

Religião & Sociedade



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Fonte:

<https://www.scielo.br/j/rs/a/VyTPnZSj3strMhV3hHhPjTS/?lang=pt#>. Acesso em: 6 jun. 2022.

REFERÊNCIA

ZUCHIWSCHI, José. Longe de ti apagar nossas lembranças: as palavras e as preces no luto judaico. **Religião & Sociedade**, v. 30, n. 1, p. 165-187, 2010. DOI:

<https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000100009>. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rs/a/VyTPnZSj3strMhV3hHhPjTS/?lang=pt#>. Acesso em: 06 jun. 2022.

L

ONGE DE TI APAGAR NOSSAS LEMBRANÇAS: AS PALAVRAS E AS PRECES NO LUTO JUDAICO

José Zuchiwschi

Uma prece não é apenas a efusão de uma alma, o grito de um sentimento.
É um fragmento de uma religião. Nela ouve-se ressoar o eco de toda
uma imensa sequência de fórmulas; é um trecho de uma literatura, é o
produto do esforço acumulado dos homens e das gerações.
(Mauss 1979a:117)

1. As palavras e as preces: considerações preliminares

O conceito de religiosidade, e não simplesmente de religião (uma vez que é válido para toda e qualquer denominação religiosa), deve ser entendido como um complexo pragmático-relacional entre as múltiplas partes constitutivas dos preceitos religiosos. Estes são ainda mais fortes quando observados não somente a partir das práticas rituais, orais ou corporais, cotidianas, mas especialmente quando relacionados às práticas rituais funerárias ou *post mortem*.

Para o filósofo da religião Martin Buber (1987), tornar-se um indivíduo, a partir do entendimento de que todo homem é um ser único e individual, é condição primeira para a existência do sentimento de religiosidade, pois o indivíduo somente existe de fato quando é capaz de expressar-se por meio do que é dito, ou simbolicamente

representado, no diálogo entre este mundo presente e o outro mundo do porvir, concordando que, sob o ponto de vista religioso, pela experiência do ser único e individual que somos devem passar o tempo, a história e a geração, ou seja, devem passar os ciclos de vida e morte, do estar, do ser e do desaparecer, de não mais existir.

Assim é que podemos entender a duplicidade — isto é: o caráter dialógico — da prece e seu poder simbólico, pois ao mesmo tempo em que a oração ajuda a estabelecer um elo de comunicação entre os indivíduos e o mundo espiritual, também representa aos enlutados um instrumento pragmático que determina um período de tempo para a reflexão e a reorganização da vida social de cada um em seu grupo e da comunidade como um todo.

É dessa forma que, em seus aspectos discursivos, por meio das preces e das orações judaicas *post mortem*, o múltiplo tende a dissolver-se no único e a presença do duplo é subtraída ao se buscar a eternidade (*ein-sof*), onde o Um (*Echad*) predomina e ser Um significa Nele dissolver-se (*tikkun*), negando a morte e o esquecimento. Reforça-se, assim, a ideia de ser único a partir da existência plena em um todo eterno e contínuo, ainda que seja pela perpetuação de uma identidade grupal e religiosa única, indissolúvel e indelével. A questão de dissolução do ser concreto em um todo espiritual e abstrato é representada nas próprias palavras das preces e orações judaicas, as quais, pela exaustiva repetição, tornam-se vazias de sentido, perdendo seu valor e significado primário, como, por exemplo, as várias palavras que designam o nome de Deus, até chegar ao ponto de não haver mais um sentido exato, tal qual ocorre com a grafia impronunciável do tetragrama IHWH, como veremos mais adiante.

Tamanho é o poder da palavra escrita e oral na cultura religiosa judaica que, a partir da proibição bíblica da representação material de figuras — “Não vos volteis para os ídolos, nem façais para vós deuses de undição” (Levítico 19:4) —, defende-se a ideia de que a invenção do alfabeto hebraico, feita após o êxodo do Egito, foi também uma maneira de abandonar a forma de escrita egípcia por hieróglifos. Os caracteres teriam sido adaptados, então, a uma nova linguagem e a um novo pensamento e práticas religiosas, inclusive com a criação da Sociedade Sagrada (*Chevra Kadisha*), para os funerais de Moisés. Essas práticas perduram até os dias de hoje na organização dos espaços e rituais mortuários judaicos (cf. Zuchiwschi 1998). Pode-se explicar daí o poder das escrituras e do verbo na cultura judaica, assim como todo o valor místico, mágico e religioso das palavras estudadas pela *gematria*.

A prece (*tefilah*) é uma prática para a qual converge a maior parte das manifestações de fé religiosa judaica. Mais do que qualquer outro fenômeno relacionado a essa denominação, a prece está presente tanto no cerne do ritual quanto na essência da crença. Assim, sob o olhar pragmático, a prece é um rito, pois determina e ordena toda uma série de condutas, atitudes e posturas diante do sagrado, impondo-lhes limites de tempo e espaço. De acordo com a definição que lhe dá Marcel Mauss: “...é um rito religioso, oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas” (1979a:146). Por outro lado está, por meio de suas palavras, sempre positivamente afirmando ou

reafirmando algo e, dessa maneira, transforma-se em um ato religioso. A partir do momento em que a prece evolui, desvinculando-se de qualquer tipo de objeto ritual material, buscando eficácia em suas palavras, transforma-se em um outro objeto ritual. Isto é: a palavra se materializa, recriando a situação “primeira” do discurso, como *representámen*. A palavra, neste caso, torna-se um fetiche (Mauss 1979a:109) dentro de uma rede comunicacional de trocas simbólicas.

Dessa forma, o discurso assume o mesmo *status* dos objetos materiais e, assim sendo, não está disponível a todos ou a qualquer um, limitando-se e restringindo-se aos contextos de tempo e espaço. A formulação mágica e ritual da prece reina em um campo restrito e único, no qual se preserva a eficácia simbólica dos signos. Os cantores litúrgicos, oficiantes, ou aqueles que proferem a prece, agem de forma coordenada, dentro de um universo discursivo fechado em fonemas e padrões estruturais, os quais são exauridos em seu significado.

Pronunciada com seu próprio ritmo, cadência e “exatidão” estrutural, a prece ultrapassa aquele sentido que Lévi-Strauss (1989) chama de “eficácia simbólica”, isto é, a correspondência de significados entre o discurso, a palavra e o corpo ou a natureza — o que de certa maneira continua implícito no fenômeno da prece judaica, uma vez que ela está intimamente ligada ao vocabulário. Também difere do entendimento de Mauss (1979a:142), pois esta não mais pode ser definida como um ato ritual tradicional e eficaz simplesmente porque representa concretamente as coisas consideradas sagradas. Em outras palavras, a “eficácia simbólica” da prece não está em ser simplesmente analógica ou representar algo de concreto existente no mundo, mas, como afirma Baudrillard (1993), no valor simbólico da palavra dita, porque esta simplesmente existe como um ser próprio. No judaísmo, a palavra é tão sagrada quanto a própria ideia de Deus, pois Ele também é absoluto, isto é: existe por Si só, não representa nada além de Si mesmo.

A própria palavra dita e, por extensão, a prece, tornam-se objetos rituais, assim como o corpo humano transforma-se em um corpo/objeto ritual, tal qual um ex-voto para a cultura cristã católica, ou um amuleto. A palavra, enquanto objeto ritual, encontra-se fora da esfera do “valor” simplesmente utilitário, uma vez que o valor mágico está nas forças transcendentais aos códigos, ordens e regras. Nesse caso, nenhum objeto possui essa dimensão caso não seja, também, da ordem do sagrado. A palavra, ritual, simplesmente existe em sua primeiridade¹, torna-se sagrada não só porque é divina, mas também porque é milagrosa. A palavra faz acontecer, pois a prece só atua por meio dela, que se constitui como o que há de mais formal no mundo. Portanto, o poder eficaz da forma jamais é tão aparente. A criação pelo verbo é o tipo da criação *ex-nihilo* (Mauss 1979a:121).

As aspirações metafísicas da prece dirigem-se às mais altas esferas da própria divindade para influenciá-la. A prece consiste em atitudes, mentais e corporais, disposição emocional e movimentos materiais a partir dos quais se esperam resultados positivos tanto para os vivos quanto para os mortos.

2. As palavras e as preces: tempo e espaço

De acordo com a tradição judaica, as orações, assim como o calendário, marcam e limitam os períodos de luto (*avelut*), cumprindo assim um duplo papel, pois definem a passagem do tempo real e litúrgico, determinam as etapas de transição e impõem os limites das ações rituais (cf. Zuchiwschi 1998).

A cada um dos três períodos sucessivos de luto — *shivah* (sete primeiros dias após o sepultamento), *sheloshim* (trinta dias após o sepultamento) e *yahrtzeit* (um ano após o sepultamento) — correspondem determinadas orações, interdições e obrigações que vão gradualmente diminuindo de intensidade, até terminarem por completo. Intimamente ligados à recitação das preces e orações votivas, rememorativas ou de súplica, os períodos anunciam e reforçam, em alto grau, os preceitos, os dogmas e as crenças religiosas judaicas.

Durante o primeiro período, em algumas comunidades, é costume que os enlutados saiam de casa para dar um passeio pela rua (alguns dão a volta no quarteirão), com a finalidade de “acompanhar a alma”, que agora deixa a casa na qual se realizou o *shivah*. Nessa ocasião, despeja-se a água do copo que é mantido junto a uma parte de tecido da mortalha (guardado até a cerimônia de “inauguração” tumular, ou o *sheloshim*) e a vela votiva, acesa após o sepultamento, a qual se deixa esvaír por si só, como sinal do final de um período de luto, da separação e afastamento da alma. Esse procedimento também dá a ideia de dissolução da memória e do ser na luz do infinito, *ein-sof*.

Por não ser uma prática obrigatória, apenas em algumas comunidades judaicas, dependendo do estado físico e moral dos enlutados, costuma-se visitar o túmulo quando se completa o período de *shivah* (caso coincida com o *shabat*, isso deverá ser feito no domingo) e rezar alguns salmos, especialmente o 91. Nesse momento, somente se houver o *mynian* é recitada a *kaddish* e a prece rememorativa *El Male Rachamim* (“oh Deus, pleno de misericórdia”).

O segundo período de luto, o *sheloshim*, literalmente “trinta”, inicia-se a partir do fim de *shivah* (sétimo dia), estendendo-se por mais 23 dias, até o nascer do sol do 30º dia após o enterro.

Na cerimônia que se realiza no cemitério por ocasião do *sheloshim*, enterra-se o pedaço de tecido da mortalha na sepultura do falecido, recitam-se os Salmos 33, 16, 17, 72, 91, 104 e 130 e as estrofes alfabéticas do Salmo 119 (compondo a palavra *neshamah*) (alma), além do nome do falecido. Também, dependendo do número de pessoas presentes, o filho mais próximo recita a *kaddish* acompanhada da oração *El male rachamim*.

Com esses procedimentos, dá-se por encerrado o período de luto para os cinco dos sete parentes mais próximos, quais sejam: filho e filha, irmão e irmã e cônjuges (esposa ou esposo). As exceções que complementam os sete parentes são pai e mãe, sobre os quais, e exclusivamente sobre eles, deverá ser respeitado o período completo

de luto, isto é, um ano a partir do sepultamento, incluindo-se, é claro, o terceiro período.

O terceiro período de luto (*avelut*), observado apenas pela morte de pai ou mãe, inicia-se ao nascer do sol do 30º dia a partir do enterro (*sheloshim*) e estende-se por doze meses (contados pelo calendário judaico). Não se pode confundi-lo com o período da recitação da *kaddish*, que dura apenas onze meses, até o primeiro aniversário do falecimento (e não do sepultamento). Entretanto, se este aconteceu dois ou mais dias após o falecimento, o *avelut* só será encerrado no aniversário do sepultamento. Nos anos seguintes, a data a ser comemorada será a mesma do falecimento.

Ainda que o sentido completo e literal das palavras contidas em algumas orações judaicas, como a *kaddish*, por exemplo, tenha se tornado vazio de significado, a prece continua expressando as ideias e os sentimentos religiosos porque nela não há somente pensamentos, mas determinantes de atos e ações concretas. Por isso é que, enquanto um conjunto ordenado e sequencial de palavras, a prece votiva não só exprime algo, mas, além disso, como diria Austin (1975), faz as coisas acontecerem em seus tempos e espaços.

A tensão entre os elementos ou as situações opostas pressupõe, *a priori*, uma relação de interdependência entre os mesmos. Assim, na oposição entre ação e pensamento, inclusive com relação à nomenclatura dos níveis da alma, esses elementos encontram-se também estreitamente ligados, ou melhor, originam-se em um único espaço e em um tempo sincrônico, no momento mágico e profundo do pensamento religioso que une, liga e reuni elementos os mais díspares (cf. Durkheim 1989). É essa convergência de muitos fenômenos religiosos, por vezes opostos entre si, que faz com que Mauss (1979) defina a prece como um fenômeno único e total.

Como fenômeno eminentemente linguístico — porque se vale da palavra oral, da palavra dita, muito mais do que a palavra escrita —, a prece carrega um sentido e um objetivo. Por isso é sempre um instrumento que determina uma ação. Porém, suas palavras agem exprimindo mais do que ideias, mas, sobretudo, sentimentos “que as palavras traduzem para o exterior e substantificam” (Mauss 1979a:103). Portanto, orar é ao mesmo tempo pensamento e ação. Somente dessa maneira, de acordo com as palavras de Mauss a prece poderá participar, ao mesmo tempo, tanto da crença como do culto religioso, como um ato performático ritual.

Assim, o ritual da prece é fenômeno social total, pois comporta um todo, onde estão dados os elementos míticos necessários para compreendê-lo. Pode-se mesmo dizer que uma única prece compreende suas próprias razões de ser (Mauss 1979a:104).

Ao lado das *mitzvot* e das práticas funerárias, as preces judaicas, de um modo geral, também são importantes pontos-chave para a compreensão do pensamento religioso, uma vez que são um dos melhores sinais pelos quais se denota o pensamento religioso e seu desenvolvimento no curso da história. Pois não só as preces como também o sentido da concepção e conceituação da alma, do *post mortem* e de Deus,

estão estritamente associados ao processo histórico (Mauss 1979a:104); além de estabelecer a evolução da ideia de indivíduo frente ao coletivo e a resistência ao desaparecimento, à dissolução e à volatilização do “ser”, social e biológico.

O costume judaico de reverenciar os mortos por meio de preces, orações, além do cumprimento de outros comandos divinos (as *mitzvot*), como a caridade, além do estudo sistemático da *Torah*, têm como objetivo proporcionar à alma do falecido méritos que a façam ascender nos degraus da santidade espiritual.

Assim como os atos técnicos, físicos, os quais correspondem às leis das *mitzvot* no tratamento corporal, os atos mágicos e religiosos das preces e orações memorativas correspondem, por sua vez e em sua grande maioria, aos aspectos morais e transcendentais das *mitzvot* e são, por isso, atos que fogem às explicações de ordem prática e lógica, que pressuporiam consciência por parte dos atores que as praticam. Porém, são esses elementos que, praticados automaticamente, conduzem a questões teórico-metodológicas intrincadas, como a locação da ação individual dentro dos contextos simbólicos e pragmáticos de uma comunidade específica na luta entre a visibilidade e invisibilidade, entre a existência concreta e a completa volatilização, entre a dissolubilidade e o desaparecimento do ser.

Compreender os preceitos religiosos contidos nas *mitzvot* é muito importante para o entendimento do ritual funerário judaico, uma vez que determinam aspectos importantes para a sua observância, como a nítida tensão dicotômica entre o corpo (estado físico) e a alma (transcendental) enquanto parâmetros analógicos do judaísmo. Ainda que não seja totalmente consciente, essa tensão está presente em quase todos os rituais e manifestações de fé, atuando conforme os preceitos divinos ou de acordo com a vontade de Deus. Por isso as *mitzvot*, deveres do coração, que são prescritas pela *Torah*, não se limitam apenas aos aspectos emocionais ou psicológicos do amor transcendental ao próximo, mas também se aplicam diretamente à performance corporal e à prática do ritual funerário. Em sua maioria, as *mitzvot* comandam os atos performáticos, físicos e corporais, de seus atores. Portanto, mais uma vez, esse conceito refere-se, ao mesmo tempo, ao corpo físico individual e ao corpo social invisível, enquanto blocos unitários e indivisíveis (Jacobs 1992:64).

Para Mauss (1979a), as preces, por estarem submetidas às contingências históricas, sofrem um processo social de espiritualização progressiva, ou seja, passam cada vez mais a anular as idiosincrasias e a consciência individual, pois buscam elementos transcendentais de puro êxtase e catarse religiosa. Portanto, as preces também dissolvem a identidade particular e individualizante em um mundo etéreo e diáfano da fé religiosa coletivizada e universalizante.

Isso significa, antes de mais nada, que a prece é uma construção social, pois o caráter social e coletivo da religião vem sendo suficientemente demonstrado pelos estudos antropológicos contemporâneos, da mesma forma que qualquer religião é um sistema orgânico de noções e de práticas coletivas, e não individuais, as quais relacionam os homens com o sagrado que reconhecem. Mesmo quando a prece é

individual e livre, mesmo quando o pio religioso faz valer sua livre escolha na utilização das palavras e dos momentos, não pode haver outras escolhas além daquelas palavras e momentos social e coletivamente consagradas (Mauss 1979a:117). Mesmo na relação do homem com as palavras deve haver a visibilidade e a notoriedade.

De um modo geral, o conjunto dos rituais religiosos, segundo Mauss (1979a:144-5), deve ser dividido em duas categorias: por um lado os manuais e, por outro, os ritos orais. Os primeiros consistem em um conjunto de movimentos, performances corporais, deslocamento e manipulação de objetos físicos. Os segundos são “locuções rituais”, pois baseiam-se nas palavras, nas preces e orações. Tratam-se, evidentemente, de rituais orais, ou seja, de uma “locução ritual”.

Nem todos os rituais religiosos orais podem ser considerados preces ou orações, que envolvem o pacto de aliança, o juramento, o contrato verbal, a promessa, a bênção, a maldição, a consagração, etc. Mesmo assim, a diferença entre a prece e os outros rituais religiosos orais não pode ser absolutamente fixada com precisão científica e acadêmica (Mauss 1979a:146).

Por isso entendem-se as preces votivas, ou de súplica, proferidas durante o período de luto judaico como um meio para se agir diretamente sobre os elementos sagrados envolvidos na questão da separação, do perdão, da ascensão e da ressurreição da alma, pois são elas (as palavras) que influenciam e possuem eficácia para modificar a ordem das coisas. Nem tanto por terem alguma evidência de ordem prática e concreta, uma vez que não há como comprová-la, mas sobretudo porque transmitem e reforçam a confiança nos laços sociais. Dessa forma, as preces podem trazer conforto aos doentes, aos enlutados e outros necessitados, reúnem os vivos, reafirmam o compromisso mágico de aliança com o sobrenatural e com Deus, promovem modificações no comportamento individual e coletivo, trazem e demarcam privilégios e responsabilidades, delimitam as atividades, os espaços e os tempos cotidianos.

3. As palavras e as preces: indivíduo e sociedade

Tal como o período de luto, o serviço fúnebre judaico é composto por diversos momentos. Assim, também a cada momento o serviço fúnebre é delimitado em seu tempo e espaço por orações e preces especiais.

Depois do ofício religioso da lavagem (*rechitzah*) e purificação dos corpos (*taharah*), conduz-se o caixão até o local da sepultura (*levaiah*). Lá chegando, é costume, em algumas comunidades, discursar pelo falecido, com o objetivo de mencionar suas boas ações e qualidades (*hesped*). Após essa cerimônia, os presentes, de preferência os familiares mais próximos (homens acima dos 13 anos de idade), devem pegar as alças do caixão e carregá-lo para fora do recinto — os pés do morto na frente — e só então as demais pessoas saem e seguem o cortejo fúnebre.

A caminho da sepultura, enquanto recita-se o salmo 91 — “*Ioshev Besséter*”: “aquele que habita no lugar secreto do Altíssimo, à sombra do Onipotente se abriga”

—, algumas comunidades mantêm o costume de dar sete voltas ao redor dela, ou ao redor do caixão antes que este baixe à sepultura, ou, como observado diretamente no Cemitério Israelita do Butantã, em São Paulo, costumam-se fazer sete paradas, repousando sete vezes o caixão sobre a terra. Segundo Slavsky (1993), as sete voltas, ou sete paradas, referem-se às sete vezes que a palavra “ vaidade ” é repetida no Eclesiastes, como um momento para a reflexão sobre a efêmera existência humana e a inutilidade das vaidades da vida. Por outro lado, as sete voltas também podem sugerir os sete juízos que recaem sobre o morto e aos sete degraus místicos que a *kabalah* considera existirem para se chegar ao Paraíso.

Porém, a razão principal em se fazer *hakafot* (sete voltas), segundo alguns místicos religiosos, seria a de manter os espíritos impuros (*ruach atumah*) afastados do corpo morto. Por isso é que, em depoimento, membros da *Chevra Kadisha* de São Paulo, inspirados talvez nas crenças do judaísmo popular, aconselham aos filhos homens (especialmente o mais velho) a não acompanhar o enterro do próprio pai, assim como desencorajam a presença de mulheres (especialmente as grávidas) ou de crianças nos cemitérios (ver Zuchiwschi 1998). A origem dessa crença pode estar na relação que o pensamento hassídico constrói acerca da vida sexual reprodutiva e do caráter sagrado do sêmen humano, que, uma vez desperdiçado ou perdido em relações sexuais espúrias, pode originar “ espíritos malignos, ou maus ” (*sedim*). Desde que Caim matou Abel e Adão recusou-se a ter relações sexuais com Eva, Lilith e outros espíritos malignos (súcubos), especialmente *Malat* (um demônio feminino) conceberam filhos de Adão (cf. Slavsky 1993:112). Assim, o ritual das “ sete voltas ” dá lugar à criação de um círculo sagrado, função dos *shomrim* (vigilantes), membros da *Chevra Kadisha*; portanto, trata-se de uma cerimônia defensiva cuja finalidade consiste em impedir que os “ falsos filhos ” se acerquem do morto e impurifiquem o cadáver ou causem outros danos aos presentes nos funerais.

A título de ilustração, as palavras, votivas e de súplicas “ permita que ande no país da vida eterna, que sua alma descanse na fonte da vida ”, da prece “ *Hakafot* ” (Prece das sete voltas), proferidas em cada uma das paradas ou a cada volta dada ao redor da sepultura, demonstram, mais uma vez, o poder e a força da instituição da palavra como fonte ordenadora e desencadeante dos atos corporais performáticos, como as paradas obrigatórias, as reverências, o avanço dos passos contados, ou as voltas em torno da sepultura, exemplos analógicos de uma série de motivos e crenças do judaísmo sobre a morte.

No entanto, *Tziduk Hadin*, “ justiça do julgamento ” ou “ o juiz justo ”, que reconhece a justiça divina, é uma oração que a tradição religiosa judaica recomenda apenas ao *avel* (enlutado), imediatamente após tomar conhecimento da morte de um parente próximo, mas que é de caráter obrigatório durante todo o período de *shivah*. Ainda assim, existem diferenças de costumes entre os *askenazim* e os *sefaradim*². Para os *sefaradim*, algumas outras orações substituem o *Tziduk Hadin*, como, por exemplo, a *Hashcavah* (Slavsky 1993:126). Portanto, essa oração refere-se, de um modo geral, ao costume tradicional *askenaz*.

Tziduk Hadin, ou justificação da sentença divina, é uma oração que, assim como a *Utane Tekef*, é dita pelo oficiante ou cantor litúrgico (*chazan*), também membro da *Chevra Kadisha*, pouco antes, ou imediatamente após, o sepultamento de um adulto ou de uma criança morta com mais de 30 dias de vida, independente do sexo. Essa prece, assim como outras vinculadas ao serviço fúnebre e intituladas como “preces de súplica” ou “de misericórdia”, não pode ser pronunciada em dias sagrados (*yom tov*).

Observa-se que, em sua estrutura interna, a oração *Tziduk Hadin* possui três momentos distintos. No primeiro, há a ordenação Divina, onipotente e universal, das sentenças de vida e de morte para toda a humanidade, tal qual vista na oração *Unetane Tekef*: “Ele domina embaixo e em cima, tira e restitui a vida, leva ao abismo e eleva”.

No segundo momento, há o pedido de perdão e misericórdia divina, em princípio particularmente para os indivíduos mortos e depois para os enlutados: “Justo és Tu, Eterno, que tiras e restituis a vida, e em cujas mãos estão enviados todos os espíritos. Longe de Ti apagar nossas lembranças. Rogamos que Teus olhos estejam misericordiosamente abertos sobre nós, pois a Ti, oh, Senhor, pertencem o perdão e a misericórdia”.

No terceiro e último momento dessa oração, há o reforço da unidade e integridade dos indivíduos na memória de Deus, na aceitação de Deus como único Senhor (*Echad*) e, sobretudo, a reforço da crença na justiça divina e na eternidade da alma:

Grande conselheiro e abundante obrador, cujos olhos fiscalizam todos os procedimentos dos homens, a fim de recompensar o homem conforme seus atos e pelo fruto de suas obras, para anunciarem que o Eterno é reto, que Ele é a minha força e não há iniquidade Nele.

Fica claro, também, que a aceitação da sentença divina, assim como a aceitação de Deus Único e Senhor, e a perpetuação de seu nome e de sua fé, passam invariavelmente pela questão da justiça, que, enfatizada a todo o momento nesta oração, é o fundamento da ética religiosa judaica (ao contrário da ética cristã, que se pauta pelo amor incondicional ao próximo). Por isso é de se supor que a perpetuidade de qualquer instituição social, como afirma Mary Douglas (1986), dependa do grau de validade e confiança depositado em seu sentido social e coletivo de justiça, reforçado aqui pelo poder da palavra.

A crença na ressurreição da alma (*tehiat hametin*) assegura que os mortos serão revividos em seus próprios corpos quando acontecer o juízo final (Maimônides 1994). Nesse sentido, a doutrina da ressurreição das almas pressupõe a ideia da recompensa e retribuição, tanto do indivíduo como de todo o povo de Israel, a partir do julgamento divino. A ideia de ressurreição mostra-se coletiva porque acontecerá em conjunto, nunca individualmente. Implica, também, no sentido da unidade entre o corpo e a

alma, pois ambos serão reunidos no juízo final, da mesma forma que só poderão ser punidos ou premiados em conjunto. Dessa forma, a ressurreição da alma está intimamente vinculada ao conceito de juízo, de julgamento, e fortemente ligada ao sentido de justiça social, um dos pilares da validade institucional e religiosa da *Chevra Kadisha*.

Há de se observar também que, a exemplo de outros aspectos rituais funerários, em várias culturas existe a tensão e resistência à ideia do desaparecimento do ser, da individualidade do ser e da volatilização do indivíduo em um corpo etéreo e impessoal, assim exemplificado nas seguintes trechos da prece *Tziduk Hadin* (O juiz justo): “Longe de Ti apagar nossas lembranças”, pois, nesse caso, “o homem, se tiver um ano ou viver mil, que vantagem terá? Será como não houvesse sido”.

Depois que a prece *Tziduk Hadin* foi pronunciada pelo *chazan* (cantor litúrgico), estando a sepultura completamente coberta de terra, o *avel* (enlutado) recita, então, a *Kaddish* especial, denominada *Kaddish Dehu Atid*, ou a primeira *Kaddish*. Esta possui uma parte especial em seu início, como se segue:

KADDISH DEHU ATID

Ysgadal U´Yiskadash Shmai Rabbah
Magnificado e santificado seja Seu grande nome
B´Olmo D´Hu Asid L´Is Chadosho,
No mundo o qual Ele irá renovar
U´Lachay´O Maisayo, Ul´Asoko Yos´Hone Lechayaia Olmo,
Revivendo os mortos, levantando-os para a vida eterna,
U´Lemivnai Karto D´Yerushalem, U´Leshachlel Hechalai B´Gavah,
Reconstruindo a cidade de Jerusalém e estabelecendo para sempre Seu santuário,
U´Lemekar Pulchana Nuchro´U Me´Aro,
O mais alto ídolo adorado da terra
U´La´Asovo Pulchono D´Shmayo Le´Asrei —
Substituindo-o pela adoração divina —
U´yamlich Kudsho B´Rich Hu B´Malechusai Vikorai
Possa o Todo Sagrado, bendito seja Ele, reinar em sua majestosa glória.

(Lamm 1989:172)

A *Kaddish* “normal” ou convencional, isto é, a *Kaddish Derabanan*, segue a partir desse ponto. A reprodução, a transliteração ou a tradução para a língua portuguesa da *Kaddish Derabanan*, que vem a seguir, tem como objetivo promover a tentativa de uma análise livre para um melhor entendimento desta prece que se impõe como ponto principal do ritual funerário oral judaico.

KADDISH DERABANAN

Yitgadál Veyitcadásh Shemê Rabá.

Exaltado e santificado seja o Seu grande Nome (*Amen*)
 Bealmá Di Verá Chir'utê,
 no mundo que Ele criou por Sua santidade
 Veyamlích Malchutê Veyatsmách Purcanê, Vicarêv Meshichê.
 Queira Ele estabelecer o Seu reino e determinar o ressurgimento da Sua redenção
 e apressar o advento do Seu ungido (*Mashiach*)
 Bechayechôn, Uvymechôn
 no decurso da vossa vida, nos vossos dias
 Uvchayê Dechôl Bet Yisrael,
 e no decurso da vida de toda casa de Israel,
 Baagalá Uvizmán Carív, Veimrú Amên.
 prontamente e em tempo próximo; e dizei AMEN.
 Yehê Shemê Rabá Mevarách Lealám Ul'almê Almayá.
 Seja o Seu grande nome bendito eternamente e para todo o sempre;
 Uitbarêch, Veyishtabách, Veyitpaêr, Veyitromán,
 Seja bendito, louvado, glorificado, exaltado,
 Veyitnassê, Veyit'hadár, Veyit'alê, Veyit'halál,
 engrandecido, honrado, elevado e excelentemente adorado
 Shemê Decudshá Berích Hu.
 o nome do Sagrado, bendito seja Ele
 Leêla Mín Col Birchata Veshirata, Tushbechata Venechemata,
 acima de todas as bênçãos, hinos, louvores e consolações
 Daamirán Bealmá, Veimrú Amén.
 que possam ser proferidos no mundo; e dizei AMEN.

Para o *Kaddish Derabanan*, acrescenta-se o seguinte parágrafo:

Al Yisrael Veál Rabanán, Veál Talmidhôn, Veál Col Talmidê Talmidehôn,
 Sobre Israel, seus sábios, seus discípulos e discípulo de seus discípulos,
 Veál Vol Man Deaskín Beoraytá,
 e sobre todos que estudam diligentemente a lei,
 Di Veatrá Hadên, Vedí Vechôl Atár Vaatár,
 neste santo lugar e em qualquer outro lugar,
 Yehê Lehôn Ulechôn Shelamá Rabá, Chiná Vechisdá
 haja para eles e para vós grande paz, graça, favor
 Verachamín, Vechayín, Umzoná Revichá, Ufurcaná,
 e misericórdia, vida longa e sustento farto
 Mín Cadám Avuhón Devishmayá, Veimru Amên.
 e redenção da parte do Pai que está no céu; e dizei *Amen*.
 Yehê Shelamá Rabá Mín Shemayá
 Que haja uma paz abundante emanada do céu,

Vechayím Tovím Alênu Veál Col Yisrael Veimrú Amên
e vida boa para nós e para todo o povo de Israel; e dizei *Amen*.

(Dá-se três passos para trás).

Ossê Shalôm Bimromáv, Hu Yaassê Shalôm
Aquele que firma a paz nas alturas, com Sua misericórdia, conceda a paz
Alênu, Veál Col Yisrael, Veimrú Amên.
Sobre nós e sobre todo seu povo de Israel, e dizei AMEN.

(Dá-se três passos para frente).

(Fridlin 1990).

Etimologicamente, *Kaddish* provém da palavra *kadisha* (*kadosh* ou *kodosh*), de origem aramaica, a qual pode ser literalmente traduzida, *stricto sensu*, como sagrado ou, por extensão, o nome daquilo que é ou que possui um caráter sagrado ou santificado (Kertzer 1992:72-73). *Kiddush Ha'Shem*, que em seu sentido literal significa a santificação do nome de Deus, é a prece principal que se diz sobre o vinho durante o ritual *shabbat*, como parte da *havdalah*, isto é, o processo religioso da separação entre o sagrado e o profano (Ramagem 1994). Dessa mesma forma, a *Kaddish* é recitada nas cerimônias memoriais e como forma de encerramento do período de luto (*avehut*). Pronuncia-se, logo após o enterro, no sétimo e trigésimo dias, no aniversário de um ano de falecimento (*yahrzeit*) do pai ou da mãe do enlutado e na cerimônia de “inauguração” da pedra tumular (*matzevah*) ou “fechamento” de túmulo.

A oração *Kaddish*, de origem desconhecida, é uma das mais antigas da liturgia judaica. Suas primeiras referências datam do século II da Era Cristã (Slavsky 1993:123). Antigamente, era recitada apenas no final de uma sessão de estudos da *Torah* e só em alguma época da Idade Média passou a identificar-se também com os mortos e as obrigações dos enlutados, muito embora seu conteúdo não faça referência alguma aos falecidos ou ao luto. A recitação da *Kaddish* começa a ganhar apelo popular a partir do século XVI, juntamente o com desenvolvimento do pensamento cabalístico, quando uma maior ênfase foi dada à conexão dessa prece com a ascensão da alma no outro mundo.

A *Kaddish* é considerada de vital importância para a cultura religiosa judaica. Ainda que recitada em aramaico, a língua falada pelos judeus na antiguidade — para que todos, à época, pudessem compreendê-la — a oração, nos dias de hoje, não tem mais caráter popular, mas sim um aspecto mágico e religioso muito forte. A construção literária da *Kaddish* advém do estilo da prosa-poema comum às religiões em que os gestos em conjunto com as palavras — isto é, os atos rituais manuais e os atos rituais orais — transformam-se em uma unidade de ritmo, cadência, uníssono, até a repetição exaustiva de elementos incompreensíveis, de tal maneira que a crença em sua eficácia

encontra-se em sua própria estrutura mimética e poética (Mauss 1979b).

A importância da oração *Kaddish* para a maioria dos religiosos judeus está no seu caráter mais que humanitário, porque religioso, do cumprimento máximo da lei divina das *mitzvot* (*deveres do coração*), ou seja: do cumprimento solidário de gratidão e da prestação obrigatória de respeito ao próximo, como última forma de homenagem prestada aos membros da comunidade judaica. Assim, a *Kaddish* evoca a ideia de que todos os judeus são especiais, não só enquanto indivíduos, mas também enquanto “povo eleito”, pois ao dizer “*Yitgadal...*” (exaltado...), todo judeu, até mesmo o não praticante, é evocado como parte integrante do todo, da totalidade identitária do povo de Israel. Por isso também a grandeza e a santidade reafirmada por meio do nome de Deus, o Único, o Um (*Echad*), o Todo, o “Sem-Fim” (*Ein-Sof*).

A *Kaddish*, que é normalmente recitada pelos enlutados, possui dois tipos básicos diferenciados: um é a *Kaddish Yatom*, do enlutado, mais curta e normalmente recitada pelos enlutados para a ascensão e conforto das almas; e o outro é a *Kaddish Derabanan*, ou rabínico, mais completa (que intercala no meio da oração os dizeres “*al Yisrael*” (sobre Israel)).

Ambas as formas de *Kaddish* são invocadas universalmente. A *Kaddish Derabanan* é recitada não apenas depois de profundo estudo erudito, explicação ou nas formas prescritas na *halachah*, como após o estudo, dissertação ou explicação homilética (litúrgica) e de histórias da *Torah* por judeus comuns, para os quais o estudo da seção diária do *Talmud* pode ser extremamente penoso.

A verdadeira função da *Kaddish* é ainda mais profunda. Ela estabelece a relação — a ligação, no sentido próprio religioso (*religio*) e social — entre as gerações (Lamm 1994:158). A recitação da *Kaddish* é a obrigação, inalienável e intransferível do filho mais velho para com os pais mortos, um tributo estritamente pessoal. Ao recitá-la em nome e memória de seu pai, ele estabelece a extensão e a continuidade da rede de vida daquele indivíduo que morreu, salvando-o do esquecimento e de seu total desaparecimento nas “sombras da morte”.

Tradicionalmente somente os filhos homens recitam a *Kaddish*; as filhas são dispensadas por razões de ordem prática e religiosa. Às mulheres são facultados os serviços religiosos, assim como as orações obrigatórias, uma vez que a religiosidade está contida nelas mesmas — a religião judaica é transmitida hereditariamente a partir da linhagem materna, e não paterna, desde a época clássica romana —, cabendo aos homens (pecadores) a obrigação dos serviços religiosos. A ordem prática diz que a perda de uma pessoa da família necessita de serviços domésticos femininos, tais como o cuidado com a casa e outras tarefas que normalmente não são delegadas aos homens. Atualmente, em algumas comunidades judaicas, a recitação da *Kaddish* pode ser feita por ambos os sexos (Kertzer 1992:96; Lamm 1994:149-150; Nulman 1993:184). Para tanto, a *Chevra Kaddisha* dispõe de um grupo de mulheres (*shamashim*) para o atendimento exclusivo de outras mulheres no ritual *taharah*, isto é, no ritual de purificação e de preparação dos corpos para o sepultamento.

A *Kaddish* serve como um marco, um ponto sinalizador de um tempo ou de uma tarefa, como o estudo da *Torah*. Assim, representa o final do tempo de vida do morto — indicando uma passagem para um outro estado do ser — e, para os vivos, sinaliza tanto o final momentâneo do ritual de sepultamento como também, para os enlutados, determinará (quando completarem-se os 12 meses judaicos) o final do período de luto.

A recitação da *Kaddish* começa exatamente após o término do sepultamento. Porém, para os enlutados, o período em que se deve recitá-la é recomendado, pelo menos teoricamente, por um ano (12 meses), mesmo porque a alma ainda estaria sob julgamento divino, o que coincide, mais uma vez, com o fato de ser essa uma prece que marca o fim de uma etapa ou a passagem de um ciclo ou estado para outro marcado em calendário, como uma nova vida, um novo *status* social, ou um novo ano. Porém, há de se ressaltar que somente para os sabidamente pecadores (como suicidas, criminosos, apóstatas, prostitutas, etc) o período exato de 12 meses é recomendado, porque seria necessário o ciclo completo e todas as orações possíveis. No caso dos suicidas, a *Kaddish* é recitada pelos 12 meses em razão de o morto haver cometido uma falta grave segundo as normas religiosas judaicas. Para os sabidamente justos, apenas 11 meses ou um dia a menos antes de se completar 12 meses já é o suficiente.

A recitação da *Kaddish* é a demonstração pública do valor daquele que faleceu, refletindo um dos aspectos mais distintivos do pensamento judaico, o qual deu origem à expressão proverbial “a memória dos justos merece uma prece”, um dos epítáfios mais comuns entre os judeus. Por isso a *Kaddish* possui aquele sentido do duplo, porque representa a parte diante do todo, representa o indivíduo diante do coletivo, não só por colocar frente a frente a individualidade e a coletividade, mas também por representar o nome particular de um indivíduo pelo nome coletivo de um grupo. Assim, a continuidade da memória e da vida do morto nada mais é do que a continuidade e a sobrevivência do povo de Israel, da religião judaica, de suas congregações e instituições.

Embora a *Kaddish* normalmente seja recitada em todo serviço religioso (nunca dentro das sinagogas), pela manhã e pela tarde, no *sabbath*, em dias de jejum e em outras festas religiosas, os enlutados devem tomar cuidado para não desrespeitar algumas regras, como, por exemplo, a presença do *quorum* mínimo, o *minyan*, ou seja, no mínimo dez homens judeus com mais de 13 anos de idade (aqueles que, portanto, já tenham passado pelo ritual de *bar mitzvah*) para que se possa recitá-la.

Nota-se, por meio da *Kaddish*, a duplicidade de sentido das preces, pois transitam entre a esfera do secular, do prático e do político-social e a esfera do etéreo e do mágico-religioso; assim como entre os aspectos individuais e universais, entre o público e o privado, pois ela deve ser recitada por um filho em memória de seu pai, tal não podendo ser feito de forma privada ou isoladamente. Esse ato religioso deve ser praticado em público, na presença de várias outras pessoas. Nesse contexto, a *Kaddish*

apresenta-se como um ato performático de caráter comunitário, ou de *communitas* (Turner 1974), pois só deve ser recitada, como já mencionado, na presença de um *minyán*. Além disso, deve ser recitada pelos presentes, palavra por palavra, para que todos, ao mesmo tempo, possam responder *amen* e *iehê shemê rabá* (“seja seu grande nome...”). Reforça-se a ideia ou função social da *Kaddish* porque acaba por unir, reunir ou religar as pessoas a partir dessa exigência religiosa em momentos difíceis, traumáticos e emotivos.

4. As palavras e as preces: esquecimento e memória

Diz-se que, com a observância da *Kaddish*, haveria como que um retorno à tradição religiosa e à unidade da comunidade judaica. Muito ao contrário da ideia de que essa prece transformaria a fé judaica em uma “religião dos mortos”, sua observância demonstra que a memória dos mortos também contribui para estreitar os laços entre os vivos e para valorizar a vida. Dessa maneira, jamais se terá morrido em vão (Fridlin 1993:78). É por essa razão que o autor afirma que o indivíduo, para o judaísmo, transforma-se em uma categoria de pensamento pela qual, sob o ponto de vista religioso, devem passar o tempo, a história, a tradição e as gerações.

No entanto, mais uma vez, o aspecto ritual particular e individualizante ressurge no próprio caráter da prece *Kaddish*, pois, apesar de possuir um apelo universal, ela só é recitada em memória ou em nome de alguém, a partir da santificação no nome de Deus, o que marca definitivamente a duplicidade do pensamento religioso judaico. Une-se o particular ao universal, notadamente em todos os aspectos de suas práticas funerárias, seja por meio da reconstituição de sua própria trajetória histórica, seja nas concepções místicas do cuidado com o corpo e a alma.

Assim como na prece *Tziduk Hadin*, a *Kaddish* é uma declaração coletiva de fé religiosa que contém uma súplica pela redenção e salvação da alma. Portanto, se no meio da aflição provocada pela perda de um parente, quando surge a tendência de culpar e rejeitar a Deus, ainda assim uma pessoa se levanta para expressar publicamente essas palavras de fé, então esse é um ato de grande mérito para a alma do falecido, por ter criado alguém capaz de tal demonstração. Quando a *Kaddish* é dita, o julgamento é facilitado e a alma do morto ascende aos céus. Portanto, suas palavras são como que uma escada para a ascensão da alma (*neshamah*).

Esse pensamento mágico, notadamente professado entre os místicos *merkavah* (carruagem ou trono) e os místicos *hekalot* (palácio celestial), do final do século II até o final do século V da Era Cristã, é plenamente encontrado na literatura mística e esotérica como a *kabalah*, tem como base a passagem bíblica da visão de Ezequiel do juízo final e assegura que, quando as pessoas acreditam e professam socialmente a memória positiva de um morto, “pela justiça que praticou, viverá” (Ezequiel, 18:22), e, dessa forma, ascenderá aos céus. Além da *Kaddish* cumprir seu papel mágico e religioso, cumpre também função social (coletiva) e psicológica (individual). Assim,

assume seu lugar de ordem pragmática porque reorganiza a vida em comunidade, ao mesmo tempo em que consola os enlutados.

A *Kaddish* constitui também uma parte integral e vital das orações judaicas diárias. Estrategicamente encontrada em certos pontos das orações diárias, serve como um ponto demarcatório para as atividades religiosas de diversas maneiras. Essa prece de santificação aparece nos serviços religiosos tradicionais 13 vezes e é recitada para marcar a passagem de seção dos serviços ou ao final de cada oração maior e específica. Dessa forma, a *Kaddish* é uma oração de passagem, de transição, mesmo dentro da liturgia, ou mesmo como um sinal de conclusão de alguma tarefa. Por isso ela é recitada após o estudo da *Torah* ou do *Talmud*, logo após o sepultamento de uma pessoa no cemitério, ao término do período de luto, e depois anualmente a cada aniversário de morte de cada pessoa.

De maneira semelhante, a *Kaddish* dos enlutados é recitada por todos os indivíduos judeus e não apenas por religiosos fervorosos. Mesmo para aqueles que foram ignorantes ou pecadores, deve-se demonstrar honra e respeito através da recitação em sua memória. Todo enlutado deve recitá-lo, não importa qual seja seu *status* social ou religioso, ou suas convicções religiosas pessoais.

Essa prática é dever e privilégio comum de todo judeu, uma vez que se presume que cada um é, *a priori*, um homem justo e merecedor de uma prece de súplica e de memória votiva. Pode-se inferir, por tal motivo, que a suspensão da *Kaddish* não é meramente uma demonstração exterior de respeito, mas possui um efeito mágico positivo. Quando socialmente declamado que o falecido tenha sido uma pessoa justa durante sua vida terrena, isso certamente ajudará a neutralizar qualquer julgamento celestial negativo e, conseqüentemente, o castigo divino, de modo que a alma daquele que partiu possa ascender às mais altas esferas do paraíso.

O costume de concluir a *Kaddish* um mês inteiro antes do *yahrzeit* enfatiza a forte crença na eficácia das ações e especialmente das palavras contidas nas orações, no sentido de ajudar a alma a conseguir, o mais rapidamente possível, seu lugar no paraíso. A tradição religiosa judaica determina que se comece a recitar a *Kaddish* a partir do sepultamento, continuando até a conclusão do décimo primeiro mês de luto. O dia exato em que o enlutado parar de dizer a *Kaddish* depende da diferença de costumes, tradições e das orientações religiosas recebidas, geralmente de consultas com o rabino de sua congregação. O hábito, comumente aceito, é concluir a recitação um dia antes de terminar o período de onze meses judaicos após o sepultamento.

Além do costume acima referido, há outros que prescrevem que a recitação da *Kaddish* deve ser concluída apenas uma semana ou um dia antes do fim do ano — *Yahrzeit*, do primeiro aniversário de morte ou da ascensão revelada (Slavsky 1997:123-6). Esse costume parece potencializar os bons efeitos da prece. Ao afirmar os méritos daquele que partiu para que sua alma possa elevar-se ao paraíso, essa oração cumpre seu papel de elo, ou *religio* entre as súplicas dos vivos e a justiça divina.

Embora pareça paradoxal, há também o costume de recitar a *Kaddish* no dia do

yahrzeit e a cada aniversário de morte, uma vez tendo concluído o período formal de luto (pelas razões positivas explicadas anteriormente). Neste sentido pode-se inferir que o propósito da *Kaddish* anual é efetuar a ascensão do espírito a níveis mais elevados, o que implicaria em um período mais longo do julgamento da alma.

Se o propósito da *Kaddish* é aliviar o julgamento da alma (*neshamah*), a razão pela qual é deixada de ser dita aos onze meses, quando necessariamente deveria ser recitada ao completar um ano de falecimento, é a crença de que ela ajuda apenas a salvar a alma do julgamento negativo e do *sheol* (mundo inferior) que só acontece depois de doze meses. Então, para o justo, não há a necessidade de recitá-la até o final do período de luto.

O benefício da *Kaddish* é conduzir a alma para o *gan eden* e ajudar a elevá-la, de nível em nível, até chegar ao paraíso, de maneira similar ao processo que iniciamos pelo *tzadik* e ainda antes de se completar um ano após o sepultamento. A diferença é que o *tzadik* é capaz de elevar-se imediata e muito abertamente, enquanto que para os outros trata-se de um processo lento. O efeito da *Kaddish* permanece oculto e a ascensão não se efetua até depois dos onze meses, quando o período de julgamento é encerrado.

É interessante notar que há outras áreas em que a associação do mundano com o espiritual, ou do mundo inferior com o mundo superior, acrescenta força ao último. Filosoficamente, essa simbiose encontra sua fonte na *Torah* e nas *mitzvot* e está incluída na ordem do desenvolvimento dos mundos. O mesmo princípio se aplica no caso do *Kaddish*: para salvar a alma do judeu humilde, essa prece precisa ser invocada. Pode-se aplicar a analogia ao fenômeno da *Kaddish*, pois é uma forma de boa ação simples e básica para a alma — redimindo-a do castigo. A alma pecadora é elevada apenas pelo pronunciamento da palavra “*yitgadal...*”.

Embora os costumes e práticas do *yahrzeit* de doze meses sejam geralmente associados aos assuntos de luto, a ascensão da alma efetuada pelo *Kaddish* recitado ao fim do décimo segundo mês é substancial e muito mais elevada do que meramente ser salva do julgamento; pois, no caso, os aspectos negativos são removidos, permitindo que a alma suba de nível no *gan Eden* (jardim do éden) e se aqueça na glória da presença divina (*shechinah*).

Se a *Kaddish* efetua a ascensão da alma do falecido e minimiza seu julgamento, deixar de recitá-la após onze meses é uma questão de respeito para com a alma que partiu, especialmente em se tratando de um *tzadik*, uma vez que o propósito da *Kaddish* é unicamente positivo.

Para os judeus místicos, a *Kaddish* gera mudanças na ordem do mundo físico, porque não eleva apenas a alma do morto, mas também a de quem a pronuncia e as dos que a ouvem, especialmente aqueles que respondem: *amém*. Para todas essas pessoas que participam do ritual oral, um novo estágio começa tanto na esfera física como na ordem espiritual.

Nesse sentido, todos recebem uma nova força através do processo de elevação

da alma ao fim do período de luto e isso reforça o sentido coletivo do judaísmo e a religiosidade por meio do cumprimento das *mitzvot*.

Na *Kaddish* diz-se: “santificado e glorificado seja Seu grande nome”, o que significa que essa prece é a santificação do nome. Do nome de Deus, do nome daquele que morreu, do nome do povo de Israel e especialmente da própria palavra, do próprio verbo. Assim, todos os nomes se confundem. A *Kaddish* é a glorificação e a santificação do nome de Deus em suas várias formas, até a sua completa volatilização, e contém em si todos os nomes e os nomes daqueles que Nele existem.

A alusão à ascensão das almas no texto e nas palavras da *Kaddish* pode ser observada a partir da evocação do nome de Deus: “*yitgadal...*” — exaltado e santificado seja o Seu grande nome..., de acordo com o livro de orações da semana, o *Siddur*. Em essência, efetua-se um aumento (por assim dizer) na grandeza e na santidade do nome de Deus: “que Seu grande nome seja abençoado...”. Por meio da recitação da *Kaddish* efetua-se uma benção em nome de Deus, por meio da glorificação de Seu nome.

Como dito anteriormente, a tradição religiosa judaica, a exemplo do que acontece nas preces e orações, prescreve e restringe o emprego do(s) nome(s) de Deus. Como mencionado no início deste artigo, o nome de Deus — YHWH, que, por ser apenas um símbolo, não possui pronúncia exata e é comumente traduzido por *Adonai*, *Elohim*, *Shadai* ou simplesmente o Nome, Ele, o Duplo Nome, ou o Grande Nome (An-Ski 1988:71), nunca deve ser proferida pelos judeus. O pensamento místico judaico atribui a todos esses nomes um poder mágico capaz de operar grandes milagres, quando devidamente combinados e empregados, assim como as dez *sefirot* correspondem aos dez nomes divinos, *Ehieh*, *Ihwh*, *Elohim*, *El*, *Iah*, *Ihwh Elohim*, *Ihwh Tzvaot*, *Elohim tzvaot*, *El Chai Shadai*, *Adonai*.

Sendo que o nome de Deus nunca é apenas o significado e nem mesmo o significante. Acredita-se que a invocação literal de Seu nome pode desencadear forças perigosas e incontroláveis, qualquer sentido dado pode modificar radicalmente os objetivos da prece, pois se *Echad* significa o “Um”, seu mau uso não se torna apenas uma blasfêmia, como pode, energeticamente, desestruturar a “composição dos mundos” e o universo inteiro. Por essa razão outras formas e artifícios, como o tetragrama (YHWH), são necessários para ocultar e proteger o nome de Deus e invocá-lo de maneira oblíqua, além de trazer a oração/prece para dentro de limites bem definidos e controláveis. Esse modo alusivo de evocação difere radicalmente do modo da significação, porque o significante se coloca em bela ausência, dispersão e morte do significado. O nome de Deus, então, aparece como um eclipse de sua própria destruição. Do modo sacrificial, é exterminado em seu sentido literal. Assim, no contexto da prece, o nome de Deus só existe para ser aniquilado, extinguido, volatilizado.

Portanto, a questão da volatilização, do esvanecimento e do desaparecimento do nome de Deus não passa, de certa maneira, de uma interpretação conjectural,

ainda que outros pensadores, como Freud (1997:37), levantem a possibilidade desse tipo de prescrição (ou proibição da pronúncia dos nomes de Deus) ter sido sistematicamente imposta a partir do aparecimento e da utilização livre de nomes pessoais teóforos, ou seja, nomes pessoais compostos a partir do nome ou nomes de Deus, tais como: Jeová, Javé, Iavé ou José, banalizando sua importância cerimoniosa.

Uma das primeiras características do judaísmo, em comparação com algumas outras religiões não ocidentais, é a de ter adotado um monoteísmo exclusivista em grande escala. Há a crença em apenas um e único Deus, o qual é onipresente, onipotente e onisciente. Aliás, antes da adoção do nome de Javé ou Jeová, nomes pessoais colados a um sujeito singular, o primeiro nome de Deus, *Elohim*, possui paradoxalmente a concepção arcaica do duplo divino, uma vez que o nome contém em si a forma plural “espíritos-deuses” (Morin 1997:206). Como professado nas palavras da oração “*Shemah Yisrael, Adonai Elohênu, Adonai Echad*”, cuja tradução é: “Ouça, Israel! O Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um” (Deuteronômio: 6). Sendo assim, Deus torna-se algo de extraordinário, muito acima da capacidade e da imaginação humana, sendo o seu aspecto mais do que os olhos humanos podem suportar. Assim é que, para a doutrina judaica, nenhuma imagem Dele deve ser feita ou até mesmo o seu santo nome pronunciado (Freud 1997:19).

O modelo de troca simbólica acontece especialmente no campo da linguagem, isto é, no poder metafórico das palavras, em um espaço e tempo meramente discursivos. Nesse sentido, a teoria da linguagem de Saussure (*apud* Baudrillard 1993:195) constitui uma descoberta fundamental que faz aflorar o caráter antagônico da forma de operação simbólica da linguagem, para além das regras e convenções linguísticas, suas finalidades e seus axiomas, apontando para além da operação estrutural da representação dos signos, em direção oposta, rumo à desconstrução do signo e sua representação. Dessa forma, tanto o objeto quanto seu nome perdem significação concreta e passam a operar somente no âmbito do abstrato.

Na composição das preces e orações, assim como na composição literária de um poema, os elementos fonéticos encontram-se vinculados, geralmente, a uma palavra-tema. No caso das preces e orações judaicas aqui apresentadas, um ou mais versos contêm um anagrama de uma única palavra, em geral o próprio nome de Deus, evitando a repetição de suas sílabas e dando-lhe um uma existência secundária e artificial, somada, assim por dizer, à existência original da palavra. Essa regra simples é repetida de múltiplas maneiras até a exaustão, até a aliteração ou esvaziamento de sentido, como é o caso do tetragrama YHWH. Por isso é de pouca importância utilizar aqui os conceitos de anagrama, antigrama, hipograma, paragrama ou paratexto para designar essa complexa variação e artifício linguístico elaborado, que permite perceber a presença de uma continuação de fonemas. Assim, segundo Baudrillard (1993:197), podemos utilizar o termo anátoma, o qual é originalmente equivalente ao ex-voto, à oferta votiva, o nome divino correndo por entre ou debaixo do texto, e para o qual o texto é consagrado.

As teorias sobre o simbolismo erram quando dizem que, quanto mais o homem deseja ser ele mesmo, um ser individual e único, todos os outros que reconhece e nomeia passam a ser como várias partes disjuntas (separadas) de um todo perdido ou distante daquilo que reconhece como seu, sem nunca constituírem uma unidade, como metáforas de “seres estranhos”. Ao contrário, no caso dos rituais funerários judaicos, seus preceitos e a observância dos costumes e das orações indicam um retorno ao sentido de coletividade. As partes do corpo humano, com suas funções, formam um todo que é o indivíduo, assim como os indivíduos formam o corpo de sua coletividade. Então podemos ver que a questão de se chegar ao centro do valor epistemológico desses símbolos está resolvida, pois todos os membros perdidos de forma alienada sempre voltam para o seu possuidor. Assim, toda a criação volta ao Criador porque “Ele é Um e não há unidade como a Sua” — *Yitgadal* (Kaplan 1992).

O ato simbólico da recitação da *Kaddish* não está de acordo com a “regra equivocada” do simbolismo, a qual reforça a unidade individualizada dos seres ou das coisas e sua restauração após a alienação. Na ressurreição da identidade religiosa, ao contrário, está sempre a volatilização do nome, do significado, do extermínio do termo, do desaparecimento em um todo único e abstrato, sem retorno à individualização. Isso é o que permite a relação dialógica e a troca simbólica entre os membros de uma mesma comunidade identitária apoiada nos rituais religiosos, especialmente nas cerimônias funerárias (cf. Baudrillard 1993), pois como Deus não é um corpo nem qualquer outra entidade concreta, nada que seja físico pode ser atribuído a ele, assim como conceitos tais como início ou fim, posição ou tamanho, isto é, tempo ou espaço.

Para Baudrillard (1993), a linguística de Saussure primeiro desvenda essa regra que indica a redundância do significado e a frequência de ocorrência de um fonema particular, o qual possui uma eficácia maior do que a linguagem comum e ordinária. Duplicando-se e retornando a si mesmo, fechando-se como em um círculo, o significado segue o mesmo movimento de reciprocidade na troca ritual de objetos (Mauss 1974b), cancelando um ao outro o seu valor-uso e o seu valor-de-troca. Ao completar o ciclo redundante resulta-se o vazio, o nada, de onde a intensidade da oração fortalece os laços sociais e as relações de reciprocidade.

Daí a eficácia da prece para Baudrillard (1993), que não resulta apenas dessa relação simbólica de indução do pensamento refletido, característica própria de todo símbolo e de toda palavra imbuída de poder metafórico. O efeito advém, sobretudo, da capacidade de transformação que ela provoca, em princípio nos termos de valor-fonema, sequencialmente nos discursos e, por fim, nas práticas e ações, especialmente quando o fenômeno da morte vem favorecer, no caráter volátil das palavras, a dissolução das práticas e ações concretas.

Essa é a característica do pensamento religioso, que muitos denominam hermético ou dogmático, pois possui um fim em si mesmo, eliminando, por meio da volatilização dos próprios conceitos, seu objeto. Ou, novamente, eis a repetição do

processo que transforma o sujeito em objeto e vice-versa, aniquilando-se os dois mutuamente, apagando sua própria identidade. Somente neste ponto é que o sujeito e o objeto são trocados. O pensamento religioso está, dessa forma, atado à construção e reconstrução do sagrado, por meio da sua repetição e redundância, e da reconstrução do mesmo objeto até sua total dissolução, seu desaparecimento, ou seja, sua volatilização.

Ao recriar e repetir infinitamente o(s) nome(s) de Deus, eliminam-se o paradoxo da morte e tudo aquilo que ela representa, o caos a desordem e o completo desaparecimento. Aqui reside um fato antropológico importante a ser ressaltado: na “exaltação” e repetição dos nomes de Deus, dando-se a importância inclusive ao nome do morto gravado em sua pedra tumular, as preces comemorativas ou votivas resistem ao tempo e ao processo de volatilização e, portanto, superam o esquecimento.

Por isso a prece ou oração torna-se comum a princípio, já que correntemente aceita pela comunidade e, depois, pela exaustão, torna-se uma metáfora em si mesma, composta por palavras “mortas”, mas, ao mesmo tempo, por símbolos que buscam a materialidade, a perpetuidade e a continuidade das coisas e dos sentimentos na vida e para além dela. Mesmo porque possuem, como característica básica, a repetição e a estabilidade. Por isso um símbolo não morre. Apenas se transforma, com o passar do tempo, este naquele e aquele neste.

As principais preces e orações judaicas ditas durante o sepultamento e ao longo do período de luto (*avelut*) pelo enlutado (*avel*), como especialmente a *Kaadish*, remetem a considerações mais profundas quanto ao significado de suas palavras e sua composição e recitação, não apenas com relação à capacidade pragmática que possuem, ao reafirmarem tradições, reforçarem dogmas religiosos e organizarem ritualmente o tempo e o espaço; mas, sobretudo, com relação ao estilo literário, muito próximo à linguagem poética, carregado de referências simbólicas e metafóricas que marcam o sentido antagônico das palavras mágicas porque excluem e reintegram, dissolvem e condensam, expressando, assim, o duplo sentido e a tensão dualista entre o universal e o particular, entre o indivíduo e o coletivo, entre o concreto e o abstrato, entre o que resiste ao desaparecimento e que dissolve, entre a memória e o esquecimento.

Referências Bibliográficas

- AN-SKI, Sch. (1988), *O Dibuk*. São Paulo: Perspectiva.
AUSTIN, J. L. (1975), *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
BAUDRILLARD, Jean. (1993), *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage Publications.
BUBER, Martin. (1987), *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva.
DOUGLAS, Mary. (1986), *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.
DURKHEIM, Émile. (1989), *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas.
FREUD, Sigmund. (1997), *Moisés e o Monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago.
FRIDLIN, Jairo (Org.). (1990), *Sidur da Semana*. São Paulo: Press Gráfico.

- _____. (1993), *Minchá e Arvit*. São Paulo: Press Grafic.
- JACOBS, Louis. (1992), *Religion and the Individual: A Jewish Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAPLAN, Aryeh (1992), *Princípios de Maimônides: Os fundamentos da fé judaica*. São Paulo: Séfer.
- KERTZER, Morris N. (Rabbi). (1992), *What is a Jew?* New York: Collier Books, 4ª ed.
- LAMM, Maurice. (1989), *The Jewish Way in Death and Mourning*. New York: Jonathan David Publishers.
- _____. (1994), *The Jewish Way in Death and Mourning*. New York: Jonathan David Publishers.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1989), *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MAIMÔNIDES, Moses. (1994), *Tratado Sobre a Ressurreição*. São Paulo: Maayanot.
- MAUSS, Marcel. (1979a), "A Prece". In: R. Cardoso de Oliveira (Org.), *Mauss*. São Paulo: Ática.
- _____. (1979b), "Categorias Coletivas de Pensamento e Liberdade". In: R. Cardoso de Oliveira (org.). *Mauss*. São Paulo: Ática.
- MORIN, Edgar. (1997), *O Homem e a Morte*. Rio de Janeiro: Imago.
- NULMAN, Nancy. (1993), *The Encyclopedia of Jewish Prayer*. New Jersey: Jenson Aronson Inc.
- PIERCE, Charles Sanders. (1977), *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- RAMAGEM, Sônia Bloomfield. (1994), *A fênix de Abraão*. Brasília: Cultura.
- SLAVSKY, Leonor. (1993), *La Espada Encendida: Un estudio sobre la muerte y la identidad étnica en el judaísmo*. Buenos Aires: Mila.
- STEINSALTZ, Adin. (1992), *A Rosa de Treze Pétalas*. São Paulo: Maayanot.
- TURNER, Victor. (1974), *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes
- _____. (1987), "Body, Brain and Culture". *The Anthropology of Performance*. Vol. 10, nº 2: 26-34.
- ZUCHIWSCHI, José. (1998), *De Corpo e Alma: A dualidade no pensamento religioso judaico e sua implicação nas práticas funerárias*. Brasília: DAN/Universidade de Brasília.

Notas

¹ O conceito de primeiridade utilizado aqui refere-se à característica dos ícones, os quais, segundo Pierce (1977), representam a si mesmos, o que lhe confere a qualidade de signos.

² *Ashkenazim* são judeus de origem europeia, enquanto os *sefaradim* são judeus de origem mediterrânica e ibérica.

Recebido em abril de 2009.
Aprovado em março de 2010.

José Zuchiwschi (josez@terra.com.br)
Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade de Brasília – UnB.

Resumo:

Este artigo propõe uma discussão inicial acerca do valor das preces nos rituais funerários e, sobretudo, como as palavras sagradas podem ser transformadas, para além do sentido primário que possuem, em importantes instrumentos no processo ritual *post mortem*. Neste sentido, o trabalho apresenta alguns detalhes sobre o ritual funerário judaico e suas preces, especialmente a partir da oração central, o *Kaddish*.

Palavras-chave: preces, judaísmo, luto judaico, morte.

Abstract:

This article arouses an initial discussion over the importance of prayers in the mourning rituals, specially on how sacred words can be transformed from their primary meaning to important instruments in the *postmortem* rituals. In that way, the article presents some detailed explanation about the Jewish mourning ritual and prayers specially related to the use and meanings of the central prayer the *Kaddish*.

Keywords: prayers, Judaism, Jewish mourning, death.