na Bíblia, no livro de I Reis. Localizado no bairro do Brás, em São Paulo, o Templo de Salomão é um dos pontos turísticos mais visitados do Brasil, com capacidade para mais de 10 mil pessoas, e sua área de 70 mil m² equivale a 16 campos de futebol.

Nas falas discursadas, o Holocausto foi interpretado de formas distintas. Durante sua oportunidade, Teresa Bergher, viúva do idealizador do Memorial, louvou a iniciativa de Crivella de construir o monumento, ressaltando uma perspectiva universalizante do Holocausto, mencionando a diversidade de vítimas feitas pelo nazismo ao afirmar que

O Memorial do Holocausto mostra também o posicionamento sócio-político da nossa cidade contra a maior barbárie do século XX. 6 milhões de judeus assassinados barbaramente nos campos de concentração. Milhares de ciganos, que também estão aqui representados, deficientes físicos, homossexuais, testemunhas de Jeová, negros, e outras minorias¹³.

Esta noção de universalização¹⁴ do Holocausto está presente na proposta curatorial, sobretudo por conta da parceria e contribuição do Museu do Holocausto de Curitiba, instituição compromissada com a atualização do debate historiográfico sobre o tema, e que é referência internacional nesta temática. Todavia, a leitura universalizante que dialoga, sobretudo, com o debate historiográfico e o rigor das escolhas dos referenciais que a fundamentam não é necessariamente uma premissa nas falas de todos os presentes. Este é o caso do discurso do prefeito Marcelo Crivella, no qual existem conexões entre passado e presente que exemplificam uma leitura feita por grupos neopentecostais acerca do Antigo Testamento. São leituras literais, menos historicizadas e que expressam o judaísmo colonizado pela lógica - ou a materialização - do texto bíblico. Ao pronunciar seu discurso, o então prefeito expressa que

Deus, ao criar o homem, deu-lhe a responsabilidade, Ronaldo [Gomlevsky], de construir a paz. Jesus, aquele judeu extraordinário, ele ensinou “bem aventurado os pacificadores”. Construir no coração dos homens a paz é lembrar constantemente que todos devemos, para ser dignos de Deus, vencer a intolerância, a truculência, o ódio e fazer prevalecer no mundo a justiça, a liberdade e os direitos sagrados da pessoa humana. Hoje quero fazer isso prestando homenagem ao povo escolhido para o extermínio, que estava na primeira fila do ódio do Führer. Depois viriam os cristãos, os evangélicos... perdão, os ciganos, os negros, os eslavos. A cruz ariana e sua maldição foi o oposto da cruz dos cristãos e da estrela de David. Todos se lembram de quando se levantou o maior demagogo da história, que capitalizou as dificuldades econômicas dos alemães para

¹³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MR3VWDQOpt8> Acessado em: 08/11/2022.

¹⁴ Pensar o holocausto em sua dimensão universalizante compreende a leitura do evento em sua totalidade, abarcando todas as vítimas do genocídio. Deste modo, além dos judeus, os ciganos, os negros, as testemunhas de Jeová, os homossexuais, os deficientes e todas as minorias vítimas do holocausto são compreendidos na perspectiva universalizante. Apesar de propor uma análise do holocausto enquanto um evento histórico singular, Yehuda Bauer é um dos importantes escritores que traz a perspectiva universalizante em sua obra. Ver: BAUER, Yehuda. *Rethinking the Holocaust*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.

envenenar o povo com as quimeras da vingança. Depois, com a censura da imprensa, o assassinato dos líderes políticos, a criminosa adesão do grande capital e a submissão das forças armadas foi a cruzada da insanidade, a cruzada do apocalipse. Já se disse que é preciso lembrar, por mais doloroso que seja, o crime daqueles que se considerando nação de senhores e raça superior, e defendendo uma teoria zoológica da origem do homem, perverteram e enlouqueceram as massas para cometer a mais abjeta das feronias, o mais odioso dos crimes, o genocídio da guerra e do racismo. Relembremos, por exemplo, a revolta dos inocentes do Gueto de Varsóvia, que nosso companheiro Ronaldo nos fez de maneira tão incandescente lembrar. Eram meninos e meninas, velhinhos e velhinhas, que tal como David diante de Golias tinham apenas a fuga para se defender, que como Moisés da escravidão do Faraó no Egito tinha apenas o seu cajado. É neste momento, a celebração da força da promessa de sobrevivência, esse monumento lembra o ressurgir das cinzas, que em meio a dor e ao desespero na fila das piras ensanguentadas do Holocausto, cada um dos inocentes massacrados em Theresienstadt, Treblinka, Auschwitz, Birkenau, Lodz, Sachsenhausen, podia sentir na alma quando conseguia forças para olhar para o alto para buscar na fé a esperança¹⁵.

Diferentemente dos demais discursos, Crivella enfatiza uma dimensão perpassada pelo discurso bíblico, que se assemelha aos sermões das reuniões da igreja, ao fazer referências a personagens do Antigo Testamento, como David e Moisés. O Memorial expressa, por meio dessa perspectiva, um Holocausto particularista e que contradiz outras formas de genocídio contemporâneo.

Em sua fala, delimita-se uma perspectiva de Israel e do Holocausto que não demandam a priori um diálogo com as dinâmicas e contradições existentes na contemporaneidade. No discurso, passado e presente transitam e confluem, de maneira que as alusões e reportações - buscado incessantemente na Bíblia Sagrada - se tornam um referencial de Israel, de judeu, de judaísmo e de judeidade.

Essa dinâmica pode ser sintetizada pela proposta de Albert Memmi, que ao pensar a identidade judaica, produz uma reflexão sobre o termo judeidade, que é inspirado no termo negritude¹⁶. Ao compreender o vocábulo judaísmo como insuficiente no cumprimento do significado, Memmi decide fazer uma ampliação no vocabulário definindo três noções: o grupo judaico, ou judaicidade; seus valores, ou judaísmo; o grau de participação de um judeu em seu grupo por um lado, ou em seus valores, por outro, ou judeidade.

Ainda que as identidades - inclusive a religiosa - sejam estabelecidas por

¹⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MR3VWDQOpt8> Acessado em: 24/11/2022.

¹⁶ A discussão de Memmi acerca dos termos judeu, judaísmo e judeidade é desenvolvida no artigo “Negritude and Judeity”, explorado no segundo capítulo deste trabalho.

meio de processos dialéticos, que incluem as variações de tempo, espaço e outras condições, na perspectiva neopentecostal aqui analisada, as identidades são estanques e rígidas, seguindo alguns preceitos convencionados pelo que denominamos enquanto um conjunto de imaginários - seja de Israel, do Judeu ou do Judaísmo - compondo uma forma de universalismo particularista. Com base nesse referencial, os neopentecostais - que a partir de sua dinâmica interna complexa nos limita a um estudo de caso da exemplar Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) - delimitam uma lógica de continuidade entre a aliança de Deus com o povo de Israel - o “povo escolhido” - e a igreja no Novo Testamento.

A fim de explorar essa dinâmica instaurada pelo judaísmo imaginário, o presente trabalho aborda a implementação do Memorial às Vítimas do Holocausto como uma tentativa de analisar a partir de um caso específico, em uma escala reduzida, como o judaísmo se tornou um dos temas centrais da atuação da Nova Direita Cristã no Brasil. Neste caso, a materialidade dos usos do judaísmo ganha ênfase, tendo em vista os usos políticos possíveis no campo patrimonial.

O patrimônio representa uma escrita do passado, submetida a uma gramática e a uma sintaxe bem específicas¹⁷, e neste caso, concretizam o patrimônio de uma coletividade, que estabelece nexos de pertencimento, metaforizando relações imaginadas¹⁸, pois “o patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir”¹⁹.

Neste sentido, a política de memória que parte dos atores políticos envolvidos no projeto patrimonial, busca um passado que se baseia em relações imaginadas e que correspondem a uma coletividade imaginada circunscrita na agenda político-religiosa cristã e conservadora²⁰. Se por um lado a união entre neopentecostais e um judaísmo de perspectivas conservadoras remete ao período bíblico e a uma linguagem que recria esse passado religioso, simbolicamente místico; por outro, a agenda política propõe a instauração de marcos sagrados da memória, visando a instituição de lugares de memória santo e sagrado - priorizando as noções de reino, império, branquitude, e em última instância a negação da modernidade.

¹⁷ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. História, Memória, Patrimônio. In: OLIVEIRA, Antonio José Barbosa de. *Universidade e lugares de memória*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, p. 98.

¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁹ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, p. 25-33, 2009, p. 27.

²⁰ Esta discussão será aprofundada no segundo capítulo.

Deste modo, no primeiro capítulo buscamos apresentar o recorte do objeto, a partir de um histórico tanto do projeto do Memorial às Vítimas do Holocausto quanto do Morro do Pasmado, local escolhido para a edificação do monumento. A fim de trazer uma abordagem dinâmica, foram exploradas algumas entrevistas com figuras atuantes na elaboração e implementação do projeto, por meio da metodologia em história oral. Estes relatos trouxeram algumas revelações que a simples leitura do projeto ou do material divulgado pelos gestores da proposta não revelariam.

Consecutivamente, o segundo capítulo traz uma abordagem mais teórica dos usos que se fazem do judaísmo e do Holocausto, além da lógica do patrimônio, já que o judaísmo privilegiado pelos grupos de direita não abarca a amplitude das dimensões seculares e complexas das identidades. O judaísmo, o judeu, a judeidade ganham uma tônica de homogeneidade, dialogando com as perspectivas neopentecostais, cumprindo uma agenda bastante pertinente ao contexto teológico, político e social brasileiro. A partir dessa agenda, é possível perceber e analisar a relação da nova direita com o passado e o presente da comunidade judaica brasileira.

Por fim, o terceiro capítulo visa sintetizar a relação estabelecida por essa nova direita com o patrimônio, com a política de memória, com o tema do Holocausto e a relação entre passado e presente judaico brasileiro. Com base nisso, estabelece-se uma delimitação de memória compatível com o presente comum à coletividade. O passado possui uma função de reorganizar o presente, ou ainda, de configurar sentido ao presente da comunidade judaico-cristã-brasileira.

Em resumo, este trabalho se propõe a iniciar uma discussão acerca das dinâmicas do tempo presente não necessariamente visando a tradução de todas as relações, propostas e agendas da nova direita cristã, mas sim buscando trazer um estudo de caso atento a questões bastante convenientes ao contexto contemporâneo dando ênfase à perspectivas que podem trazer novos elementos para o debate.

Capítulo I

Patrimônio e estética do Memorial do Holocausto

Neste capítulo iremos apresentar o objeto a ser analisado nesta dissertação: o Memorial às Vítimas do Holocausto. Conseqüentemente, toda sua trajetória, desde o momento de idealização até o processo de elaboração e implementação serão explorados. A fim de abordar a dialética entre história e memória, serão analisados alguns relatos de profissionais que atuaram diretamente na composição do projeto, visando explorar os diversos significados atribuídos à edificação.

Além dos relatos, analisados sob a metodologia da história oral, imagens, registros disponíveis na internet e documentações judiciais também serão referidos, visando o alcance da compreensão das disputas de diferentes grupos acerca da construção deste Memorial. A proximidade ou distanciamento entre os grupos envolvidos na disputa pela materialização ou não do monumento serão aqui apresentadas, para que mais adiante possamos circunscrever as questões patrimoniais e políticas levantadas ao longo deste processo.

Não apenas a dinâmica envolvendo a escolha do local onde o monumento foi erguido é suficiente. Alguns grupos - sobretudo opositores à construção -, reivindicam a memória do passado do local: o Morro do Pasmado. Neste local ocorreu, durante o século XX, um processo de remoção de favelas, e esse passado aciona disputas e debates cerceados pelo discurso de purificação do local, que entre passado e futuro, enfrenta um movimento de apagamento por parte do poder hegemônico.

A última nuance que compõe o matiz da construção do Memorial do Holocausto visa o destrinchamento do principal tema explorado em uma série de patrimônios relacionados à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), à saber, a noção de sagrado e o judaísmo imaginário. Conforme apresentado na introdução, os usos de simbologias e referenciais judaicos feitos pela IURD serão investigados com a finalidade de começarmos a entender qual a importância ou significado de um Memorial às Vítimas do Holocausto em um país que possui uma comunidade judaica relativamente pequena, se comparada à outros países do continente americano, como Argentina ou Estados Unidos, e que já possui um Museu do

Holocausto, na cidade de Curitiba.

Em síntese, neste capítulo levantaremos as questões iniciais e apresentaremos o histórico do Memorial para, consecutivamente, explorarmos os debates historiográficos que configuram embasamento a estas questões do tempo presente.

1.1. O monumento em homenagem às vítimas do Holocausto

Em dezembro de 2020, o cenário turístico e cartão-postal da cidade do Rio de Janeiro ganhou um novo monumento em sua composição. O Memorial às Vítimas do Holocausto, localizado no Morro do Pasmado, em Botafogo, em uma área pública da cidade, é cercado pelo parque Yitzhak Rabin, nome do quinto primeiro ministro de Israel e Nobel da Paz (1994), e pela Associação Religiosa Israelita (ARI). No interior do espaço, a vista panorâmica traz um aspecto peculiar e diferenciado na cidade maravilhosa: de um lado é possível ver o Cristo Redentor e do outro, aproximadamente em diagonal, o Pão de Açúcar, além da Baía de Guanabara, ladeando o espaço.

Idealizado pelo deputado Gerson Bergher²¹, o Memorial passou por momentos de descrença no que tange a sua implementação, já que algumas gestões da prefeitura demonstraram mínimo interesse em sua construção sem que de fato realizassem um esforço, mapeamento e busca de recursos para tal. Desde o final da década de 1990, quando Bergher pensou a construção do Memorial, a noção que norteava a motivação para que tal monumento fosse erguido no Rio de Janeiro tinha como base representar um marco na memória de todos os cidadãos democratas, como o próprio deputado definia²².

²¹ Ao longo do texto, as referências a Gerson Bergher variam entre vereador e deputado. A nível de esclarecimento, vale ressaltar a sequência dos seus mandatos a fim de que fique clara essa alternância: Bergher iniciou na política em 1960, ao se candidatar e ser eleito a Deputado Estadual pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) no antigo Estado da Guanabara. Reeleito em 1963, acabou tendo o mandato cassado em 1967. Tornou-se inelegível, voltou à política em 1993. Elegeu-se vereador do município do Rio de Janeiro por três mandatos consecutivos, inicialmente pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) e depois pelo Partido da Frente Liberal (PFL). Foi presidente da Câmara Municipal do Rio de Janeiro entre 1999 e 2000. Presidiu também as comissões de Justiça e Redação e de Orçamento e Finanças. Em 2006, foi eleito deputado estadual pelo PSDB. Quatro anos depois foi o segundo deputado mais votado do seu partido. Faleceu em 30 de maio de 2016.

²² As promessas e afirmações estão registradas no panfleto informativo do então vereador Gerson Bergher, na edição de Shaná Tová (ano novo judaico) de 1996. Informativo ano I, nº 3 - setembro de 1996. Periodicidade mensal, tiragem 18.000.

A empreitada iniciou quando Gerson Bergher, ainda vereador, apresentou uma Indicação Legislativa em 1 de agosto de 1996 para a construção de um Monumento em homenagem às vítimas do Holocausto²³. Essa indicação se tornou, em 1998, o Concurso Público Nacional de Estudo Preliminar do Espaço e Monumento às Vítimas do Holocausto, realizado pelo Instituto de Arquitetos do Brasil (IAB-RJ). Tendo como comissão julgadora os arquitetos Abraão Sanovitch, Flavio Lemos Casalarde, Jorge Czajkowski, Marcos Konder Netto e Sérgio Magalhães, o projeto vencedor foi o do arquiteto recém-formado Andre Orioli Parreiras, que fugia de concepções clássicas dos monumentos e memoriais que homenageiam o Holocausto - como os vagões de trem e os trilhos interrompidos -, mas que apresentava um grande obelisco que remete a concepção de monumento moderno abstrato, como aponta Leila Danzinger²⁴.

Dentro das delimitações do concurso se encontrava o local proposto para que o monumento fosse erguido: a enseada de Botafogo. O projeto contemplava um monumento que tinha como foco um grande obelisco de 22,5 metros de altura, com a estrutura em blocos e a base fendida, onde se encontra escrito um dos 10 mandamentos recebidos por Moisés: “Não Matarás”²⁵. As obras de terraplanagem do terreno tiveram início em 2000, mas tiveram que cessar devido a alta demanda por recursos, além da inviabilidade da implementação determinada pelo Instituto Pereira Passos (IPP), órgão responsável por políticas urbanísticas no Rio de Janeiro.

A inviabilidade se constatou após a realização de estudos que contemplavam a relação do monumento com o Parque do Flamengo - que está inscrito no Livro do Tombo Paisagístico desde 1965 - e com a circulação de pedestres ao longo da orla onde o trecho estava circunscrito. O IPP concluiu que o memorial deveria ser instalado em outra área, como apontou Cláudia de Freitas Escarlante, que à época era arquiteta vinculada ao IPP e atualmente é Coordenadora Geral de Planejamento e Projetos da Secretaria Municipal de Urbanismo, Infraestrutura e Habitação no município do Rio.²⁶

²³ Informativo ano I, nº 3 - setembro de 1996. Periodicidade mensal, tiragem 18.000.

²⁴ DANZINGER, Leila. *Corpos de ausências: Berlim e os monumentos a Auschwitz*. Tese de Doutorado, Departamento de História, Rio de Janeiro: PUC, 2003, p. 23-24.

²⁵ Disponível em: <http://www.gersonbergher.com.br/> Acessado em: 30/11/2021.

²⁶ Informações cedidas à Audiência Pública promovida pela Comissão de Cultura da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, que ocorreu em 4 de junho de 2019, para discutir as obras do “Memorial às Vítimas do Holocausto”. Disponível em:

Para que possamos compreender esse processo de implementação do Memorial às Vítimas do Holocausto no Rio de Janeiro, tomaremos como base o estudo realizado pelo antropólogo Edilson Sandro Pereira. No texto “Do holocausto à terra prometida: a criação de um memorial na paisagem carioca”, o antropólogo buscou analisar o contexto de criação do memorial, o histórico do local escolhido, além dos “principais agentes relacionados com a biografia do memorial e do local onde ele foi instalado, incluindo políticos, comunidades étnico-religiosas, arquitetos, especialistas do patrimônio, moradores do bairro, curadores etc”²⁷.

Aqui, o esforço de narrar tal processo de construção do monumento partirá da retomada de alguns pontos já apresentados por Pereira, que serão acrescidos de outras informações pertinentes ao contexto. Semelhantemente, parte da bibliografia referente ao passado do Morro do Pasmado, aos noticiários acerca da existência da Favela do Pasmado e a disputa sediada na Câmara dos Vereadores no município do Rio referentes à concessão do terreno à Associação Cultural Memorial do Holocausto por parte da prefeitura serão revisitados a partir de Pereira de maneira que possamos agregar mais alguns pontos.

Portanto, diante da impossibilidade do início das obras, o projeto do Memorial passa por um período de estagnação. Sua retomada ocorre no momento em que a equipe decide buscar por áreas próximas aos arredores de Botafogo, porém visando uma topografia diferente daquela proposta até então, agora voltando-se para a área do Morro do Pasmado.

As motivações para a inclusão dessa região nos possíveis locais de instalação do memorial nasceram a partir dos recursos reunidos ali, pois como ressaltou Pereira, Escarlante aponta que a área em questão era aberta, sem edificações ao redor a ponto de ser impactada pelo Memorial, além de não haver grande circulação de pessoas, colaborando positivamente para a escolha. Além disso, o local era tido como uma área degradada e imoral e, ao receber as obras do Memorial, passou por um processo de restauração e qualificação²⁸. Para concluir o conjunto de características propícias a escolha do Morro do Pasmado, na parte baixa está

<https://www.youtube.com/watch?v=WR1IwP0ttVU&t=3542s> Acesso em: 06/04/2022.

²⁷ PEREIRA, Edilson. Do Holocausto à terra prometida: a criação de um memorial na paisagem carioca. In: GIUMBELLI, Emerson; PEIXOTO, Fernanda Arêas (org.). *Arte e religião : passagens, cruzamentos, embates*. Brasília, DF : ABA Publicações, 2021, p. 122.

²⁸ Ibidem, p. 134.

localizada a Associação Religiosa Israelita (ARI)²⁹ - apresentada anteriormente junto aos demais vizinhos do monumento - e o Parque Yitzhak Rabin-, compondo um conjunto de edificações de temas correlatos.

Ainda que as condições a priori fossem favoráveis, o alto custo para a construção do memorial no alto do Morro do Pasmado pesaram negativamente, já que o poder público não tinha pretensões de empenhar tamanha verba nessa construção, o que a inviabilizou uma vez mais³⁰. Passados alguns anos, Teresa Bergher, cumprindo seu mandato como vereadora da cidade do Rio (PSDB) em 2007, aprovou um projeto de lei (nº 4665/07), que criava o Memorial do Holocausto junto ao Centro Cultural, agora a ser instalado no Aterro do Flamengo³¹. Ainda que a construção tenha sido determinada pela legislação, permaneceu sem previsão de construção.

Seguindo a cronologia, e conforme narrou Pereira, mais tarde, já em 2014, Gerson Bergher informou que um terceiro local havia sido escolhido para receber as obras do memorial, agora em outra região da cidade, no Bosque Jerusalém, na Barra da Tijuca³². A escolha do local estava relacionada a sua própria origem, já que o Parque Municipal Bosque Jerusalém é fruto de uma lei de sua autoria (Lei nº 2331/1995), aprovada pela câmara³³. O veículo de notícia que divulgou a nova investida do vereador, informou ainda que a construção do memorial resultaria em uma obra milionária - a Prefeitura teria que empenhar cerca de R\$ 4,5 milhões.

Pouco tempo depois, em 2016, o deputado Gerson Bergher faleceu, deixando o legado do seu projeto sob os cuidados de sua esposa, Teresa Bergher. Nesse mesmo ano, iniciam-se as campanhas eleitorais para a prefeitura do município do Rio de Janeiro, que resultaram na vitória de Marcelo Crivella (PRB). Após assumir o executivo municipal, Crivella retoma os planos de materializar o

²⁹ O prédio da ARI foi construído em 1958, a partir do projeto do modernista Henrique Mindlin. Contudo, a Associação foi fundada em 1942, filiada à World Union for Progressive Judaism. Atualmente representa a única sinagoga progressista do Rio de Janeiro, além da Congregação Judaica do Brasil. Disponível em: <http://arirj.com.br/> Acessado em: 01/03/2023.

³⁰ PEREIRA, Edilson. Op. Cit., p. 134.

³¹ Ibidem, p. 135.

³² Disponível em: <https://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-08-29/barra-tera-memorial-sobre-o-holocausto.html> Acessado em: 30/11/2021.

³³ Disponível em: <http://mail.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/contlei.nsf/d38566aa34930b4d03257960005fdc91/3337950bd229dcb032576ac0073371f?OpenDocument&ExpandView> acessado em: 30/11/2021.

Memorial e, de acordo com Teresa Bergher - que enfatiza este feito em seu discurso durante o lançamento da pedra fundamental das obras -, foi o próprio prefeito quem escolheu definitivamente o Morro do Pasmado para receber o monumento³⁴.

Consecutivamente, o prefeito apoiou a criação da Associação Cultural Memorial do Holocausto, cuja presidência é exercida por Arnon Velmotsky³⁵, de caráter privado, que seria responsável por gerir o custeamento das obras, dispensando os recursos do poder público, antevendo um possível cessamento das obras, como ocorreu anteriormente. A prefeitura passa a atuar em seus meios de comunicação, já no primeiro ano da gestão de Crivella em 2017, realizando a divulgação da reintegração do projeto e do início das obras.

Para isso, a prefeitura cedeu o uso do terreno no Morro do Pasmado à Associação Cultural por um período de 30 anos, autorizando ainda a derrubada e corte de árvores no local. Ademais, conforme destaca Pereira, em 2018, o prefeito realizou um show gospel, que tinha como finalidade angariar recursos para revestí-los no projeto - o evento teve saldo de 130 mil de renda, e foi realizado no espaço Sulamérica, no Rio de Janeiro, a poucos metros da sede da prefeitura³⁶.

Retomando a perspectiva de Pereira, somente duas décadas após sua idealização, o memorial se tornou uma realidade, o que foi celebrado por parte da viúva de Bergher, que se orgulhou por estar realizando um sonho de seu esposo³⁷. Segundo o autor, para a comunidade judaica, o casamento entre os interesses do casal Bergher, representando pautas da comunidade judaica, com os de Crivella alcançou o clímax. Contudo, a lua de mel foi curta, já que Teresa foi exonerada

³⁴ Assim que iniciou sua fala, Teresa Bergher ressaltou que “Hoje é realmente um dia muito importante. E o Memorial do Holocausto, que vai ser construído aqui, no coração da cidade do Rio de Janeiro, eu queria dizer, foi o local escolhido coincidentemente, acho que nosso prefeito nem sabia que tinha sido a primeira ideia do Gerson, mas o nosso prefeito chegou e abraçou a ideia de que o Memorial fosse construído”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MR3VWDQOpt8> Acessado em: 30/11/2021.

³⁵ É importante ressaltar as ressalvas feitas por Edilson Pereira, ao pontuar que Velmovitsky atuou como presidente da Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro (FIERJ), a mesma instituição que apoiou a campanha de Jair Bolsonaro à presidência em 2018. Além disso, Pereira destaca que Velmovitsky integrou em 2015, junto ao Pastor Everaldo, a comitiva de Eduardo Cunha (PMDB), então presidente da Câmara dos Deputados, em viagem a Jerusalém. Em: PEREIRA, Edilson. Do Holocausto à terra prometida: a criação de um memorial na paisagem carioca. In: GIUMBELLI, Emerson; PEIXOTO, Fernanda Arêas (org.). *Arte e religião : passagens, cruzamentos, embates*. Brasília, DF : ABA Publicações, 2021, p. 135.

³⁶ PEREIRA, Edilson. Op. cit., p. 135.

³⁷ Ibidem, p. 135.

meses após a cerimônia de lançamento da pedra fundamental, do cargo de Secretária de Assistência Social e Direitos Humanos da Prefeitura, sem ao menos ser notificada com antecedência³⁸.

Ainda segundo o autor, após regressar à Câmara Municipal do Rio, a vereadora confirmou o divórcio ao se tornar oposição ao governo de Crivella, apoiando o pedido de impeachment realizado abertamente contra o prefeito, chegando a discursar na tribuna da Câmara em tom pejorativo. Tais desdobramentos não foram tão imprevisíveis, tendo em vista que durante a campanha eleitoral, ainda em 2016, Crivella pretendia que Bergher ocupasse o cargo de Secretária de Habitação. No entanto, a vereadora assumiu outro cargo, criando um ruído entre os dois e um ambiente de alianças estratégicas³⁹. Contudo, apesar do afastamento político, seus interesses respectivos foram cruciais para que o projeto fosse viabilizado e o Memorial se tornasse uma realidade⁴⁰ - aspecto que é ressaltado por outras personagens envolvidas na construção do memorial, como será abordado adiante.

1.2. História Oral e tempo presente

Com base nas exigências do método em história oral, já discutidas na introdução, a construção das perguntas feitas ao objeto esbarra em uma questão muito debatida no campo da história: a distância temporal entre o pesquisador e o objeto. Dito de outro modo, o período delimitado para esta análise privilegia um acontecimento recente, que remete a noção da observância do tempo presente até que este se torne onipresente, processo nomeado por François Hartog como presentismo. Aqui o autor se refere a uma suposta ampla dominância do presente sobre qualquer noção de passado ou futuro⁴¹.

Para Hartog, existiria uma dimensão de modulação de temporalidade, que corresponderia ao retorno ao passado para a narrativa sobre ele. A partir da segunda metade do século XX, com o surgimento da história do tempo presente, o historiador

³⁸ PEREIRA, Edilson. Op. Cit., p. 136.

³⁹ Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/radar/crivella-quer-vereadora-do-psdb-na-secretaria-de-habitacao/>. Acessado em: 03/01/2023.

⁴⁰ PEREIRA, Edilson. Op. Cit., p. 136.

⁴¹ HARTOG, François. Op. Cit., p. 133-157.

se enxerga no lugar de não retorno ao passado, pois as demandas existentes são demandas do presente. Assim, história e memória se complementam, contudo, neste caso, com destaque para o papel da memória, pois esta centraliza a testemunha que produz o relato.

Primeiramente, as narrativas construídas sobre o monumento podem ser divididas entre as perspectivas do que havia sido projetado e que já se encontrava construído, e as expectativas acerca do que ainda estava por construir. A partir de então, abordaremos os primeiros relatos fornecidos por meio das entrevistas, cedidas por integrantes da curadoria, que descrevem tais propostas.

Nesse sentido, dois curadores cederam entrevistas sobre o monumento, sendo eles Carlos Reiss, diretor do Museu do Holocausto de Curitiba, e Alfredo Tolmasquim, diretor de Desenvolvimento Científico do Museu do Amanhã. Os curadores relatam o momento quando o projeto ganhou vida oficialmente, após a exposição “Holocausto - Trevas e Luz”, de 2017. Esta exposição, apesar de ter sido instalada no Museu do Amanhã e ser, portanto, de dimensão mais reduzida por dividir o espaço com a exposição permanente, foi o pontapé inicial do processo criativo e de conteúdo a ser apresentado no futuro Memorial, pois como relata Tolmasquim, “A exposição foi um sucesso muito grande, maior até do que nós esperávamos, a ponto de o público reclamar da hora do museu estar fechando e dizer que eles não tinham visto a exposição do Holocausto e queriam o dinheiro de volta”.

Foi nesta exposição mencionada, inclusive, que o prefeito do município do Rio esteve durante a inauguração e fez alguns dos convites para compor a equipe da exposição permanente do Memorial que seria oficialmente anunciado dias depois. Carlos Reiss esclareceu em sua entrevista que recebeu um contato do Museu do Amanhã para auxiliar na mostra temporária, como curador desta exposição de 2017. Após o sucesso da mostra no Museu do Amanhã, os trabalhos com o Memorial às Vítimas do Holocausto tiveram início, e tanto Tolmasquim quanto Reiss destacaram dois aspectos importantes para que a edificação fosse erguida: os patrocínios do Memorial, que não receberia recursos públicos, e a montagem das etapas da curadoria.

Nesse sentido, quanto à captação de recursos privados necessários para a construção, os curadores ressaltaram que tratava-se de um projeto

multidepartamental. Isso porque, entre os principais doadores estão a construtora Cyrela - fundada por Elie Horn -, o Banco Safra - fundado por Joseph, Edmond e Jacob Safra -, o Banco Daycoval - fundado por Sasson e Ibrahim Dayan -, a empresa de shoppings centers Multiplan - fundada por José Isaac Peres - figurando como patrocinadora master, além de ter a XP investimentos como doadora, e outros patrocinadores.

Já a implantação do museu, que compreende a concepção curatorial, consultoria de gestão e captação de recursos via Lei de Incentivo à Cultura (Lei Rouanet), ficaram sob os cuidados do Instituto de Desenvolvimento e Gestão (IDG), que atua em parceria com a agência de produções artísticas SuperUber na criação e desenvolvimento da museografia do Memorial⁴².

Por conseguinte, Tolmasquim descreve algumas funções da curadoria, delimitando que:

Nós fomos chamados para a parte de conteúdo, que abarca a curadoria, expografia, programa educacional, programa de acessibilidade, além de um estudo financeiro, modelo de gestão, quadro de pessoal, se seria pago ou gratuito, qual seria o preço do ingresso, incluía ainda o programa de comunicação, como site, redes sociais e tudo o mais. Eu fiquei responsável por coordenar essa parte da curadoria e do conteúdo do Memorial, e chamamos então o Carlos Reiss para nos ajudar na curadoria. Nós terminamos nos incorporando ao projeto num momento posterior, quando já tinha sido criada a Associação, as obras já estavam em curso, já tinha sido decidido o local e tudo o mais.

Nota-se que a curadoria possui diversas atividades referentes ao funcionamento geral da exposição e do espaço, assim como do conteúdo. Sobre esse aspecto, é possível compreender que existe uma cisão entre o período inicial das tramitações do projeto - que envolveram a escolha do local para a instalação do monumento, a criação da Associação Cultural Memorial do Holocausto, responsável por organizar os multidepartamentos e a busca de recursos - e o momento no qual a curadoria inicia o trabalho com os conteúdos e a exposição.

Este aspecto se torna importante a partir da percepção de que as abordagens feitas acerca do conceito-tema do Memorial não necessariamente são alinhadas. Tal desalinhamento foi ilustrado pelas falas articuladas no lançamento da pedra fundamental,

⁴² Disponível em: <https://www.idg.org.br/pt-br/node/704> Acessado em: 05/04/2022.

no qual se presenciou discursos que analisavam o Holocausto pela chave do universalismo e aqueles que ultrapassavam esta perspectiva, incluindo um viés religioso, que inclusive mesclava o antigo e o contemporâneo - como abordado na introdução.

O ato de unir antigo e atual, fazendo uma junção que funciona na gramática de figuras oriundas da tradição neopentecostal, como é o caso do prefeito Marcelo Crivella, é um ato cada vez mais recorrente tanto na fala quanto na materialidade dos religiosos e dos templos. Sobre esse aspecto, Tolmasquim relata que:

São discursos, são narrativas. O próprio Crivella mandou plantar, não sei se você acompanhou isso, no Morro do Pasmado, oliveiras, tamareiras, e árvores que são características de lá do Oriente Médio. Isso até deu uma gritaria muito grande, porque ali é uma região de Mata Atlântica. E daí, para compensar, a Prefeitura disse que isso seria numa área muito pequena, e fizeram um grande plantio de mudas características da Mata Atlântica justamente para responder a essas críticas que surgiram. Então, houve um pouco o desejo de querer ver o Morro do Pasmado como Monte das Oliveiras. Mas a gente vê que a sociedade também não permitiu, até por conta dessa questão do patrimônio.

Aqui, o curador aborda dois pontos importantes no campo de disputas que se estabelece na construção do memorial: a tentativa de materializar símbolos da Israel bíblica e as reivindicações de grupos ligados ao patrimônio, que alegam infrações mediante a legislação que salvaguarda o lugar. A referência aos jardins bíblicos e ao Monte das Oliveiras é semelhante àquela presente nos templos da Igreja Universal do Reino de Deus - igreja na qual Crivella era bispo -, sendo o Templo de Salomão o exemplo mais amplo, tanto em proporção quanto em importância, do uso de simbologias que remetem aos referenciais bíblicos - com variação da história, do personagem ou do período de inspiração.

Quanto ao departamento educativo do espaço, Carlos Reiss revela que a Sapoti Projetos Culturais, empresa que já realiza o projeto educativo de outros museus no Rio de Janeiro, será a responsável por organizar as propostas curatoriais do Memorial. O diretor do Museu do Holocausto de Curitiba aponta que, apesar de terem sido incorporados ao projeto do Memorial quando este já estava em andamento, a equipe curatorial teve autonomia para contratar consultores especialistas em cada grupo que fez parte desse capítulo da história, como foi o caso dos ciganos, dos nazistas, dos lgbtqi+, entre outros. E a partir do suporte da

curadoria é que a empresa Sapoti elaborou as propostas educativas dos materiais, da mediação e das atividades com estudantes no Memorial. Nesse sentido, tudo o que diz respeito ao conteúdo necessitou do crivo da curadoria.

Após descrever tais delimitações, Reiss estabeleceu como seria abordado o conceito de Holocausto por parte da curadoria. O tema seria apresentado por meio do conceito de universalismo do Holocausto, que o curador explicou não ser uma memória judaica e nem algo exclusivamente judaico, mas que fosse uma construção de memória coletiva que pudesse atingir além de um grupo específico, de maneira que fosse possível a qualquer visitante se conectar com aquele acontecimento. Seguindo esta linha, ele esclarece que

A curadoria acabou conseguindo se fechar numa espécie de uma bolha e trabalhar especificamente com a exposição. Eu estou preocupado com a exposição. Ela é contemporânea, ela é voltada para os direitos humanos. Antes a gente tem um espaço na exposição que é uma varanda dos direitos humanos, que a gente vai falar sobre a violência no Rio, a violência policial, violência contra a mulher, racismo. Essa já é uma posição minha, é uma posição do Museu de Curitiba, a gente parte desse pressuposto que memória não é preservada, memória é construída diariamente. A gente precisa manusear essa memória, a memória precisa ser útil pra gente, se não não é memória, não é lembrança. A gente precisa compartilhar essa memória e fazer com que ela seja útil.

Na fala do curador fica claro o posicionamento mediante ao trabalho com a memória e com sua construção a partir das premissas já trabalhadas no Museu do Holocausto de Curitiba, uma referência para o tema no Brasil. Contudo, o destaque deste apontamento repousa sobre o início da contestação, quando Reiss analisa que a curadoria conseguiu se proteger de influências externas ao trabalho curatorial para voltar-se exclusivamente para a exposição, que é o ponto sobre o qual possui espaço para desenvolver suas propostas.

Novamente é possível notar o distanciamento entre o conteúdo e quem o elabora das perspectivas do prefeito e de sua equipe na construção do Memorial. As noções de Israel bíblico e seus símbolos não fazem parte do horizonte daqueles que elaboram a exposição. Essa perspectiva fica clara no esforço constante de Carlos Reiss em explicitar o que é diligência de conteúdo e curadoria e o que é proposto anteriormente pelo grupo que disputa a implementação do projeto. Nesse contexto, ele aponta que:

Apesar do esforço da curadoria, a relação do obelisco e todo aquele espaço e o que está embaixo, que é a exposição, no fundo acabam sendo dois projetos diferentes. Por exemplo, existe um esforço muito grande da curadoria que vai estar dentro da exposição, e em cima também, diz respeito ao próprio Morro do Pasmado. O Memorial do Holocausto é um espaço que fala sobre memória, que resgata a memória, e seria incoerente da nossa parte, da curadoria, estou falando especificamente do ponto de vista curatorial, fazer todo esse esforço pra construir uma exposição, como eu disse, atual, contemporânea, se a gente não trabalhar a memória do Morro do Pasmado.

Aqui o curador determina que, independentemente da expectativa daqueles que disputaram o espaço, o projeto, que iniciaram a construção e expuseram falas e posicionamentos de um Holocausto que visa muito mais o grupo judaico como hegemônico e as relações entre o judaísmo e o Estado israelense atual referenciado no histórico bíblico do Antigo Testamento, a inspiração e o estímulo curatorial permanecem. Esse desejo é reforçado quando Reiss manifestou que “gostaria muito que a instituição seguisse nesse caminho que a exposição está sendo montada e seja um parceiro grande para a gente aqui em Curitiba”.

Sobre a exposição efetiva desenhada pela equipe de curadoria e a que foi apresentada paulatinamente pela entrevista dos curadores, Carlos Reiss divulgou um pequeno resumo de como esse espaço está dividido, a saber, uma exposição fracionada em módulos.

O módulo um, que é o antes do holocausto, mostra a pluralidade das vidas antes da ascensão do nazismo. O dois, que é o período de perseguição do regime nazista e de seus colaboradores. O módulo três, que trabalha toda a questão de construção da memória, de resiliência, de reconstrução do pós-holocausto. E a varanda dos direitos humanos, que está ligada às questões contemporâneas.

Assim, as influências e inspirações para a composição da exposição, do projeto educativo e da curadoria refletem uma proposta que entende como acontece o processo de construção de memória e se propõe a trabalhar o Holocausto em uma perspectiva universalista, pedagógica e atual. Já as simbologias e a materialização do monumento passaram por uma laboração mais longa e que, por isso, sofreu algumas modificações desde sua idealização até sua implementação, tema que abordaremos na sequência.

1.3. A estética do Memorial

Considerando o patrimônio como alter ego da memória⁴³, o arquiteto que elaborou o projeto que concretiza o desejo de Gerson Bergher, o idealizador do monumento, desenhou o caminho percorrido para a realização desta edificação. A escolha do projeto - que ocorreu por meio de um concurso promovido pelo IAB/RJ (Instituto de Arquitetos do Brasil) em 1998 -, efetuou-se em um período bem anterior ao momento de sua implementação. Esse espaçamento entre o processo de idealização e a implementação do monumento fez com que algumas alterações fossem incorporadas ao projeto.

A seleção dos projetos ocorreu durante a gestão do prefeito Luiz Paulo Conde (1997-2000, PFL), que governou o município do Rio de Janeiro em uma gestão bastante marcada pelas questões urbanísticas, por meio do Projeto Rio Cidade⁴⁴, iniciado na gestão de Cesar Maia, que buscava promover uma intervenção urbanística na cidade maravilhosa. Inspirado nas políticas aplicadas a cidades norte-americanas e europeias - como exemplo Barcelona, revitalizada para as olimpíadas na década de 1990 -, o projeto foi iniciado em 1995, e foi continuado até o final da gestão de Conde em 2000. Nesse período, Gerson Bergher, que desde 1993 era vereador do município, levou a proposta ao prefeito, que era arquiteto de formação e abraçou o projeto, promovendo o concurso público do monumento a ser instalado na Enseada de Botafogo, na zona sul da cidade.

Nesse sentido, o arquiteto André Orioli destrinchou detalhes do projeto desde a sua concepção até sua implementação, perpassando seu histórico pessoal de formação, assim como por suas inspirações para a elaboração do projeto. Atualmente professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFRJ, Orioli se formou na mesma universidade em 1997, e em fevereiro de 1998 seu projeto foi o vencedor do concurso que selecionou o monumento. Durante o final da graduação, Orioli decidiu participar do concurso, e sobre essa trajetória da elaboração e do processo criativo, o arquiteto faz um breve relato.

Eu me formei fazendo o concurso com meu professor orientador,

⁴³ HARTOG, François. Op. cit., p. 193.

⁴⁴ Para compreender as propostas e o impacto do projeto, ver: OLIVEIRA, Márcio Piñon de. Projeto Rio Cidade: intervenção urbanística, planejamento urbano e restrição à cidadania na cidade do Rio de Janeiro. *Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica*, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/-xcol/338.htm> Acessado em: 10/04/2022.

e depois desse concurso, eu tinha uma equipe de amigos arquitetos que tinham 10 anos a mais que eu, mas que toda quinta-feira a gente saía, cada um do seu escritório, e se reunia no escritório de algum de nós e ficava falando de arquitetura, tentando alimentar o espírito. Essa era a ideia do nosso grupo. A nossa arquitetura era aquela coisa de sobreviver, de ganhar o pão, e não tinha muito espaço para debater a essência maior de questões arquitetônicas. E uma ideia era quando surgisse um concurso a gente fazer para poder botar em prática esses nossos encontros. E aí o monumento surge num contexto meu de vida que eu estava muito exausto, sabe, porque me formei fazendo muitas matérias na faculdade, eu já era estagiário integral num escritório e ainda tava fazendo concurso internacional com meu orientador da faculdade. Então quando veio o Memorial do Holocausto, eu falei para esses meus amigos e também pro meu orientador que entrou no concurso e me chamou, “eu não dou conta mais de fazer nada, agora eu quero descansar”. Mas todo mundo a volta debatendo o tema você começa a pensar né? “Que que seria interessante?” E uma vez o meu pai de criação, também já falecido, ele falou que tinha visitado um monumento, acho que no Uruguai, e que depois eu fui ver, o monumento não tinha nada a ver como ele me descreveu, mas a percepção dele, ele falou que era uma grande parede de mármore branca e rachada. Aí eu fiquei pensando “é isso, tem que ser uma perfeição, uma coisa perfeita que foi rompida, que tá quebrada”. E aí veio a ideia. Eu gosto muito da questão da força das formas, da geometria sagrada. Eu não vejo um círculo, um quadrado, um triângulo como formas geométricas, matemáticas e ponto final. Eu entendo que aí tem um montão de coisas, de debates. E aí fiquei pensando. Aí nasce esse totem no meu processo criativo, eu fiz o primeiro croqui com a base rompida com... um croquizeiro assim. Eu tava voltando do almoço no escritório, eu peguei a manteiguinha, aquela coisa de arquiteto que está divagando e vai croquizando. E ele não nasce atrelado aos mandamentos. Ele nasce atrelado a uma forma pura que foi rompida. Essa foi a ideia. E aí eu falo assim, “mas tem que ter o significado, né?” Aí eu fiquei esperando “qual o significado disso?” Aí, eu falei “os dez mandamentos, não matarás”, por causa daquela história que eu te falei assim, os holocaustos, qualquer que seja o holocausto... Qual é a mensagem, inclusive dos dez mandamentos, é muito interessante, na minha cabeça, ele não tá na ordem do primeiro, mas se a gente mata, todos os outros não servem, porque sem vida do que que serve mandamento de orientar como a gente vive? Então assim, eu trouxe ele para base por essa questão dessa licença poética.

A partir dessa proposta, Orioli expõe que o concurso, a princípio, se referia ao monumento, e que a posteriori, por volta do ano 2000 quando ocorreu o início do preparo do local que o receberia, é que se desenvolveu a ideia de construir um espaço museal no subsolo. A primeira alocação do monumento foi a Enseada de Botafogo, na qual o obelisco e sua base foram situados para instalação em frente a Avenida Oswaldo Cruz (figura 1). De acordo com esse cenário, Orioli pretendia

trabalhar o obelisco como referência de perspectiva, já que existem elementos que impedem uma relação direta entre o monumento e a avenida; sendo assim, os 22 metros do totem fariam dele um elemento de destaque em dada proximidade do observador.

Isto porque o local estabelecido no concurso envolve um dos cartões-postais da cidade maravilhosa - o Pão de açúcar -, e diante desta paisagem, o monumento deveria ter uma presença necessária ao mesmo tempo em que não deveria desviar a atenção. Deste modo, nasce a proposta do elemento vertical, porque, nas palavras do arquiteto, ele some na paisagem.

Assim, a base circular, além de seguir as concepções geométricas do arquiteto, funcionava como uma figura que ampliava as possibilidades de orientação do monumento. A lógica do ponto de partida de Orioli se baseava na noção de que o visitante, ao adentrar um monumento, estabelece alguma conexão com ele e, nesse caso, ao ler a inscrição “não matarás”, poderia observar o obelisco, distanciar-se dele, analisar a forma improvável, que periga cair, mas não cai. A partir dessas projeções prévias, a orientação do monumento indicava uma saída “norteada” ao visitante, que se dirigiria à rampa da parte frontal do totem ao encerrar a contemplação (figura 2).

Dentro da ideia conceitual do arquiteto, existe uma força material, pois o Rio de Janeiro se posiciona geograficamente a aproximadamente 23° de latitude sul e 43° de longitude oeste⁴⁵, o que interfere, em termos do nascer e pôr do sol, no sombreamento provocado no obelisco, sobretudo no inverno (figura 3). Ao se posicionar em frente ao obelisco, o visitante enxergaria sobre o mandamento inscrito na base a sua própria silhueta sombreada, causando a sensação de trazer o observador para dentro da história, e essa apreciação se perdeu na instalação atual.

⁴⁵ Disponível em: <https://www.rio.rj.gov.br/web/riotur/caracteristicas-geograficas#:~:text=A%20cidade%20do%20Rio%20de%20Janeiro%20est%C3%A1%20situada%20a%2022%C2%BA54,Estado%20do%20Rio%20de%20Janeiro>. Acessado em: 12/04/2022.



Figura 01 - Imagem do local de instalação do monumento previsto no concurso promovido pelo IAB/RJ em 1998, na Enseada de Botafogo.



Figura 02 - Croqui cedido na entrevista para ilustração da base circular e do obelisco que compuseram o projeto.

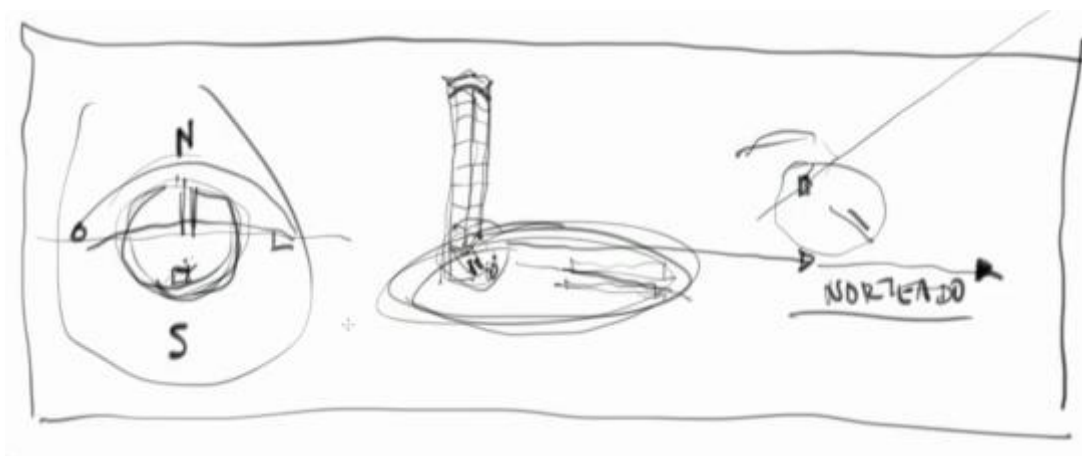


Figura 03 - Croqui cedido na entrevista para ilustração das concepções de coordenadas para a instalação do monumento na Enseada de Botafogo.

Tendo em vista que o concurso propunha um monumento que se dedicasse à memória de todas as vítimas do Holocausto, incluindo judeus, ciganos, pessoas com deficiência, negros e negras, homossexuais, testemunhas de Jeová, entre outras minorias, o arquiteto - que declarou não possuir ligações diretas com as minorias perseguidas pelos nazistas - optou por produzir uma edificação que não se referisse a um grupo específico. A proposta visava abordar o resgate da memória deste episódio de modo que atingisse amplamente suas vítimas, diferentemente de outros memoriais judaicos que se dedicam apenas ao Holocausto dos judeus.

Não obstante, o cumprimento da proposta inicial do projeto “universalista” resultou em um monumento que independe do local de instalação, pois ele transmite por si mesmo a sua mensagem. De acordo com Orioli, tais premissas foram expostas no memorial descritivo - que em seu resultado final ganhou uma cara de memorial justificativo, visto que atualmente os concursos de arquitetura cobram ambos, mas naquele período requisitavam apenas o descritivo -, no qual o arquiteto estabelece a essência do monumento de sua autoria (figura 4).

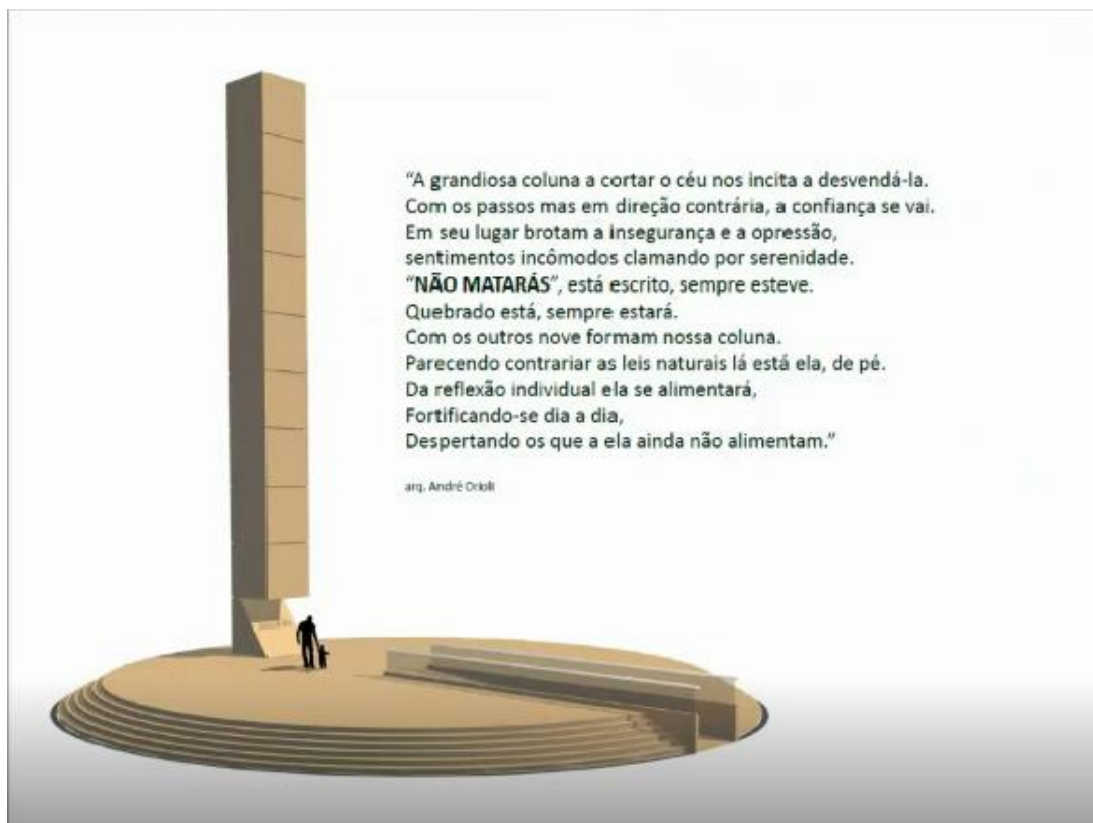


Figura 04 - Memorial descritivo.

Ademais das questões que nortearam as proposições do monumento,

destacamos uma que causou alguma polêmica quando houve a mudança do local que o receberia: as proporções do obelisco. Apesar de corresponder a ideia inicial da verticalidade que proporciona uma espécie de camuflagem, o obelisco passou a ser questionado quando a construção do monumento foi transferida para o Morro do Pasmado, pois algumas disputas patrimoniais e paisagísticas - que serão abordadas no tópico seguinte - puseram este elemento em xeque quanto ao seu impacto.

Nesse contexto, o obelisco que originalmente possuía 22 metros precisou perder dois deles para que sua construção fosse permitida. Visualmente analisando, essa redução não causa tamanha diferença, sobretudo a depender do ângulo que observamos. Mas para o arquiteto, tal perda nas dimensões fez diferença em termos de proporção, pois de acordo com sua argumentação, a proporção perfeita a qual chegou após diversas experimentações foi dois metros e vinte centímetros em cada lado dos cubos (que somam dez, sendo a base fendida).

Eu tentei me tirar do lugar de interesse pessoal, e eu continuava convencido.

Me quebrou a proporção da relação com a pessoa. Não é que eu precisava de dois metros a mais pra olharem imponência, não é pra nada disso. Mas você chega nesse cubo né, aquela foto que mostrei de frente pro “não matarás”, você tem uma relação com a altura daquele cubo, e a proporção perfeita que eu cheguei era dois (metros) e vinte. E eu ensaiei, eu peguei fiz maquete, não fiz o cubo inteiro, mas papelões gigantes, porque era muita responsabilidade, eu era muito novo quando a gente fez o primeiro executivo, e eu tinha muito pouca experiência, era muita insegurança. Então botei na verdadeira grandeza, até que chegou o momento que eu fechei dois (metros) e vinte e eu nunca mais tive dúvida... e no processo precisei recuar, aceitar diminuir para dois metros.

Aqui Orioli revela que realizou algumas tentativas para compreender o impacto na paisagem e a diferença de tamanhos do obelisco nesse processo, mas que é necessário um clima propício de céu aberto, alguns ângulos específicos e bastante atenção para perceber o totem e captá-lo como uma interferência paisagística. Esta conclusão não partiu de sua opinião, mas está baseada em diversas simulações e apresentações do projeto feitas a diferentes grupos observantes e em diferentes pontos da cidades, nos quais ele analisou que na maior parte das vezes precisava apontar com um laser onde estava o obelisco ao qual se referia.

Por fim, ao destrinchar as motivações e possíveis explicações sobre a escolha do mandamento que aparece na base rachada do monumento, o arquiteto afirma que

a ideia não partiu de nenhuma noção religiosa, mas sim de uma inspiração espiritual. Isso porque o poder de síntese deste mandamento, em seu ponto de vista, funciona como uma instrução para a humanidade e para que os holocaustos cessem. Para o arquiteto, as camadas presentes no projeto final - as inspirações filosóficas, poéticas, da subjetividade da memória, entre outras - resultaram em um monumento que se propõe universal.

Apesar da religião estar relacionada “à manifestação de atos de culto, de ritos e de outras formas de expressão religiosa” e a espiritualidade referir-se a “intimidade do ser humano com algo maior”⁴⁶, tanto a fala de Orioli quanto a de Crivella exposta anteriormente, demonstram a contemporaneidade e suas contradições.

Crivella produz uma lógica que delimita uma direção entre passado e futuro que está pouco preocupada com o sentido de mobilidade entre eles: o deslocamento do passado para o presente ou do presente para o passado é secundário diante da proposta de relacionar Israel bíblico, do Antigo Testamento, com a noção de povo escolhido na atualidade. No entanto, o arquiteto, consciente ou inconscientemente, transita entre referências distinguidas por ele como espirituais e religiosas que, ao fim e ao cabo, delimitam-se por uma linha tênue - visto que as fronteiras entre esses dois conceitos são praticamente borradas no senso comum - resultando em certo grau de complexidade acerca dos comportamentos socioculturais brasileiros.

Ainda que a universalidade tenha sido o norte do projeto, Andre Orioli não esconde que a insegurança e pouca idade tenham influenciado nas escolhas para a composição do Memorial, tendo em vista a força da memória judaica presente nos monumentos que retratam a memória do Holocausto. Nesse sentido, o arquiteto se dispôs a inserir, mesmo que sutilmente, um símbolo judaico, a estrela de David, como é possível notar em um croqui improvisado ao longo da entrevista (figura 5):

⁴⁶ SILVA, João Bernardino da; SILVA, Lorena Bandeira da. Relação entre religião, espiritualidade e sentido da vida. *Logos & Existência, Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial* 3 (2), 203-215, 2014, p. 203.

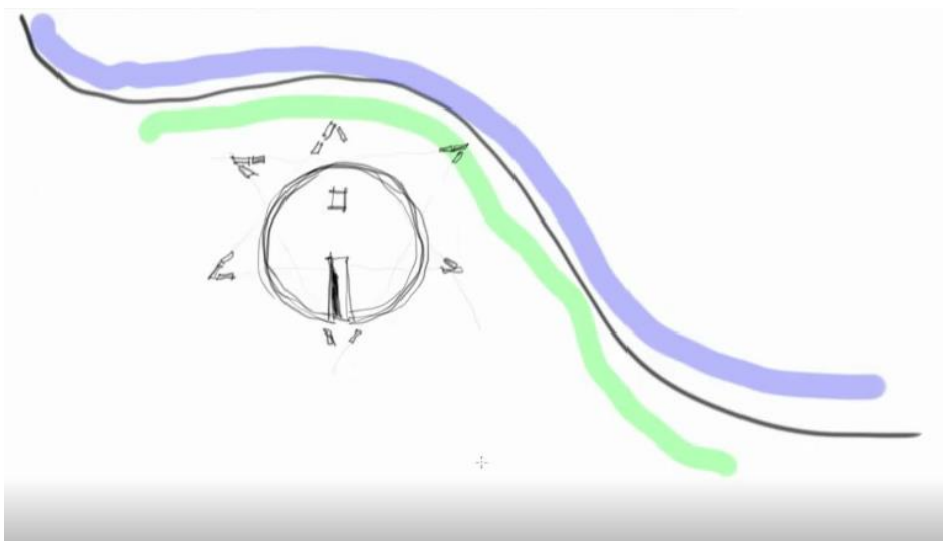


Figura 05 - Croqui Memorial do Holocausto e a formação da Estrela de David.

Apesar de não haver necessidade da permanência deste símbolo quase imperceptível que se formou na composição dos bancos que seriam utilizados pelos visitantes, Orioli afirma que em diversos projetos concorrentes aparecia diretamente o uso de símbolos judaicos.

Estes croquis apresentados ao longo da narrativa e que auxiliam na reconstrução das etapas do processo percorrido pelo Memorial ao longo de duas décadas, desde sua elaboração até sua implementação, revelam uma face interessante das entrevistas em distância, feita com o auxílio de ferramentas de reuniões ou de aplicativos. Em meio a pandemia da Covid-19, que desde 2020 acometeu o mundo inteiro a períodos de quarentena, diversas atividades migraram para o mundo virtual, incluindo reuniões e entrevistas.

Isto provocou um aceleração no uso de recursos virtuais, que no caso da entrevista em questão, proporcionou uma extensão maior, devido a ausência de deslocamento – a entrevista teve uma duração de mais de 3 horas -, e as ferramentas possibilitaram o acesso a arquivos registrados pelo narrador, e na ausência de alguns croquis ou impossibilidade de acesso aos originais, o arquiteto pôde produzi-los por meio de aplicativo ao longo de sua fala. A gravação em vídeo possibilitou os registros aqui apresentados. Em uma entrevista presencial, no caso da elaboração de um esboço, muito provavelmente perderíamos a nitidez do registro ou o próprio registro em si. O que antes era impensável ser feito à distância, agora se tornou possível e ampliado no processo de encurtamento de distâncias e troca de

informações.

Sobre este tema, Ricardo Santhiago e Valéria Barbosa de Magalhães realizaram uma reflexão sobre história oral e entrevistas à distância no período de isolamento por meio de um artigo no qual abordam que a presença física já não é mais um critério de definição do que se considera uma relação social. Os autores trabalham uma importante leitura sobre a relação dos indivíduos com a tecnologia, pois como foi possível perceber durante a realização das entrevistas aqui apresentadas, o indivíduo e suas possibilidades foram ampliadas pelas tecnologias. As entrevistas gravadas - a distância ou pessoalmente -, quando revisitadas, funcionam como um espelho daquilo que realmente foram⁴⁷.

Em resumo, as questões burocráticas que envolvem as disputas do terreno serão pormenorizadas com base na documentação produzida na Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal contra a Associação Cultural Memorial do Holocausto. Todavia, as informações que seguem esta linha com abordagem distinta daquela presente no ofício do Ministério foram analisadas aqui com a finalidade de complementar as informações apresentadas posteriormente.

1.3.1. O Morro do Pasmado: zona de amortecimento

As instituições envolvidas nas etapas de desenvolvimento do projeto do Memorial às Vítimas do Holocausto apontaram divergências quanto as questões paisagísticas da instalação. O Ministério Público Federal (MPF), junto a outros órgãos, moveu uma Ação Civil Pública referente ao patrimônio cultural em face da Associação Cultural Memorial do Holocausto, com base em pareceres técnicos e outros documentos do Instituto do Patrimônio Histórico e Paisagístico Nacional (IPHAN), alegando a existência de elementos de prova que indicavam que o Morro do Pasmado estava protegido por tombamento pelo IPHAN, além de estar protegido internacionalmente pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), que denomina a área das “Paisagens Cariocas entre a Montanha e o Mar” enquanto um patrimônio mundial, que abarca o Pasmado enquanto área de entorno (*buffer zone*). Esses elementos de prova colocaram em

⁴⁷ SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. *Rompendo o isolamento: reflexões sobre história oral e entrevistas à distância*. Anos 90, Porto Alegre, v. 27 – e2020011 – 2020.

risco o prosseguimento da construção no local, pois em caso de comprovação, o monumento erguido estaria violando tais proteções.

O ofício em questão relata a Ação Civil Pública movida pelo MPF contra a ré Associação Cultural Memorial do Holocausto proposta em setembro de 2021, com audiência de conciliação realizada no dia 29 deste mês, como descrito no ofício da Procuradoria Geral Federal⁴⁸. Após dois pareceres do IPHAN - o primeiro em 2017 não favorável à construção, e o segundo em 2018 autorizando a mesma -, seguidos de análise técnica do MPF, o órgão concluiu a impossibilidade de qualquer edificação no Morro do Pasmado. Contudo, desde 2019 o MPF optou por um procedimento de produção antecipada de prova, apresentado no documento de 2021 como pendente e sem perícia no local.

O MPF alerta que, em caso de demonstrativo de ilícito, as construções ilegais seriam demolidas e, nesse sentido, determinou o inter rompimento das obras. No documento, o Ministério esclarece que o inquérito instaurado - inquérito civil público nº 1.30.001.000863/2019-09 -, a partir de um órgão da UNESCO, o ICOMOS-Brasil, junto a AMAB (Associação de Moradores de Botafogo), visava apurar possíveis irregularidades por parte do IPHAN no procedimento que excluiu o Morro do Pasmado da área de entorno do bem tombado (processo de tombamento 869-T-73). Para complementar o quadro, o município do Rio de Janeiro cedeu o logradouro público para a Associação Memorial do Holocausto pelo prazo de 30 anos.

Além das premissas já apresentadas, em 2012 a área ganhou proteção internacional, pois a UNESCO reconheceu e incluiu o sítio “Rio de Janeiro: Paisagens Cariocas entre a Montanha e o Mar” na lista do patrimônio mundial como paisagem cultural⁴⁹. Esta é a primeira paisagem cultural urbana tombada como patrimônio mundial da organização. De acordo com o projeto encaminhado pelo governo brasileiro à UNESCO, o Morro do Pasmado estaria incluído na *buffer zone* (zona de amortecimento).

⁴⁸ Todas as informações referentes a Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal em face da Associação Cultural Memorial do Holocausto encontram-se no ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09.

⁴⁹ Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/45/> Acessado em: 02/03/2023.

Em novembro de 2017, ao receber o pedido de liberação para a construção do Memorial às Vítimas do Holocausto sobre o Morro do Pasmado, o IPHAN emitiu o parecer técnico nº 108, no qual analisou tecnicamente o projeto e concluiu que

“a remoção completa de vegetação existente no Mirante do Pasmado [...] parece uma proposta desprovida de coerência com o objetivo de valorização das paisagens cariocas reconhecidas como patrimônio mundial pela UNESCO”(fl. 101 do inquérito civil). Ao final, “confirmou as normas de entorno de visibilidade” constantes do estudo técnico do processo de tombamento, do ano de 1974, que apontou que o Morro do Pasmado está inserido em área de entorno do bem tombado⁵⁰.

Posteriormente, em outubro de 2018, o IPHAN emitiu novo parecer técnico (nº 508 - fls. 98/104 do inquérito civil), concluindo completamente o oposto, agora dispensando o estudo técnico constante do processo de tombamento, afirmando que a área do Morro do Pasmado não faz parte do entorno de proteção dos bens tombados ou protegidos nas suas adjacências, o que configurou a liberação de toda e qualquer obra no local, tendo em vista que o IPHAN não reconhecia a sua atribuição fiscalizatória sobre a área. A conclusão foi de que a prefeitura do Rio poderia dar prosseguimento a qualquer obra no Pasmado, sob o âmago de que “o morro está completamente fora da jurisdição do IPHAN”⁵¹.

Na ocasião, Kátia Santos Bogéa ocupava a presidência do IPHAN (2017-2019). Durante sua gestão, ocorreu a transição da presidência de Michel Temer (MDB) para Jair Bolsonaro (PL), e nesse processo ocorreu sua exoneração. Isso porque Bogéa vivenciou alguns casos de paralisação de obras por conta de vestígios patrimoniais encontrados nos locais, entre outros artefatos, que levaram ao descontentamento do presidente da república naquele momento⁵². Não obstante, torna-se no mínimo intrigante a mudança repentina do parecer do órgão sobre as obras do Memorial justamente no mês e no ano em que ocorreu a eleição de Bolsonaro, que ao longo do primeiro ano de mandato exonerou Bogéa, e nomeou Larissa Rodrigues Peixoto Dutra, que em diversas ocasiões teve sua qualificação

⁵⁰ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 5.

⁵¹ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 5.

⁵² Disponível em:

https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2020/05/25/interna_politica,1150497/ex-chefe-do-iphan-diz-que-perdeu-o-cargo-por-pressao-de-flavio-bolsona.shtml Acessado em: 16/02/2023.

técnica questionada pelo Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Brasil (CAU/BR) e pelos Conselhos de Arquitetura e Urbanismo dos Estados e do Distrito Federal (CAU/UF), por meio de nota de repúdio⁵³.

Nota-se que o segundo parecer não apresenta nenhum estudo técnico aprofundado, e sem que tenha sido praticado qualquer ato administrativo revogando as normas protetivas da área de amortecimento do sítio do Morro do Pasmado, que até o momento eram adotadas e respeitadas pelo IPHAN desde 1974. Na Ação Civil Pública do MPF, alega-se que a área do Morro do Pasmado parece estar na zona/área nº 3 da poligonal constante do estudo técnico do processo de tombamento do IPHAN, que envolve toda a parte do morro entre o túnel e o mar, exatamente onde se encontra o terreno delimitado para a edificação do Memorial.

Ademais, o estudo técnico realizado à ocasião, e que fez parte do processo de tombamento, estabeleceu a impossibilidade de edificações acima da cota de 50 metros nas ruas aos arredores do Pasmado. Todavia, o parecer nº 508/2018 do IPHAN também excluiu o Morro do Pasmado desta norma de edificabilidade acima da cota de 50 metros, ainda que não tenha fundamentado suas conclusões em nenhum outro estudo técnico posterior. Vale ressaltar que o Pasmado é a única área que ultrapassa a cota, visto que seu cume já atinge 60 metros de altura⁵⁴.

Após a exposição das etapas desta disputa, foram feitas algumas diligências solicitando informações complementares ao IPHAN, incluindo reunião com o Presidente e a Superintendente Regional do IPHAN no Rio de Janeiro. O órgão insistiu na versão do segundo parecer, ainda que não estivesse fundamentado em nenhum estudo técnico posterior e sem a alteração dos termos do tombamento anterior. Foi solicitada então uma perícia no local, que constatou o oposto. Ainda que o Morro do Pasmado não seja um bem tombado, ele está localizado no entorno dos bens tombados, pois o IPHAN, no processo nº 869-T-73, efetuou o tombamento da área ao redor, a saber os Morros do Pão de Açúcar, Urca, Babilônia, Cara de Cão e os Penhascos Corcovado, Dois Irmãos e Gávea, o que justifica a preocupação em relação ao conjunto arquitetônico e paisagístico do bem tombado, bem como da área

⁵³ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/entenda-polemica-arqueologica-que-acabou-levando-ao-afastamento-da-presidente-do-iphan-25325466> Acessado em: 16/02/2023.

⁵⁴ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 6.

que o circunda - e esta preocupação não se restringe apenas ao plano horizontal da paisagem, como também ao plano vertical⁵⁵.

É importante ressaltar que o estudo da área em questão foi realizado pelo próprio IPHAN, e possui validade técnica, compondo o tombamento e apresentando claras restrições para a área de entorno, englobando o Morro do Pasmado. Com base nas provas apresentadas, foi constatado que a construção do Memorial no local em questão importará, de acordo com os técnicos, um “acréscimo de um elemento construtivo em um lugar de destaque”, o que é “indesejável no entorno de bens tombados”⁵⁶.

Tendo em vista que as normas de proteção do entorno do bem tombado são criadas com o objetivo de “reconhecer a contribuição do entorno para o significado dos monumentos, sítios e área do patrimônio cultural”⁵⁷, exercendo influência direta na conservação dos bens culturais tombados, a criação de um elemento que se destaca na paisagem, com pretensões de assumir uma significação cultural - como é o caso do Memorial -, concorrerá tanto com o bem tombado quanto com seu entorno, afetando a ambiência da região.

Enumerando as questões que envolvem tal edificação, além do tombamento, a proteção cultural internacional também se apresentou como um impeditivo. Nesse sentido, o sítio “Rio de Janeiro: paisagens cariocas entre a montanha e o mar”, foi reconhecido pela UNESCO e incluído na lista do patrimônio mundial como paisagem cultural desde 2012. A área declarada como patrimônio mundial inclui os morros do Corcovado, Pão de Açúcar, Cara de Cão e Morro da Urca, área apresentada a candidatura do bem à UNESCO pela República Federativa do Brasil, a Portaria nº 464, em 29 de dezembro de 2011, do IPHAN, instituindo um Comitê Gestor da Paisagem, com objetivos, dentre outros, de conformar a delimitação das áreas de proteção já definidas com a área que era objeto da candidatura à lista do

⁵⁵ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 6-7.

⁵⁶ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 9.

⁵⁷ Com base na Declaração de Xi'An sobre a conservação do Entorno Edificado, Sítios, Áreas do Patrimônio Cultural. Disponível em: <https://www.icomos.org/charters/xian-declaration.pdf> Acessado em: 03/04/2022.

patrimônio mundial, detalhando a estrutura e o plano de gestão compartilhados da área proposta na candidatura⁵⁸.

Assim, o plano de gestão trata da zona de amortecimento (“*buffer zone*”), além de traçar os limites dos ângulos visuais principais do sítio, delimitando que:

A zona de amortecimento corresponde essencialmente à área urbanizada e densamente ocupada, fazendo a conexão entre o mar e a montanha, entre os componentes 1, 2, 3 e 4. É definida pelos ângulos visuais principais do Sítio e pelas áreas que contribuem para a sustentabilidade, proteção e promoção dos valores universais de seus elementos⁵⁹.

De acordo com o Parecer Técnico nº 500/2019/SPPEA da área técnica da Procuradoria da República, nesse item é definido que a zona de amortecimento do componente 4 (entrada da Baía de Guanabara) é constituída pela paisagem urbana que o separa do componente 3 (Parque Nacional da Tijuca e Jardim Botânico). Assim, o mapa do sítio que consta no plano de gestão demarca os quatro componentes nucleares do sítio (“*core zone*”) e a zona de amortecimento (“*buffer zone*”), como é possível ver nas imagens (figuras 6 e 7).

⁵⁸ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 10.

⁵⁹ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 11.

DOC. 5: Planta da área. Proc. Tombamento. Entorno e restrições



Figura 06 - Planta da área do processo de tombamento, entorno e restrições.



Figura 07 - Parque Nacional da Tijuca e Jardim Botânico.

Com base em todas as problemáticas expostas, o MPF entrou com pedido de

parecer técnico da assessoria pericial, e a partir disso, concluiu a impossibilidade da construção. Todavia, as obras continuaram, e a pandemia da covid-19 - que desencadeou um isolamento iniciado em março de 2020 -, fez com que as atividades presenciais de vistoria *in loco* de todos os órgãos públicos fossem prejudicadas, incluindo o MPF. Somente em 2021, motivado pela celebração de acordo parcial com a ré (Termo de Ajuste de Conduta para regular acessibilidade e adaptação de atividades a pessoas com deficiência), foi realizada vistoria pelo Ministério Público no local. Nesta vistoria é que foi constatado o estágio avançado das construções e das obras⁶⁰.

A partir de então, o MPF entrou - sob tutela provisória de urgência - com pedido de paralisação das obras até o final da sentença, ou até a conclusão de prova pericial no judiciário⁶¹. Ademais, da extensão da Ação Civil Pública até sua conclusão definitiva, o que interessa nesse embate é a flexibilização de categorias estabelecidas por lei a fim de atender a interesses pessoais. Tanto a prefeitura quanto o IPHAN não procuraram atender as demandas nacionais e internacionais de proteção ao patrimônio cultural e paisagístico da cidade, visto que colocaram à frente o desejo de construção do Memorial sob qualquer circunstância.

Neste ponto o ímpeto de construir o monumento ultrapassando os limites da possibilidade, nos leva a retomar um ponto questionado anteriormente por Danzinger: se o monumento fosse transferido para outro local da cidade, ele teria a capacidade de mobilizar ou se conectar à questões pertinentes ao histórico do Rio de Janeiro? De que modo o Memorial do Holocausto se refere às suas vítimas? Essas são questões que procuraremos explorar a seguir.

1.4. A memória da paisagem urbana do Rio de Janeiro

Para além das questões que envolvem as disputas patrimoniais e paisagísticas do local, o Morro do Pasmado conta com uma história que a princípio não possui conexões com seus usos atuais. O histórico do Morro aponta uma camada

⁶⁰ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 19.

⁶¹ Ofício n. 00813/2021/SAP-AFI/ER-FIN-PRF2/PGF/AGU, de 22 de setembro de 2021, NUP: 00408.068809/2021-99 (REF. 5095189-13.2021.4.02.5101), Inquérito Civil nº 1.30.001.000863/2019-09, p. 21.

não vinculada ao Holocausto ou as suas vítimas, mas a um passado de populações marginalizadas, coagidas e violadas por políticas de remoção. A partir de então, retomaremos alguns pontos do trabalho do antropólogo Edilson Pereira para uma breve apresentação do histórico do Morro do Pasmado, o qual a curadoria se comprometia a resgatar na exposição.

Neste local viviam famílias que compunham uma favela, como diversas outras existentes na cidade do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. Os registros de moradores datam de 1906, quando foi realizado um Censo, que indicava a existência de 13 construções e 65 moradores⁶². O período em questão marca o processo de urbanização e sanitização da cidade do Rio realizadas pelo prefeito, consolidando “as reformas de Pereira Passos”⁶³, entre 1902 e 1906. Concomitantemente é estabelecido o imaginário acerca das moradias precárias, dos “cortiços”, das favelas, que passam a ser vistos como locais que abrigam trabalhadores e as “classes perigosas”⁶⁴.

Conforme descreveu Pereira, o Morro do Pasmado permaneceu ocupado pelos moradores durante algumas décadas, e em 23 de março de 1959 estampou a capa do jornal *O Correio da Manhã*, que anunciava o crescimento das favelas no município⁶⁵. O autor compreende, à luz da análise de Júlio Bizarria, que a noção crítica e a abordagem negativa do jornal sobre as populações marginalizadas voltou a se repetir na década seguinte, em 1963, ao afirmar que a maioria dos moradores realmente não necessitavam viver em logradouros como aqueles, associando a permanência daquela população ao não pagamento de impostos e a facilidade em burlar leis⁶⁶.

O passado do Morro do Pasmado revela a perspectiva de “memórias subterrâneas” estabelecida por Michael Pollak na medida em que a constituição e formalização de uma nova memória é proposta sobre aquele local em detrimento da memória marginalizada das minorias da antiga favela.

⁶² GONÇALVES, Rafael Soares. *Censos e favelas cariocas: evolução de um conceito censitário. Estudos de Cultura Material*, São Paulo, n. 28, p. 1-30, 2020, p. 2-3.

⁶³ VALLADARES, Licia. *A gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais*. RBCS, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 5-34, 2000, p. 7.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁶⁵ PEREIRA, Edilson. *Op. cit.* p. 147.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 147-148.

No contexto das notícias do jornal, que desqualificavam o Pasmado e seus habitantes, Pereira destaca a existência de campanhas publicitárias abordando a modernização da área. Segundo o autor, a especulação imobiliária era estimulada, assim como as melhorias no que tange a urbanização. De maneira complementar, Júlio Bizarria, em análise sobre a história do Morro do Pasmado, destaca que houve uma tentativa engenhosa por parte da editoração do *Correio da Manhã* de realizar abordagens que conseguissem “apropriar-se da categoria urbanização para defender sua própria agenda”⁶⁷.

De acordo com Pereira, a narrativa elaborada pelo jornal carioca era abertamente contrária à favela, sobretudo o Pasmado, ao passo que realizava campanhas publicitárias enaltecendo a modernização do local⁶⁸. Existiam dois mundos conflitantes na região. Segundo o antropólogo, quando a General Electric SA anunciou a inauguração e iluminação do túnel do Pasmado, ganhou destaque no diário carioca, e anos mais tarde a urbanização do Pasmado era igualmente louvada - ainda que houvesse alguns dos primeiros moradores no local⁶⁹.

No início da década de 1960, o jornal anunciou uma propaganda de imóveis projetados pelo arquiteto Sergio Bernardes, de influência modernista e um luxuoso condomínio, nomeado como Casa Alta, que iria sobrepor aquele passado de marginalização daquela “zona degradada”, no sentido moral, social e urbano⁷⁰. Ainda segundo Pereira, poucos meses antes do golpe civil militar de 1964, os moradores do Morro do Pasmado foram expulsos, passando por um processo que passou a ser comum até a década de 1970 no Rio de Janeiro: a “Era das Remoções”. A vida na favela ficou sob constante ameaça, e no caso do Pasmado, assim como ocorreu em outras favelas, os moradores foram alocados em conjuntos habitacionais há muitos quilômetros de distância da região⁷¹, ou ainda em novas favelas que vão surgindo na zona oeste da cidade.

A partir de Bizarria, Pereira destaca que na manhã do dia 29 de janeiro de 1964, o *Correio da Manhã* e a *Tribuna da Imprensa* noticiam um incêndio no Morro

⁶⁷ BIZARRIA, Júlio. *O Morro do Pasmado e suas cidades virtuais: do Correio da Manhã à nova militância das favelas*. Ponto Urbe, São Paulo, n. 15, 2014, p. 7.

⁶⁸ PEREIRA, Edilson. Op. cit., p. 148.

⁶⁹ Ibidem, p. 148.

⁷⁰ Ibidem, p. 148-149.

⁷¹ Ibidem, p. 149-150.

do Pasmado. Ocupando praticamente toda uma página do jornal, sob a manchete “A fogueira de Botafogo”, trazia um trecho que dizia “Que venham abaixo, em cinzas, todas as favelas. Nem por isso a saudade é menor. Nem por isso as lágrimas deixarão de correr, numa tentativa infrutífera de apagar a fogueira. Uma fogueira que iluminou a noite de Botafogo no Morro do Pasmado”⁷².

O incêndio que findou as habitações do morro foi ocasionado pelo próprio Corpo de Bombeiros do Estado da Guanabara, por homens treinados para combater as chamas, e não iniciá-las⁷³. Nos anos subsequentes ao incêndio, o condomínio Casa Alta foi ganhando forma ao ser construído na parte lateral do morro, sem alterar o topo da área que seguia sem construções de maneira que o topo continuou sem construções. Décadas mais tarde, esse espaço recebe, nos idos dos anos 1990, o Parque Yitzhak Rabin, que antes de receber as obras do memorial do Holocausto, permaneceu com sua função de mirante e área de lazer, como destacou Pereira⁷⁴.

Contudo, o antropólogo destaca que quando o projeto do Memorial foi iniciado durante a administração de Marcelo Crivella, iniciou-se, principalmente por parte do grupo favorável à construção do monumento e do local escolhido, um processo de argumentação em prol da revalorização da região, que passou a ser vista como uma área “degradada” e de circulação pautada em imoralidades⁷⁵. Aquilo que no passado se expressava enquanto revitalização sanitária com as remoções de famílias da favela, ganhou expressão atual de limpeza do local que se tornou espaço frequentado por identidades dissidentes, consideradas indigna e imoral.

Durante a audiência pública, assim como em entrevista, Teresa Bergher afirmou que o local era palco de consumo de drogas, prostituição e exibicionismo, e que a função do memorial no que se refere a este cenário seria a de “dar dignidade ao local abandonado”. Neste ponto fica claro que os transeuntes do Pasmado representavam perigo e problema maior que o próprio espaço⁷⁶.

⁷² BIZARRIA, Júlio. *O Morro do Pasmado e suas cidades virtuais: do Correio da Manhã à nova militância das favelas*. Ponto Urbe, São Paulo, n. 15, 2014, p. 5, Apud PEREIRA, Edilson. Do Holocausto à terra prometida: a criação de um memorial na paisagem carioca. In: GIUMBELLI, Emerson; PEIXOTO, Fernanda Arêas (org.). *Arte e religião : passagens, cruzamentos, embates*. Brasília, DF : ABA Publicações, 2021, p. 150.

⁷³ PEREIRA, Edilson. Op. cit., p. 150.

⁷⁴ Ibidem, p. 150.

⁷⁵ Ibidem, p. 151.

⁷⁶ Ibidem, p. 152.

Outro aspecto presente nas disputas simbólicas e urbanas da região é a sacralização da topografia. Essa adoração pelos lugares, ou a topolatria que designa a existência de sentimentos reverenciais e míticos por um dado local, é uma característica presente nas construções da Igreja Universal, onde o prefeito deu seus passos tanto na vida religiosa quanto na vida política. São comuns na tradição das construções desta igreja as referências às histórias bíblicas⁷⁷, sobretudo as do Antigo Testamento, e aqui me refiro a grande importância que é conferida a montes considerados sagrados - como o Monte Sinai, Monte das Oliveiras, entre outros nos quais Deus entrava em contato com o “povo escolhido”.

Quando o terreno do Pasmado foi cedido para a construção do Memorial às Vítimas do Holocausto, foi proposta a criação do Bosque de Israel e do Bosque das Oliveiras no entorno do monumento⁷⁸. A ideia do plano de requalificação era iniciar, em 2020, a plantação de 100 mudas de oliveira. Além dessa, outras árvores típicas do país do Oriente Médio estavam previstas para cobrir o terreno, tais como cedros do Líbano, tamareiras, figueiras. Esse processo se assemelha a outro implementado pela Igreja Universal, que se expressa enquanto um jardim bíblico.

Tais referências, que pretendem converter esteticamente e propalar construções urbanas, religiosas ou históricas de acordo com um código de conduta, promovem um processo de cópia de lugares. Tal prática utilizada pela igreja católica e que, como aborda Konrad Köstlin, devem ser tão eficazes quanto os originais, a ponto de atrair os peregrinos⁷⁹, é uma noção muito forte dentro da Igreja Universal do Reino de Deus.

1.5. Patrimonialização do sagrado: o Holocausto e o imaginário de Israel

Em 5 de outubro de 2021, o governo do estado do Rio de Janeiro sancionou a Lei nº 9431, que “declara o movimento pentecostal ou pentecostalismo como patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro”⁸⁰. Nota-se que a esfera

⁷⁷ Retornaremos a tais referências mais adiante.

⁷⁸ Disponível em: <http://portalpcrjwp.hom.rio.gov.br/primeira-dama-sylvia-crivella-lanca-plano-de-requalificacao-ambiental-do-morro-do-pasmado/> Acessado em: 01/12/2021.

⁷⁹ KOSTLIN, Konrad. *On Anniversaries*. Cultural Analysis 13 (2014): 11-22 The University of California All, p. 13.

⁸⁰ Disponível em: <https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/1297619290/lei-9431-21-rio-de-janeiro->

patrimonial está sendo incluída no conjunto de espaços que esses grupos pretendem disputar. Esse processo não é novo, e está em curso desde o início do século XXI, como é o caso da articulação dos atores evangélicos investindo no campo da cultura. Em 2005, o então senador Marcelo Crivella apostou em um projeto de lei para incluir templos religiosos nos benefícios da Lei Rouanet (lei nº 8313), e mesmo após a proposta não avançar, em 2011 a música gospel foi incluída nesta mesma lei⁸¹. Tornar-se parte da “cultura” e de seu financiamento estatal faz com que o “evangélico” não seja uma referência estritamente religiosa, mas que avance como um amplo projeto político, como um referencial de entretenimento e mercado⁸².

Esse fenômeno de patrimonialização do pentecostalismo e neopentecostalismo é observado pela antropóloga Clara Mafra enquanto uma forma de apropriação legítima da categoria de “cultura” como estabelecimento de uma comunidade de pertencimento que ultrapassa os domínios do Estado-nação⁸³. A autora enxerga que existem diferentes significados que são atribuídos à categoria cultura e à sua constituição enquanto uma “arma” eficaz no agenciamento tanto de grupos como de comunidades que compõem o mundo globalizado⁸⁴. A dinâmica de atualização dos sentidos e fronteiras entre “sagrado”, “arte” e “cultura” são vistos por Mafra como uma atualização do debate conceitual de longa duração cuja inclinação é a entrada na modernidade.

Ao estabelecer esta interface entre religião, cultura e política, o neopentecostalismo iurdiano modifica e populariza uma “cultura bíblica”. Assim, a popularização e acessibilidade do repertório bíblico, visual e narrativamente, se amplia para fora dos templos e dos grupos religiosos, criando um imaginário bíblico no qual seu referencial paisagístico é representado em reuniões de grande magnitude, shows, mídia, filmes, novelas, turismo religioso, e outras formas de produtos culturais.

Ao passo que um imaginário bíblico é estabelecido como parte do espectro

[rj](#) Acessado em: 16/10/2021.

⁸¹ GIUMBELLI, Emerson. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

⁸² SANT’ANNA, Raquel. *A música gospel e os usos da “arma da cultura”*. *Reflexões sobre as implicações de uma emenda*. Revista Intratextos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 23-41, 2013.

⁸³ MAFRA, Clara. *A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”*. Mana, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011, p. 607-608.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 608.

cultural da IURD, diversas possibilidades de interpretações baseadas no repertório religioso são popularizadas a partir de seleções, seja de personagens, histórias ou paisagens, compondo um conjunto ritual e estético que enfoca em elementos da tradição judaica. Esta perspectiva é abordada por Edilson Pereira, em sua análise do Memorial às Vítimas do Holocausto, na qual o autor nota uma crescente valorização cultural de símbolos judaicos, do Antigo Testamento e de políticas do Estado de Israel na atualidade, estabelecendo um sionismo cristão, que se reflete nos grandes templos e megacatedrais da Igreja Universal⁸⁵.

Ao analisarmos a existência de uma gama de símbolos e referenciais judaicos apropriados pela IURD, para além dos espaços caracteristicamente religiosos, o uso cada vez mais frequente de tópicos contemporâneos representa um ponto de afinidade de perspectivas judaicas e não-judaicas, e aqui nos referimos ao tema central do monumento analisado: o Holocausto.

O processo de implementação do memorial e sua ligação com a gestão da prefeitura já apresentada, indica alguns usos políticos do Holocausto, pois existe uma vertente historiográfica explorada na proposta dessa edificação, além de uma política de memória de grupos conservadores. Essa conjuntura será apurada a partir da ideia de que não controlamos os usos que a sociedade civil faz do passado, mas realizamos o trabalho de interpretar essas novas configurações.

No momento em que a curadoria se propõe a enfatizar uma perspectiva pedagógica do Holocausto, deslocando-o de seu contexto geográfico e temporal, urge questionar qual a função do uso do Holocausto forjada pelos grupos conservadores no Brasil e por qual razão o Rio de Janeiro foi eleita a cidade para receber esse aparelho cultural.

Aqui existe o processo de apropriação de um passado traumático, no qual o trauma social coletivo é transformado em uma questão socialmente viva. Ou seja, todas as vezes em que o Holocausto como fenômeno histórico é buscado, evocado pela sociedade civil em temporalidades diferentes à sua existência como fenômeno histórico, ele acaba sendo transformado em uma questão socialmente viva, que ultrapassa os limites do trauma coletivo, da identidade dos grupos que foram exterminados naquele momento, e passa a pertencer a toda a sociedade e a colocar

⁸⁵ PEREIRA, Edilson. Op. cit., p. 127-128.

sobre esta sociedade, em geral, a responsabilidade sobre ele.

Os indivíduos da sociedade civil, que não tem por premissa pensar a história, mas que pensam com ela, sempre vão optar por narrativas que não desafiam a sua crença, mas que na verdade confortam a sua cosmovisão de mundo. Assim, temas como o Holocausto sofrem o mau do excesso de comunicação, que se refere à quantidade e diversidade de narrativas construídas sobre ele. O conhecimento sobre o Holocausto acabou se tornando para a sociedade civil, de maneira geral, muito mais cumulativo do que reflexivo. Nesse sentido, toda comparação feita com o Holocausto na atualidade desponta muito mais como conhecimento cumulativo que reflexivo.

Outrossim, a logicidade do acúmulo de conhecimento e de informações esvaziadas de reflexão, no contexto do Holocausto, esbarra no problema que se estabelece entre a ideia de vítima e a construção do algoz. Essa dicotomia ganha expressão a partir da compreensão de que a empatia que é construída pela vítima em diversos casos se encerra na própria vítima, pois ela não constrói direta ou automaticamente uma aversão ao que se entende como algoz. Além disso, de acordo com a narrativa construída, os indivíduos buscam entender o raciocínio do algoz dispensando a noção de que a vítima só existe como construção dele. Nessa sentença, estabelecer o equilíbrio da construção social da vítima e do algoz torna-se algo fundamental e que não parece estar claro no monumento aqui analisado.

No Memorial às Vítimas do Holocausto, a proposta da exposição trazida pela curadoria busca enfatizar a vítima, deslocando-a de seu algoz. Isto fica claro quando um dos curadores, Alfredo Tolmasquim, afirma que, dentro da proposta pedagógica do Holocausto,

nós queremos trazer o holocausto não para que o visitante se sinta como se fosse uma daquelas pessoas, mas para que o visitante se identifique com o que aquelas pessoas, aqueles seres humanos passaram. Nós queremos fomentar uma relação de empatia, e por isso nós focamos nas vítimas. Nós não estamos fazendo a história do nazismo, nem a história da Segunda Guerra ou de Hitler. Ele não é o protagonista do Memorial, os protagonistas do Memorial são as vítimas, são aquelas pessoas que foram perseguidas, que foram mortas, que conseguiram fugir, que tiveram que reconstruir suas vidas, e como isso nos afeta. Nós estamos trabalhando a história do Holocausto a partir das vítimas. É buscar a universalidade do Holocausto a partir do olhar sobre as vítimas.

A partir disto é possível delimitar um uso do Holocausto que preza a perspectiva da vítima, e que busca causar o impacto da empatia, sem preservar a noção de construção daquilo que se opõe a essa vítima e que é, ao fim e ao cabo, o motivo da existência dessa vítima. Sob esta perspectiva, o Holocausto perde em alguma dimensão seu caráter de fenômeno histórico e assume o caráter de local de contemplação do sacrifício.

Neste ponto, ainda que o Holocausto seja alocado na categoria genocídio, no desenvolvimento do projeto este evento é evidenciado enquanto um evento único. O Holocausto é apenas Holocausto, com letra maiúscula⁸⁶. Tendo em vista que a categoria genocídio inclui, por parte da visão do perpetrador, vítimas que não são inocentes, que são menos humanas que seus vitimários e que perdem o direito ao descanso após a morte, o Holocausto representaria a síntese de tal categoria.

Todavia, quando tratado como um acontecimento único pela política de memória representada no memorial, o Holocausto torna-se um evento incomparável, opondo-se a categoria genocídio, que abarca um grau de comparabilidade com outros genocídios, justamente por este evento conter uma carga de características compatíveis a outros genocídios. Deste modo, o Holocausto deve ser historicizado, pois a construção de empatia com a vítima não constrói uma aversão ao que se coloca como algoz. Sob este aspecto, outras disputas podem desembocar acerca da proposta de conteúdo e da política de memória que enfatiza a incomparabilidade do Holocausto⁸⁷.

Não obstante, o Memorial ergue-se dedicado ao sofrimento e não à memória. Aqui, é o sacrifício que ganha destaque. A leitura de sacrifício feita pelos grupos judaicos e não-judaicos que estão a frente da construção do monumento é elaborada a partir do resgate do passado judaico, mas de um judaísmo específico, circunscrito

⁸⁶ Fica muito claro nas entrevistas com a curadoria e com o arquiteto a noção de Holocausto com letra maiúscula como forma de expressar a incomparabilidade do evento. O formato da exposição minimiza os perpetradores, dando foco às vítimas e descolando o evento do seu contexto histórico, fazendo com que o Holocausto com “h” maiúsculo seja como Deus com “d” maiúsculo: mítico e sagrado.

⁸⁷ As disputas ou incompatibilidades sobre as perspectivas acerca do Holocausto por parte de Crivela e da IURD e por parte da curadoria e dos funcionários que manuseiam e apresentam a exposição aos visitantes pode se desenvolver, por exemplo, nas abordagens que envolvem a realidade carioca e brasileira, ou ainda a possível relação feita entre as vítimas e minorias apresentadas no Memorial e as vítimas e minorias existentes na cidade. A partir disso, as narrativas e o resgate da memória ganham vida.

nos marcos sagrados da memória, que fazem deste um lugar de memória santo e sagrado, diferente do sentido histórico. Porém, antes de explorarmos a configuração do passado fundante desta memória, cabe explorarmos quais grupos estão envolvidos nesta proposta de política de memória.

1.5.1. Materializar, construir, narrar

A partir da noção da atuação de lideranças neopentecostais oriundas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na construção do memorial e de sua afinidade com temáticas ligadas à “terra santa”, faz-se necessário apresentar um breve histórico desta igreja. Para isso, tomaremos como base as perspectivas de materialização da consolidação da igreja do período denominado como “era das catedrais” do final da década de 1990, a fim de aprofundarmos a análise da relação da IURD com a temática do patrimônio aqui proposta.

Antes de explorarmos as edificações da igreja, é importante ressaltarmos os principais aspectos de sua formação. Nesse sentido, fundada em 1977 por Edir Bezerra Macedo, a IURD nasceu na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, no local onde funcionava uma funerária. A Igreja Universal integra a terceira fase do movimento de difusão do pentecostalismo brasileiro, delimitado por Paul Freston⁸⁸ e Ricardo Mariano⁸⁹ a partir da divisão do movimento em três ondas, que se fragmentam de acordo com suas abordagens teológicas, culturais, sociais e eclesiais. De acordo com os autores, essas ondas se referem ao período do Pentecostalismo Clássico (1910-1950)⁹⁰, definido pelo isolamento, pelo ascetismo e por renúncias aos bens materiais; Pentecostalismo Neoclássico (de 1950 até meados da década de 1970), marcado pela ênfase no dom das curas divinas; e o Neopentecostalismo (da segunda metade da década de 1970 até os dias atuais), fase que traz diversas inovações, como o emprego da mídia de massa, de elementos modernizadores (como as novas teologias⁹¹ exploradas), e o uso constante de rituais exorcistas e encantamentos durante os cultos e reuniões.

⁸⁸ FRESTON, Paul. *Protestantismo e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 1993.

⁸⁹ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

⁹⁰ Nesse período há uma grande valorização dos dons de glossolalia (dons de falar em línguas), que é considerado o batismo do Espírito Santo (o segundo batismo, já que o primeiro é o “das águas”).

⁹¹ Como a teologia da prosperidade, teologia da substituição, entre outras.

Esta terceira onda, neopentecostal, compreende um grupo caracterizado pela presença constante nos meios de comunicação, seja na televisão e nas emissoras, nas rádios, na produção editorial, ou como produtora e difusora do televangelismo⁹². Essa evangelização eletrônica adotada por Macedo, se tornou a principal estratégia proselitista iurdiana. Contudo, na década de 1990, a Igreja Universal e suas lideranças passaram a estampar as capas e diversas páginas de jornais devido a uma série de acontecimentos, que envolvem desde seus métodos de arrecadação e de cultos, até agressões físicas contra professantes de religiões de matriz afro-brasileira e investimentos milionários, como a compra da Rede Record em 1990, por 45 milhões de dólares⁹³.

Isto resultou em inquéritos policiais, processos judiciais, críticas e acusações por parte da grande mídia e de outros setores evangélicos e a resposta por parte do Bispo Macedo e das demais lideranças, de que sofriam perseguição religiosa. Este cenário sofreu mudanças apenas no final da década de 1990, bem no momento em que a Universal estava presente ao menos em 50 países, com mais de três mil templos e fundando em média 1 por dia⁹⁴. Neste período a IURD busca romper com o estereótipo arquitetônico de construção dos templos em supermercados, cinemas e teatros, investindo na construção de grandes catedrais modernas.

Sob esta perspectiva, nos voltaremos ao trabalho da antropóloga Edlaine Gomes, que propôs investigar esta fase de construção da retórica da superação e da consolidação da autenticidade da Igreja Universal, denominada como “era das catedrais”. Tendo em vista a trajetória iurdiana desde sua fundação ao seu processo de expansão e as diversas “acusações” sofridas, a construção das catedrais do final da década de 1990 representa a solidificação da institucionalização da igreja, além de ser um recurso para a tentativa de estabelecimento da identidade e autenticidade iurdiana.

Em seu trabalho de investigação, Gomes define que pretende analisar a relação da IURD com suas edificações. Isto porque algumas temáticas passam a tensionar frequentemente dentro da igreja, como a lógica de que esta seria uma

⁹² MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. Estudos Avançados 18 (52), pp. 121-138, 2004, p.124.

⁹³ *Ibidem*, p. 125.

⁹⁴ *Idem*, 1999, p. 65.

“igreja de mercado”, “igreja-empresa”, inautêntica, charlatã. Não obstante, este leque de controvérsias é o que torna a IURD o principal modelo de identificação do neopentecostalismo⁹⁵.

No início de sua expansão, era comum a Igreja Universal utilizar espaços de supermercados, teatros, galpões e cinemas com o intuito de se instalar em locais de fácil acesso e que fossem estratégicos para a visibilidade da instalação. Todavia, Gomes destaca que, ao ocupar locais que não eram tradicionalmente destinados ao culto religioso, a IURD fazia com que surgissem questionamentos acerca dos lugares que guardam a memória e o patrimônio cultural da cidade do Rio de Janeiro⁹⁶.

Esta forma de ocupação dos locais de culto e dos templos das igrejas neopentecostais, que expressavam uma relação de transitoriedade e fluidez quanto à institucionalidade da igreja, à formação da comunidade dos fiéis, à identidade, se mostra adversa ao que a IURD passa a promover após 1995. A partir deste momento, esta igreja passa a investir na retórica do pertencimento e em práticas mais autênticas, como a padronização arquitetônica dos templos e no resgate histórico da identidade religiosa enquanto um grupo, que seleciona as memórias coletivas e individuais e que se expressam nas catedrais, no vínculo com a Terra Santa, e em outros formatos⁹⁷.

A partir desta fase das construções das catedrais, a IURD busca demonstrar continuidade, consolidação e permanência no tempo e no espaço, como destaca Edlaine Gomes. Esta noção se expressa no uso do termo “era”, que delimita posteridade, e nas bases de autenticidade no uso das ideias de catedral e monumento. A lógica da materialização da autenticidade, institucionalidade e identidade iurdiana é estabelecida em direção ao poder que a materialidade impõe sobre a construção da memória do grupo, que se identifica com objetos, símbolos e lugares⁹⁸. Nesse sentido, para consolidar a memória coletiva, Maurice Halbwachs determina que a existência do grupo religioso está atrelada à sua expressão no espaço, pois os lugares

⁹⁵ GOMES, Edlaine de Campos. *A Era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. Tese de doutorado, Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004, p. 97-98.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁸ GOMES, Edlaine de Campos. *Op. cit.*, p. 108.

preservam a memória coletiva⁹⁹. A cada templo ou catedral inaugurada, a IURD ampliava seu crescimento e fixava sua consolidação.

De acordo com estas concepções, a virada na percepção do espaço religioso deu início à construção de catedrais e megatemplos na Igreja Universal, dentre os quais podemos destacar o “Templo da Glória do Novo Israel”, a “Catedral da Fé de Santo Amaro, em São Paulo” e a “Catedral de Curitiba”. Para nos atentarmos aos aspectos que buscamos nos aprofundar, destacamos o Templo da Glória do Novo Israel como a principal catedral desse período. Nela é possível precisar a combinação das categorias catedral e monumento, destacadas por Gomes como sinônimas para a IURD, e que não contém a tradição em si, testemunhando o passado, mas sim como uma projeção do que a igreja virá a ser, constituindo-se como um lugar de memória¹⁰⁰.

Como descreve Pierre Nora, os lugares de memória estabelecem a ausência da espontaneidade da memória, que demanda operações não naturais de salvaguarda, como a criação de arquivos, a organização de celebrações e pronunciamentos¹⁰¹. Naturais ou artificiais, os lugares de memória possuem sentido material, simbólico e funcional. Eles são constituídos pelo jogo de sobredeterminação recíproca entre história e memória, e ao passo que a memória dita, a história escreve¹⁰². De forma distinta dos demais objetos da história, os lugares de memória não possuem referencial na realidade, visto que são eles mesmos seus próprios referenciais – apesar de possuírem conteúdo ou história –, de modo que o que os torna lugares de memória é exatamente a característica pela qual eles driblam a história¹⁰³. Aqui, tanto o Templo da Glória do Novo Israel quanto o Memorial às Vítimas do Holocausto operam esta dinâmica do lugar de memória fechado em si mesmos, fechado sobre sua identidade, recolhido sobre seu nome, embora continuamente aberto sobre a extensão das suas significações.

Partindo deste fundamento, a IURD materializa nestas construções as ideias de permanência e autenticidade já mencionadas por meio da retórica cosmológica

⁹⁹ HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 157.

¹⁰⁰ GOMES, Edlaine de Campos. *Ibidem*, p. 119.

¹⁰¹ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Proj. História*, São Paulo, (10), dez. 1993, p. 7.

¹⁰² *Ibidem*, p. 15-18.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 21.

que aciona a Terra Santa como uma concepção nativa em suas práticas e conjunto de crenças. Como destaca Gomes, o vínculo com a Terra Santa esteve presente como elemento fundante em diversos registros, como nos jornais, livros, revistas, e nas constantes visitas do bispo Edir Macedo à Jerusalém, iniciada três anos após a fundação da IURD, em 1980; todavia, este recurso passa a ser acionado com mais frequência após 1995¹⁰⁴.

Essa relação com a Terra Santa torna-se frequente na prática da Igreja Universal a partir desse contato do bispo Macedo com a cidade sagrada, e diversos de seus temas bíblicos norteando as práticas religiosas, como por exemplo a Fogueira Santa de Israel ou a corrente dos 70. Além disso, o bispo incentiva e promove por meio da igreja as caravanas para Israel, a fim de que os fiéis possam ter “um encontro maduro e definitivo com Deus”¹⁰⁵, estabelecendo laços afetivos, religiosos e cosmológicos com Israel.

Aqui há o uso constante da noção dialógica entre a materialização da memória coletiva, a consolidação do patrimônio religioso e o uso de elementos da tradição judaico-cristã, que configura legitimidade e identificação, e dão sentido a uma comunidade afetiva, trabalhada por Halbwachs como elemento condicionador da memória coletiva. O autor define que a lembrança requer uma reconstrução de noções comuns e presentes “tanto no nosso espírito como no dos outros”, tendo em vista que elas são repassadas entre os indivíduos e o são porque fizeram ou fazem parte de uma mesma sociedade¹⁰⁶. Essa reconstrução da coletividade iurdiana perpassa a incorporação de um passado que é reivindicado como seu e materializado nessa era das catedrais, sobretudo naquelas que figuram como as mais importantes e que evidenciam as referências bíblicas - principalmente aquelas presentes no Antigo Testamento, que são associadas a própria trajetória da Igreja Universal -, enfatizando os princípios de “povo escolhido” ou “povo de Israel”, que vivem a superação e alcançam a conquista da “promessa” de Deus¹⁰⁷.

Nessa perspectiva, mais recentemente, podemos destacar duas edificações

¹⁰⁴ GOMES, Edlaine de Campos. Op. cit., p. 121.

¹⁰⁵ Plenitude, nº 72, p. 19, Apud GOMES, Edlaine de Campos. *A Era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. Tese de doutorado, Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004, p. 121-122.

¹⁰⁶ HALBWACHS, Maurice. Op. cit., p. 34.

¹⁰⁷ GOMES, Edlaine de Campos. Op. cit., p. 124.

que ampliam essa noção do Israel mítico presente na materialização e na memória institucional da igreja: o Centro Cultural Jerusalém (CCJ) e o Templo de Salomão. Inaugurado como um anexo do Templo da Glória do Novo Israel, em 2008, o CCJ possui a segunda maior maquete da Jerusalém do século I, perdendo apenas para a maquete do Museu de Israel, em Jerusalém. O complexo do CCJ recria uma cidade santa acessível, propondo ao visitante que ele “Conheça a Terra Santa sem sair do Brasil”, como é expresso no site do Centro Cultural.

Diferente da proposta do Templo da Glória, nesse espaço é possível notar o contato entre o religioso e o cultural, ampliando a função de local de culto para um local de acontecimentos culturais e sociais. O Centro é organizado de acordo com as normas de outros: possui guichê para compra de ingressos, visitas guiadas¹⁰⁸, sala de leituras, cafeteria, batistério e uma loja de *souvenirs* que conta com objetos da religião judaica, como bandeiras de Israel, livros, miniaturas de arca da aliança, broches, óleo ungido, além de outros objetos que compõem lembranças locais. Todos esses elementos compõem a Jerusalém da IURD.

O espaço de visitação é subdividido entre a maquete, de 736 m², o anfiteatro que abriga 200 pessoas, o batistério, com inspiração nas águas do Rio Jordão e uma exposição com painéis e fotografias contando a história do Povo Judeu e de Israel. Nesta exposição é possível conhecer, de maneira bastante resumida, alguns eventos que buscam narrar a história do povo judeu desde a antiguidade - delimitada pelo período correspondente ao da maquete -, passando o movimento sionista, o Holocausto, até chegar ao Estado independente - realizando um salto para a contemporaneidade. Nota-se que há uma seleção dos eventos históricos que combinam religião e cultura, na qual se faz presente, uma vez mais, a lógica da perseguição e superação, de responsabilidade da coletividade.

O léxico de composição da Israel iurdiana presente em seu conjunto patrimonial aborda um contraste entre o Antigo Testamento e o Estado de Israel atual, seguindo o par perseguição-superção como o dever da comunidade. Aqui, o Holocausto é acionado sob a perspectiva de memória, assim como as histórias do Israel antigo - resgatadas sobretudo do Antigo Testamento -, mas uma memória que

¹⁰⁸ Antes da pandemia da covid-19, havia a oferta de visitas guiadas, e muitas dessas informações foram colhidas em uma dessas visitas, realizada em fevereiro de 2019.

se difere do uso no campo da história, pois essa memória é particular, pertencente apenas àqueles que lembram deste evento.

Ao fim e ao cabo, o Memorial às Vítimas do Holocausto ganha sentido de exaltação do sofrimento, em destaque o judaico, pois não debate história e memória, mas sim o sacrifício, que ganha a ênfase e furta a função pedagógica pensada pela curadoria e exposição do memorial. Para que haja o contraponto a essa proposta que parte sobretudo da perspectiva de Crivella - conforme abordado na introdução -, existe todo um esforço dos profissionais e educadores que trabalham com o Memorial e que desenvolvem narrativas atentas às demandas locais e contemporâneas.

Além disso, o CCJ está incluído no conjunto de patrimônios que instituem a comunidade de pertencimento da qual se referiu Clara Mafra ao tratar o uso da cultura como uma arma de agenciamento de diferentes grupos, pois por meio da Lei Estadual nº 5375/09, o Centro Cultural Jerusalém tornou-se um ponto turístico oficial da cidade do Rio de Janeiro¹⁰⁹. Nesse sentido, novamente a proposta de tornar locais sagrados em lugares de acontecimento religioso e cultural se materializa neste patrimônio.

Outro exemplo de materialização da imediação da comunidade judaico-cristã iurdiana é o Templo de Salomão. Inaugurado em 2014, o Templo foi projetado para se tornar a sede mundial da Igreja Universal. Localizado no bairro do Brás, em São Paulo, o Templo se ergue como um imponente monumento que remonta a Jerusalém do século I, que transporta fiéis e visitantes até um cenário bíblico, rodeado de urbanidade.

Assim como no Templo da Glória do Novo Israel, a fachada do Templo de Salomão não recebe o logotipo do coração em pentecostes nem o slogan “Jesus Cristo é o senhor”, tradicional nos templos iurdianos, mas há apenas as gigantescas paredes brancas sustentadas por colunas igualmente brancas, mostrando que esta não é uma simples catedral da IURD, mas sim um templo imponente, um “arranjo-catedral”, como denominam Chagas e Galindo¹¹⁰.

¹⁰⁹ Disponível em: <https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/87607/lei-5375-09> Acessado em: 22/03/2022.

¹¹⁰ CHAGAS, Andréa Basilio da Silva.; GALINDO, Dolores Cristina Gomes. Reconstruindo Jerusalém: apropriações e traduções de artefatos da cultura/religião judaica pela Igreja Universal do

Este arranjo-catedral inclui aspectos intrigantes em sua composição: ele é construído com pedras originárias da Terra Santa - instigando expressões sensoriais do fiel/visitante, como o toque -; concomitantemente contém um templo bíblico do século I, um tabernáculo que perpassa a sua existência bíblica do século V e a novela produzida em 2016¹¹¹.

Os pontos de ligação e afinidade entre o patrimônio iurdiano e a Terra Santa não se restringem apenas a estes, pois o pátio da catedral apresenta elementos como menorás, mensagens bíblicas, um jardim de oliveiras e outras construções que compõem os jardins do templo¹¹². Além disso, o uso de artefatos inerentemente judaicos, como estrelas de David, mezuzots, quipás, menorás, bandeiras de Israel, entre outros, são traduzidos pela narrativa judaico-messiânica iurdiana, de um judaísmo cristão e descendência judaica, como fonte de legitimação para o uso de tais elementos, vendendo aos fiéis o pertencimento espetacularizado ao povo escolhido descrito na bíblia, além do grau de parentesco com os heróis que figuram tais histórias¹¹³.

Assim que o Templo de Salomão foi inaugurado, o bispo Edir Macedo passou a exibir uma aparência rabínica e a Folha Universal, jornal semanal iurdiano, começou a publicar matérias que sugeriam uma descendência judaica não somente do bispo Macedo, como de grande parte do povo brasileiro. Esta ponte entre o antigo e o contemporâneo, destacada por Chaves e Galindo, revela o movimento de resgate de uma ascendência judaica que provoque uma restauração em si mesmo da fé dos ancestrais, arrancados de sua existência judaica e forçados a viver uma cristandade por medo das torturas e perseguições. No mesmo ano da inauguração do Templo, em 2014, o site da Folha Universal indica sutilmente a ascendência judaica do bispo Macedo, alegando que sobrenomes como Macedo, Souza, Vieira, Oliveira, Silva, entre outros, indicam a possibilidade de ascendência de Abraão, Isaque, Jacó¹¹⁴, sem

Reino de Deus. In: SCHURSTER, Karl; GHERMAN, Michel; THOMAZ, Omar (Org.). *Conflitos e religiosidades: Israel, Palestina e estudos judaicos no Brasil*. Recife: Edupe, 2021. p. 275-304, p. 286.

¹¹¹ Ibidem, p. 287.

¹¹² Ibidem, p. 288.

¹¹³ Ibidem, p. 293.

¹¹⁴ A matéria em questão estava disponível no site Folha Universal, publicado em 21/10/2014. Contudo, um grande desafio do trabalho com as mídias é a possibilidade da retirada do ar, como ocorrido com esta matéria. Todavia, existem matérias similares que comprovam o interesse da IURD por essa temática. Disponível em: <https://www.universal.org/renato-cardoso/post/voce-pode-ser-judeu-e-nem-sabe/> Acessado em: 25/11/2022. Apud CHAGAS, Andréa Basilio da Silva.;

que haja qualquer preocupação com a comprovação dos dados apresentados.

A partir da análise de alguns templos da Igreja Universal, é possível compreender como Israel está circunscrito no horizonte de construção de memória coletiva, patrimônio, cultura e estética política iurdiana. Contudo, o aprofundamento dessas construções é necessário, visto que a gramática iurdiana não corresponde necessariamente a um arranjo hegemônico. A memória coletiva, o patrimônio, o uso da cultura e a estética política da IURD estão atreladas a materialização, criação e recriação baseadas em imaginário, tema que abordaremos no capítulo seguinte.

Capítulo II

O processo de patrimonialização do passado do judeu imaginário

O patrimônio e a memória mostram-se importantes campos de disputa política, social, de narrativas e de legitimidade. Com base nisso, a proposta deste capítulo envolve uma descrição dessas duas formas de promoção da coerência para um coletivo. Além disso, a coletividade a ser tratada e seus respectivos espaços e formas de atuação ganham um destaque ao longo do texto, para a compreensão da delimitação dos imaginários e identificações determinados pelo grupo.

Não obstante, memória e patrimônio permitem a circunscrição de discursos, narrativas e a busca por um passado que configure sentido às demandas do presente. Deste modo, buscamos explorar a procura pelo passado baseada em afirmações do tempo presente. Seja o passado pouco ou mais distante, ele vem à tona com a função de sintonizar as relações entre grupos distintos, estabelecer elementos de proximidade ou ainda buscar um passado em comum.

Por fim, a discussão sobre memória, patrimônio e passado esclarecem o ambiente de circulação e articulação das demandas atuais, momento sobre o qual nos voltamos ao objeto da investigação – o Memorial do Holocausto – a fim de compreender onde estão localizados os eixos de disputas de memória, disputas patrimoniais e institucional. Assim, destacamos a importância do patrimônio no processo de construção de narrativas e de atuação política, visto que ele se torna importante ferramenta para a constituição de uma política de memória.

2.1. Memória e patrimônio

Uma sociedade utiliza o passado em conformidade com as pretensões do presente, e a memória histórica, por mais que se distancie ou se diferencie de saberes historiográficos, também desempenha o papel de coesão. Nesse sentido, “ao lembrar, selecionar, narrar e reinventar o passado, a memória está sempre desafiando o trabalho do historiador”¹¹⁵. Deste modo, abordaremos o debate historiográfico dos estudos basilares sobre história e memória, a fim de

¹¹⁵ OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. *Memória, historiografia e política: a independência do Brasil, 200 anos depois. Estudos Avançados*, 36(105), 2022, 23-42, p. 24.

compreendermos de que forma esses campos de estudos contribuem, articulam ou são manuseados pelo agir político.

Neste enquadramento, analisaremos este debate para adentrarmos no processo de reconhecimento da Unesco dos patrimônios em esfera nacional e internacional. Mais especificamente, as esferas governamentais brasileiras - neste caso a prefeitura de uma das principais metrópoles do país - reconhecem o holocausto e seus danos causados às vítimas, mas em contraposição (e por afinidades), internacionalmente não reconhecem as discriminações vividas pelos palestinos em cidades israelenses. Isso porque a Unesco, nos dois anos que antecederam o lançamento da pedra fundamental das obras do Memorial às Vítimas do Holocausto, delimitou o não reconhecimento patrimonial em territórios sob regime de apartheid.

Todavia, antes de adentrarmos neste acontecimento, faz-se necessário um breve histórico sobre os estudos da história e da memória, que definem o panorama manuseado na esfera pública, política e patrimonial da cidade do Rio de Janeiro nos anos da gestão do prefeito Marcelo Crivella.

História e memória caminham lado a lado no imaginário social e, no senso comum, chegam até mesmo a serem encaradas como sinônimas. Todavia, como aponta Pierre Nora, na obra “Entre história e memória”, enquanto a memória possui uma dimensão emotiva, a história está mais atenta a desconstrução do caráter romantizado que as memórias carregam consigo, no sentido de contextualizar e averiguar o relato da memória. Deste modo, pretende-se traçar uma breve discussão acerca dessas duas formas de se relacionar com o passado, visto que, apesar de se diferenciarem entre si, ambas são legítimas.

As discussões sobre memória e história nas últimas décadas foram apreendidas por autores como Pierre Nora, Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, entre outros. Estes estudiosos produziram importantes contribuições por meio de obras que abordam essa temática, em princípio buscando definir as dicotomias entre essas duas modalidades de elaboração do passado. Ao analisar tais separações, Enzo Traverso estabelece que é apenas a partir do século XX que elas passam a “formar um par antinômico”¹¹⁶. Em tempos mais recentes, estas reflexões ganham novas nuances com a discussão do patrimônio e das identidades através da chave da

¹¹⁶ TRAVERSO, Enzo. *O passado, modos de usar: história, memória e política*. Lisboa: Unipop, 2012, p. 29.

memória: a memória, em última instância, cumpriria o papel de lidar com passado e presente, quando indivíduos ou grupos olham o passado à luz do presente.

Em seus estudos germinais sobre a memória, Maurice Halbwachs estabelece que é apenas por meio da memória coletiva - a memória atribuída a uma coletividade denominada por ele como grupo ou sociedade - que se estabelece o contraponto da história. Para ele, a história começa onde a tradição termina e a memória social se decompõe¹¹⁷, estando as duas separadas. Isso porque, para Halbwachs, enquanto a história pressupõe um olhar externo sobre os acontecimentos do passado, a memória supõe uma relação interna com os fatos que são relatados. Nesta sentença, a memória mantém o passado no presente ao passo que a história fixa o passado em uma ordem temporal acabada e organizada - enquanto a memória perpassa as épocas, a história as separa.

Halbwachs estabelece uma dicotomia entre história e memória a partir da oposição entre a história positivista¹¹⁸ e uma memória subjetiva que se baseia nas experiências individuais e coletivas. A partir desta antinomia estabelecida por Halbwachs, Pierre Nora apresenta uma visão mais problemática da inconstância da escrita da história. Para ele, a memória e a história se opõem no que tange suas especificidades. Enquanto a memória fica a cargo de grupos e está suscetível ao diálogo entre lembrança e esquecimento, a história tenta reconstruir, ainda que incompletamente, problematizando aquilo que não mais existe¹¹⁹.

Nesse sentido, a memória dos grupos passa por um processo de salvaguarda por meio dos “lugares de memória”, evocado por Nora enquanto lugares materiais, simbólicos e funcionais. A partir da interação entre memória e história, os “lugares de memória” são constituídos. Nora destaca ainda que os lugares estariam para a memória assim como os acontecimentos estão para a história, nos quais os lugares de memórias se referenciam não à realidade, pois eles mesmos seriam seus próprios referenciais¹²⁰.

Neste arranjo abordado por Nora, alguns locais tornam-se residuais ao sentimento de continuidade, pois os locais de memória representam um meio de memória alternativo à ausência de meios de memória. Todavia, existem armadilhas - nas quais parte da historiografia moderna e contemporânea caiu -, representadas

¹¹⁷ HALBWACHS, Maurice. Op. cit., p. 78.

¹¹⁸ Referente ao estudo científico do passado que dispensa interferências com o presente.

¹¹⁹ NORA, Pierre. Op. cit., p. 9.

¹²⁰ Ibidem, p. 121.

pela mitificação dos lugares, amnésia e sacralização que requer uma vigilância no processo de escrita da história.

Ao trazer a noção de lugar de memória para o debate, Nora inaugura um campo de discussões dentro dos estudos da memória que passa a ser constantemente visitado por outros autores. Este é o caso de Michael Pollak, que em “Memória, esquecimento, silêncio” aborda as dicotomias entre história e memória, ao analisar o uso dos testemunhos orais.

O autor retoma os estudos de Halbwachs e Nora, a partir das noções de comunidade afetiva e memória coletiva, mas se interessando “pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias”¹²¹. Deste modo, a partir das contribuições da história oral, Pollak estabelece a existência da contrapartida da memória oficial, que são as memórias subterrâneas de grupos marginalizados, passíveis de aflorar em momentos de crise ou mesmo de entrar em disputa com a memória oficial, estabelecendo um conflito entre memórias concorrentes.

Não obstante, quando Pollak estuda a memória coletiva, percebe a necessidade da análise de sua função, alegando que “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis”¹²². A busca por referenciais no passado comum à coletividade é retratada enquanto um “enquadramento de memória”, que “se alimenta do material fornecido pela história”¹²³. Nesse processo, “O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo”¹²⁴.

Por conseguinte, refletindo os estudos da memória, na obra “A memória, a história, o esquecimento”, Paul Ricoeur propõe uma reflexão sobre a memória a partir da função específica de representar o passado, que impõe a problemática da veracidade - ao pensarmos a memória partindo de sua função de representatividade do passado, faz-se necessário refletirmos sobre o modo como ela o faz. Acerca desta função da memória, Ricoeur propõe que ela possui uma dimensão ativa, podendo ser entendida como uma prática, sobretudo quando se empreende um esforço de

¹²¹ POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 4.

¹²² Ibidem, p. 9.

¹²³ Ibidem, p. 9.

¹²⁴ Ibidem, p. 10.

recordar algo passado. Na esfera social, essa configuração possibilita que tanto a memória, como o seu oposto, o esquecimento, sejam manuseados por diferentes indivíduos, inclusive aqueles que são detentores do poder, e que podem legitimar sua autoridade por meio de determinado uso da memória.

Com base nas possibilidades de manipulação do uso da memória, Ricoeur passa a relacioná-la com a produção do conhecimento histórico, refletindo as três fases da atividade historiográfica: a) a fase documental - do testemunho e dos arquivos; b) a fase explicativa/compreensiva - o historiador compreende e explica seu objeto, produzindo sua própria representação do passado, questionando suas escolhas; c) a fase representativa - a representação é levada ao conhecimento do leitor, determinando o modo de compreensão do passado histórico no presente¹²⁵.

Ricoeur propõe a necessidade de mais que uma reflexão sobre o modo de compreensão do historiador envolvido na produção historiográfica, mas a inclusão da imposição de limites a toda pretensão totalizante desse saber, além de pôr em pauta o esquecimento, que também precisa ser pensado com igual importância.

Essa relação dicotômica entre história e memória é retomada por Enzo Traverso, que analisa a trajetória dessas duas formas de elaboração do passado desde os estudos de Halbwachs. Traverso perpassa diversas contribuições acerca da história e da memória, concluindo que “opor radicalmente história e memória é, pois, uma operação perigosa e discutível”¹²⁶.

O autor aponta a banalização do uso da palavra memória, alegando que ela é recorrentemente utilizada como sinônimo de história, ao passo que, ao absorvê-la, torna-se uma espécie de categoria meta histórica, ou seja, torna-se uma categoria explicativa. Não obstante, a memória se converte em “obsessão comemorativa”, e a valorização ou mesmo sacralização dos “lugares de memória” produz uma “topolatria” dos lugares. A memória saturada e superabundante sinaliza o espaço, de modo que tudo contribui para “fazer” memória. Por conseguinte, o passado se transforma em memória coletiva em congruência com as conveniências políticas do presente, os questionamentos éticos e as sensibilidades culturais¹²⁷.

A utilização da memória como sinônimo de história, assim como o uso do passado com o objetivo de “fazer a memória” no tempo presente, forma o que

¹²⁵ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 155-288.

¹²⁶ TRAVERSO, Enzo. Op. cit., p. 40.

¹²⁷ Ibidem, p. 10.

Traverso denominou como "turismo da memória", que é construído a partir de transformações sociais e da utilização dos espaços sociais em lugares históricos como, por exemplo, os museus¹²⁸.

Como afirma Traverso, essas dinâmicas são promovidas junto ao poder público por meio de estratégias publicitárias dirigidas. Se por um lado este processo é decorrente da reificação do passado, que é transformado em objeto de consumo - processo no qual os historiadores são, por vezes, convocados a participar enquanto "profissionais" ou "especialistas" -, por outro lado, o autor indica que este fenômeno está ligado ao que o historiador Eric Hobsbawm denominou enquanto "invenção da tradição". Nela, o passado mítico ou real é utilizado e ritualizado com intuito de reforço da coesão de grupos ou comunidades, a fim de legitimar instituições e manifestar valores na sociedade¹²⁹.

Tendo em vista tais contribuições acerca dos usos da memória e da história, é possível traçar um caminho que vai de história e memória ao lugar de memória. Esta proposição é abordada por Francisco das Chagas F. Santiago Júnior, que destaca que, no debate historiográfico brasileiro, a memória é incorporada por meio da história na metodologia de pesquisa. Aqui, os lugares de memória aparecem como um reforço no processo de elaboração da história dos oprimidos. Por conseguinte, dentro do léxico mnemônico, os lugares de memória assumem o papel de reforço no processo de elaboração da história dos marginalizados e oprimidos¹³⁰.

Sob esta perspectiva, Andreas Huyssen analisa o processo de construção de memória na modernidade. Nos ensaios reunidos em "Seduzidos pela memória", Huyssen aponta o surgimento de uma cultura e uma política de memória e sua consecutiva expansão global ocorridas após a queda do muro de Berlim, o apartheid na África do sul e as ditaduras latinoamericanas. A partir da hipótese de que tentamos combater o medo e o perigo do esquecimento com estratégias de sobrevivência de rememoração no âmbito público e privado, o autor aponta a crescente necessidade de memória e musealização. Huyssen aborda o processo de monumentalização - sobretudo na Alemanha do pós Segunda Guerra -, alertando que "a busca e o desejo do monumental na modernidade é sempre a busca e o desejo

¹²⁸ TRAVERSO, Enzo. Op. cit., p. 10.

¹²⁹ Ibidem, p. 11.

¹³⁰ JÚNIOR, Francisco das Chagas F. Santiago. Dos lugares de memória ao patrimônio: emergência e transformação da 'problemática dos lugares'. *Projeto História*, São Paulo, n. 52, pp. 245-279, jan-abr 2015, p. 246.

de origens”¹³¹.

As considerações e abordagens sobre história, memória e seus lugares ganham relevância na análise do objeto de pesquisa aqui proposto, a partir da confluência de diversas características e funções apresentadas pelos autores. Tendo em vista que se trata de um monumento que expressa a memória de uma coletividade específica e que não está circunscrita no âmbito da memória nacional ou do mito fundacional brasileiro, vale analisar qual a abordagem tencionada para esta edificação, ainda que a princípio ela não tenha pretensões de assumir proporções nacionais. Para isso, faz-se necessário compreendermos as questões que impulsionaram a escolha de tal memória e como ela é mobilizada.

O Memorial às Vítimas do Holocausto, construído durante a gestão do prefeito Marcelo Crivella, na cidade do Rio de Janeiro, expressa o processo de propensão seletiva da memória vulnerável à “ação política de eleger, reeleger, subtrair, adicionar, excluir e incluir fragmentos no campo do memorável”¹³². Sobre esta dinâmica e partindo do contexto da construção da memória nacional brasileira, Mário Chagas estabelece que determinados eventos são narrados sob determinada ótica, e

“essa herança, à medida que se articula com fatos, acontecimentos, processos e conjunturas políticas, é convertida em memória política. Por sua vez, a preservação e a difusão dessa memória está atrelada à política de memória posta em curso pelas instituições museológicas”. (CHAGAS, 2009, P. 136).

Nesse contexto, o Memorial do Holocausto representa um projeto de memória política e de política de memória que articula conjunturas e dinâmicas do Brasil atual que envolvem não apenas os grupos vitimários da tragédia do genocídio, mas também o grupo neopentecostal que se une à ele com base em uma perspectiva mítica e mística de passado. Sobre a política de memória, Chagas afirma que os sujeitos não narram a história de maneira neutra, pois pretendem demarcar seu lado na história, se posicionar. Ou seja, a memória política, quando invocada, não reconstitui o tempo passado, mas faz uma leitura carregada de conhecimentos subjetivos e objetivos do indivíduo ou grupo que lembra¹³³.

¹³¹ HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos e mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000, p. 53.

¹³² CHAGAS, Mário. Memória política e política de memória. In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 136.

¹³³ *Ibidem*, p. 138.

Assim, consideramos que há duas propostas em disputa internamente no projeto do Memorial. A primeira representa a política de memória da comunidade política, liderada por Crivella, que traduz a memória do Holocausto enquanto sinônimo de sacrifício, e a segunda atribuída aos atores responsáveis pelo conteúdo e museografia do monumento, que ingressaram ao longo do projeto ou a posteriori, e que expressam o compromisso heurístico com a memória do Holocausto.

Isso faz com que o Memorial se consolide enquanto um patrimônio cultural, que seria o próprio lugar de memória, capaz de concentrar as diversas modalidades de bens culturais, podendo ser explorado por grupos sociais estrategicamente como canal do capital simbólico¹³⁴. O patrimônio se constitui enquanto referência epistemológica pública, além de referência historiográfica, representando “uma arena de disputas semânticas que envolve e transcende suas funções mnemônicas”¹³⁵.

O patrimônio representa uma escrita do passado, submetida a uma gramática e a uma sintaxe bem específicas¹³⁶, e no monumento proposto na análise, reflete os usos do passado alinhado a perspectivas bíblicas e religiosas que dispensam o rigor heurístico. Assim, o memorial concretiza o patrimônio de uma coletividade, que estabelece nexos de pertencimento, metaforizando relações imaginadas¹³⁷, pois “o patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir”¹³⁸.

Neste caso, a política de memória analisada na fala do prefeito Crivella, busca um passado que se baseia em relações imaginadas e que correspondem a uma coletividade imaginada circunscrita na agenda político-religiosa cristã e conservadora¹³⁹. Este monumento representa a síntese dos esforços de busca por um passado que atende às demandas do presente.

Se por um lado a união entre neopentecostais e um judaísmo de perspectivas conservadoras remete ao período bíblico e a uma linguagem que recria esse passado religioso, simbolicamente místico; por outro, a agenda política propõe a instauração

¹³⁴ JÚNIOR, Francisco das Chagas F. Santiago. Op. cit., p. 263.

¹³⁵ Ibidem, p. 264.

¹³⁶ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *História, memória e patrimônio*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, v. 34, n. 34, pp. 91-112, 2012 p. 98.

¹³⁷ Ibidem, p. 99.

¹³⁸ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio como categoria de pensamento. In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33, 2009, p. 27.

¹³⁹ Esta discussão será abordada mais adiante.

de marcos sagrados da memória, visando a instituição de lugares de memória santo e sagrado - priorizando as noções de reino, império, branquitude¹⁴⁰, e em última instância a negação da modernidade.

Em termos de sociedade civil, o debate a respeito do holocausto circunscreve este acontecimento enquanto genocídio, provocado pela perseguição e ideologia nazista. Todavia, o holocausto é acionado pelo grupo judaico-neopentecostal conservador estritamente como Holocausto, com letra maiúscula e em sentido de nome próprio. Isto porque na gramática e na dimensão simbólica deste grupo, o holocausto não configura um genocídio como os demais, fazendo com que haja um deslocamento da categoria e da possibilidade de comparação.

Neste caso, existe uma problemática epistemológica e classificatória do termo. Além disso, o termo utilizado pela comunidade judaica internacional para se referir a este episódio é *shoah* (“catástrofe”), que carrega a memória das vítimas das atrocidades nazistas. Contudo, ao fazer uso do termo Holocausto, o grupo conservador consegue se referir a duas perspectivas: tanto ao genocídio ocorrido no século XX quanto à ritualística da tradição judaica, descritas nas narrativas dos escritos sagrados¹⁴¹.

Esta dupla referenciação está presente, como mencionado anteriormente, nos próprios templos e espaços da Igreja Universal, que apresenta a temática como ápice do sacrifício sofrido pelo povo judeu (um desses exemplos é o Centro Cultural Jerusalém, anexo a Catedral Mundial da Fé, no Rio de Janeiro), ou ainda nas canções gospel, como a música “Altar do Holocausto”, cantada pelo bispo Marcelo Crivella, analisada por Edilson Pereira¹⁴².

De acordo com Giorgio Agamben, apesar de equivocado, o uso do termo se refere a uma semântica essencialmente cristã de uma complexa doutrina sacrificial bíblica, que assume o significado de sacrifício supremo, como marco da entrega

¹⁴⁰ O conceito de branquitude designa um fenômeno que se difere do racismo, mas que faz parte dele. A branquitude, ao contrário de se basear na relação entre negros e brancos, corresponde à construção, ao longo do tempo, da visão do branco como superior. A definição do sujeito branco ocorre a partir da inferioridade do outro, de modo que este conceito se estende tanto ao âmbito social quanto ao cultural. Assim, a produção social e cultural dos sujeitos brancos é vista enquanto matriz, na contramão da produção dos sujeitos negros, que é adjetivada enquanto música negra, literatura negra, teatro negro, causando a noção de que o branco é música, literatura e teatro. Para uma discussão mais ampla do termo, ver: BENTO, Cida. O pacto da branquitude. 1ª ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

¹⁴¹ Vale ressaltar que essa aliança e a gramática estabelecida entre judeus conservadores e os neopentecostais será melhor estabelecida no decorrer do texto, pois o interesse nesta seção é abordar a temática da memória e do patrimônio.

¹⁴² PEREIRA, Edilson. Op. cit., p. 124.

total a causas sagradas e superiores¹⁴³.

Além disso, tendo em vista a dinâmica do local de instalação do memorial, o Morro do Pasmado, é notório que neste memorial conflitam a memória do local e a memória do monumento. De acordo com Aleida Assmann, “a memória do local garante a presença do morto; o monumento, em contraposição, toma a atenção para si mesmo como um símbolo representativo”¹⁴⁴, e neste local a memória da favela do Pasmado cai no esquecimento, pois um local conserva as lembranças apenas quando os indivíduos se preocupam em mantê-la. Sobre esse aspecto, uma vez mais o conflito interno é gerado, pois o grupo de profissionais busca representar esse passado dentro do memorial (como destacaram nas entrevistas), enquanto os agentes políticos preocupam-se com a narrativa que propõem explorar (Holocausto e sacrifício), e com o cumprimento de uma agenda.

Em síntese, as escolhas representadas pela gestão de Crivella dão forma às predisposições que suscitam os indivíduos a selecionarem seu passado, processo atrelado a escolhas acompanhadas de esquecimento, pois, como destaca Fernando Catroga, “escolher é também esquecer, silenciar e excluir”¹⁴⁵.

2.2. Judaísmo e Israel imaginário

Não há como compreender o judaísmo sem entender o seu outro vínculo profundo: a judeidade. A ideia de que judaísmo é estritamente uma religião, é uma perspectiva não judaica. A delimitação de judaísmo não está circunscrita apenas às práticas religiosas, pois além delas, existem as práticas étnicas e culturais. O judaísmo, como interdependente da judeidade, ultrapassa as definições religiosas¹⁴⁶. A partir desse horizonte, é possível compreender as definições estabelecidas no campo político e religioso referentes ao judeu histórico e ao judeu imaginário.

Na dinâmica política de contextos recentes, o judaísmo histórico está sendo colonizado pelo judaísmo imaginário, sobretudo por grupos de extrema-direita e religiosos neopentecostais. Nesse sentido, essa prática tem exilado a judeidade em prol do judaísmo imaginário. O judaísmo imaginário exclui, a priori, o judeu que

¹⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo, Boitempo, 2008, p. 37-40.

¹⁴⁴ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, p. 346.

¹⁴⁵ CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra, Quarteto, 2001, p. 26.

¹⁴⁶ Ver: MEMMI, Albert. *Portrait of a Jew*. Imprensa Orion, 1962.

não compartilha das perspectivas que o produzem.

Dentro da leitura do judaísmo imaginário, existem algumas formas de expressão do judeu: a) o judeu vinculado ao período dos reinos, templos, e sacerdócio¹⁴⁷ e à noção de retorno a pré-modernidade; b) o judeu ligado a perspectivas armamentistas e de segurança, referenciando-se sobretudo no Estado de Israel, aproximando-se de uma imagem caricatural do judeu que conquistou Jerusalém e que serve como barreira ao islamismo; c) o judeu capitalista, que de acordo com Werner Sombart, associa a instauração do capitalismo à contribuição judaica; d) o judeu que representa a branquitude, por meio das vítimas do holocausto, que neste caso eram brancas e europeias - essa percepção traz para o debate político-social brasileiro a vítima branca, que concorre com as vítimas históricas da escravidão presentes no discurso social público¹⁴⁸.

Essas formas de expressão do judeu imaginário estão presentes na dinâmica política brasileira recente, transitando ou confluindo dentro de grupos de direita. A partir da evidenciação das delimitações que se enquadram na categoria de judeu imaginário, os termos judeu, judaísmo e judeidade passam a conflitar no discurso político, assim como seus significados. Não é nossa intenção esgotar o tema, sendo assim, iremos ater a análise às formas do judeu bíblico e pré-moderno (a), e ao judeu vinculado ao ideal de branquitude (d). Primeiramente abordaremos alguns temas pertinentes ao judeu histórico para, em seguida, nos voltarmos ao judeu imaginário.

O conflito de definição da identidade judaica, a partir da dialética do judaísmo e da judeidade, é uma temática explorada pelo filósofo francês Alain Finkielkraut na obra “The imaginary jew”. Em um misto de ensaio sociológico e autobiografia, Finkielkraut fala dos judeus de identidade assumida, que são herdeiros de um sofrimento ao qual não foram submetidos pessoalmente, os quais denomina como judeus “imaginários”¹⁴⁹. A partir da noção de identidade construída, o autor elabora uma sequência de perguntas sobre o que é ser judeu - e como toda definição estabelece uma limitação, ele recusa as respostas definitivas.

De acordo com Finkielkraut, para o judeu imaginário, não existe um “nós”

¹⁴⁷ Esta perspectiva de judeu se difere do judaísmo rabínico, que realiza a leitura do Talmud (Torá oral) e que produz debate, reflexão e questionamentos. Este judeu imaginário rompe com a noção do questionamento, colocando-se na posição daquele que possui as respostas.

¹⁴⁸ Estas categorias são analisadas em profundidade pelo historiador Michel Gherman, portanto não é intenção deste trabalho pormenorizar cada uma delas. Ver: GHERMAN, Michel. *O não-judeu judeu: a tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo*. São Paulo: Fósforo, 2022.

¹⁴⁹ FINKIELKRAUT, A. *The Imaginary Jew*. University of Nebraska Press, 1994, p. 57-99.

judeus possível. Isso porque as convenções do preconceito compreendem esse “nós” como uma sociedade secreta, repleta de infâmias e de tramas de dominação mundial. A resposta judaica foi negar a solidariedade. A partir de então, o judaísmo se tornou um assunto privado, embora atualmente se reconheça uma vez mais como uma comunidade. Todavia, o filósofo continua a indagar a condição de qualquer coisa que ultrapasse a esfera do “eu” se tornar necessariamente uma questão de poder ou de estado; ou ainda, por que o judeu não pode ser indivíduo (“eu”) sem se esconder ou reivindicar o pertencimento aos milhões de massacrados do passado?

Se o judaísmo possui uma injunção central, ele não deve ser pensado como uma questão de identidade, mas como uma questão de memória: não se deve imitar a perseguição e nem fazer uso “teatral” do Holocausto, mas sim honrar suas vítimas. Nesse sentido, Finkelkraut estabelece um paradoxo que, entre outras possibilidades, propõe a dialética entre o indivíduo que é a língua em que é falado, o conjunto de imagens em que é reconhecido, e a história que está condenado a lembrar porque é impedido de desempenhar um papel no presente. Mas também é a linguagem em que questiona esses pressupostos, as imagens com as quais invalida os estereótipos, e também o tempo em que está vivendo, um tempo do qual não pode estar ausente. Em última instância, para o autor, ser judeu inclui um resumo da dialética da modernidade, que salvou o judeu e que também o condenou.

Nessa esteira da constituição do que é ser judeu, Isaac Deutscher examina a trajetória judaica desde a modernidade, em Spinoza, passando por Heine, Marx, Rosa Luxemburgo, Trotski, até sua contemporaneidade em Freud, identificando nestes pensadores um ponto em comum: todos eram judeus não-judeus. Em seu ensaio sobre “O judeu não-judeu”, Deutscher encara que na modernidade a noção de nação-Estado expunha os judeus enquanto sujeitos que possuíam ideias internacionalistas e universais, que ultrapassavam as amarras do judaísmo, superando-o e tornando-se judeus hereges, pertencendo, ainda assim, a uma tradição judaica. Todos esses pensadores ultrapassaram a divisa do judaísmo, procurando ideias e satisfações fora dele, representando a soma e a essência de tudo aquilo que havia de mais grandioso no pensamento moderno, que estavam presentes nos campos da filosofia, da economia, e da política dos últimos séculos¹⁵⁰.

Não obstante, o autor revela ao mesmo tempo a vulnerabilidade desses intelectuais diante da não vinculação com as raízes judaicas. Sobre este ponto,

¹⁵⁰ DEUTSCHER, Isaac. *O judeu não-judeu e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970, p. 28-29.

Deutscher afirma que

Todos esses pensadores e revolucionários tiveram certos princípios filosóficos em comum. Embora variem suas filosofias, é claro, de século para século e de geração a geração, todos eles, de Spinoza a Freud, são deterministas. Todos sustentam que o universo é dirigido por leis inerentes à sua própria existência e governado pelas *Gesetzmässigkeiten* (pelas leis). Não veem a realidade como um amontoado de acidentes ou a história como um conjunto de caprichos e fantasias dos governantes. “Não há nada fortuito”, diz Freud, “nos nossos sonhos, loucuras e mesmo nos lapsos de nossa fala”. “A lei do desenvolvimento”, afirma Trotsky, “retrata-se através de acidentes”. E, ao dizer isso, aproxima-se bastante de Spinoza.

Todos são deterministas porque, tendo estudado muitas sociedades e observado “maneiras de viver” em períodos determinados, compreenderam as regularidades básicas da existência. Suas diferentes formas de pensar são lógicas, porque, vivendo dentro de fronteiras de várias nações e religiões, veem a sociedade em estado de fluidez. Concebem a realidade como dinâmica e não estática. Aqueles que estão fechados dentro de uma sociedade, de uma nação ou de uma religião, tendem a imaginar que a sua própria maneira de viver e de pensar tem validade absoluta e imutável e que tudo o que contraria seus padrões é, de alguma forma, “anormal”, inferior e maligno. Aqueles que, por outro lado, vivem dentro dos limites de várias civilizações compreendem mais claramente o grande movimento e a grande contradição entre a natureza e a sociedade.

Todos esses pensadores concordam sobre a relatividade dos padrões morais. Nenhum deles acredita no absolutamente bom ou absolutamente mal. Todos observaram sociedades aderindo a diferentes padrões de moral e a diferentes valores éticos. (DEUTSCHER, 1970, p. 35-36).

Assim, Deutscher traçou a identidade judaica de esquerda na Europa delimitada pela fluidez e concordância contextual, de modo que a identidade e as subjetividades não são, mas estão de acordo com as possibilidades. Neste mesmo contexto moderno, Moishe Postone, investigando as razões e fundamentos antissemitas que culminaram no Holocausto, concretiza que há uma ligação intrínseca entre antissemitismo moderno e o nacional-socialismo. Ele aponta que é necessário especificar o Holocausto e o antissemitismo na modernidade, de modo que caracteriza o primeiro enquanto uma missão ideológica e aparente ausência de funcionalidade, e o segundo como uma ideologia, um pensamento surgido na Europa em fins do século XIX.

A partir disso, o autor se propõe a distinguir o antissemitismo de outras formas de racismo, com base, principalmente, na lógica de poder atribuída ao judeu. Esse poder envolve teorias conspiracionistas, que ligam os judeus às práticas de dominação do capital, da social-democracia, do comunismo, da intangibilidade, da

universalidade, da mobilidade, regido pela ideia de dominação abstrata. Nesse sentido, Postone afunila essa abstração no conceito Marxiano de fetiche, que “refere-se a formas de pensamento baseadas em percepções que permanecem presas às formas de aparência das relações sociais capitalistas”¹⁵¹.

Essa abstração se torna um problema na modernidade na medida em que

As formas de pensamento anticapitalista que continuam presas ao imediatismo [*immediacy*] desta antinomia tendem a perceber o capitalismo, e tudo aquilo que é específico a essa formação social, apenas em termos das manifestações da dimensão abstracta da antinomia; assim, por exemplo, o dinheiro é considerado a “raiz de todo o mal”. A existência da dimensão concreta é-lhe então positivamente oposta como o “natural” ou ontologicamente humano, que presumivelmente se situa para além da especificidade da sociedade capitalista¹⁵².

Assim, o trabalho concreto torna-se anti-capitalista por oposição à noção de abstração do dinheiro. Não obstante, a aversão à abstração enfrenta uma virada para a biologia e o ímpeto de regresso às “origens naturais” que surgem no início do século XX, e “devem ser entendidos como expressões do fetiche antinómico que dá origem à noção de que o concreto é “natural”, e que apresenta crescentemente o socialmente “natural” de tal maneira que é apreendido em termos biológicos”¹⁵³. Essa biologização alcançou a dimensão abstrata, num processo de equiparação com a figura do judeu. Neste ponto, os judeus foram identificados com o próprio capitalismo, o que levou a perspectiva associativa de superação do capitalismo e de seus efeitos nocivos ao social como sinónimo de superação dos judeus.

Essas perspectivas antisemitas modernas revelam o carácter negativo da modernidade no sentido de que esse período e suas transformações instauraram novas formas de ser judeu, ou de ser um judeu não-judeu. Tais categorias são organizadas por Albert Memmi, que se propõe a enfrentar a complexidade da identidade judaica como uma necessidade metodológica.

Sob este aspecto, Memmi propõe três dimensões da realidade judaica: a) a judaicidade, que corresponde ao conjunto ou agrupamento de judeus em determinada localização geográfica; b) o judaísmo, que abarca o conjunto de doutrinas, crenças e instituições judaicas, fixas ou não, escritas ou orais; em suma,

¹⁵¹ POSTONE, Moische. *Antisemitismo e nacional-socialismo*. Disponível em: http://o-beco-pt.blogspot.com/2012/03/moishe-postone_02.html Acessado em: 25/11/2022.

¹⁵² POSTONE, Moische. *Antisemitismo e nacional-socialismo*. Disponível em: http://o-beco-pt.blogspot.com/2012/03/moishe-postone_02.html Acessado em: 25/11/2022, p. 5.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 5.

os valores, ou ainda, a cultura judaica em sentido amplo: costumes coletivos, religião, filosofia, jurisdição e artes; c) a judeidade, caracterizada pelo fato e a maneira de ser judeu: o conjunto das características, experienciadas e objetivas, sociológicas, psicológicas e biológicas que compoem um judeu; a maneira de viver de um judeu, ao mesmo tempo sua pertença à judaicidade e seu lugar no mundo não-judaico¹⁵⁴.

Com base nesse panorama, o judeu real, ou judeu histórico, passa por todo esse processo dialético da construção da identidade. Tanto o judeu imaginário de Finkielkraut, quanto o judeu não-judeu de Deutscher, ou o judeu abstrato de Postone e as definições identitárias da realidade judaica de Memmi revelam as formas diversas de expressão da judeidade que compõem o judaísmo. Todavia, essa variedade é por vezes desconsiderada pelos grupos políticos religiosos brasileiros. Como visto anteriormente, a ligação com Israel e suas causas são mediadas sobretudo por perspectivas bíblicas, que associam judeu e judaísmo ao contexto das histórias bíblicas, ou seja, anterior a modernidade. No caso aqui analisado, a Igreja Universal associa sua trajetória com a trajetória do povo judeu no Antigo Testamento, com ênfase nas perspectivas de “Povo Escolhido”.

Essa associação envolve o desenvolvimento de uma transformação da identidade política e cultural brasileira referenciando as origens míticas da direita evangélica em Israel. Contudo, a referenciação não se faz baseada em perspectivas históricas. Diferentemente da contradição enfrentada pelo judeu não-judeu - indivíduos que eram etnicamente judeus, mas que não possuíam vínculos com as raízes judaicas -, o movimento que se faz no Brasil é o contrário, pois grupos que não possuem vínculo étnico com o judaísmo passam a reivindicar a cultura judaica¹⁵⁵. Deste modo, mais do que requerer uma identidade que não é étnica ou historicamente sua, o grupo político-religioso brasileiro define o que é ser judeu de acordo com o imaginário fundamentado em noções bíblico-religiosas.

Aqui, o judeu imaginário dos tempos bíblicos e a representação do ideal de branquitude são exemplos de judeus que integram o grupo conservador evangélico. Mas não apenas o não-judeu se reconhece enquanto judeu herdeiro da promessa de “Povo escolhido”, pois também fazem parte aqueles que são reconhecidos dentro

¹⁵⁴ MEMMI, Albert. “Negritude and Judeity.” *European Judaism: A Journal for the New Europe*, vol. 3, no. 2, 1968, pp. 4–12, JSTOR, p.6. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41442237>. Acessado em: 25/11/2022.

¹⁵⁵ GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Op. cit., p. 132.

das restrições identitárias. Juntos, neopentecostais e judeus conservadores, ou por extensão, não-judeus judeus e os judeus que tem sua identidade reconhecida por eles, instauram uma comunidade de afeto, ou uma comunidade judaico-cristã imaginária.

2.2.1. A comunidade judaico-cristã imaginária

A presença dos evangélicos neopentecostais na política faz parte de um processo iniciado pelo predomínio de uma igreja pentecostal após 1987: a Assembleia de Deus. Apesar da IURD ter debutado no cenário político em 1986, quando elegeu um deputado federal, foi nos anos subsequentes que seu crescimento foi vertiginoso, alcançando ampla presença no Congresso Nacional e nas Assembleias Legislativas estaduais¹⁵⁶. Esta ampliação da participação e atuação de grupos pentecostais e neopentecostais na política nacional ocorreu às vésperas da Constituinte (1987), e diante do contexto, tais grupos desempenham postura e posicionamentos conservadores.

No que tange este aspecto, o Antropólogo Ronaldo de Almeida afirma que

Os evangélicos pentecostais têm um conservadorismo ativo e não apenas reativo destinado à manutenção do status quo tradicional de caráter mais católico. A esses evangélicos têm interessado a disputa pela moralidade pública (Casanova, 1994). Não somente a proteção da moralidade deles, mas a luta para ela ser inscrita na ordem legal do país. (ALMEIDA, 2017, p. 18)

Sobre o conservadorismo evangélico brasileiro, Almeida define que

O que vem sendo acusado e autoidentificado como conservadorismo no Brasil refere-se, principalmente, ao plano dos costumes, fortemente propagado pelas religiões cristãs, em especial as evangélicas. A sacralização da família tradicional é, sem dúvida, o signo de um amplo campo moral em questões relativas ao corpo, ao comportamento e aos vínculos primários. (ALMEIDA, 2020, p. 428)

Dadas essas premissas, o setor religioso conservador tem se posicionado cada vez mais à direita, compreendendo que o social deve ser coextensivo à religião. Além do caráter conservador e de direita, este grupo é circunscrito, no campo do sagrado, enquanto herdeiro do judaísmo antigo e da promessa de “povo escolhido”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ ORO, Ari Pedro. *O neopentecostalismo macumbeiro*. Revista USP, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006, p. 324-325.

¹⁵⁷ Presente no Pentateuco, a noção do Povo Escolhido por Deus se refere à Israel como o povo que recebeu a promessa da Terra Santa (Lv 20, 24-26).

Identificado como integrante da nova direita brasileira, esse grupo conservador e religioso compõe aquilo que Camila Rocha identificou como um amálgama ultraliberal-conservador originado pela organização de contra-públicos digitais durante o ápice do lulismo (2006-2010), que culminou na chegada da nova direita ao poder em 2018. O conceito de contra-público surge como uma resposta à teorização de Jünger Habermas sobre o processo de formação da esfera pública e dos seus potenciais democráticos. Nesse sentido,

um contra-público seria necessariamente imbuído de uma performatividade/poeticidade disruptiva. Seus membros, a despeito de serem subalternos ou não, partilhariam identidades, interesses e discursos tão conflitivos com o horizonte cultural dominante que correriam o risco de enfrentarem reações hostis caso fossem expressos sem reservas em públicos dominantes, cujos discursos e modos de vida seriam tidos irrefletidamente como corretos, normais e universais. (ROCHA, 2018, p. 20)

Com base nesta definição, reconhecemos os evangélicos¹⁵⁸ como um dos componentes desta arena conservadora da nova direita brasileira, que de acordo com a autora, passou a unir diferentes contra-públicos, desde os que atuavam na internet, aos conservadores, os intervencionistas, ultraliberais, entre outros, que se juntaram e fortaleceram suas pautas sobretudo após a derrota do candidato Aécio Neves nas eleições de 2014, demandando na sequência protestos pró-impeachment da presidenta Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT)¹⁵⁹.

Essa correlação convencionada entre evangélicos conservadores e o judeu imaginário, configura uma comunidade imaginária, que possui ao menos duas vias de interpretação. A primeira está relacionada aos marcos sagrados da memória, embasada em perspectivas teológicas, e a segunda, fundada no estabelecimento de afinidades eletivas, com base no conceito weberiano. É possível que haja outras formas de argumentar essa conexão, contudo o foco será dado a esses dois aspectos.

Antes de avançarmos, é preciso definir o conceito de imaginário, que é compreendido aqui a partir do conceito de “comunidades imaginadas”, de Benedict Anderson, que percebe que tais comunidades são pensadas por meio de práticas administrativas e culturais dos Estados Nacionais Modernos a fim de estimular os sujeitos a definir suas obrigações enquanto membros de um grupo que,

¹⁵⁸ O termo evangélico compreende os protestantes clássicos e os pentecostais (o neopentecostalismo se insere no pentecostalismo, mas como uma terceira onda desse movimento).

¹⁵⁹ ROCHA, Camila. “Menos marx, mais Mises”: Uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018) Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política - São Paulo, 2018. 232 f, p. 21-22.

supostamente, é especial e homogêneo por natureza¹⁶⁰. Neste caso, a comunidade imaginada é pensada a nível nacional para grupos sociopolíticos subnacionais.

A relação estabelecida entre o judeu imaginário e os neopentecostais por meio de perspectivas teológicas é convencionada por um processo de substituição da Teologia da Substituição (de alianças) pela Doutrina do Dispensacionalismo. Enquanto a primeira interpreta as escrituras sagradas de maneira alegórica, a segunda se dedica à sua interpretação literal. Nesse sentido, a Teologia Aliancista se expressa de três formas: Amilenismo Aliancista, Pós-Milenismo Aliancista, e Pré-Milenismo Aliancista (também chamado Histórico)¹⁶¹.

A primeira forma expressa que não há nenhum reino futuro, seja judaico ou não; a segunda percebe a Igreja como substituta de Israel, responsável por trazer o reino metafísico para a terra, que será empossado por Jesus em sua segunda vinda; e a terceira ensina que a Igreja é o Reino prometido, inaugurado por Jesus durante seu ministério terreno, sustentado em meio às adversidades, arrebatado e estabelecido como um reino terreno que admitirá, em seu último estágio, muitos judeus. A Teologia da Substituição, em todas as suas formas, é construída com base na perspectiva de que a Igreja é substituta de Israel, em sentido global entre Deus e a história da humanidade.

Denominada pelos judeus como Supersessionismo, a Teologia da Substituição interpreta a história humana por meio da chave da redenção da humanidade com Deus baseada em alianças teológicas, que enfatizam a continuidade entre a Igreja e Israel, no sentido substitutivo. Tais alianças são as obras, a graça e a redenção, que estão implícitas nas escrituras. Contudo, esta Teologia defronta-se com o modo de utilização da multiplicidade de temas e passagens bíblicas que compõem o Antigo Testamento. A unicidade da aliança da graça que rege toda a Bíblia cria uma tensão com aspectos cerimoniais e culturais que integram as revelações do Velho Testamento. Isso porque a Lei Mosaica se divide entre as categorias civis, morais e cerimoniais, e a dificuldade em lidar com leis datadas, relacionadas à lepra ou alimentação, por exemplo, que não necessariamente se aplicam aos dias de hoje, provocam a exclusão ou abandono dessas passagens do texto bíblico.

¹⁶⁰ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 31-34.

¹⁶¹ CHARLES Caldwell Ryrie. *Biblical Theology of the New Testament*. Chicago: Moody Press, 1959.

Contrastando com as dificuldades de fluidez e hermenêutica, a Teologia da Substituição foi suprimida no campo teológico pela Doutrina do Dispensacionalismo, que é construída com base na interpretação literal das passagens bíblicas. Por meio dela, o mundo é visto como um lugar administrado por Deus, através de dispensações progressivas e distintas, que enfatizam a descontinuidade entre a Igreja e Israel. Tais dispensações correspondem a divisão das histórias bíblicas em épocas, períodos ou eras. Nesse sentido, cada dispensação corresponde à relação de Deus com os seres humanos, realizada por meio de alianças - seja com Abraão, com Moisés, com a Igreja e com o sionismo, podendo tal divisão variar de três a sete eras -, remetendo a uma revelação progressiva.

Para o Dispensacionalismo, o tema unificador é a exemplificação do amor de Deus e sua glorificação (do seu nome) por meio de sua criação. Esse aspecto fica claro em diversas passagens da Bíblia - Romanos 9: 23-16, Efésios 3: 9-11, por exemplo - nas quais estabelece, de acordo com esta doutrina, que não há a substituição de Israel pela Igreja, mas sim o acréscimo da Igreja por um determinado período.

A diferença entre as duas propostas teológicas de leitura e interpretação do texto bíblico e da promessa de Deus (ao povo escolhido), torna compreensível sua função no plano sagrado. Enquanto a Teologia da Substituição desenvolve primeiro a teologia bíblica do Novo Testamento para depois prosseguir ao Antigo Testamento, interpretando um à luz do outro, o Dispensacionalismo trabalha a natureza progressiva da revelação.

A partir disso, o desenvolvimento da teologia bíblica é feito desde o Antigo Testamento, em um processo de valorização da narrativa, que contempla o povo de Israel. Esta leitura entende a natureza eterna da escolha de Israel por Deus, assim como as alianças e as promessas para o povo de Israel. A Igreja é, então, entendida como um programa previamente planejado e temporário, durante o tempo em “que veio endurecimento em parte a Israel, até que haja entrado a plenitude dos gentios. E, assim, todo o Israel será salvo, como está escrito: virá de Sião o Libertador e ele apartará de Jacó as impiedades. Esta é a minha aliança com eles, quando eu tirar os seus pecados” (Romanos 11: 25b-27).

Sob esse aspecto, o imaginário bíblico do Antigo Testamento, especialmente de Israel, passa a fazer parte do léxico da igreja evangélica, compondo o conjunto simbólico de referência não somente nos espaços de culto, mas também fora dele.

Se na Teologia da Substituição a aliança de Deus com o povo de Israel havia sido substituída pela aliança com a Igreja, no Dispensacionalismo há um acréscimo, uma junção entre as duas perspectivas, já que, na verdade, a aliança de Deus com a Igreja é temporária. Nessa leitura Israel retorna à centralidade, o que justifica a proximidade atual entre judeus e evangélicos, na formação da comunidade judaico-cristã imaginária.

Para essa comunidade, Israel real funciona da maneira como está descrito no texto bíblico, em detrimento das perspectivas contemporâneas e seculares. Esse ponto de vista estabelece uma afinidade entre os dois agrupamentos que não se restringe apenas à aliança com Deus, já que essa afinidade aparece também no campo político.

Sobre esse ponto, a comunidade judaico-cristã se encontra alinhada em perspectivas políticas num espectro cada vez mais à direita, seguindo pautas conservadoras, “anti esquerdistas”, religiosas e tradicionais. Esse alinhamento constitui-se como forma de “afinidades eletivas”, conceito abordado por Max Weber em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. Apesar do termo ter se tornado conhecido após as obras de Weber, ele possui uma história anterior aos seus escritos. Como descreve Michael Löwy, os primeiros usos se referiam à atração e fusão dos corpos no campo da alquimia, ainda na Idade Média¹⁶².

O primeiro sentido dado ao termo se refere a afinidade enquanto “a força em virtude da qual duas substâncias diversas “se procuram, unem-se e se encontram” em um tipo de casamento”¹⁶³. Nesse contexto, no mundo alquimista, o termo recebe um par na obra do químico sueco Torbern Olof Bergman, que descreve, nesse campo, a existência de uma “atração eletiva”, que na tradução alemã da obra se torna “afinidade eletiva”. Na Alemanha, o termo “afinidade” é utilizado por Johann Wolfgang von Goethe, que em seus romances, caracteriza a existência da afinidade “quando dois seres ou elementos ‘procuram um ao outro, atraem-se, apoderam-se um do outro e, em seguida, em meio a essa união íntima, ressurgem de forma renovada e imprevista”¹⁶⁴. A partir disso, é possível reconhecer o contato de Goethe com as obras de alquimistas (como do holandês Boerhave), inspirando-se nelas.

¹⁶² LÖWY, Michael. *Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber*. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142, p. 130.

¹⁶³ Ibidem, p. 130.

¹⁶⁴ LÖWY, Michael. Op. cit., p. 130.

Por meio dos romances de Goethe, a “afinidade” é incorporada na cultura alemã, mas é através das obras de Max Weber que o termo se torna um conceito sociológico. De acordo com Löwy, apesar de manter as conotações de escolha recíproca, atração e combinação, Weber pretende ultrapassar perspectivas tradicionais de causalidade e do debate sobre a primazia do “material” ou do “espiritual”

Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas “afinidades eletivas” entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional. Por esse meio e de uma vez só serão elucidados, na medida do possível, o modo e a direção geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material. (WEBER, 2014, p. 77)

Assim, ao incorporar o uso do termo, Weber tenta explicitar

a existência de elementos convergentes e análogos entre uma ética religiosa e um comportamento econômico: o puritanismo ascético e a poupança de dinheiro, a ética protestante do trabalho e a disciplina burguesa do trabalho metódico, a valorização calvinista do ofício virtuoso e o ethos da empresa burguesa racional, a concepção ascética do uso utilitário das riquezas e a acumulação produtiva do capital, a exigência puritana da vida metódica e sistemática e a persecução racional do lucro capitalista. (LÖWY, 2011, p. 131-132)

Por conseguinte, após analisar os usos do conceito de afinidades eletivas nas obras de Weber, Michael Löwy apresenta ao menos dez modalidades distintas deste conceito, sendo três delas pertencentes a um campo determinado, enquanto as demais “atravessam” diferentes campos sociais¹⁶⁵. A partir disso, e considerando as diferentes compreensões e termos equivalentes, Löwy estabelece que o conceito de afinidades eletivas não pode ser substituído ou equiparado a outro, já que ele detém as características que seus possíveis sinônimos (por exemplo “adequação” ou “parentesco interior”), não abarcam, referentes a contenção do elemento da seleção, da escolha ativa, da atração recíproca¹⁶⁶.

Nesse sentido, o autor busca uma definição para o termo, a partir dos usos

¹⁶⁵ Os campos de uso do conceito de afinidades eletivas delimitados por Löwy são: interna ao campo religioso; interna ao campo econômico; interna ao campo cultural; entre formas estruturais da ação comunitária e formas concretas da economia; entre ética religiosa e ethos econômico; entre formas religiosas e formas políticas; entre estruturas econômicas e formas políticas; entre classes sociais e ordens religiosas; entre visões de mundo e interesses de classes; entre estilos de vida de uma classe social e certos estilos de vida religioso.

¹⁶⁶ LÖWY, Michael. Op. cit., p. 138-139.

de Weber, chegando à conclusão de que

afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo. (LÖWY, 2011, p. 139)

Dependente de graus de “adequação” ou de “parentesco” entre duas formas, a afinidade eletiva procede também de outros fatores relacionados às condições históricas. Ou seja, os fatores históricos, sociais e culturais implicam no processo de seleção recíproca ou reforço mútuo, temática abordada implicitamente na obra de Weber e pouco desenvolvida. Ao fim e ao cabo, auxiliado por outros autores, Löwy destaca que a afinidade eletiva consiste em uma convergência gradual entre superestrutura e infraestrutura, tal qual o movimento de atração recíproca entre dois pólos, que se encontram mutuamente e se conectam de maneira durável¹⁶⁷. Nesse processo ocorre uma “adaptação recíproca”, visto que os dois pólos se tornam ativos de maneira proporcional.

Sobre a aplicabilidade do conceito, Löwy expressa que

o conceito de afinidade eletiva pode se aplicar a muitos domínios. Ele permite compreender – no sentido forte de *Verstehen* – certo tipo de conjunção entre fenômenos aparentemente disparatados dentro de um mesmo campo cultural (religião, política e economia) ou entre esferas sociais distintas: religião e economia, misticismo e política, etc. O conceito dá conta de processos de interação que não são revelados nem pela causalidade direta, nem pela relação “expressiva” entre forma e conteúdo (por exemplo, uma forma religiosa sendo a “expressão” de um conteúdo político ou social), nem, tampouco, pela “função” de uma parte em meio à totalidade social. (LÖWY, 2011, p. 141)

Sob este aspecto, a comunidade judaico-cristã imaginária forma vínculo não somente por vias teológico-religiosas como também por afinidades eletivas. Neste ponto, a conjunção entre os campos político e religioso provocam um duplo objetivo: a atração entre dois pólos conservadores e de direita, e a exclusão dos “elementos” externos e não compactuantes à essa junção.

Apesar de originalmente Löwy propor o debate sobre o conceito de afinidades eletivas a partir da perspectiva da esquerda na Alemanha na obra “Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)”, o conceito também pode ser aplicado à direita, como aqui proposto. Isto se deve ao formato do recorte e dos elementos envolvidos nele. Em meio ao

¹⁶⁷ Ibidem, p. 140-141.

reconhecimento da junção de polos substancialmente diferentes, mas que se unem a partir de intenção, Michael Löwy discute o messianismo judaico e a utopia libertária, a partir do uso político realizado pelos germânicos e pelos judeus de uma lógica redentora, baseada na secularização dessa perspectiva. Ela produz a ideia de que há uma cultura germânica e uma cultura judaica que se aproximam, não por serem iguais, mas por quererem ser iguais - alguns traços como o iídiche e as perspectivas revolucionárias de judeus da Europa central apontam isso.

A partir do questionamento sobre as motivações para a presença do grande quantitativo de judeus na esquerda alemã, o autor estabelece possibilidades de resolução dessa questão. A primeira delas é sustentada pela hipótese de que a bíblia (e por extensão, o pentateuco) é um livro revolucionário, e logo mostra-se frágil. Já a segunda hipótese aponta para a existência de vínculos que são produzidos pelos judeus a partir da cultura produzida na Europa Central, que é tão judaica quanto germânica. Ou seja, diferenciar o que era pertinente à cultura judaica e à cultura germânica tornou-se algo pouco provável.

Sob este aspecto, ao contrário do que se produz em relação às perspectivas de esquerda, no Brasil essas relações se replicam no campo da direita. Aqui, a comunidade judaico-cristã estabelece intencionalidade entre judaísmo e direita por vias que não necessariamente incluem as características próximas, mas a partir de intenções e afinidades, conforme as duas possibilidades aqui apresentadas.

Mais especificamente, a comunidade judaico-cristã se une e inclui no grupo os indivíduos (judeus e não-judeus) que compartilham do imaginário, seja sobre a identidade judaica ou sobre Israel - desenvolvido a partir da lógica do judeu bíblico ou da Doutrina do Dispensacionalismo -, e aqueles que partilham ideologias e posicionamentos políticos - que neste caso são conservadores, de direita e que pretendem levar suas percepções de mundo e de religião à todos os lados, como uma espécie de evangelização.

Deste modo, se estabelece dentro desta comunidade judaico-cristã uma dialética de vinculação e desvinculação de indivíduos, com base em perspectivas semelhantes e opostas, conforme processo de conversão e desconversão proposto por Michel Gherman e Misha Klein¹⁶⁸. A partir disso, no campo político-religioso brasileiro, os grupos conservadores evangélicos, ao fazer uso do judaísmo,

¹⁶⁸ GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. *Entre “conversos” e “desconversos”*: o caso da influência da Nova Direita Brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. *Estudios Sociales del Estado* - volumen 5, número 9, pp. 101 a 123, 2019, p. 106-107.

dispensam as noções de distinção entre judaísmo, judeidade e judaicidade, e as tramas e pluralidade da identidade judaica. Em lugar disso, cristalizam definições que desconstroem perspectivas étnicas, seculares e de diversidade, deslegitimando judeus e cristãos de esquerda, que se posicionam a favor de pautas progressistas, avessas à moral religiosa estabelecida pela comunidade.

Assim, a conversão e a desconversão integra e exclui com base na visão do judaísmo determinada pelo não-judeu que se reconhece enquanto judeu. A desconversão do judeu não está vinculado a judeidade e a perspectivas étnicas e culturais, mas sim a uma nova forma de judaísmo, que é instituída pela comunidade judaico-cristã enquanto um judaísmo imaginário.

2.3. O passado do judeu imaginário

No Brasil existe uma multiplicidade de grupos de judeus. Como apontam Michel Gherman e Misha Klein, todos estes grupos possuem uma relação com as ondas de imigração ocorridas em diferentes períodos da história do país¹⁶⁹. De acordo com a historiografia do período colonial, é possível traçar a chegada de judeus e seus descendentes ao Brasil desde o século XVI. Isto porque a partir de 1497 os judeus foram forçados a se converter ao cristianismo na Península Ibérica, tornando-se cristãos novos. No caso de Portugal - para pensarmos a América portuguesa -, em 1536, a inquisição é instaurada (por meio do Tribunal do Santo Ofício) como forma de delimitar que a fé dos súditos fosse a mesma fé do rei, eliminando toda ideia que pudesse representar ameaça ou descrédito dos dogmas católicos ensinados na Península Ibérica¹⁷⁰, além de provar a pureza de sangue, prática que limitava a ascensão social. Conforme as gerações se sucederam, a importância desta nomenclatura perdeu a força, de modo que esses descendentes foram absorvidos pela população, tanto em Portugal como nas colônias¹⁷¹.

Posteriormente, no século XVII, os descendentes dos conversos forçadamente (*b'nei anusim*), assim como de outros judeus, chegaram em terras brasileiras no período da ocupação holandesa do nordeste do país. Ainda que de maneira não comprovada, estes grupos podem representar uma parte significativa

¹⁶⁹ GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. *Aquela noite: o lugar da Israel Imaginária na nova direita brasileira*. Revista Antropológicas, Ano 25, 32(2): 111-140, 2021, p. 114-115.

¹⁷⁰ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440 - 1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 113.

¹⁷¹ NOVINSKY, Anita. *Os judeus que construíram o Brasil: fontes inéditas para uma nova visão da história*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015, p. 53.

da população brasileira. Todavia, muitos desses descendentes não possuem o conhecimento de tal ascendência judaica, ou conhecem vagamente, não sendo praticantes e nem considerados judeus. Assim, assumindo o pressuposto estabelecido por Gherman e Klein, essa noção pode ser motivadora de parte do ímpeto da busca atual pelo passado judaico brasileiro, decorrente de “enquadramentos políticos contemporâneos que buscam reformular o passado católico do Brasil em favor de um passado sem sentimento de culpa e habitado por cristãos novos e protestantes”¹⁷².

Após o período colonial¹⁷³, outras ondas migratórias judaicas chegam ao Brasil nos séculos XIX (com o ciclo da borracha na região norte no final do século) e XX (no período entre guerras e após a Segunda Guerra Mundial). Os descendentes destes imigrantes compõem as comunidades judaicas que contrastam com os tantos possíveis descendentes do período colonial. No decorrer de boa parte do século XX, o Brasil despontou enquanto um destino de esperança aos que fugiam das perseguições políticas na Europa e das instabilidades nos países do Império Otomano. O que consolidava a perspectiva de que o Brasil era uma boa aposta para esses imigrantes era a aparente superação de categorias raciais que dividiam as populações de outras nações. Ao menos era desta forma que estes imigrantes enxergavam as relações raciais no país.

A comunidade judaica brasileira é a segunda maior da América Latina (atrás apenas da Argentina), composta por aproximadamente 120.000 judeus, concentrados sobretudo nas regiões sul e sudeste¹⁷⁴. Em um país que ultrapassa os 200 milhões de habitantes, a comunidade judaica representa menos de 1% da população total, o que leva ao pressuposto de que em termos de participação ou importância política e cultural não se expressa em razão de quantidade. Todavia, a comunidade judaica e o judaísmo figuram na cena política e cultural como referência simbólica.

Tais proposições são exploradas pelo sociólogo Bernardo Sorj, ao analisar a cultura brasileira como não discriminante com imigrantes, sobretudo judeus. O caráter de integração dos imigrantes e as possibilidades de ascensão social ao invés de gerarem ideologias racistas e sentimentos anti étnicos, geram uma visão positiva

¹⁷² GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. *Ibidem*, p. 115.

¹⁷³ Algumas perspectivas deste período serão abordadas na próxima seção.

¹⁷⁴ A cidade de São Paulo possui a maior comunidade, com cerca de 60.000 judeus, seguida por Rio de Janeiro, com 35.000 e Porto Alegre, com 10.000. In: GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha, 2021, p. 115-116.

e de valorização destes indivíduos¹⁷⁵. Isto porque tanto a cultura quanto a identidade e o mito de origem brasileiro são favoráveis a mudanças e transformações, que permitirão desenvolver suas potencialidades enquanto país do futuro¹⁷⁶. Neste contexto, Sorj enfatiza a particularidade do caso da ideologia brasileira do branqueamento (desenvolvida por intelectuais em finais do século XIX e início do século XX). Nela, o ideal a ser alcançado é o branco, e as outras raças, sobretudo a negra, poderiam melhorar por meio da miscigenação, até que alcançassem o branqueamento. Identificados como brancos¹⁷⁷, os judeus somam a esta nação enquanto solução, e não como um problema.

A lógica racial que permeia o século XX compreendia que o Brasil, enquanto uma utopia racial, era mais que um lugar para a fuga dos horrores do genocídio e da violência racial, pois representava um destino onde era possível estabelecer uma vida no âmbito econômico, social, cultural e político. Aqui, todos os brasileiros compartilhavam a herança mista, ainda que no sentido cultural. O redirecionamento do foco da raça para a cultura se deve a formulação do conceito de “democracia racial” de Gilberto Freyre, que se baseava na ideia da mistura racial e cultural fomentando a nova República e a nova sociedade, repudiando os ideais eugenistas vigentes na Europa e na América do Norte. Em contrapartida à incorporação cultural fundamentada no mito das três raças que formaram a mistura brasileira, a história da escravidão passou por constante tentativa de apagamento, assim como a dos povos indígenas.

Essa lógica instaurada permitiu que a diversidade étnica e cultural fosse simultaneamente apoderada e transformada em um referencial do orgulho nacional. Como destacam Gherman e Klein,

Isso não só teve o efeito de minar os esforços para afirmar as diferentes histórias, culturas e direitos das populações minorizadas de se organizar em seu próprio nome, mas também significou que qualquer um poderia participar de práticas culturais específicas, independentemente de sua própria raça e

¹⁷⁵ SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica: as origens de uma cultura não antisemita. In: SORJ, Bila. Org. *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo* [online]. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p. 3.

¹⁷⁶ Estas concepções são exploradas na obra “Brasil: país do futuro”, do escritor judeu austríaco Stefan Zweig (1941), que se refugiou na terra brasílica durante a Segunda Guerra Mundial. O autor enxergava que no velho continente já não havia mais possibilidades de futuro, tendo em vista as ideologias eugenistas e racistas vigentes. Ao chegar ao Brasil e se deparar com os intelectuais modernistas celebrando a mistura popular da nação, que seria a base da nova sociedade, Zweig percebeu um país (aparentemente) livre dos preconceitos raciais. Esta percepção será melhor abordada no capítulo 3 desta dissertação.

¹⁷⁷ A categoria racial na qual os judeus são enquadrados é questionada por alguns intelectuais brasileiros que eram associados à ideologias fascistas durante a década de 1920 e 1930.

origens culturais sem ser acusados de praticar nenhum tipo de apropriação cultural. (GHERMAN; KLEIN, 2021, P. 117)

Deste modo, as mais diversas práticas culturais foram lançadas no caldeirão cultural brasileiro, de maneira que, para os imigrantes judeus que haviam escapado dos horrores da guerra, essa conjectura harmoniosa da mistura racial possibilitou aceitação e espaço para usufruto da ideologia da “democracia racial”. Contudo,

Apesar das origens em mais de 60 países diferentes (Decol 2000), com grandes variações de idioma, alimentação e práticas culturais que se estendem muito além das distinções entre judeus asquenazitas, sefaraditas e mizrahim, as organizações comunitárias judaicas gerais têm incluído todos esses grupos culturais. Embora nos primeiros momentos após a imigração algumas organizações tenham sido formalizadas em torno de países ou regiões de origem, estas rapidamente incluíram judeus de origens e culturas diferentes, de forma que essas diferenças foram, em grande medida, negligenciadas por meio de um processo atribuído à valorização brasileira da mistura, ou ‘o Efeito Brasil’ (Klein 2012).

É claro que a ideologia nunca é perfeitamente implementada, nem mesmo quando codificada em lei. Ao defender a ‘mistura racial’ (social e corporalmente), o Brasil se estabelece como o país mais desigual do mundo. Explicado em termos de classes sociais, a raça pode ser facilmente mapeada, de tal forma que quanto mais escura a pele de uma pessoa, mais provável será que ela esteja na base da hierarquia socioeconômica. De outro lado, quanto mais clara a pele, mais provável será que ela esteja no topo dessa hierarquia. (GHERMAN; KLEIN, 2021, P. 118)

A integração judaica ao contexto nacional permeado pela lógica da “democracia racial”, possibilitou um status distinto daquele previsto em outras nações (inclusive latino americanas) para onde os judeus foram buscar refúgio. No caso brasileiro, a incorporação privilegiava este grupo, geralmente advindo da Europa, devido a gradação da cor da pele, que por ser mais clara lhes conferia um status dentro da sociedade brasileira.

Apesar de nenhuma história de antissemitismo mais organizado no país (e de pouco conhecimento geral sobre judeus, Israel ou sionismo), esta pauta acabou sendo incorporada ao estatuto antirracista nacional de 2003¹⁷⁸. Este enquadramento racial para a judeidade, apesar de estar em contradição com repetidas afirmações de antropólogos e outros estudiosos de que os judeus não constituem uma raça, permite que eles sejam colocados ao lado de outros grupos raciais e racializados. Assim, a noção de democracia racial colocava os judeus numa situação duplamente privilegiada, socialmente por serem brancos e no contexto legal, por serem

¹⁷⁸ Lei Afonso Arinos, nº. 1390/51, lei nacional antirracista.

vítimas¹⁷⁹.

Em síntese, o passado judaico revela não o passado em si, mas os usos do passado no presente, configurando sentido pertinente às demandas do presente. No Brasil, a busca por um passado imaginário corresponde ao propósito de estabelecer um passado em um país que produziu apenas futuro. O que se está em disputa é a busca por um passado (experiência) que dê sentido ao futuro (expectativa), ou ainda a superação da noção de Brasil como país do futuro pelo surgimento de novas formas de ser brasileiro e de expressar a brasilidade.

2.4. Quinto Império: de Portugal ao Brasil

Durante o período colonial brasileiro, mais precisamente no século XVII, o jesuíta da Companhia de Jesus, Padre Antônio Vieira¹⁸⁰, atuando como missionário no processo de catequização, desenvolveu uma atuação que, entre outras abrangências, lançava um olhar contra hegemônico sobre a questão dos cristãos novos. Vieira denunciou os crimes cometidos pela inquisição - que condenava inocentes por basear as provas de incriminação das práticas hereges especialmente em atividades de informantes, mexeriqueiros e caluniadores¹⁸¹ -, trabalhando como defensor dos judeus. Isto porque, em meio ao contexto de fragilidade política nacional - a partir da ameaça de perda de independência para a Espanha e de supressão de territórios ultramarinos pela Holanda -, sublimou-se uma forte consciência nacional na metrópole¹⁸².

A decadência portuguesa e o despertar nacional ocorreu após uma sequência de desventuras na metrópole, visto o incômodo contraste entre os tempos gloriosos vividos entre 1385 e 1580, e meados do século XVII. Após a Restauração (Portugal torna-se independente da Espanha a partir da Restauração de 1640), a renovação da dignidade e o despertar nacional tomam conta do movimento de restabelecimento do estatuto antigo de viés político-econômico.

¹⁷⁹ GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Op. cit., p. 119.

¹⁸⁰ Padre Antônio Vieira foi um missionário, teólogo, diplomata e orador, nascido em Lisboa, Portugal, em 6 de fevereiro de 1608. Em 1614, com 6 anos de idade, veio para o Brasil com sua família, estabelecendo-se na Bahia, onde, desde 1609, seu pai exercia o cargo de escrivão. Pouco depois de chegar à Bahia, Vieira ingressou no Colégio dos Jesuítas de Salvador. Ordenado padre, iniciou sua carreira de pregador em 1633, e por volta de 1663 foi perseguido e processado pela Inquisição. Faleceu em 1697 na Bahia.

¹⁸¹ BOXER, Charles R. Op. cit., p. 108.

¹⁸² REAL, Miguel. *Padre Antônio Vieira: A Architectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659)*. Reflexão, Campinas, 33 (93). p. 57-88, jan./jun., 2008, p. 60.

Deste contraste nasce a concepção do estatuto de Portugal como nação superior, fundamentado nos três absolutismos daquele período: a) purificação de Portugal pela fé católica (Inquisição) - proselitismo ortodoxo; b) purificação de Portugal por meio do nacionalismo - Sebastianismo e Joanismo; c) purificação de Portugal através do seu papel messiânico na instauração da nova sociedade justa e santa do Quinto Império - o Quinto Imperialismo. É a partir destas concepções que Padre Antônio Vieira funde a visão joaquimita e cruzadística com a visão judaico-messiânica, instituindo a visão providencialista da história portuguesa. De acordo com Miguel Real,

Existe, assim, intrínseco à História de Portugal, a permanência de uma visão que se acorda com um destino divino e heróico para o povo português, uma espécie de pulsão de salvação que, num primeiro momento, se propaga para o outro (mouro, negro, índio, chino...), reconvertendo-o à doutrina pura. Num segundo momento histórico, a partir do desastre de Alcácer-Quibir, esta pulsão de salvação converte-se autosticamente sobre si, tomando-se a si próprio (o povo português) como necessitado de salvação (justamente como o povo judaico - de povo eleito libertado e libertador tornou-se povo castigado e errante, esperando no futuro o Messias salvador). (REAL, 2008, p. 63)

Os três absolutismos - Inquisição, Sebastianismo/Joanismo e o quinto imperialismo -, formam a mentalidade cultural do século XVII. Tal mentalidade é permeada pela crise dinástica iniciada após a morte de D. Sebastião em 1578, somado a perda da independência portuguesa em 1580, e das crises econômica, financeira e administrativa¹⁸³

Padre Antônio Vieira chega a Lisboa em 1641, logo após a restauração de 1640. Partindo de uma perspectiva providencialista, Vieira propõe o cruzamento entre as propostas providencialistas de salvação do outro, conforme o período do descobrimento e da I Dinastia, e o espírito providencialista, de salvar e cristianizar o mundo para salvar a si mesmo¹⁸⁴.

Deste modo, estabelece suas proposições sobre o Quinto Império (sua defesa diante do Tribunal da Inquisição), a partir da leitura de interpretação do livro “Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de Bandarra, Sapateiro de Trancoso”, de D. João de Castro (neto), obra que influencia consideravelmente o século XVII português¹⁸⁵. As Trovas de Bandarra (como ficou popularmente

¹⁸³ REAL, Miguel. *Padre António Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659)*. Reflexão, Campinas, 33 (93). p. 57-88, jan./jun., 2008, p. 61.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 63.

¹⁸⁵ REAL, Miguel. Op. cit., p. 67.

conhecida a obra) fundamentaram as bases de uma espécie de materialização da comprovação “factual” que o espírito judaico necessitava para consolidar a aceitação generalizada da aparição do Messias em tempos próximos. Como destaca Real, a atmosfera mental encontrada por Vieira quando chega a Portugal em 1641 é composta por “um judaísmo à flor da pele que, a partir de 1603, com a interpretação das Trovas do Bandarra por D. João de Castro (neto) tinha sido incorporado ou fundido no sebastianismo, e um país recém-libertado de Castela, cujo fervor patriótico inundava todos os discursos”¹⁸⁶.

Recém liberto do domínio espanhol, Portugal enfrentava uma situação financeira catastrófica, sobre a qual padre Antônio Vieira propôs, em 1643, como solução ao reinado de D. João IV, a reintegração dos mercadores judeus que tinham sido expulsos de Portugal e que faziam crescer e progredir as cidades para onde haviam se exilado, como era o caso da Holanda¹⁸⁷. Assim é estabelecido o primeiro contato (capital mercantil judaico), que a posteriori passa a abarcar as ideias.

O ponto importante nesta proposta de restabelecer tais mercadores para somar aos esforços portugueses, é a noção estabelecida por Vieira de que os filhos de Jacó ajudarão Portugal e por meio desta ajuda conhecerão as verdades de Cristo, que o farão converter-se¹⁸⁸. A partir de então, padre Antônio Vieira admite a ideia que levará até o fim de seus dias, de que judeus e cristãos estarão unidos e em harmonia no fim dos tempos sob um só Império e Imperador temporal e um só Império espiritual de Cristo, dominado pelo papa.

Assim, diante da prolongada guerra entre franceses e espanhóis, que impede que as tropas castelhanas se desloquem para Portugal, somado a perda de territórios no Brasil para os holandeses, além da perda de Angola e São Tomé para estes mesmos invasores, ademais do isolamento internacional da dinastia dos Bragança, recém estabelecida, Vieira aposta na abertura do comércio interno e externo aos judeus sefarditas¹⁸⁹ da Europa, sobretudo os de origem portuguesa¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 70.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 71.

¹⁸⁸ “(..) além de ser de fé que toda esta nação [judaica] se há-de converter e conhecer a Cristo, as nossas profecias [de Bandarra] contam esta felicidade entre os prodigiosos efeitos do milagroso reinado de Vossa Majestade; porque dizem que ao rei encoberto virão ajudar os filhos de Jacob e que por meio deste socorro tomarão conhecimento da verdade de Cristo, a quem reconhecerão e adorarão por Deus”. In: VIEIRA, Padre António. “*Proposta Feita a El-Rei D. João IV, em que lhe Representava o Miserável estado do Reino*” (1643), in *Obras Escolhidas, Prefácio e Notas de António Sérgio e Hernâni Cidade*. Lisboa: Sá da Costa, s/d., Vol. IV, p. 24.

¹⁸⁹ Os sefarditas são os judeus da Península Ibérica, denominada Sefarad em hebraico.

¹⁹⁰ REAL, Miguel. Op. cit., p.72.

Este ímpeto de colaborar com a reestruturação portuguesa faz com que Vieira se desloque até a Holanda e a França, e dentro da sua agenda de compromissos - tendo a maioria deles fracassado -, consegue formar a Cia das Índias Orientais e Ocidentais, em 1649, com subsídios de capitais judaicos, que a princípio se mostra uma conquista bem sucedida, e posteriormente se revela enquanto um obstáculo ao desenvolvimento do comércio no Brasil.

Para além dos erros e acertos, o que vale destacar é o esclarecimento de pensamentos do bandarrismo/sebastianismo/joanismo frente às escrituras sagradas, que passam a fazer sentido. Neste circuito de viagens, Vieira tem um encontro com o rabino Menasseh ben Israel (de origem portuguesa) em Amsterdã, no qual toma conhecimento da questão das 10 tribos perdidas de Israel - pois a tribo de Ruben fora encontrada na Colômbia em 1644, um sinal que anunciava o fim dos tempos e que já havia sido profetizado por Bandarra -, e da questão do Messias - que dentro do judaísmo é personificado por um homem comum, que não é filho de Deus, e que seria um libertador que lideraria o regresso de todos os judeus à Terra Santa, que ainda não veio¹⁹¹.

Baseando-se em diversos versos das Trovas do Bandarra, na visão das quatro carroças do profeta Zacarias, no livro do profeta Daniel, que narra o sonho da estátua do rei Nabucodonosor e sua interpretação pelo profeta, e neste mesmo livro na interpretação das quatro bestas que emergem do mar, correspondendo a quatro impérios, padre Antônio Vieira elabora a teoria do Quinto Império¹⁹². Este Quinto Império consiste no estado perfeito e realizado do Reino de Cristo em todo o mundo; é o reino em que todos os Príncipes e nações e povos viverão em paz e segurança, todas as guerras cessarão, Cristo será adorado e obedecido por todos, as comunidades observarão a lei divina; a justiça assumindo caráter universal, o bem-estar pleno e todas as qualidades humanas negativas não existirão¹⁹³.

Como destaca Miguel Real,

(...) a estrutura do Quinto Império recebeu uma sólida influência seja do sebastianismo/joanismo (D. João IV aqui se encontra como futuro Imperador temporal do mundo; as Trovas do Bandarra continuam a ser referidas e este autor é considerado um verdadeiro profeta), seja do judaísmo (a referência à imagética simbólica judaica do Antigo Testamento, do Leão de Judá, das 10 Tribos perdidas, do regresso triunfal à Terra Santa, da

¹⁹¹ Ibidem, p. 74.

¹⁹² Ibidem, p. 83.

¹⁹³ VIEIRA, Padre Antônio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Officio*. Salvador: Bahia. Livraria Progresso, 1957, I vol., p. 22 e ss.

aceitação do Messias judaico limitado a um condutor político de multidões...).

Com efeito, a obra profética de Pe. António cruza a influência providencialista nacionalista ou sebastianista com a influência profética judaica. (REAL, 2008, p. 85)

Aqui é possível perceber por meio da carta de 1659, “Lembranças de Portugal. Quinto Império no mundo” e na “Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício”, utilizada para depor no tribunal em 1663, a relação estabelecida pelo padre entre cristãos (católicos)¹⁹⁴ e judeus, que inclui a aceitação e comunhão entre esses dois grupos a partir do simples ato de conversão, ou ainda o desfecho da divergência quanto a ideia de Messias, a partir da consideração de uma harmonização entre o Messias de caráter temporal (judeu) e outro de caráter espiritual (cristão)¹⁹⁵.

Vale ressaltar que não se trata necessariamente de uma profecia ligada ao futuro, mas se trata de uma previsão ou predição do futuro. Conforme destacou António Braz Teixeira,

o dizer profético, sendo imediatamente dado no instante da palavra, não só não é predizer como, na profecia, visão e palavra estão em busca de descoberta e o que desvelam é o absoluto e não o futuro. Daí que, sendo uma categoria de revelação, a profecia implique, necessariamente, uma relação entre a eternidade e o tempo, um diálogo entre Deus e o homem. (TEIXEIRA, 2008, p. 13)

Está presente neste diálogo a ideia de aliança entre Deus e o povo, no qual o profeta desempenha o papel de revelar o Deus da Aliança por meio da comunicação da palavra. Tanto na obra de Vieira quanto no contexto de compreensão da sua visão profética, a Aliança do Antigo Testamento é ocupada pela promessa feita por Cristo a D. Afonso Henriques em Ourique, “que teria determinado a escolha de Portugal como novo Povo Eleito para cumprir a missão sagrada e transcendente de artífice ou instrumento da realização do final Império completo de Cristo ou Quinto Império”¹⁹⁶.

A partir disso, nota-se que as perspectivas vieirinas se aproximam das propostas dispensacionalistas, no sentido de que, ao mesmo tempo que ele inclui o judeu ao traçar uma comunhão e harmonização entre o messias temporal e espiritual, ele o exclui de acordo com a proposta salvacionista, quanto a aceitação de Cristo. António Vieira institui uma forma de “dispensacionalismo moderado”,

¹⁹⁴ Vale ressaltar que o protestantismo estava se formando neste período no processo das reformas.

¹⁹⁵ VIEIRA. Padre António. Op. cit., p. 147-148.

¹⁹⁶ TEIXEIRA, António Braz. *Profecia e escatologia em António Vieira*. Reflexão, Campinas, 33 (93), p. 11-21, jan./jun., 2008, p. 13.

devido a noção da conversão para a concretização da promessa, e desenvolve uma visão linear entre judaísmo e cristianismo, em conformidade com a perspectiva aliancista de continuidade entre o povo do Antigo Testamento e os portugueses do século XVII.

Todavia, apesar de incluir os judeus na promessa de consolidação do Quinto Império, Antônio Vieira não era uma figura judaizante, mas sim cristianizadora. O período colonial apresenta alguns pontos importantes acerca do passado judaico brasileiro: os judeus ibéricos tem se tornado cada vez mais um referencial nacional em ascensão em alguns contextos nos quais a Inquisição substitui o Holocausto enquanto foco de tragédia coletiva; ainda que a modernidade tenha produzido o Holocausto, esse processo essencializou as experiências e a história judaica, estereotipando os judeus por meio do conceito de abstração do judeu metafísico¹⁹⁷.

Conforme a visão de padre Antônio Vieira, de inserção ou conversão dos judeus para a concretude da promessa quinto imperialista, ou o Reino de Cristo completo e consumado, o neopentecostalismo insere o judeu no tempo presente. Esta conversão, política e teológica, funciona, neste caso, de forma dispensacionalista, como visto anteriormente. Um traço de proximidade entre a lógica vieirina e as perspectivas neopentecostais fica a cargo da visão teológica e universal, com perspectivas de salvação e de resgate espiritual do mundo e consumação do reino divino da graça¹⁹⁸. A natureza, eminentemente teológica e religiosa, de ambas visões deixam claro o intento ético e salvífico.

2.4.1 Os usos do judaísmo: disputas de memória

Oriundos da tradição religiosa evangélica, as lideranças e membros da Igreja Universal reproduzem uma gramática comum à coletividade. Nela estão presentes os traços correspondentes ao conservadorismo, ao judaísmo imaginário, às perspectivas bíblicas de povo herdeiro e escolhido, e uma multiplicidade de usos desses recursos. Os usos do judaísmo estão presentes não apenas no campo religioso ou nos templos da IURD, como também no âmbito político.

Como apresentado por Edilson Pereira, o Holocausto, assim como outras histórias bíblicas que compõem o Antigo Testamento, correspondem à temáticas frequentes nas canções entoadas pelo bispo Marcelo Crivella¹⁹⁹ - como a canção

¹⁹⁷ Esta temática pode ser vista nas obras de Zygmunt Bauman (1998) ou Moishe Postone (2021).

¹⁹⁸ TEIXEIRA, Antônio Braz. Op. cit., p. 18.

¹⁹⁹ PEREIRA, Edilson. Op. cit, p. 124-125.

“Altar do Holocausto”, destacada pelo autor não somente pelo tema abordado, mas também por ter sido entoada no show de arrecadamento de fundos para o projeto do Memorial às Vítimas do Holocausto. Não somente as canções, como também os templos, as reuniões e os espaços culturais recorrem ao uso religioso, como os casos já apresentados, incluindo o Centro Cultural de Jerusalém, no Rio de Janeiro, e o Templo de Salomão em São Paulo.

A frequência de tópicos judaicos no imaginário iurdiano ultrapassa a música gospel e os espaços de culto, figurando nas produções audiovisuais da Tv Record, emissora do bispo Edir Macedo. Tais produções incluem novelas e filmes que retratam histórias bíblicas, seja no sentido de reproduzir suas versões das narrativas bíblicas, ou de delimitar uma “cultura bíblica”²⁰⁰. A partir disso, o cenário narrativo e visual acionado nas igrejas e nos espaços correlatos evocam um compartilhamento desses conteúdos que expandem a atmosfera e os usos tradicionais.

As novelas e filmes foram produzidos sem que houvesse uma sequência cronológica, chegando a marca de mais de 20 produções. Iniciados em 2010, os projetos contam com títulos como “A história de Ester”, “Sansão e Dalila”, “Rei Davi”, “José do Egito” e “Nada a perder”, que narra a trajetória do fundador da IURD, o bispo Macedo. Na sequência do longa (“Nada a perder 2”), Edir Macedo visita o Egito para subir até o Monte Sinai, local “onde Deus falou com Moisés”, para estar mais próximo de sua fé. Neste momento, durante a cena da subida, o seguinte texto é explanado como uma fala do bispo Macedo:

Embora não seja fácil subir o Sinai, meu maior sacrifício não era a subida. Afinal, o que é subir um monte comparado a ter os poderosos de um país inteiro contra você? Meu maior sacrifício era confiar que, assim como Deus desceu do Sinai, pra fazer justiça ao Seu povo no passado, assim, também, Ele faria conosco. (Nada a perder 2: não se pode esconder a verdade. Direção: Alexandre Avancini. Produção: Paris Filmes e Record Filmes. Brasil: Paris Filmes, 2019. Streaming.)

No alto do Monte Sinai, o bispo faz uma fogueira sobre a qual atira diversas pilhas de processos - que ocorreram no início da década de 1990, e resultaram na sua prisão em 1992-, e realiza uma oração à Deus. Utilizando passagens bíblicas que evidenciam a trajetória de superação e conquista, a transição de cena mostra os adversários de Macedo caindo, enquanto ele prosseguia com o crescimento da

²⁰⁰ STEIL, Carlos Alberto, 1996; VELHO, Otávio, 1995 apud PEREIRA, Edilson, Do Holocausto à terra prometida: a criação de um memorial na paisagem carioca. In: GIUMBELLI, Emerson; PEIXOTO, Fernanda Arêas (org.). *Arte e religião : passagens, cruzamentos, embates*. Brasília, DF : ABA Publicações, 2021, p. 127.

igreja. Passados dez anos da visita ao Sinai, Edir Macedo começa a projetar a ideia da construção do Templo de Salomão, para se tornar a sede da Igreja Universal, em São Paulo.

Contando com 75 metros quadrados e custando cerca de R\$ 680 milhões, o Templo foi inaugurado em 2014, após quatro anos em construção. A obra cinematográfica exhibe o exato momento em que a idealização deste Templo surgiu: durante uma viagem do bispo à Israel, em 2009, quando decidiu levar um pedaço da Terra Santa para os fiéis. Esse conjunto de referências, que acionam Israel imaginária e dos tempos bíblicos, é compreendido por Edlaine Gomes como parte de um processo relacionado à memória, pois

As referências bíblicas que conformam a proposta de memória coletiva são resgatadas, sobretudo no Antigo Testamento e são articuladas à própria trajetória da IURD. Elas evidenciam eventos ligados ao “povo escolhido”, o “povo de Israel”, que, embora perseguido, supera e conquista, porque crê na “promessa divina”. As “lembranças” se referem ao “deus” que possibilita a superação, o “deus” que se revolta com a condição de seu povo escravizado. (GOMES, 2004, p. 124)

Neste ponto, as afinidades com Israel imaginário constituem a materialização de narrativas que representam, em alguma medida, um filosemitismo - mas neste caso, tomando como base o imaginário, e não a realidade. Contudo, por ignorar a pluralidade da judeidade, este filosemitismo se torna antissemita, compondo uma relação paradoxal entre a complexidade da identidade judaica e a perspectiva continuísta entre neopentecostalismo e judaísmo antigo.

Essa noção é perceptível no processo de implementação do Memorial do Holocausto, durante a Audiência Pública promovida pela Comissão de Cultura da Câmara Municipal do Rio de Janeiro em 4 de junho de 2019 para debater as obras do monumento²⁰¹. Na ocasião, diversas falas foram feitas, entre aqueles que defendiam o projeto e os que questionavam as leis vigentes que salvaguardam o local escolhido. Entre tantas figuras - muitas já mencionadas anteriormente -, destacamos o público presente no plenário e sobretudo nas galerias, que levavam bandeiras de Israel e as espalharam por toda a câmara.

Para aqueles que estavam desavisados, a presença de uma enorme quantidade de bandeiras poderia soar como uma grande representatividade de

²⁰¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WR1IwP0ttVU> Acessado em: 05/07/2022.

interessados e apoiadores da temática, incluindo indivíduos oriundos da comunidade judaica carioca. Todavia, aquele público ali presente, em grande maioria, possuía um perfil distinto daquele que é costumeiramente encontrado nos espaços judaicos. Isto se explica pelo fato de que aquele público de fato não era composto por judeus, mas sim por evangélicos de diferentes igrejas, que foram acompanhar a audiência pública, produzindo algo como uma “torcida” para as falas de “defesa” à existência do Memorial e sua implementação em uma área “degradada” da cidade maravilhosa.

No momento em que as lideranças religiosas tomavam a palavra ao longo da audiência, as bandeiras de Israel eram chacoalhadas para o alto, como sinal de apoio ao Memorial, e por extensão à Israel. Durante as falas de figuras religiosas, a abertura era feita a partir de uma saudação à Assembleia de Deus Central em Gramacho (RJ) - entre outras -, sempre ovacionadas na sequência pelos ouvintes, que levavam bandeiras israelenses. Ali, a comunidade judaico-cristã se defendia arduamente contra aqueles que se levantassem com algum tipo de argumento contrário.

Neste caso do Memorial, não somente a Audiência Pública estava imbuída pelo imaginário da comunidade. Outro episódio do processo de edificação do monumento se refere à memória, pois se a memória é um objeto em disputa, então as instituições de memória passam a ser “inimigas” ou concorrentes. Direta ou indiretamente envolvida no trâmite de cessão do terreno, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) é uma instituição vista de maneira problemática pela direita cristã, por ser ela a responsável pelo patrimônio cultural e natural, e no caso do Brasil, o patrimônio cultural tangível e intangível são os principais focos de atenção²⁰².

Tendo em vista a conexão que é estabelecida entre a Nova Direita e o Estado de Israel por meio do judaísmo imaginário, a disputa de memória se torna uma pauta comum ao grupo, sobretudo do ponto de vista dos adversários aos seus objetivos. Para compreender essa relação antagônica com as instituições de patrimônio e memória, precisamos voltar ao ano de 2015, quando a UNESCO inicia um processo de questionamento de lugares em regime de apartheid, temática que logo passa a envolver cidades no território palestino-israelense que se enquadram em tal delimitação. A partir de 2016, a UNESCO adotou uma resolução bastante polêmica

²⁰² Disponível em: <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/world-heritage-brazil>
Acessado em: 05/07/2022.

sobre locais sagrados em Jerusalém²⁰³, que visava “a salvaguarda da autenticidade, integridade e patrimônio cultural da Cidade Velha de Jerusalém em ambos os lados de suas muralhas”, preocupando-se com as escavações ilegais dos israelenses, entre outras questões.

A partir dessas resoluções, que passam a ser recorrentes, a nova direita, em especial a IURD – que realiza diversas viagens a Jerusalém, sobretudo de cunho religioso – passa a se posicionar contra a UNESCO, considerando-a até mesmo antisemita, apoiando e destacando a versão israelense sobre o caso²⁰⁴. Durante o primeiro ano da gestão de Crivella, em 2017, a UNESCO atua ativamente na cidade do Rio de Janeiro, tornando o Cais do Valongo um Patrimônio Histórico da Humanidade²⁰⁵, além de ser mencionada no processo de cessão do Morro do Pasmado para a construção do Memorial às Vítimas do Holocausto²⁰⁶. Aqui existem alguns aspectos que devem ser ressaltados, referentes ao campo das disputas de memória.

O local de edificação do Memorial do Holocausto pode representar, no âmbito internacional, uma resposta à Unesco, no que tange à cessão do terreno e suas questões jurídicas. Nas etapas iniciais do processo, a escolha do local que abrigaria o Memorial se estendeu por um período considerável, sofrendo alterações e adaptações; além disso, o projeto expressa o movimento de mediação internacional de local, e aqui vale ressaltar as terminologias mobilizadas juridicamente, já que existe uma distinção entre tombamento e registro. Enquanto o tombamento contém um controle público permanente do bem cultural, através de autorizações e de sanções; no registro não há esse sistema de controle ou de intervenção estatal na vida do bem cultural.

Sabendo-se que o Morro do Pasmado não constitui um patrimônio tombado pelo Iphan, e que não faz parte do bem “Rio de Janeiro, Paisagens Cariocas entre a Montanha e o Mar” (2012), a definição que consta pelo Instituto é a de zona de amortecimento. Somado a isso, o Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos/Brasil), emitiu nota de repúdio ao novo projeto do

²⁰³ Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/decisions/6243/> ; <https://www.theguardian.com/world/2016/oct/26/unesco-adopts-controversial-resolution-onjerusalem-holy-sites-israel> ; <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/10/resolucao-da-unesco-sobre-local-sagrado-emjerusalem-irrita-israel.html> Acessado em: 05/07/2022.

²⁰⁴ Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/onu-nega-relacao-de-judeus-com-locais-sagrados-emjerusalem/> Acessado em: 05/07/2022.

²⁰⁵ Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1605/> Acessado em: 05/07/2022.

²⁰⁶ Esta discussão se encontra no primeiro capítulo desta dissertação.

memorial, em 2018, mantendo o posicionamento de que se tratava de uma zona de amortecimento de área chancelada, o que implica no que Marcela Correia de Araujo Vasconcelos destaca como proteção das paisagens chanceladas “a partir da associação da Portaria nº 127/2009 com a Lei nº 9.605/1998”²⁰⁷. A partir dessas disputas, o processo do Memorial sofre interrupções, apresentadas anteriormente.

Aqui estão circunscritas algumas disputas: com o Icomos/RJ sobre as definições de Holocausto; com o Ministério Público acerca do terreno (Morro do Pasmado); com a Unesco ao colocar o Rio de Janeiro na posição de local privilegiado sobre genocídio, contrariando resoluções e legislações a fim de garantir um posicionamento diante do órgão patrimonial. Em síntese, um projeto de mediação internacional de local começa a ser estabelecido, e as disputas desembocam no Israel imaginário.

²⁰⁷ Art. 63. Alterar o aspecto ou estrutura de edificação ou local especialmente protegido por lei, ato administrativo ou decisão judicial, em razão de seu valor paisagístico, ecológico, turístico, artístico, histórico, cultural, religioso, arqueológico, etnográfico ou monumental, sem autorização da autoridade competente ou em desacordo com a concedida: Pena - reclusão, de um a três anos, e multa. (BRASIL, 1998). Em: VASCONCELOS, Marcela Correia de Araujo. *As fragilidades e potencialidades da chancela da paisagem cultural brasileira*. CPC, São Paulo, n.13, p. 51-73, nov. 2011/abr. 2012.

Capítulo III

Entre passado e futuro: a comunidade judaico-cristã-brasileira

Neste capítulo iremos explorar as propostas de atuação da Nova Direita Cristã. Diante da movimentação de grupos religiosos na política, fez-se necessária uma apresentação acerca das leituras e apropriações da relação entre passado, presente e futuro. Desta forma, compreender a agenda da nova direita implica, no caso aqui estudado, traçar seu histórico de mobilização e estruturação, iniciando pela lógica utilizada no manuseio dos conceitos de espaço de experiência e horizonte de expectativas, de Reinhart Koselleck, de modo que destacamos a existência da inversão da noção originalmente estabelecida pelo autor no caso brasileiro.

Em seguida, voltamos as atenções para o estabelecimento da comunicação e aglutinação dos contrapúblicos, que possuem uma mentoria supostamente intelectual e um espaço de articulação contra a hegemonia nacional. Aqui, um dos elementos que organiza estes grupos contra-hegemônicos é a estética política muito bem definida e ancorada no judaísmo imaginário. Somado a isso, a especificidade da gramática utilizada pela nova direita complementa o conjunto de imaginários pertinentes à coletividade. Tais elementos possuem uma função no que tange a delimitação e as simbologias da comunidade judaico-cristã imaginária.

Por último, a abordagem apurada acerca da temática central do Memorial, o Holocausto, revela a dimensão histórica do evento e suas leituras a posteriori. Seja aqui ou na própria Alemanha, os perigos no trato dessa temática sensível podem desembocar em uma mesma armadilha: a sacralização do Holocausto.

Deste modo, compreender o Holocausto pela chave do genocídio torna-se crucial para o objeto da análise proposta. Consecutivamente, as relações entre judeus e neopentecostais são avaliadas também pela chave das agendas da comunidade judaico-cristã, tendo em vista, novamente, a relação com o passado, tanto o nacional quanto o judaico brasileiro. Assim, pretendemos explorar a construção de narrativas que visam atender as demandas comuns ao coletivo aqui analisado.

3.1. O passado como horizonte de expectativas

Na obra basilar "Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment", o sociólogo Paul Freston, referenciando-se no estudo de Maria Isaura de Queiroz (1988), fez o seguinte apontamento acerca do protestantismo brasileiro:

Ademais, das principais religiões do Brasil, somente o protestantismo nunca conseguiu associar-se a alguma ideia de "identidade nacional", ou seja, a um conceito poderoso de brasilidade. O catolicismo liga-se ao mito de origem da nação e a umbanda se apresenta como a religião verdadeiramente brasileira resultante da integração das "três fontes" lusa, africana e ameríndia. (FRESTON, 1993, p. 19)

A partir de tal constatação, é possível ressaltar o avanço ocorrido no aprofundamento das análises e questões caras ao pentecostalismo no Brasil. Uma delas é a noção de que o protestantismo nunca se vinculou a ideias de identidade nacional. Tendo em vista a comunidade judaico-cristã estabelecida entre grupos judaicos e neopentecostais com base no judaísmo imaginário, o ideal de branquitude reconfigura as bases do mito fundacional da identidade nacional desses grupos. O presente judaizado faz com que os neopentecostais busquem um passado que dê sentido a ele.

De acordo com a produção de múltiplas experiências de tempo que variam no tempo e no espaço, cada sociedade possui um modo particular de encadear o que foi vivido com o que se espera viver, mais precisamente, seu espaço de experiência e seu horizonte de expectativa, de cuja tensão surge a noção de "tempo histórico" proposta por Reinhart Koselleck, e o "regime de historicidade", proposto por François Hartog.

No primeiro caso, com base nos estudos de teoria da história, Koselleck reconhece que cada sociedade possui seu próprio ritmo temporal, defendendo a existência de diversos tempos históricos sobrepostos. Em sua hipótese central, "no processo de determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um 'tempo histórico'"²⁰⁸. A partir de tais categorias antropológicas genéricas (experiência e expectativa), Koselleck entrelaça passado e futuro de maneira a adequá-las a todas as possíveis condições históricas.

²⁰⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado* : contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio , 2006, p. 16.

Por conseguinte, o historiador considera o tempo histórico não apenas como uma palavra esvaziada de conteúdo, “mas também uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da coordenação variável entre experiência e expectativa”²⁰⁹. No entanto, essas categorias são assimétricas, correspondentes respectivamente a uma condição de passado-presente e de futuro-presente, cujas presenças são distintas. Koselleck metaforiza esta distinção acrescentando à experiência a percepção de “espaço” - pois ela se acumula formando um todo no qual muitos extratos de tempo anteriores se fazem simultaneamente presentes -, e à expectativa a percepção de “horizonte” - fazendo alusão à linha (do horizonte) por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, porém um que ainda não pode ser observado²¹⁰. Desta tensão entre espaço de experiência e horizonte de expectativa resulta o tempo histórico.

Dedicando-se por décadas à história dos conceitos, na obra “Futuro passado”, Koselleck analisa textos que apresentam a experiência temporal manifestando-se à superfície da linguagem, de forma explícita ou implícita. De acordo com Monteiro, o método utilizado consiste na localização da constituição linguística de determinadas experiências temporais e em seguida a ampliação da escala de análise em direção ao contexto histórico-social no qual elas foram produzidas, para a partir disso deduzir o modo como seus contemporâneos articulavam a relação entre um determinado passado e um determinado futuro, ou seja, seu tempo histórico²¹¹.

Quanto ao estudo da história dos conceitos, nesta obra o conceito de história é demonstrado pelo autor como sintoma da incursão de um tempo histórico característico da modernidade. No caso alemão, a utilização do termo *Geschichte* em detrimento de *Historie* a partir do final do século XVIII, ocorre porque “observa-se, nesses séculos, uma temporalização da história, em cujo fim se encontra uma forma peculiar de aceleração que caracteriza a nossa modernidade”²¹².

A partir do caráter e atributo político, o futuro se tornou um espectro de possibilidades delimitadas e previsíveis, num processo em que as previsões apocalípticas do fim do mundo passam a dar lugar ao antagonismo prognóstico

²⁰⁹ KOSELLECK, Reinhart. Op. cit., p. 309.

²¹⁰ Ibidem, p. 311.

²¹¹ MONTEIRO, Renato de Araújo. *Hartog leu Koselleck: Breves reflexões sobre tempo histórico e história do tempo presente*. História em Revista, Pelotas, 172-185, v. 21/22, dez./2015, dez./2016, p. 174.

²¹² KOSELLECK, Reinhart. Ibidem, p. 23.

racional. Esse deslocamento provocou significativa mudança em relação à concepção de futuro, tendo em vista que enquanto uma profecia transcende o horizonte da experiência prevista, dado que os acontecimentos são compreendidos como sinais daquilo que já é conhecido, o prognóstico permanece ligada à conjuntura política que ele mesmo pode alterar enquanto momento consciente de ação política, instaurando, dessa forma, um tempo sempre inédito. Segundo Koselleck, “o prognóstico produz o tempo que o engendra e em direção ao qual ele se projeta, ao passo que a profecia apocalíptica destrói o tempo, de cujo fim ela se alimenta”²¹³.

Koselleck demonstra que a partir do século XVIII o modelo de *Historia Magistra Vitae*, no qual “a estrutura temporal da história passada delimitava um espaço contínuo no qual acontecia toda a experimentação possível”²¹⁴, após séculos de uso, passou a ser revogada. No caso alemão, em meados do século XVIII, concluiu-se um processo de deslocamento lexical no qual a palavra estrangeira “*Historie*”, que correspondia aos relatos exemplares de eventos específicos, foi substituída pela palavra “*Geschichte*”. As duas expressões remetem tanto ao acontecimento quanto ao seu relato, contudo a principal diferença entre elas está no fato de que enquanto “*Historie*” correspondia a narrativas desconexas e plurais, “*Geschichte*” passou a compreender um conjunto de ações coincidentes, uma história singular e coletiva conduzida por uma determinada filosofia da história (idealismo).

De acordo com Koselleck, a principal característica desta nova experiência temporal moderna registrada semanticamente na palavra “*Geschichte*” é a aceleração, que desde então se tornou um conceito histórico ligado à expectativa de um futuro desejado e proporcionado pelo progresso. O processo de dissolução do uso de “*Historie*” e a instituição do uso de “*Geschichte*” organizou de maneira nova a relação entre passado e futuro²¹⁵. Portanto, ao aplicar as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa à história, Koselleck conclui que

Na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então. (KOSELLECK, 2006, p. 314)

²¹³ KOSELLECK, Reinhart. Op. cit., p. 32.

²¹⁴ Ibidem, p. 43.

²¹⁵ Ibidem, p. 47.

A partir disso, e com base nas categorias meta-históricas de “experiência” e “expectativa”, François Hartog elaborou sua proposta acerca dos “regimes de historicidade”. De acordo com ele, “um regime de historicidade é apenas uma maneira de engrenar passado, presente e futuro ou de compor um misto das três categoriais”²¹⁶. Esta formulação se assemelha àquela utilizada por Koselleck ao definir o tempo histórico, constituído no processo de determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um “tempo histórico”²¹⁷.

No entanto, como destaca Renato de Araújo Monteiro, em Hartog a valorização do “presente” como categoria, algo que, mais do que uma inovação teórico-metodológica, está intimamente ligado à hipótese central que norteia o seu livro, o presentismo. Para o autor, se nos guiamos pela proposta de Koselleck, o crescente distanciamento entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa, característico dos tempos modernos, teria enfim chegado ao limite da ruptura, resultando na “experiência contemporânea de um presente perpétuo, inacessível e quase imóvel que busca, apesar de tudo, produzir para si mesmo o seu próprio tempo histórico”²¹⁸.

Hartog deixa claro que o regime de historicidade não se trata de uma realidade alcançada por meio das fontes, mas de algo que o historiador constrói. O autor recorre ao trabalho feito por Koselleck para corroborar com a aplicação da ideia de regime de historicidade a períodos anteriores ao encetamento do conceito moderno de história. Tanto o procedimento de investigação de Koselleck quanto o de Hartog consiste na análise de textos e personagens nos quais seja possível identificar a experiência do tempo. Todavia, enquanto Koselleck restringe sua observação ao aspecto da temporalidade (sobretudo europeia), Hartog acrescenta a noção espacial (com suas variações culturais), trazendo aspectos que compõem a formação do regime de historicidade moderno proposto²¹⁹.

Ambos identificam uma aceleração de tempo que provocou uma ruptura entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa. A partir disso, Hartog enxerga a perduração do regime de historicidade moderno estendendo-se até o

²¹⁶ HARTOG, François. Op. cit., p. 11.

²¹⁷ KOSELLECK, Reinhart. Op. cit., p. 16.

²¹⁸ HARTOG, François. Op. cit., p. 39. Apud MONTEIRO, Renato de Araújo. *Hartog leu Koselleck: Breves reflexões sobre tempo histórico e história do tempo presente*. História em Revista, Pelotas, 172-185, v. 21/22, dez./2015, dez./2016, p. 178.

²¹⁹ MONTEIRO, Renato de Araújo. Op. cit., p. 178-179.

segundo terço do século XX, a partir do qual surge uma ordem de tempo que articula o presente em relação ao passado e ao futuro de maneira específica, denominada por ele como presentismo²²⁰. Não obstante, diante da possibilidade do presentismo ser encarado como um momento de pausa do futurismo ou configurar de fato um novo tempo histórico, o historiador alerta que a instauração de um novo regime de historicidade é um processo lento e que requer tempo, além de ser contestável desde os primórdios, não devendo ser considerado como uma entidade metafísica que caiu do céu²²¹.

Diante da impossibilidade de constatar se a experiência contemporânea do tempo corresponde ou não à superação do regime moderno de historicidade, Hartog detectou uma “crise do tempo”, simbolizada pela queda do Muro de Berlim em 1989. Nesse contexto, “é a esta experiência de uma expectativa ao mesmo tempo fechada em um presente estagnado e aberta para a mobilidade e a aceleração em direção a um futuro no mínimo ameaçador, que ele dá o nome de presentismo”²²².

No contexto presentista, uma verdadeira onda de comemoração, proteção do patrimônio e preservação da memória é vivenciada. Estes três elementos se direcionam para o termo identidade, “e evidenciam a lacuna entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa que o presente não pode preencher”²²³. Nessa esteira, espelhando a crise da descrença no progresso e valorização das categorias de memória e patrimônio, a aposta nos “lugares de memória”, de Pierre Nora, encaminham os estudos de Hartog na busca por uma ordem contemporânea do tempo.

Ao passo que Hartog se envereda no trabalho de Nora, atesta que a memória se torna um instrumento presentista, já que ela não é mais aquilo que se deve reter do passado para preparar o futuro desejado, e sim o que faz com que o presente seja presente para si mesmo²²⁴. Seguindo a linha do projeto dos “lugares de memória”, que se dedica a diagnosticar a onda de patrimonialização que encobriu a Europa a partir dos anos 1970, Hartog enxerga que “nessa nova configuração, o patrimônio se encontra ligado ao território e à memória, que operam ambos como vetores da identidade: a palavra-chave dos anos 1980”²²⁵. Contudo, essa identidade não é

²²⁰ MONTEIRO, Renato de Araújo. Op. cit., p. 180.

²²¹ HARTOG, François. Op. cit., p. 139.

²²² MONTEIRO, Renato de Araújo. Ibidem., p. 180.

²²³ Ibidem, p. 181.

²²⁴ HARTOG, François. Ibidem, p. 163.

²²⁵ Ibidem, p. 195.

sólida e bem resolvida, mas algo que está sob ameaça do desaparecimento, e que por isso precisa se reformular.

Inicialmente ligado à concepção de propriedade privada, o patrimônio a partir de então se impôs ao domínio dos bens culturais e naturais, fundamentado, portanto, na ideia de transmissão para o futuro. Todavia, como aponta o autor

o percurso da noção mostrou indubitavelmente que o patrimônio nunca se alimentou da continuidade, mas, muito pelo contrário, de cesuras e de questionamentos da ordem do tempo, com todos os jogos da ausência e da presença, do visível e do invisível que marcaram e guiaram as incessantes e sempre cambiantes maneiras de produzir semióforos. (HARTOG, 2013, p.243)

Sob este ponto de vista, a tendência do presente de voltar-se para o passado a fim de utilizá-lo e significá-lo remete ao processo delimitado por Hartog como o movimento que vai exatamente do presente ao presente para interrogar o momento presente²²⁶. Nesse sentido, independentemente da proximidade ou distância temporal entre o historiador e o objeto analisado, as demandas da investigação são demandas do presente.

Dada a perspectiva acerca da temporalidade pertinente a cada sociedade, a relação entre passado, presente e futuro é vista de maneira distinta. No contexto da contemporaneidade, que lida com questões que abarcam as temáticas de aceleração do tempo histórico, a dialética entre lembrança e esquecimento e a patrimonialização, uma nova “modulação” de temporalidade se destaca entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa da comunidade judaico-cristã imaginada no objeto proposto.

Dentro da noção de demandas do presente, o Memorial às Vítimas do Holocausto, da perspectiva de bases neopentecostais, recorre ao passado que nega a modernidade - que produziu novas possibilidades de judeidade -, visando a busca ou produção de um passado que configure sentido ao presente judaizado. O horizonte de expectativas que deveria ser o futuro, acaba se tornando o passado por ali existir a possibilidade de reorganização do mito fundacional brasileiro. Se em sua fundação o Brasil contou com o mito das três raças para sua existência - o povo europeu, os indígenas e os negros africanos -, nesta busca pelo passado, os judeus (principalmente sefaraditas) já compunham o Brasil desde o período colonial. Os cristãos-novos são cada vez mais acionados nesta dinâmica para responder a esse passado fundacional brasileiro.

²²⁶ HARTOG, François. Op. cit., p. 183.

Essa perspectiva vem sendo cada vez mais enfatizada em espaços culturais, como é o caso do Museu da História da Inquisição em Minas Gerais. Nele a narrativa que destaca o passado judaico do país é representada desde a colonização, como é possível notar nos textos divulgados em sua página na internet²²⁷. Essa disputa pelo passado inaugura um fenômeno novo no campo histórico, político e religioso brasileiro, visto que as narrativas que surgem a partir disso, buscam privilegiar novas vítimas em detrimento daquelas que compõem a história nacional.

Ter um passado judaico põe em jogo, a partir de então, a oportunidade de ser reconhecido enquanto vítima e, ademais disso, ser incluído no grupo que integra a democracia racial ocupando posição mais privilegiada na escala de gradação de cor. Buscar o passado judaico - lido, neste caso, como sinônimo de europeu e branco -, insere o indivíduo no status de embranquecimento.

3.2. Estética política da Nova Direita Cristã

De acordo com Walter Benjamin, é parte da tarefa da investigação histórica escovar a história a contrapelo. Nesse sentido, cabe aos historiadores a recusa de identificações óbvias e a busca pela pormenorização dos acontecimentos. Sob essa perspectiva, compreendemos que ao olharmos para o caso da implementação do Memorial às Vítimas do Holocausto, muitos aspectos da história política e social brasileira das últimas décadas vêm à tona revelando as novas dinâmicas nesse processo. Fazendo uma leitura em retrospecto, como profetas do passado, é possível circunscrever a atividade e as ações em torno do judeu imaginário, perpassando os usos de simbologias judaicas, compondo uma estética política.

Para isso, partiremos da noção do filósofo Jacques Rancière, que na obra “A partilha do sensível: estética e política”, relaciona esses dois aspectos (estética e política) como interdependentes, interseccionados. Sobre esse ponto, Rancière delimita a junção entre as práticas estéticas e as práticas políticas, afirmando que

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2005, p. 15)

²²⁷ Disponível em: <http://www.museudainquisicao.org.br/artigos/os-cristaos-novos-foram-os-primeiros-colonizadores-do-brasil/> Acessado em: 05/07/2022.

Assim, Rancière aponta alguns vínculos em comum entre uma coletividade específica e pré-determinada, já que a partilha do sensível demonstra quem pode ou não partilhar o comum em função daquilo que faz. Neste ponto, a atividade, o tempo e o espaço no qual tal atividade é exercida são cruciais na definição das competências ou incompetências para o comum, que inclui a visibilidade ou invisibilidade do indivíduo no espaço comum, provido de uma palavra em comum, entre outros aspectos²²⁸.

Por conseguinte, o filósofo aponta a existência de uma “estética” na base da política, mas não no sentido de “estetização da política”, pois

Essa estética não deve ser entendida no sentido de uma captura perversa da política por uma vontade de arte, pelo pensamento do povo como obra de arte. Insistindo na analogia, pode-se entendê-la num sentido kantiano - eventualmente revisitado por Foucault - como o sistema das formas a priori determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo. (RANCIÈRE, 2005, p. 16-17)

A partir dessa estética, Rancière insere a base de sua reflexão, que abarca as grandes teorias e experiências de fusão entre a vida e a arte. Com base nisso, o autor perpassa os modos de partilha do sensível desde a antiguidade grega, abordando o teatro e a escrita como duas formas de existência e efetividade sensível da palavra, até chegar aos paradigmas da arte/política do final do século XIX e início do XX.

Essa relação entre estética e política ocorre, segundo o filósofo, a nível “do recorte sensível do comum da comunidade, das formas de sua visibilidade e de sua disposição”²²⁹, a partir de onde pode-se pensar as intervenções políticas dos artistas. Elas podem se expressar em forma de literatura romântica do deciframento da sociedade até os meios contemporâneos de performance e instalação, perpassando pela poética simbolista do sonho ou construtivista da arte. Às manobras de dominação ou de emancipação não são emprestadas mais do que as artes podem oferecer, ou seja, emprestam aquilo que há em comum com elas, que compreende as funções da palavra, os movimentos e posições dos corpos, e as repartições do visível e do invisível²³⁰.

²²⁸ RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org. Editora 34, 2005, p. 16.

²²⁹ Ibidem, p. 26.

²³⁰ RANCIÈRE, Jacques. Op. cit., p. 26.

A discussão acerca da indissociabilidade entre arte e política são dissertados por Rancière, que defronta-se com conceitos vagos com relação à modernidade, que os levam a ponderar acerca da vanguarda e da pós-modernidade, contribuindo com as discussões do pensamento contemporâneo. A partir de então, o autor trata de alguns conceitos centrais relacionados ao estabelecimento da arte no século XX e algumas noções políticas associadas a esse contexto.

Primeiramente o filósofo argumenta que as percepções de modernidade e vanguarda, relativas ao “regime da arte”, em diversos momentos não levam em conta a historicidade própria a um regime das artes em geral, os percursos da arte no decorrer de sua construção, além das decisões de ruptura ou antecipação operadas no interior desse regime²³¹. Deste modo, ao tratar da arte, Rancière apresenta três regimes de identificação dela, cujo primeiro denomina enquanto “regime ético das imagens”, no qual a arte não é assim chamada, mas se associa às imagens. Adentrando a questão, ele faz um alerta sobre os simulacros, e como eles imitam (mimetizam) modelos pré-determinados com finalidades específicas.

Já o segundo regime apontado por Rancière é o poético, também referido como representativo. Esse regime trata do fazer artístico, composto pelo poema, “[...] que importa, em detrimento do *ser* da imagem, cópia interrogada sobre seu modelo”²³². Em vista disso, o poético/representativo estabelece as maneiras de fazer e de apreciar as boas imitações, assim como as representações dessas formas de observação.

Por fim, o terceiro regime corresponde ao estético, no qual o autor trata do modo de ser daquilo que é artístico, “remete, propriamente, ao modo de ser específico daquilo que pertence à arte, ao modo de ser dos objetos”²³³. Esse regime estético retira da arte a obrigação de vinculação a regras ou propósitos, estando aberto a experimentação, visto que o estético tenciona, primeiramente, realizar uma relação entre o antigo e o novo na arte.

Essa gama de conceitos permite a Rancière promover uma discussão sobre a noção de modernidade vigente e acerca dos pareceres desordenados relacionados a ela, partindo de dois equívocos. O primeiro “quer uma modernidade simplesmente identificada à autonomia da arte [...]”²³⁴, de maneira que cada arte exploraria seu

²³¹ Ibidem, p. 27.

²³² Ibidem, p. 30.

²³³ Ibidem, p. 32.

²³⁴ RANCIÈRE, Jacques. Op. cit., p. 38.

potencial dentro dos seus meios específicos, sem se restringir aos outros significados (como é o caso da literatura ou poética analisadas sem contar com seus usos comunicacionais, como exemplificados pelo filósofo). O segundo equívoco se refere ao ato de “valorizar-se a determinação da arte como forma e autodeterminação da vida”²³⁵. Aqui, o filósofo provoca a indagação no leitor acerca da existência ou não de uma obrigação da arte em servir a algo ou a alguém.

Ao elaborar sentenças sobre a modernidade, Rancière liga os movimentos da arte à questão política, demonstrando que tanto a arte quanto a política partem de ideais utópicos, que ainda que não sejam alcançáveis, o que propõem inicialmente é trabalhado neste meio. Neste ponto o autor insere a questão dos partidos, que em sua percepção, reproduzem a tentativa de aproximar-se da perfeição e do ideal, de acordo com os critérios de quem faz parte do grupo, e o mesmo acontece com os grupos de arte.

Questionado acerca da ficcionalidade da história, Rancière conclui que “o real precisa ser ficcionado para ser pensado”²³⁶. Com base nisso, o filósofo constata que política e arte, assim como os saberes, constroem “ficções” ou rearranjos materiais de signos e imagens, das relações entre aquilo que é possível ver e o que é dito, entre o que é feito e o que se pode fazer²³⁷. E aqui entra em questão a relação entre a literalidade e a historicidade, visto que tanto os enunciados políticos quanto os literários fazem efeito na esfera real. Eles definem modelos de ação e palavra, bem como regimes de intensidade sensível.

Reconhecendo os seres humanos enquanto “animais políticos” por serem literários, o filósofo destaca que

[...] os enunciados se apropriam dos corpos e os desviam de sua destinação na medida em que não são corpos no sentido de organismos, mas quase-corpos, blocos de palavras circulando sem pai legítimo que os acompanhe até um destinatário autorizado. Por isso não produzem corpos coletivos. Antes, porém, introduzem nos corpos coletivos imaginários linhas de fratura, de desincorporação. [...] É verdade que a circulação desses quase-corpos determina modificações na percepção sensível do comum, da relação entre o comum da língua e a distribuição sensível dos espaços e ocupações. Desenham, assim, comunidades aleatórias que contribuem para a formação de coletivos de enunciação que repõem em questão a distribuição dos papéis, dos territórios e das linguagens – em resumo, desses sujeitos políticos que recolocam em causa a partilha já dada do

²³⁵ Ibidem, p. 39.

²³⁶ Ibidem, p. 58.

²³⁷ Ibidem, p. 59.

sensível. Mas precisamente um coletivo político não é um organismo ou um corpo comunitário. As vias da subjetivação política não são as da identificação imaginária, mas as da desincorporação “literária”. (RANCIÈRE, 2005, p. 60-61)

O trabalho de Jacques Rancière traz a relação entre estética e política estabelecida dentro de uma coletividade imaginária que partilha o sensível comum seja no sentido de compartilhar ou dividir o que produz o coletivo e delimita suas fronteiras. Neste ponto, a política enquanto estética produz discurso, formas, simbologias e engajamento, como um conjunto de signos que produzem a coletividade.

Esse entrelaçamento entre estética e política promove aspectos de identificação coletiva circunscritos no campo das afinidades (eletivas), já que os indivíduos partilham um conjunto de sinais e símbolos pertinentes àquela coletividade e que não possuem uma conexão prévia. A comunidade judaico-cristã partilha um comum que envolve simbologias e discursos pertinentes a uma estética desenvolvida a partir de Israel imaginário.

Quando Rancière delimita o que compreende por partilha do sensível, aborda o comum compartilhado que envolve espaços, tempos e modos de atividades que tanto mostram a maneira do comum se prestar à participação quanto a forma como os indivíduos tomam parte nessa partilha. Com base nisso, e ficcionalizando a realidade para pensá-la, a noção de cronotopo estabelecida por Mikhail Bakhtin na literatura cumpre esta tarefa na medida em que os indícios de espaço e tempo são fundidos em um todo compreensível e concreto.

Antes de avançarmos, faz-se necessário delimitar o que Bakhtin compreende por cronotopo. De origem grega, o termo designa a junção dos vocábulos *chronos* (tempo) e *topos* (lugar), que se refere a assimilação entre tempo, espaço e indivíduo histórico real que se revela por meio deles na literatura²³⁸. Ao tratar de questões de literatura e estética, Bakhtin percorre variados gêneros do romance europeu desde a antiguidade grega até a modernidade²³⁹, para traçar as determinações de gênero colocadas pelo cronotopo - que tem por princípio condutor o tempo -, assim como a imagem do indivíduo na literatura.

Deste modo, o cronotopo determina a unidade artística de uma obra literária

²³⁸ BAKHTIN, Mikhail. Formas de tempo e de cronotopo no romance: ensaios de poética histórica. In. *Questões de literatura e estética - a teoria do romance*. São Paulo, Unesp, 1998, p. 211.

²³⁹ Ao longo da obra Bakhtin aborda alguns gêneros do romance, como: o romance grego, Apuleio, Petronio, classicismo grego, autobiografias e memórias romanas, o romance de cavalaria, o cronotopo de Rabelais, entre outros.

do ponto em que ela se refere à realidade efetiva, pois é no cronotopo que os “nós” do enredo se realizam e se desfazem. Nesse sentido, os cronotopos possuem um significado temático, organizando os principais eixos temáticos do romance. Por conseguinte, qualquer intervenção no âmbito dos significados é realizada por meio dos cronotopos.

Para Bakhtin o cronotopo sempre engloba um elemento valioso que só pode ser isolado do conjunto do cronotopo literário por meio da análise abstrata. Tanto na arte quanto na literatura as definições espaço-temporais são inseparáveis e revestidas de uma nuance emocional. Sobre este aspecto, Bakhtin destaca que

É evidente que uma reflexão abstrata pode interpretar o tempo e o espaço separadamente e afastar-se do seu momento de valor emocional. Mas a contemplação artística viva (ela é, naturalmente, também interpretada por completo, mas não abstrata) não divide nada e não se afasta de nada. Ela abarca o cronotopo em toda a sua integridade e plenitude. A arte e a literatura estão impregnadas por valores cronotópicos de diversos graus e dimensões. Cada momento, cada elemento destacado de uma obra de arte são estes valores. (BAKHTIN, 1998, p. 211)

Não obstante, é o tempo que vivifica os desejos e, ao mesmo tempo, altera o espaço, configurando-lhe novos sentidos. A comunidade judaico-cristã mobiliza o Israel imaginário na chave teológica por meio do alinhamento bíblico-religioso - como foi representado pela leitura da doutrina do dispensacionalismo -, no plano político por meio de afinidades eletivas entre alinhamentos conservadores e de direita e nos campos gramatical e patrimonial (incluindo a memória), por meio da partilha do sensível comum a uma coletividade, e da relação espaço-temporal estabelecida pelo cronotopo - o tempo transforma o indivíduo e este transforma o espaço, promovendo um movimento dialógico, no trato com o espaço do outro. Assim, o imaginário - que em literatura abarca a dimensão criativa - corresponde à potência criativa, seja no âmbito individual ou coletivo, dando sentido ao mundo.

O tempo, ou sua articulação por meio da perspectiva de passado e presente, condensa-se, comprime-se, torna-se artisticamente visível; o próprio espaço intensifica-se, penetra no movimento do tempo, do enredo e da história. Como resultado, a realidade, concretude ou a relação espaço-temporal recebe sentido dentro do escopo coletivo. Aqui, o simbolismo é mais importante que a realidade. E a dimensão simbólica é viável por meio das articulações possíveis no campo do imaginário coletivo, que se realiza na “partilha do sensível” comum à coletividade.

3.3. Imaginários e política no Brasil

A dinâmica política nacional das últimas décadas sofreu uma guinada a partir da institucionalização dos contra-públicos digitais, entre 2007 e 2013. Como aponta Camila Rocha, no primeiro momento esses contra-públicos digitais se organizaram por meio da criação de comunidades na rede social Orkut, visando discutir o liberalismo econômico - sendo a principal comunidade denominada “Liberalismo (verdadeiro)”, criada em junho de 2006 por Hélio Beltrão Jr. A princípio, o ímpeto de estabelecimento de espaços de discussão como esse, visava ganhar corações e mentes, envolvendo-se não apenas em debates complexos sobre as políticas públicas mais apropriadas e assertivas para o país, mas também para promover uma comunicação mais ampla com públicos mais diversificados que apenas os acadêmicos²⁴⁰.

A partir disso, os espaços digitais se tornaram um recurso de articulação daqueles que não se sentiam representados pelos públicos dominantes, reconhecidos como hegemonicamente de esquerda. Essa percepção é formulada e estabelecida por um grande “mentor intelectual” desses grupos contra-hegemônicos: o escritor Olavo de Carvalho. Sustentando ideias vinculadas ao liberalismo, ao tradicionalismo e conservadorismo, ao nacionalismo e anarquismo²⁴¹, Olavo de Carvalho se tornou uma referência dos contra-públicos que se organizavam através da internet.

Entre os diversos cursos e palestras proferidos, destacamos aqui a palestra “O totalitarismo islâmico, herdeiro do comunismo e do nazismo”, realizada no teatro Anne Frank da Associação Brasileira A Hebraica de São Paulo, em 24 de maio de 2004. Esta palestra expressa a inauguração da convocação do processo de exclusão ou desconversão do “judeu herege” - aquele que não mantém vínculos e raízes com o judaísmo tradicional, o “judeu não-judeu” abordado por Isaac Deutscher.

Na ocasião, Olavo de Carvalho estava às vésperas de sua mudança para os Estados Unidos, que ocorreu em 2005. Sobre este período, sua filha mais velha, Heloisa de Carvalho Martin Arribas, fez algumas revelações por meio de uma carta pública, em 2017. Neste texto, Heloisa relata diversas crises vivenciadas na relação familiar desde a infância, ressaltando alguns fatos de relevante constatação. Dentre

²⁴⁰ ROCHA, Camila. Op. Cit., p. 138.

²⁴¹ Disponível em: [Fórmula da minha composição ideológica – SAPIENTIAM AUTEM NON VINCIT MALITIA \(olavodecarvalho.org\)](http://forum.olavodecarvalho.org) Acessado em: 10/07/2022.

os apontamentos feitos pela primogênita de Olavo de Carvalho, ressaltamos aqui a vida religiosa do escritor. Apesar de se declarar católico, Carvalho era muçulmano, integrante da confraria esotérica islâmica Tariqa Maryamiyya, fundada por Frithjof Schuon²⁴², da qual fazia parte desde meados da década de 1980.

Esta informação é pertinente devido ao conteúdo apresentado pelo escritor na palestra proferida na Hebraica de São Paulo, já que o único grupo que recebeu críticas em seu discurso foram os islâmicos. Em entrevista cedida em 2019, Heloisa de Carvalho afirma que o pai, apesar de se declarar “católico desde criancinha”, foi muçulmano durante período considerável, tendo levado seus quatro filhos à época e suas esposas para o islamismo²⁴³.

Durante a palestra, Olavo de Carvalho - que tinha sobre a sua mesa uma pilha de livros -, começa a abordar a origem do totalitarismo a partir da obra do filósofo Martin Heidegger, da qual avança para outros filósofos. Conforme traça uma linha de raciocínio, que possui sentido dentro de sua narrativa linear, Carvalho critica a noção de Heidegger, causando uma proximidade ou simetria entre nazismo e comunismo enquanto totalitarismos²⁴⁴. Consecutivamente, o escritor tece críticas à modernidade, aspectos totalitários, sobretudo no que diz respeito à ideia de pureza e não-contaminação, de quem está certo e de quem está errado e os vícios de limpeza da modernidade, de processo asséptico.

Isso se torna claro a partir do momento em que o escritor começa a traçar as características do islamismo para explicar o tema da palestra: a equiparação entre islamismo, nazismo e comunismo como totalitarismos. Neste ponto, Carvalho passa a construir um imaginário islâmico, estabelecendo-o enquanto inimigo do mundo ocidental, da ordem judaico-cristã. Em meados de sua fala, Carvalho utiliza um dos pilares do islamismo, a jihad²⁴⁵, para traçar o meio pelo qual o islamismo faria guerra a outras nações.

Centrando-se na tríade de interseção totalitária, o escritor não perde de vista a associação entre nazismo, comunismo e islamismo, alertando que o islã é a virada de chave do socialismo. Estabelecendo pontes confusas para chegar a uma

²⁴² Sobre a confraria Tariqa Maryamiyya, ver: <https://olavodecarvalho.org/tag/frithjof-schuon/> Acessado em: 26/11/2022.

²⁴³ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/olavo-chegou-ter-tres-esposas-muculmanas-ao-mesmo-tempo-diz-filha-23582761> Acessado em: 18/07/2022.

²⁴⁴ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Jn1pNm_S5ik Acessado em: 18/07/2022.

²⁴⁵ “Luta”, “esforço”, a Jihad é a guerra santa muçulmana, o dever muçulmano de disseminação da fé.

conclusão prévia, Carvalho começa a destrinchar o neo-antissemitismo, com base em perspectivas de tom conspiracionistas ao associar automaticamente os judeus como representantes do capitalismo. Dado todo o percurso confuso e pouco explicado de sua fala, vale ressaltar o tema principal no qual ele pretendia alcançar: a unidade do grupo étnico-social.

Aqui, o escritor começa a abordar o perfil do judeu não-judeu, ou o judeu herege, que mancha a unidade da identidade judaica, em sua perspectiva. A identidade judaica é traçada a partir da noção de que ela é viável somente pela via da tradição e nos moldes engessados, pois o vínculo cultural, por exemplo, é visto como inexistente devido a assimilação judaica com as demais nacionalidades europeias. Deste modo, Carvalho começa a apontar de alguma forma o judeu que não segue à risca uma espécie de “cartilha” de judaísmo e judeidade, como aquele que abandonou a tradição e perdeu a identidade judaica.

Anos após essa palestra, Olavo de Carvalho já era visto como referência consolidada pelos contra-públicos digitais, formados sobretudo por estudantes universitários e profissionais liberais, como descreve Camila Rocha, começam a circular em espaços antes hegemonicamente acadêmicos e frequentados pela elite empresarial, agora recebendo financiamentos e apoio de organizações mais antigas²⁴⁶. Rocha acrescenta que

Ao mesmo tempo, os militantes vindos da internet traziam consigo um inédito repertório de ação composto pela circulação de memes, criação de comunidades em redes sociais e páginas na internet, vídeos divulgados por youtubers e organização e/ou participação em diversos protestos de rua, como a Marcha da Maconha, manifestações contra a corrupção, e claro, as revoltas de Junho de 2013, quando nasceu o Movimento Brasil Livre (MBL).

Contudo, foi apenas após a derrota de Aécio Neves nas eleições presidenciais, que os grupos políticos razoavelmente consolidados que haviam se formado a partir destes contra-públicos digitais passaram então a se unificar de fato contra o PT e demandar o impeachment de Dilma Rousseff. O primeiro protesto pró-impeachment, realizado no dia 1º de novembro de 2014 em São Paulo, foi responsável por reunir pela primeira vez nas ruas todos os membros dos diferentes contra-públicos que atuavam na internet, intervencionistas, conservadores, liberal-conservadores e ultraliberais. À medida que a Campanha Pró-Impeachment se desenrolava, os contrapúblicos se consolidavam na esfera pública, conquistando cada vez mais espaço junto a jornais e revistas de grande circulação, editoras tradicionais, programas de rádio e televisão e em meios partidários. Em 2016 a nova direita conquistou algumas vitórias eleitorais no âmbito

²⁴⁶ ROCHA, Camila. Op. cit., p. 21.

legislativo e em 2018, entre idas e vindas, passou a se aglutinar em torno de uma frente ultraliberal-conservadora que foi responsável por eleger vários deputados, governadores e o 38º Presidente da República. (ROCHA, 2018, p. 21-22)

Nesse contexto, no ano anterior à eleição do chefe do poder executivo, em 2017, o então candidato à presidência, Jair Bolsonaro realizou uma palestra, também em uma instituição judaica, mas nesta ocasião, no Rio de Janeiro²⁴⁷. Proferida no Clube Hebraica, no bairro carioca de Laranjeiras, a palestra havia sido programada inicialmente para ocorrer na Hebraica de São Paulo, assim como a de Olavo de Carvalho. Todavia, após alguns protestos contrários, o evento foi transferido para o Rio. Apesar de insatisfações manifestadas na cidade maravilhosa, a palestra foi realizada²⁴⁸.

Treze anos após a palestra de Carvalho, como uma espécie de Bar-Mitzvah²⁴⁹ da Nova Direita, Bolsonaro realiza uma espécie de culto, mas não em um sentido metafísico, mas seguindo a premissa de que no culto a coerência é secundária e menos relevante, pois o que importa na construção da liderança carismática (Weber) são os sistemas usados por quem escuta para atividades de culto. Ou seja, não importava o sentido e o significante, importava a experiência e o significado. A mediação entre emissor e receptor é o entusiasmo, que produz a percepção de determinado apoio do interlocutor.

A maneira como a palestra foi conduzida é apresentada por Gherman e Mizrahi, que ressaltam algumas das polêmicas levantadas ao longo do discurso. Os autores ressaltam que, apesar da presença quase completa de membros da comunidade judaica, havia aqueles que não partilhavam da mesma perspectiva. Centenas de manifestantes, também oriundos da comunidade judaica, se posicionavam contrários àquela palestra, concentrando-se na porta da Hebraica. Naquele momento, os que estavam dentro se entusiasmaram com a presença do candidato, hostilizando os que estavam na entrada, enquanto os que estavam do lado de fora acusavam os que estavam do lado de dentro de não terem memória, fazendo menções ao período da ditadura militar, recordando judeus perseguidos como

²⁴⁷ Tanto a palestra de Carvalho quanto a de Bolsonaro foram aprofundadas pelo historiador Michel Gherman ao tratar a temática do judeu imaginário. Ver: GHERMAN, Michel. *O não-judeu judeu: a tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo*. São Paulo: Fósforo, 2022.

²⁴⁸ GHERMAN, Michel; MIZRAHI, Gabriel Melo. A dupla negação dos judeus em tempos de Bolsonaro, In: FERRERO-VÁZQUEZ, Óscar; GHERMAN, Michel; SCHURSTER, Karl (Org.). *Negacionismo: a construção social do fascismo no tempo presente*. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2022, p. 169.

²⁴⁹ O Bar-Mitzvah (“filho do mandamento”) é a cerimônia de maioridade religiosa dos jovens judeus, sendo celebrada aos 13 anos para os meninos e aos 12 anos para as meninas (Bat Mitzvah).

Vladimir Herzog²⁵⁰.

Com discurso que provoca dualidades sociais, Bolsonaro estabelece excludências. Em sua fala existem as contraposições entre cidadãos de bem e os comunistas, conservadores contra liberais, Ocidente contra Oriente. De acordo com Gherman e Mizrahi,

Desde as manifestações de junho de 2013, a cena política brasileira se encontrava totalmente polarizada. O bolsonarismo, na realidade, foi capaz de captar ressentimentos difusos para um projeto político unificado baseado em uma linguagem de extrema-direita. [...]

Inerente ao seu discurso político é a maneira como [se dá] a criação de inimigos e a narrativa de guerra cultural, já que seu dualismo inquisitório chancela os graves ataques a direitos humanos no discurso bolsonarista para seus apoiadores. Foi a consolidação desse discurso de “bem contra o mal” que tornou Bolsonaro um candidato viável. (GHERMAN; MISRAHI, 2022, p. 169-170)

Entre as diversas falas conturbadas, Bolsonaro fez xingamentos aos que protestavam na porta da Hebraica, chamando-os de “cérebro de ovo cozido”²⁵¹, minoria, e afirmando que a maioria - que estava dentro do clube e vibrava positivamente com a palestra - acreditava em Deus, pois “a cultura judaico-cristã está em nosso meio. Nós somos brasileiros”²⁵². Simbolicamente este episódio representa a fratura da comunidade judaica, que separa os judeus e os não-judeus, os “de dentro” e os “de fora”, aqueles que integram a comunidade judaico-cristã e os que foram desconvertidos dela.

A partir desse momento, a política nacional ganha novas nuances bem estabelecidas a partir do imaginário de Israel. Nesse discurso existe uma série de elogios à Israel, mas sempre de acordo com a perspectiva do Israel imaginário. Não é nossa intenção esgotar todos os aspectos passíveis de análise nessa palestra. Contudo, há mais alguns pontos interessantes no que tange às categorias mencionadas diante de uma plateia teoricamente imersa em questões sensíveis.

Nesse caso, o tema da xenofobia, constantemente exemplificado com vários povos de diferentes etnias e nacionalidades, não promoveu nenhum incômodo imediato a uma plateia que continha muitos filhos e netos de imigrantes. Como recurso para maquiar um possível mal-estar, Bolsonaro se coloca também como

²⁵⁰ GHERMAN, Michel; MIZRAHI, Gabriel Melo. Ibidem, p. 169.

²⁵¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jKQdD5iUmDo> Acessado em: 24/09/2022.

²⁵² Idem.

imigrante, porém filho de “bons” imigrantes: os italianos.

Como foi bem colocado por Gherman e Mizrahi, Bolsonaro divide os imigrantes bons e aqueles que representam perigo para o desenvolvimento nacional por meio da categoria de raça. Ele explicita tal categoria no momento em que menciona os japoneses e questiona: “Alguém já viu japonês pedindo esmola por aí? Porque é uma raça que tem vergonha na cara. Não é igual essa raça aí embaixo [os judeus na porta da Hebraica]. Ou uma minoria que tá ruminando aqui do lado”. A partir desse exemplo, Bolsonaro estabelece uma equivalência entre japoneses e os judeus de dentro, alegando que eles compõem uma raça boa, enquanto os de fora são a raça ruim.

Os autores destacam um desdobramento de sua fala bastante pertinente à essa investigação, ao constatarem que

A civilização judaico-cristã de Bolsonaro divide racialmente os bons dos maus, mesmo entre judeus. E é aplaudido por uma plateia judaica, em uma espécie de antissemitismo-filosemita, que é chancelado pelos judeus “de dentro”. A divisão pretensa raças boas e ruins fica ainda mais explícita na sua declaração mais racista, aquela talvez mais repercutida de todas, sobre quilombolas: “Eu fui num quilombo. Em Eldorado Paulista. O afrodescendente mais leve lá pesa sete arrobas²⁵³. Não fazem nada. Acho que nem pra procriadores servem mais. Mais de 1 bilhão de reais por ano gastos com eles. Não querem nada com nada.

Nesse caso, Bolsonaro chega a comparar quilombolas com animais de abate, por medir essas pessoas em arrobas e falar em “procriação”. Nesse ponto, ficam claras as inspirações nazistas e de extrema-direita de seu discurso. (GHERMAN; MIZRAHI, 2022, p. 176)

A partir disso, os de dentro e os de fora, os aliados e os inimigos são estabelecidos de maneira clara e aberta. Após esse episódio, que conclui de forma que não existam as ambiguidades, Bolsonaro completa o ciclo iniciado por Olavo de Carvalho, que já havia alertado sobre os judeus não-judeus, que traziam problemas para a uniformidade da comunidade judaica.

O tom acusatório da pluralidade do judaísmo e da judeidade e o chamamento para o resgate do judaísmo verdadeiro, são complementares nas duas palestras dessas duas figuras que representam o caminho seguido pela Nova Direita que utiliza-se do horizonte religioso dentro da política. Judeus cristãos e judeus não-

²⁵³ Arroba é uma antiga unidade de medida de peso, que corresponde a 32 arráteis, que é cerca de 14,7 kg. Tal unidade era bastante utilizada em Portugal, no Brasil e na Espanha por meio do Sistema Colonial de Medidas, seja em massa ou volume, para medir líquidos, gêneros agrícolas ou carnes bovina e suína.

judeus passam a conflitar do ponto de vista político, religioso e identitário.

Este é o cenário nacional e, mais especificamente, carioca do campo político que utiliza a estética judaica e forma a comunidade judaico-cristã. Não obstante, durante o ano de 2017, o Prefeito Marcelo Crivella, já eleito e cumprindo o primeiro ano de seu mandato, se alinha às perspectivas do espectro político bolsonarista (ou bolsolavista). Consecutivamente, como resultado dessa cisão, a comunidade judaico-cristã delimita quem faz parte da comunidade - os judeus bons e o povo escolhido por Deus, do ponto de vista da doutrina dispensacionalista vista anteriormente -, e quem tem a judeidade negada ou deslegitimada - os judeus progressistas e plurais. Os de dentro se compreendem enquanto maioria hegemônica, com concepções raciais e ideológicas próprias.

A política de memória desse grupo visa a construção ou o resgate de um passado que configura sentido ao presente uno, hegemônico, conservador, que preza pelos valores ocidentais, cristão, armamentista, militarizado. Nessa linha de pensamento, impera a negação da modernidade, que possibilitou múltiplas formas de ser judeu.

3.3.1. Holocausto: entre genocídio e sacrifício

Perpetrado pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, o Holocausto representou o extermínio das minorias que não integravam o escopo de pureza da raça ariana idealizado pelo nacional-socialismo. Em oposição à denominação genocídio - compreendida como tradução insuficiente da complexidade desse evento-limite -, as nomenclaturas recorreram a termos como Holocausto, Churban, Shoah, Solução Final e até mesmo ao substantivo próprio Auschwitz, como sinônimo da tragédia²⁵⁴. A parcialidade e insatisfação desses termos - embebidos de concepções teológicas, históricas, políticas, filosóficas - revela a necessidade da predisposição em relação à totalidade da compreensão e representação deste evento.

Ainda na década de 1940, um dos primeiros a utilizar o termo Holocausto para nomear este morticínio foi Elie Wiesel, sobrevivente do campo de extermínio de Aschwitz. Apesar de abrir mão da utilização da palavra Holocausto, “desnaturada à força de utilização”, Wiesel optou por Acontecimento (Événement) ou Reino da Noite, revelando o teor místico presente em sua memória. Termo de

²⁵⁴ DANZINGER, Leila. *Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes*. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007, p. 1.

origem religiosa, o Holocausto configura um caráter passivo e voluntário à morte, que deveria ser aceita como forma de submissão à vontade de Deus. Oriundo da língua grega, o termo indica uma oferenda, um tipo especial de sacrifício em que o animal é inteiramente queimado. Trata-se, pois, de um sacrifício especial, integral, absoluto e completo.

Na passagem bíblica do livro de Gênesis, a voz de Deus dirige-se a Abraão dizendo:

Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai-te à Terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei”. (...) Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram os dois juntos. (Gênesis, 22: 2; 6. *BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002)

Foi a partir do estudo do sacrifício de Isaac que Elie Wiesel encontrou o termo que no primeiro momento trazia um aspecto místico, mas que na sequência de suas reflexões passou a implicar sobre o teor semântico da palavra.

Deste modo, atribuir a arquitetura criminoso nazista ao plano místico se torna sinônimo de desambição da tentativa de compreender o evento como um fenômeno histórico. Essa linha de pensamento reforça perspectivas negacionistas, de que os campos de concentração e extermínio não foram produzidos pela civilização ocidental, investido de uma incursão devastadora, tramada com base em noções de Estado, racionalidade, indivíduos e outros aparatos modernos.

Todavia, a dimensão do sacrifício judaico não é posto em dúvida entre os que disputam o uso do termo (Holocausto), mas o que está em jogo são as outras implicações que ele carrega. Dito de outro modo, se o povo judeu é a oferenda, então aqueles que os sacrificam são entendidos como os sacerdotes. Neste caso, os nazistas estariam cumprindo uma vontade divina quando perpetraram atrocidades contra milhões de vítimas. Caso os nazistas estivessem à serviço de Deus, executando sua vontade, estariam, de acordo com este raciocínio, isentos da responsabilidade desse acontecimento. Se levarmos a situação ao extremo, as consequências se estenderiam à esfera legal, pois eles não seriam responsabilizados, julgados e condenados.

Por outro lado, se houve o holocausto, ele estaria expiando as faltas de quem? Do povo judeu ou de toda a humanidade? Assim sendo, os judeus seriam o povo sacerdotal ou sacrificial? A partir de tais proposições, muitos passaram a optar pelo uso da palavra hebraica Shoah, termo isento desses problemas semânticos, pois

é menos carregado que o termo holocausto.

Todavia, antes da utilização da referência “Shoah”, Elie Wiesel já havia constatado o uso do termo Churban no pós-Guerra. Como aponta Leila Danzinger, Churban significa destruição em hebraico, e possui conotações religiosas assim como holocausto, pois se refere ao massacre como um plano divino de expiações²⁵⁵. Este termo associa diretamente o extermínio nazista às destruições do Templo de Jerusalém - 586 a.C. e 70 d.C. -, compreendendo este acontecimento como Terceiro Churban, como destaca Danzinger. Entre os judeus, o termo foi preterido por Shoah, que designava catástrofe ou devastação em hebraico. De acordo com Danzinger

Este tampouco teria significado puramente secular, pois nos textos bíblicos - e o Livro de Jó, embora não faça parte da Torah, é bom exemplo - a catástrofe seria enviada por Deus. (HAIDU, 1992, p.279) Por outro lado, catástrofe “vem do grego e significa, literalmente, “virada para baixo” (*kata + strophé*)” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 8) e assinala a óbvia permeabilidade entre tradições, pois catástrofe é o fim decorrente da ação trágica. (DANZINGER, 2007, p. 3)

A flexibilidade do termo permitiu que seu uso alcançasse uma escala mais ampla que Churban, ainda mais levando-se em consideração as dinâmicas atuais legadas pelo pós-guerra. Como apontou Michel Gherman, a Shoah é acionada pelo discurso nacional sionista em contraposição ao discurso da Nakba (tragédia palestina referente à derrota deste povo no conflito com Israel, entre 1947 e 1949), referente ao nacionalismo palestino²⁵⁶. Apesar da natureza distinta, os termos possuem sentidos políticos circunscritos na disputa entre palestinos e israelenses sobre a hegemonia e pertencimento a um mesmo território. Além disso, o termo Shoah ganhou repercussão após a exibição, em 1985, do documentário homônimo, produzido pelo francês Claude Lanzmann.

Não obstante, outros dois termos utilizados para se referir a esta tragédia coletiva são “Solução Final” e “Auschwitz”. O primeiro se refere a burocratização do processo de extermínio, definido na Conferência de Wannsee (1942), que permitiria a Alemanha se tornar uma nação “limpa de judeus”. Neste ponto é possível notar que, conforme alertou Victor Klemperer, existia uma manipulação da língua alemã por parte da ideologia nacional-socialista, denominada pelo autor enquanto uma “língua do Terceiro Reich”, a partir da qual estabeleceu-se alguns deslocamentos semânticos, abuso do uso de alguns adjetivos - como o

²⁵⁵ DANZINGER, Leila. Op. cit., p. 3.

²⁵⁶ GHERMAN, Michel. *Entre a Nakba e a Shoá: catástrofes e narrativas nacionais*. História (São Paulo) v.33, n.2, p. 104-121, jul./dez. 2014, p. 104-105.

“völkisch”/popular -, e a repetitividade no uso de determinados termos. Aqui temos a referência daquilo que Primo Levi denominou enquanto uma violência correlata do indivíduo e de sua linguagem²⁵⁷.

Já o segundo termo, Auschwitz, tornou-se um sinônimo do morticínio judaico europeu. Considerada pelos alemães uma cidade estrangeira, Oswiecim (Auschwitz), converteu-se em síntese do extermínio judaico, dos campos de concentração e extermínio, do território polonês e de toda a engrenagem de aniquilação nazista. No contexto patrimonial, a cidade foi declarada, em 1978, pela Unesco “lugar de memória mundial”, e apesar disso, essa memória foi desaparecendo em lugar de outra asséptica e esvaziada dos conflitos²⁵⁸.

Diante de toda esta discussão acerca da nomenclatura deste acontecimento - que se convencionou chamar apenas de holocausto -, Enzo Traverso aposta em um debate que pode aclarar as escolhas acerca do substantivo próprio designado a este fato, compreendendo a disputa historiográfica e memorial acerca da nova paisagem política e cultural que envolve a teorização do genocídio²⁵⁹. Ao abordar a nova “disputa de historiadores” (Historikerstreit) acerca do holocausto na Alemanha, Traverso destaca os historiadores - como Ernst Nolte e Dirk Moses - que defendem sua singularidade, em perspectiva comparada aos genocídios coloniais. O historiador enfatiza a perspectiva dogmática sacralizada lançada sobre o holocausto, que banaliza os genocídios coloniais, classificando-os como genocídios de segunda classe.

Enzo Traverso enxerga como cerne do debate a comparação histórica e seus usos políticos na atualidade. O procedimento da comparação é uma prática habitual na análise historiográfica, e por meio dele os pesquisadores, ao invés de compararem ideias, experiências e acontecimentos, buscam detectar as semelhanças e analogias, que auxiliam no reconhecimento de peculiaridades da história. Assim como as guerras e revoltas, os genocídios estão passíveis de se repetirem ou inovarem, versando a previsibilidade e movimentações inesperadas. O trabalho de comparação contribui para a detecção das “singularidades” que todo genocídio possui; essa dimensão epistemológica da pesquisa objetiva a compreensão crítica da história.

²⁵⁷ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 57.

²⁵⁸ DANZINGER, Leila. Op. cit., p. 5.

²⁵⁹ Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022.

Contudo, Traverso alerta para a armadilha da neutralidade e da inocência, pois a comparação histórica não se resume nem a uma e nem a outra, sobretudo no que tange a sua participação na construção de memórias coletivas. As singularidades provocam relativismos entre totalitarismos. Não há como negar a dimensão política das políticas de memória, que podem sobrepesar a consciência histórica ou aliviar comunidades golpeadas, pois os responsáveis por seus próprios passados são os Estados.

Ao submeter os genocídios a comparação histórica, Enzo Traverso realiza um levantamento historiográfico que revela eventos sincrônicos e não sincrônicos que ligam a violência nazista à história do colonialismo tanto alemão quanto europeu. Sobre este ponto, os vínculos genealógicos entre a violência nazista e o colonialismo antes eram ignorados pelos estudos do holocausto. Isto é perceptível nas obras sobre nazismo avaliadas por Traverso, produzidas por importantes historiadores, entre eles George L. Mosse, Raul Hilberg, Hans Mommsen, Saul Friedländer, Christian Gerlach e Peter Longerich. Todavia, o entrelaçamento entre colonialismo e nazismo foi analisado pelos historiadores contemporâneos ao evento - como Arno J. Mayer e Mark Mazower - que apontaram na política nazista a dimensão imperial.

Nesse ponto de vista, Traverso analisa que

Durante a guerra, Franz Neumann, um cientista político judeu-alemão exilado nos Estados Unidos, e Raphael Lemkin, o estudioso de direito polonês-judeu que forjou o conceito de genocídio, enfatizaram as afinidades entre o antissemitismo moderno e o racismo colonial. O racismo colonial, eles enfatizaram, foi uma inspiração para Wilhelm Marr, o ensaísta que cunhou o “antissemitismo” no final da década de 1870. Vários historiadores enfatizaram a admiração de Hitler pelo Império Britânico e, mais recentemente, o estudioso de direito de Harvard, James Q. Whitman, estudou cuidadosamente a influência do racismo americano na ideologia e na política nazistas²⁶⁰.

Nesse sentido, a violência produzida pelo nazismo torna-se incompreensível sem a interseção com o legado do colonialismo, seja na forma material ou cultural. As guerras do colonialismo oitocentista nasceram como guerras de extermínio e conquista, e como destaca Traverso, eram realizadas contra as populações, e não contra os Estados. Utilizando-se de táticas biopolíticas, os nazistas usaram a fome para controlar as populações dominadas. Como aponta o autor, resulta desse

²⁶⁰ Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022. Tradução nossa.

processo parte do léxico do Terceiro Reich: “espaço vivo” (Lebensraum), povos “declinantes” e “morrendo” (untergehender, sterbender Völker), “sub-humanidade” (Untermenschentum), “raça superior” (Herren Rasse), e “aniquilação” (Vernichtung). Tais termos são herança do colonialismo alemão.

Com base na obra “Why Did the Heavens Not Darken?”, de Arno J. Mayer, Traverso sintetiza a visão de mundo dos nazistas, que unia anticomunismo, colonialismo e antissemitismo, sobre os quais o autor afirma que

A primeira [anticomunismo] era ideológica e filosófica: o marxismo, a forma mais radical do Iluminismo, deve ser destruído. A segunda [colonialismo] era geopolítica: a conquista do “espaço vital” alemão era uma variante do pangermanismo herdado do nacionalismo völkisch. Hitler localizou o lebensraum alemão na Europa Oriental, um mundo eslavo organizado como um estado comunista. A terceira [antissemitismo] era cultural: aniquilar os judeus como o inimigo interno da germanidade e o “cérebro” da URSS²⁶¹.

Ao longo da guerra, essas três dimensões do nazismo confluíram, resultando em um único processo: a destruição da URSS, o extermínio dos judeus e a colonização européia Central e Oriental, como descreve Traverso. Parafraseando Timothy Snyder, Traverso revela o holocausto como um substituto das fracassadas ambições coloniais. A mudança de planos dos nazistas em 1941 resultou na aniquilação dos judeus - e das demais vítimas do nazismo -, tendo em vista a impossibilidade de deportação dessas vítimas para fora da Europa.

A partir de tais perspectivas, Traverso destaca os estudos decoloniais como responsáveis por enxergar os crimes nazistas enquanto um retrocesso, funcionando como um alerta diante do cenário de amnésia coletiva. Ao analisar as obras de Aimé Césaire e Frantz Fanon, Traverso salienta que o primeiro percebia a aplicação, por parte dos nazistas, de procedimentos coloniais que até então eram dedicados exclusivamente aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África; enquanto Fanon reconhecia fascismo e colonialismo como indissociáveis, já que o fascismo está enraizado em países tradicionalmente colonialistas. Apesar da equiparação direta entre o colonialismo e o holocausto ser discutível, seus apontamentos foram frutuosos, ainda que tenham sido ignorados pela maioria dos historiadores.

Ainda que diversas características do holocausto comprovem sua ligação

²⁶¹ Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022. Tradução nossa.

genealógica com o colonialismo e o imperialismo, elas não conseguem estabelecer equivalências, pois violência em massa não corresponde a uma categoria monolítica aplicável a todas as experiências de diferentes continentes e épocas; ou ainda, a dimensão colonial do holocausto não explica as exportações de judeus franceses, holandeses, italianos ou belgas para Auschwitz. A matança sistemática não foi instrumentalizada na conquista do “espaço vivo”. Ela estava relacionada à história da ideologia étnica (*völkisch*) e do antissemitismo.

Ao abordar este aspecto, Enzo Traverso alerta que isso não significa que o holocausto seja um extermínio “ontológico”, diferente dos demais genocídios, pois todos os genocídios são ontológicos, ainda que a conquista de um continente não possa ser planejada da mesma forma que a destruição de uma minoria.

Deste modo, a violência em massa consiste em eventos semelhantes, relacionados e comparáveis, que ainda assim mantém suas singularidades. E aqui não há hierarquia de vitimização, mas sim uma compreensão crítica de que todos os genocídios são “cesuras da civilização” (*Zivilisationsbruch*) - ainda que resultem das potencialidades destrutivas da própria civilização, de circunstâncias históricas muito distintas, e que sua percepção e legado não sejam os mesmos em todos os lugares onde estão presentes, conforme enumera o autor.

A singularidade “absoluta” dos genocídios - inclusive do holocausto - é aquela incorporada pelas vítimas, tendo em vista que a empatia e os insights não são esforços suficientes para darem conta da compreensão da completude do sofrimento da vítima. Para Traverso, os historiadores, que desempenham importante papel no relato da memória, devem respeitar a singularidade da experiência intransmissível, mas sem endossá-la. Com base nisso, o autor afirma que “essa singularidade é subjetiva e a compreensão histórica deve contextualizá-la e transcendê-la, inclusive por meio de sua comparação com outras formas de violência, ao invés de sacralizá-la”²⁶².

Quando Primo Levi fala da inexistência da “testemunha integral”, ele se refere à memória dos sobreviventes que se apresenta enquanto fragmento de um evento, que varia em causa e forma. Nessa perspectiva, Traverso aciona ao menos quatro dimensões fenomenológicas que as lembranças individuais não abrangem em sua complexidade: os guetos, os fuzilamentos, os campos de concentração e

²⁶² Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022. Tradução nossa.

extermínio e as marchas da morte entre 1944 e 1945. A partir disso, é possível constatar que as singularidades relativas compõem a história, de modo que não são nem incomparáveis e nem absolutas.

Ao retomar o tópico da nova “disputa de historiadores” (Historikerstreit), Traverso se volta para as constatações de Dirk Moses, pois

ele sustenta que a chave para entender o genocídio está na obsessão dos Estados modernos com a “segurança permanente”, um novo conceito que contesta a habitual primazia dos critérios étnicos e raciais e, finalmente, não distingue entre o Holocausto e genocídios coloniais²⁶³.

Além disso, esse conceito de “segurança permanente” não é resultado de um processo cumulativo de conhecimento e pesquisa sobre o histórico da violência em massa, mas antes de qualquer coisa, foi “um produto da “contingência” da Segunda Guerra Mundial: uma ferramenta útil para uma cultura judiciária acostumada a avaliar crimes contra nações (comunidades reconhecidas pelo direito internacional) para reconhecer o extermínio dos judeus”²⁶⁴.

Independentemente de suas origens, o conceito de “segurança permanente” informou décadas de estudos e pesquisas históricas, sobre o qual Moses não consta como o primeiro estudioso a levantar dúvidas sobre a pertinência de tal categoria jurídica para a análise histórica, quando sua finalidade não é contextualizar e explicar, mas definir culpa e inocência, perpetradores e vítimas.

Tal debate é por si próprio político e historiográfico. Traverso atenta que o conceito de “singularidade” do Holocausto é utilizado como um slogan por estudiosos muito distintos, como Götz Aly, escritor de diversas obras que provam a racionalidade econômica do extermínio dos judeus, e Yehuda Bauer, para quem o Holocausto se diferencia de qualquer outra experiência de genocídio na história justamente por causa de sua falta de motivos econômicos.

Neste viés, os argumentos históricos escondem a memória que está em jogo, pois a tese da “singularidade” do holocausto reúne uma geração de acadêmicos alemães que há décadas tentaram fazer um “acordo com o passado”, com intelectuais sionistas que defendem há tempos uma visão judaicocêntrica. Em alguns pontos, a “singularidade”, que provoca uma hierarquização das vítimas, se

²⁶³ Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022. Tradução nossa.

²⁶⁴ Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022. Tradução nossa.

tornou uma postura oficial do Estado alemão.

Esta postura é exemplificada por Traverso, que cita a negociação de desculpas com a Namíbia, na qual a Alemanha não considerou políticas de reparação para as minorias Nama e Herero daquele país, banalizando seu próprio passado colonial (e suas vítimas) como um domínio de “raison d'état” (razão de Estado), e não de memória coletiva. A partir disso, o Holocausto é “único” e merece ser expiado; o extermínio dos Herero e Nama é um genocídio colonial “comum” para o qual bastam desculpas e uma única compensação de forma abrangente.

Durante quase três décadas após o fim da Guerra em 1945, os governos não se propuseram a criar museus e memoriais do holocausto, num período em que sobreviventes e algozes eram ativos e numerosos. O esforço de lembrança do extermínio judaico europeu ainda não enfatizava sua singularidade. Naquele momento, o holocausto era indiscriminável da lembrança da resistência, e por esse motivo, alimentou o anticolonialismo. Devido à proximidade histórica do holocausto, o conhecimento sobre ele era aproximativo e incompleto (os historiadores ainda não faziam distinções entre os campos de concentração e os de extermínio), apesar de seu significado político ser óbvio, sobretudo para os grupos de esquerda.

Jean Améry, um dos sobreviventes do holocausto que produziu relatos potentes, como uma espécie de meditação atemporal sobre a violência, revisitou esse acontecimento a partir da chave do colonialismo. Por essa perspectiva, ele buscou não erguer um monumento em memória dos sobreviventes, mas sim ativar a força crítica da memória. Para ele, testemunhar o Holocausto significava lutar contra a opressão no presente, não cercar um trauma vivido com uma aura mística de sacralidade. Não havia ingenuidade por parte dele, visto que sentiu que a tendência da Nova Esquerda alemã de falar de fascismo em vez de nazismo - num período em que tantos ex-nazistas estavam não apenas vivos, como também incorporados significativamente ao estado da Alemanha Ocidental - era suspeita, bem como sua insistência em falar do anti-sionismo, ignorando o antissemitismo²⁶⁵.

Traverso analisa que para a Nova Esquerda alemã o holocausto foi mais removido que assimilado ou transcendido, e Améry constatou tais ambiguidades em artigo para a revista “k onkret”, a mais expressiva da Nova Esquerda. Com a

²⁶⁵ Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022. Tradução nossa.

centralidade da temática do holocausto na década de 1980, a Nova Esquerda foi marginalizada, e seus integrantes de grande importância a abandonaram. Acerca dessa virada, Traverso afirma que

O que Moses chama de “catecismo alemão”, com sua obsessão pela singularidade, sua desconfiança da comparação, seu sionismo extremo e sua propensão a considerar os estudos pós-coloniais como uma forma de antissemitismo, poderia ser visto como uma espécie de reação: esse foco hiperbólico na “singularidade” do Holocausto é a reversão simétrica e a compensação tardia de uma longa repressão, agora vista como um silêncio culpado²⁶⁶.

Nesse contexto, Traverso retoma o que Moses chama de “catecismo alemão” como correspondente vulgar à uma “religião civil”. O holocausto enquanto tal possui virtudes incontestes, como a sacralização dos valores democráticos, tolerância, pluralismo e respeito pela alteridade racial, étnica ou sexual por meio de comemorações ritualizadas. No entanto, o “catecismo alemão” sacraliza não somente a vitimização judaica mas também a culpa alemã, separando-as da história do nacionalismo, do racismo, do fascismo e do colonialismo. Em lugar de tratar o Holocausto como uma advertência contra as formas atuais de racismo e xenofobia, ele celebra a aliança inabalável entre Alemanha e Israel.

Em tempos de crescente islamofobia e xenofobia, essa lembrança sectária e míope pode facilmente se tornar um alibi confortável para o pós-fascismo. A maioria dos neoconservadores, de acordo com Traverso, abandonou o antissemitismo em prol de um discurso que compreende que considerar os judeus como estranhos à Europa foi um erro de seus ancestrais, que eram adeptos do nacionalismo *völkisch* (étnico). A Alemanha respondeu pelos seus crimes, esclarecendo o “mal-entendido” e deu lar aos judeus, reconhecendo-os como parte da civilização ocidental. Agora aceitos, os judeus devem unir-se à Europa contra seus verdadeiros inimigos, que são o islã e seu terrorismo. Diferente dos judeus, os islâmicos incorporam uma cultura, religião e modo de vida incompatíveis com o modelo ocidental - e por extensão, a civilização judaico-cristã.

Nesta nova dinâmica, o filossemismo neoconservador e o apoio a Israel caminham lado a lado com a islamofobia, por vezes exibida sob a bandeira dos direitos humanos (a defesa dos valores ocidentais contra o obscurantismo islâmico).

Mais de três décadas após a “disputa de historiadores” (*Historikerstreit*), o

²⁶⁶ Disponível em: <https://jacobin.com/2022/06/post-nazi-germany-colonialism-holocaust-israel-atonement> Acessado em: 07/09/2022. Tradução nossa.

antissemitismo “redentor” nazista foi substituído por uma forma de filossemitismo “redentor” que designa a segurança de Israel inscrita na lei, ao invés de luta contra as diferentes formas de racismo. Assim dizendo, tanto estigmatizados no passado quanto sacralizados no presente, os judeus seguem sendo um marcador simbólico através do qual uma comunidade nacional tenta definir a si mesma, suas virtudes e sua identidade.

Semelhante processo é identificado no Memorial às Vítimas do Holocausto, sobretudo porque o monumento faz parte de um investimento daqueles que consideram compor a ocidentalidade judaico-cristã. A comunidade judaico-cristã brasileira implementa uma política de memória que coloca em curso as noções de delimitação de purificação do local, visto que em diversos momentos o discurso das figuras que defendiam a implementação do Memorial estava pautada na ideia de revitalização de um lugar impuro e de perversão - como os discursos de Marcelo Crivella e Teresa Bergher, por exemplo. Somado a isso, o Memorial carioca apresenta diversos vestígios da discussão abordada por Traverso.

O debate sobre o Holocausto enquanto um genocídio dá lugar a uma memória - na visão da comunidade imaginária - santa e sagrada, e por consequência, incomparável. Apesar da tentativa de abarcar amplamente as vítimas da violência nazista, claramente a parcela privilegiada (ou a de maior ênfase) é a comunidade judaica, pois ela completa as perspectivas ideias de mundo civilizado na nova dinâmica de “nós” e os “outros” atribuída a substituição do antissemitismo pelo filossemitismo. Agora os inimigos que deterioram as utopias nacionalistas são os islâmicos e todos aqueles que ameaçam as bases do mundo judaico-cristão conservador - incluindo comunismo, ameaças de colonização homossexual da juventude brasileira (ditadura gayzista), perspectivas feministas de descriminalização do aborto, o ensino de identidade de gênero, entre outros.

A sacralização do presente busca firmar a tentativa de estabelecimento da definição de si e das concepções identitárias alinhando passado e presente. Neste ponto, os atores do presente visam resgatar ou estabelecer passados que justifiquem sua atualidade. Ao optar por resgatar a memória judaica no Brasil, as políticas de memória voltam-se para uma comunidade que se constitui sobre alguns privilégios, distintos de outras comunidades que historicamente compõem o país, como as populações negras e indígenas. A síntese dessa disputa que perpassa a temporalidade é a projeção da constituição no presente de um refundamento dos mitos de fundação e a projeção de um futuro judaico-cristão brasileiro.

3.4. País do futuro, país sem passado

A nova dinâmica de política de memória em curso na perspectiva da comunidade judaico-cristã tem como eixos principais tornar o holocausto um tema sacrificial e incomparável, além de propor o resgate de um passado imaginado que dê a tônica a esse processo. A partir disso, a obra de Stefan Zweig “Brasil, país do futuro”, condensa as proposições aqui levantadas.

De origem judaica e nascido em Viena, na Áustria, Zweig passou por maus momentos durante a Primeira Guerra Mundial, e ao longo da segunda, precisou deixar seu país de origem. Em uma breve passagem pelo Brasil, encantou-se com sua diversidade e extensão territorial. Com olhar tipicamente eurocêntrico, Zweig considerou as possibilidades de crescimento futuro, como se o país estivesse “atrasado” em uma escala evolutiva das nações. Partindo de uma visão simplista e pouco problematizadora, o escritor constatou que os dilemas centrais enfrentados por diversos países naquele momento, haviam sido resolvidos de modo exemplar no Brasil: todas as diferentes raças, classes, pigmentos, crenças e opiniões viviam em perfeito acordo entre si²⁶⁷.

A formação de uma nação nova e homogênea é vista pelo autor a medida em que criticava as diversas nuances das questões raciais enfrentadas pelos europeus - que incluem as noções de pureza da raça e as ideias darwinista que embasaram “cientificamente” este período. A mistura racial é celebrada por ele de modo que enxerga que, diferente de contextos europeus, não há exclusão, separações e presunções entre indivíduos diferentes.

Com base em sua bagagem de experiências muito provavelmente permeadas por episódios de antissemitismo e racismo, o não exercício de compreensão da dinâmica social do novo país fez com que tirasse conclusões bastante superficiais. Ainda que Zweig desenvolva momentos de lucidez no relato, apontando que não é ingênuo a algumas questões, ele não se aprofundou como imaginava. Neste ponto, o autor se atém às questões administrativas e dos modos de vida, que são menos burocráticas, pouco funcionais e mais precárias, se comparadas a contextos europeus.

²⁶⁷ ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Edição eletrônica, Ed Ridendo Castigat Mores, 2001, p. 19-22.

Todavia, ao analisar as dinâmicas sociais, o escritor enxergava a projeção do pacifismo como algo positivo para o futuro, visto que a Europa enfrentava guerras devastadoras e políticas segregacionistas e racistas de maneira intensa. Tais características são marcantes em seu relato, como é possível testemunhar quando ele afirma que

O Brasil é uma nação em que não existiram perseguições religiosas sangrentas, nem fogueiras de inquisição. Em nenhum outro país os escravos foram tratados relativamente com mais humanidade. Mesmo suas revoluções interiores e mudanças de regime se efetuaram quase sem derramamento de sangue. Os dois imperadores, que a vontade do Brasil de se tornar independente fez deixarem o país, dele se retiraram sem sofrer vexames e, por isso, sem ódio. Mesmo após rebeliões e intentonas que foram sufocadas, desde a independência do Brasil, cabeças não pagaram o ato de insurreição com a vida. Quem quer que governe o povo brasileiro, inconscientemente é forçado a adaptar-se a seu espírito de conciliação; não constitui uma casualidade o fato de o Brasil - que entre todos os países da América durante decênios foi a única monarquia ter tido como imperador o mais democrata, o mais liberal de todos os soberanos. E hoje, que o governo é considerado como ditadura [Governo Vargas], há aqui mais liberdade e mais satisfação individual do que na maior parte dos nossos países europeus. Por isso na existência do Brasil, cuja vontade está dirigida unicamente para um desenvolvimento pacífico, repousa uma das nossas melhores esperanças de uma futura civilização e pacificação do nosso mundo devastado pelo ódio e pela loucura. (ZWEIG, 2001, p. 28)

A partir disso, Zweig traz suas propostas nesta obra, dividindo a narrativa nas seguintes partes: história, economia, civilização, seguida de relatos de viagens nos capítulos intitulados Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia e Recife, que são subdivididos por temas específicos. Já no capítulo inicial sobre a história do país, Zweig aponta um aspecto que reforça algumas perspectivas de busca do passado que atue na constituição de identidades do presente: o escritor ressalta a vinda dos cristãos novos (judeus convertidos ao catolicismo durante a inquisição européia), seja de maneira voluntária ou preventiva devido aos receios dos tribunais da Santa Inquisição.

Não obstante, o relato de Zweig, que narra sua versão do Brasil pelos idos de 1930 e 1940, traz aspectos importantes sobre as disputas de delimitação do passado e do presente: além da máxima “país do futuro”, consolidada até os dias de hoje, na presente obra é possível perceber a confluência de duas perspectivas de percepção de construção identitária. A primeira delas é delimitada pelo autor, quando lança um olhar positivo ao Brasil em contraste com o período conturbado vivido na Europa, que inclui perseguições antissemitas, ideias racistas, extermínio

e exclusão de judeus e outras minorias (como os ciganos, as testemunhas de Jeová, os deficientes e pessoas negras). Ao perceber a aparente harmonia social, Zweig enxerga esse cenário como o ideal, e projeta o Brasil como uma nação promissora no futuro.

A segunda perspectiva, correspondente a comunidade judaico-cristã, se alinha à primeira do ponto de vista da positivação da mistura racial e da exportação da ideia de um país que superou as diferenças entre os indivíduos, mas que na dinâmica nacional apresenta um perfil de profundas desigualdades sociais. Isso se deve ao reconhecimento das qualidades da mistura das “três raças”, compilada no conceito de “democracia racial” - um país livre de preconceitos raciais -, desenvolvido na obra de Gilberto Freyre, “Casa grande e senzala”.

Do ponto de vista do século XX, os brasileiros compartilhavam uma herança mista, ainda que no sentido cultural, visto que a “democracia racial” baseava-se na mistura racial e cultural da nova República, além de repudiar diretamente os discursos e ideais eugenistas então populares na Europa e nos Estados Unidos naquele momento. Para os eugenistas, a “miscigenação” representava o enfraquecimento da raça humana e a conseqüente queda da civilização²⁶⁸. Ao longo dos processos de independência do século XIX, os intelectuais modernistas abraçaram a ideia de mistura como um predicado positivo das novas sociedades tornando-a um ideal, como o conceito das “três raças” (Gilberto Freyre, 1933) e a “raça cósmica no México” (José Vasconcelos, 1925).

Com base nisso, práticas alimentares e idiomas indígenas passaram a ser adotados e denominados como práticas nacionais, ainda que os povos indígenas enfrentassem assimilação à força, assassinatos e exclusão política. Semelhantemente, as práticas culturais africanas foram adotadas como patrimônio nacional - incluindo a feijoada, a capoeira, a multiplicidade religiosa, entre outras. Em contrapartida, a história da escravidão, matriz de todas essas práticas, era desconsiderada e sofria apagamento.

Como visto no capítulo anterior, o histórico de migrações judaicas somados a esse cenário de favorecimento de gradações de cor da pele mais clara, fez com que os imigrantes de origem judaica fossem assimilados de forma plácida. O enquadramento racial da branquitude aplicada aos judeus, somado ao status de

²⁶⁸ GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Op. Cit. p. 117.

vítimas de antissemitismo em contexto legal²⁶⁹, permitia uma situação privilegiada para a comunidade judaica no Brasil.

Deste modo, conforme relacionou Stuart Hall, a identidade de um grupo social é uma celebração fluida, formada e transformada de modo contínuo em relação às maneiras pelas quais foram representados ou interpelados os sistemas culturais que o rodeiam. Permanece, assim, sempre incompleta, em processo de formação²⁷⁰. Para o sociólogo, a associação entre as culturas, o sincretismo, a mestiçagem, é uma “poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de culturas, mais apropriada à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado”²⁷¹. Ela deve ser encarada como processo social: os elementos culturais não são expressões estáveis e imutáveis, mas sim um procedimento da sociedade em constante exposição a novas e imprevisíveis articulações. A produção de novas identidades locais e globais são resultado dessa mistura.

A comunidade judaico-cristã representa um grupo em constante crescimento político e social, que propõe suas perspectivas no sentido de estabelecer o “nós” e os “outros”, processo corriqueiro em todas as delimitações de identidade. Conforme os horizontes de judeu e Israel imaginário, que envolve as características bíblicas e pré-modernas, o referencial armamentista e securitário, o judeu capitalista e representante do ideal de branquitude, a comunidade imaginária recorre ao estabelecimento de pontos em comum para a coletividade.

A memória é um importante elemento no processo do estabelecimento do comum coletivo. Consequentemente, o passado é atuante na delimitação da memória coletiva. Contudo, o diferencial nesse contexto está na virada da noção de espaço de experiência (passado) e o horizonte de expectativas (futuro), para a composição das demandas do tempo presente. Para a comunidade judaico-cristã brasileira, a expectativa não está no futuro, mas no passado, tendo em vista que a sua reconfiguração conforma sentido nas demandas do presente, e possibilitam um futuro.

Dito de outro modo, resgatar um passado que vitimiza historicamente a branquitude e atende às demandas de ocidentalização judaico-cristã no Brasil,

²⁶⁹ O antissemitismo foi incluído no estatuto antirracista nacional de 2003, como apontado anteriormente.

²⁷⁰ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; trad. Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 90.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 91.

reorganiza o passado e, por ora, sana as questões raciais do país. Agora as vítimas históricas deixam de ser estritamente os negros que passaram pelo processo de escravidão por séculos. O resgate do passado vitimário judaico coloca a branquitude no mesmo status de vítima que a negritude no Brasil. Entretanto, convém questionar sobre como é possível responder ao imperativo da memória em um país que aposta no esquecimento como prática cultural?

A Nova Direita resgata as raízes judaico-cristãs sobretudo por meio da ligação entre Brasil e judaísmo desde o período colonial, com o processo migratório dos cristãos novos que fugiam da Inquisição, ou que compunham os grupos de colonizadores - desde a frota de Pedro Álvares Cabral aos bandeirantes, que teriam desbravado o território interiorano.

O faz também por meio do uso da memória do Holocausto, evento no qual judeus foram submetidos a castigos e extermínio físico. O tópico não é essencialmente tratar de genocídio, violência e a dimensão pedagógica de um evento histórico, mas privilegiar um conjunto simbólico para uma coletividade específica. Há no Brasil outras formas mais expressivas de tratar de temáticas sensíveis, como é o caso da própria escravidão, que corresponde ao passado da formação histórica nacional. Mas esse passado não possui dimensões úteis ao presente judaico-cristão.

Com a inauguração completa do Memorial às Vítimas do Holocausto (ocorrida em dezembro de 2022), o conteúdo da exposição, que havia sido apresentado pela curadoria, pôde ser visto de perto. Ao observar cada detalhe da exposição, que possui uma ênfase na interação baseada em recursos tecnológicos de alto padrão, notou-se a ausência de alguns desejos da curadoria. As referências à antiga favela do Pasmado estavam ausentes, bem como a varanda dos direitos humanos que abordaria a relação da violência passada e presente. Não se pode afirmar que esses elementos nunca integrarão a exposição do Memorial. Contudo, tais ausências aguçam a curiosidade acerca de um possível acordo para a retirada de tais elementos, ou ainda a sua ausência em detrimento dos possíveis questionamentos sobre a atuação da prefeitura diante de temas relacionados às violências vividas na cidade maravilhosa.

Em síntese, o Brasil se firma, em vistas dessa retórica de imaginários, enquanto o país mais judaico do mundo, não de maneira quantitativa, mas sim qualitativamente. O país que se pretende - na visão da comunidade judaico-cristã -

enquanto um referencial judaico-cristão no mundo ocidental.

Considerações Finais

O objeto de análise da presente investigação, o Memorial às Vítimas do Holocausto, surgiu como forma de examinarmos em escala reduzida algumas dinâmicas da nova direita no Brasil. Primeiramente, a discussão iniciou no momento em que, no ano de 2017, o então candidato à presidência Jair Bolsonaro realizou uma palestra no Clube Hebraica Rio, evento abordado no último capítulo. A palestra em questão acendeu um alerta para o novo arranjo que se consolidava no país: a vinculação de perspectivas seculares e religiosas da extrema direita.

Notando o uso do judaísmo por uma direita marcada por matizes religiosos cristãos, a proposta inicial passou por um processo de aprimoramento, até ser afunilada e centrada no objeto. Após estas etapas, o levantamento das fontes

resultou em um conjunto diverso de vestígios, tais como vídeos de eventos oficiais, notícias em jornais, o documento oficial do processo mobilizado diante do Ministério Público, e uma gama de informações divulgadas pela prefeitura do Rio de Janeiro, pela Associação Memorial do Holocausto e outros veículos de notícias. Contudo, havia a ausência do testemunho.

Deste modo, curadores e o arquiteto foram acionados para ceder seus relatos por meio do método de análise da história oral. Ali, algumas dinâmicas revelaram a abordagem escolhida para o tratamento do tema central: o holocausto. Se por um lado havia profissionais compromissados com o constante estudo do tema e sua dimensão universalizante, por outro havia o gestor da cidade e sua equipe centrada em propostas que não perdiam o horizonte religioso do tema.

Nesse sentido, os usos do judaísmo se revelaram em alguns níveis: a) no contexto da incorporação das simbologias judaicas por parte do campo neopentecostal e evangélico no Brasil - a doutrina do dispensacionalismo exemplifica um meio teológico entre as formas de abranger o judaísmo; b) a presença judaica buscada desde os períodos coloniais, como forma de justificativa e instrumentalização da relevância das raízes judaicas no país; c) as afinidades eletivas entre perspectivas de direita; d) o referencial de branquitude caro à sociedade brasileira.

Todas estas referências judaicas podem ser compendiadas pelo conceito de judaísmo imaginário. Com o auxílio dele é possível unir o aspecto político, religioso, social e a materialização dessa junção por meio do patrimônio e da gramática do grupo que se consolida ao redor do judaísmo imaginário, o qual denominamos comunidade judaico-cristã. A gramática, neste caso, se refere a estruturas que configuram sentidos à linguagem. Não obstante, tal gramática possibilita uma realidade que tem sentido coeso para aqueles que a compartilham.

Nesse sentido, buscamos explorar o anseio por um passado que configura coerência e credibilidade a agenda do tempo presente, e somado a isso, as disputas que perpassam a memória e o patrimônio, bem como as perspectivas sobre o holocausto. Com base nisso, destacamos que os eventos históricos servem para serem analisados e comparados, pois se algum evento recebe uma aura de incomparabilidade, trata-se de mitificação e sacralização, e não de história e construção de saber científico.

Além disso, a memória representa um campo concorrido, sobretudo quando

compreendemos a existência de uma relação estreita entre memória e poder. Esta dinâmica envolve alguns elementos, tais como o patrimônio, que representa a ação e a atuação da memória e das disputas, além da linguagem e da estética, que cria o ambiente de afinidades e estabelece o reconhecimento para aqueles que estão dentro da comunidade judaico-cristã.

Por meio do patrimônio ocorre a materialização da judeidade imaginária e a consolidação da memória coletiva. Neste processo, enquanto a identidade é múltipla e relacional, a identificação trata do reconhecimento do outro e da busca pelos seus, como uma tática ou estratégia de essencialização que garante espaços e avanços ao grupo. Desta forma, ser algo é sinônimo de performar algo. A performance exige que o indivíduo abra mão de sua subjetividade, que é o elemento corporificador da dimensão da identidade.

Assim, a comunidade judaico-cristã converte o indivíduo ao coletivo a partir do momento em que ele abre mão da identidade em lugar da identificação, estabelecendo o imaginário como identificação. Em conformidade com este processo, buscar legitimidade e afirmação, por exemplo no passado, configura autoridade sobre o que se é.

Ampliando esta dinâmica para uma dimensão maior, que não se restrinja apenas ao caso do Rio de Janeiro, a organização dos grupos subnacionais que alimentam agendas nacionais revelam sobre o país a noção de vitimização, que transparece um dilema pertinente à sociedade brasileira como um todo, sendo a noção de concorrência entre a relação da expansão dos direitos e a perda dos privilégios.

Quando grupos sociais historicamente marginalizados passam a ter acesso a direitos e suas vozes são ouvidas, os grupos hegemônicos sentem uma perda dos privilégios. A memória enquanto espaço de disputas revela, em escala reduzida, uma prefeitura que privilegiou um memorial dedicado ao sofrimento judaico - não a memória, mas ao sacrifício, por parte da lógica da comunidade imaginária -, em detrimento da memória negra e das raízes da escravidão, que enfrentou um processo genocidário. A nível nacional, utilizou-se um status da vítima branca, numa sociedade da gradação da cor da pele, em que as vítimas históricas foram solapadas pelas vítimas forjadas na contemporaneidade.

Diante das disputas que se estendem a partir do resgate da memória de um passado que delimita a importância ou longevidade do marco inicial do sofrimento

ou status de vítima de cada grupo social e identitário que compõe a sociedade brasileira, encontra-se a forma como se expressa cada uma dessas identidades. Neste caso, a performance do judeu (imaginário), do negro, do branco, do religioso, entre outros, deve seguir, de acordo com a comunidade judaico-cristã, uma lógica conservadora que nega a modernidade e qualquer possibilidade de fluidez ou mutação da construção da identidade ao longo do tempo.

No caso do estabelecimento das vítimas históricas de um país que passou por colonização e conseqüente exploração e escravidão, o passado ganha o sentido de conceber as “verdadeiras vítimas”. A partir disso, o Brasil se torna um campo identitário do mosaico da vítima, no qual tal status configura legitimidade no jogo instituído entre a noção dos direitos e os privilégios que permeiam os diferentes grupos.

Mais do que a crítica positiva ou negativa a esse processo, ao concluir essa etapa da pesquisa (que certamente não se esgota aqui), esperamos ter contribuído para evidenciar que tais arranjos revelam que o que está em jogo são os valores e a negação da identidade dos sujeitos. O sujeito deve abrir mão de sua subjetividade em lugar das demandas da coletividade e de sua preservação. História e memória são campos a serem disputados.

6. Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo, Boitempo. 2008.

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALMEIDA, Ronaldo. *A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo*. Cadernos Pagu (50), 2017:e175001.

ALMEIDA, Ronaldo. *Evangélicos à direita*. Horiz. antropol. vol.26 no.58, Porto Alegre, 2020, vol.26, n.58, pp.419-436.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011, pp. 317-361.

BAKHTIN, Mikhail. Formas de tempo e de cronotopo no romance: ensaios de poética histórica. In. *Questões de literatura e estética - a teoria do romance*. São Paulo, Unesp, 1998.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BIZARRIA, Júlio. *O Morro do Pasmado e suas cidades virtuais: do Correio da Manhã à nova militância das favelas*. Ponto Urbe, São Paulo, n. 15, 2014.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440 - 1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CHAGAS, Andréa Basilio da Silva.; GALINDO, Dolores Cristina Gomes. Reconstruindo Jerusalém: apropriações e traduções de artefatos da cultura/religião judaica pela Igreja Universal do Reino de Deus. In: SCHURSTER, Karl; GHERMAN, Michel; THOMAZ, Omar (Org.). *Conflitos e religiosidades: Israel, Palestina e estudos judaicos no Brasil*. Recife: Edupe, 2021. p. 275-304.

CHAGAS, Mário. Memória política e política de memória. In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

CHARLES Caldwell Ryrie. *Biblical Theology of the New Testament*. Chicago: Moody Press, 1959.

CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra, Quarteto, 2001.

DANZINGER, Leila. *Corpos de ausências: Berlim e os monumentos a Auschwitz*. Tese de Doutorado, Departamento de História, Rio de Janeiro: PUC, 2003.

DANZINGER, Leila. *Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes*. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007.

DEUTSCHER, Isaac. *O judeu não-judeu e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

FINKIELKRAUT, A. *The Imaginary Jew*. University of Nebraska Press, 1994.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 1993.

GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. *Aquela noite: o lugar da Israel Imaginária na nova direita brasileira*. Revista *Anthropológicas*, Ano 25, 32(2): 111-140, 2021.

GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. *Entre “conversos” e “desconversos”*: o caso da influência da Nova Direita brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. *Estúdios Sociales Del Estado*, Buenos Aires, v. 5, n. 9, p. 101-123, jan. 2019.

GHERMAN, Michel; MIZRAHI, Gabriel Melo. A dupla negação dos judeus em tempos de Bolsonaro, In: FERRERO-VÁZQUEZ, Óscar; GHERMAN, Michel; SCHURSTER, Karl (Org.). *Negacionismo: a construção social do fascismo no*

tempo presente. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2022.

GHERMAN, Michel. *Entre a Nakba e a Shoá: catástrofes e narrativas nacionais*. História (São Paulo) v.33, n.2, p. 104-121, jul./dez. 2014.

GIUMBELLI, Emerson. *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

GOMES, Edlaine de Campos. *A Era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. Tese de doutorado, Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio como categoria de pensamento. In. ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33, 2009.

GONÇALVES, Rafael Soares. *Censos e favelas cariocas: evolução de um conceito censitário*. Estudos de Cultura Material, São Paulo, n. 28, p. 1-30, 2020.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *História, memória e patrimônio*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, v. 34, n. 34, pp. 91-112, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; trad. Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos e mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JÚNIOR, Francisco das Chagas F. Santiago. *Dos lugares de memória ao patrimônio: emergência e transformação da 'problemática dos lugares'*. Projeto História, São Paulo, n. 52, pp. 245-279, jan-abr 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado : contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro : Contraponto : Ed. PUC-Rio , 2006.

KOSTLIN, Konrad. *On Anniversaries*. Cultural Analysis 13 (2014): 11-22 The University of California All.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

LÖWY, Michael. *Sobre o conceito de "afinidade eletiva" em Max Weber*. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129-142.

MAFRA, Clara. *A "arma da cultura" e os "universalismos parciais"*. Mana, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. Estudos Avançados 18 (52), pp. 121-138, 2004.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MEMMI, Albert. "Negritude and Judeity." *European Judaism: A Journal for the New Europe*, vol. 3, no. 2, 1968, pp. 4–12, JSTOR.

MONTEIRO, Renato de Araújo. *Hartog leu Koselleck: Breves reflexões sobre tempo histórico e história do tempo presente*. História em Revista, Pelotas, 172-185, v. 21/22, dez./2015, dez./2016.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*, Proj. História, São Paulo, (10), dez. 1993.

NOVINSKY, Anita. *Os judeus que construíram o Brasil: fontes inéditas para uma*

nova visão da história. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. *Memória, historiografia e política: a independência do Brasil, 200 anos depois*. *Estudos Avançados*, 36(105), 23-42, 2022.

ORO, Ari Pedro. *O neopentecostalismo macumbeiro*. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.

PEREIRA, Edilson. Do Holocausto à terra prometida: a criação de um memorial na paisagem carioca. In: GIUMBELLI, Emerson; PEIXOTO, Fernanda Arêas (org.). *Arte e religião : passagens, cruzamentos, embates*. Brasília, DF : ABA Publicações, 2021.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

POSTONE, Moishe. *Antissemitismo e nacional-socialismo*. Disponível em: http://o-beco-pt.blogspot.com/2012/03/moishe-postone_02.html

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO experimental org. Editora 34, 2005.

REAL, Miguel. *Padre António Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659)*. *Reflexão*, Campinas, 33 (93). p. 57-88, jan./jun., 2008.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, Camila. “Menos marx, mais Mises”: *Uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018)* Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política - São Paulo, 2018. 232 f.

SANT’ANNA, Raquel. *A música gospel e os usos da “arma da cultura”*. *Reflexões*

sobre as implicações de uma emenda. Revista Intratextos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 23-41, 2013.

SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria Barbosa de. *Rompendo o isolamento: reflexões sobre história oral e entrevistas à distância*. Anos 90, Porto Alegre, v. 27 – e2020011 – 2020.

SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica: as origens de uma cultura não antisemita. In: SORJ, Bila. Org. *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo* [online]. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

TRAVERSO, Enzo. *O passado, modos de usar: história, memória e política*. Lisboa: Unipop, 2012.

TEIXEIRA, António Braz. *Profecia e escatologia em António Vieira*. Reflexão, Campinas, 33 (93), p. 11-21, jan./jun., 2008.

VALLADARES, Licia. *A gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais*. RBCS, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 5-34, 2000.

VASCONCELOS, Marcela Correia de Araujo. *As fragilidades e potencialidades da chancela da paisagem cultural brasileira*. CPC, São Paulo, n.13, p. 51-73, nov. 2011/abr. 2012.

ZWEIG, Stefan. *Brasil, país do futuro*. Edição eletrônica, Ed Ridendo Castigat Mores, 2001.