

ANAIIS UNIVERSITÁRIOS

Ciências Sociais e Humanas

1995 • Nº6

O FENÓMENO RELIGIOSO

JOSÉ A. BRAGANÇA DE MIRANDA
Do Apocalíptico, hoje

KLAUS HELD
A Phenomenological Approach to the Religious Tradition of Japan

MARIA FILOMENA MOLDER
*A Teologia no
Pensamento de Walter Benjamin*

GÜNTER WOHLFART
Nature and Ethics in Zen

JOSÉ MANUEL SANTOS
Metamorfoses do Sagrado na Modernidade

GRAHAM PARKES
Ecological Thinking through some Japanese Buddhist Ideas

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES
A Racionalidade Religiosa

FRANCISCO VIDEIRA PIRES
Religião ou Religiosidade Popular?



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

GARCIA (ANTONIETA), *Os Judeus de Belmonte - Os caminhos da memória*, Instituto de sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1993

A ARTE DE SER JUDEU PORTUGUÊS

É nosso propósito neste artigo discutir alguns aspectos do estudo de Antonieta Garcia, intitulado *Os Judeus de Belmonte - Os caminhos da memória*¹. O nosso ângulo de enfoque deve muito àquilo que podemos chamar de teoria da construção social da identidade².

1. Dinâmicas da identidade em Belmonte

1.1. A questão que podemos formular de início prende-se com o enigma histórico que é a sobrevivência da comunidade judaica de Belmonte. Podemos perguntar como foi possível tal sobrevivência, quando noutro espaço, com outros cripto-judeus, a identidade judaica se diluiu na comunidade circundante. Esta questão chega a ser formulada nestes termos na p. 16 do estudo em causa.

Pensamos, porém, que se nos colocamos do mero ponto de vista da "investigação causal e histórica", o mais que podemos conseguir é detectar a prática endogâmica na preservação da comunidade (pp. 110-129), ou então, o importante papel da mulher como factor de identificação. Foram, com efeito, as mulheres quem, de geração em geração, repetiu os ensinamentos da Tora; conhecedoras da Lei, dos ritos e costumes, das orações, da Palavra, guardiãs do saber, chamavam-lhes as "rezadeiras" (p. 57).

Mas isto não é propriamente um grande achado. Endogâmicas tendem a ser todas as minorias, e sempre o foram, com mais ou menos abertura, as comunidades judaicas. Por outro lado, é sabido que nas comunidades rurais, pouco institucionalizadas, as mulheres sempre desempenharam uma função religiosa importante.

O que em nosso entender se joga aqui de fundamental, e que é, aliás, tratado de forma consistente, é a produção e a construção social da identidade de uma comunidade. Assim, demonstra este estudo que a identidade de uma comunidade é um acto de clausura em que é totalizada uma existência, pela encenação de uma oposição entre

¹ Publicado em 1993, pelo Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, da Universidade Nova de Lisboa.

² Em 1990, no número inaugural dos *Anais Universitários*, escrevemos nesta perspectiva "A identidade regional e cultural. Do esquema teórico das oposições simbólicas aos esquemas práticos da acção social". Apresentámos então como referências bibliográficas fundamentais daquilo que aqui chamamos de teoria da construção social da identidade, sobretudo os estudos de Michel Oriol ("L'identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée. Les confusions de théories de l'identité nationale et culturelle", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 66, 1979; e "Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 79, 1985), assim como os de Pierre Bourdieu ("L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35, 1980; e *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris Fayard, 1982).

nós e os outros, e pela conjugação de dinâmicas de *identificação* e de dinâmicas de *identização*. Quer dizer, pela conjugação de factores que levam uma comunidade a integrar-se noutras comunidades mais vastas ("Belmonte também é Portugal") com factores onde é afirmada uma diferença ("Somos judeus antes de sermos portugueses").

Neste sentido, lemos como *dinâmicas de identificação* aquelas que aparecem ligadas ao sincretismo, à aculturação e à assimilação. Assim o abandono do *kipá* (solidéu), dado que na Igreja católica os homens tiram o chapéu, e o abandono do *tallit* (xaile branco e azul)⁴. Assim a aprendizagem de orações católicas, por exemplo a paráfrase do Pai Nosso, assim como a referência a santos que o judaísmo desconhece e a adopção ou a adaptação de práticas gestuais católicas (casos da persignação, da confissão, da reza de joelhos). É sobretudo significativa, como prática sincrética, a exibição da cruz de Cristo junto das sepulturas. E lemos, por outro lado, como *dinâmicas de identização* as representações e as práticas de resistência que indiciam a vontade de afirmar historicamente uma diferença. No passado, diante do anti-semitismo, a adopção de uma estratégia de camuflagem e uma prática críptica do judaísmo. Hoje, a entrega nas mãos do rigorismo ortodoxo judaico, nomeadamente com hábitos alimentares totalmente "*kasherizados*"⁵. Numa região onde dificilmente se podem conceber hábitos alimentares que rejeitem em absoluto o porco e os enchidos, assiste-se assim à difícil recusa do porco, do fiambre ("porco *travesti*") e do enchido tradicional português, em benefício dos "enchidos *kasher*" e da alheira, que não levam sangue nem carne de animal impuro na sua confecção.

Há, no entanto, uma tese defendida neste estudo que baralha um pouco este esquema. Assim, aquilo que primeiramente integraria o processo de identização da comunidade de Belmonte (a estratégia de camuflagem, a ocultação, o judaísmo críptico, o sincretismo religioso⁶), acabou por facilitar um processo de identificação. Não é verdade, com efeito, que com o correr dos tempos, os judeus de Belmonte, como aliás os judeus de outros sítios, devieram simplesmente portugueses? Essa é uma tese conhecida de António José Saraiva, e a autora chega a dar-lhe guarida na p. 37. É verdade que esta concessão não vai sem alguma contradição. A camuflagem, diz Antonieta Garcia, acabou por miscigenar-se com as práticas da sociedade envolvente, "que não abalaram todavia as traves-mestras duma identidade própria" (p. 97)⁷. E no mesmo sentido acrescenta: "Cinco séculos passados, vive em Belmonte uma comunidade organizada, herdeira de uma religião, uma fé que o fogo não pode consumir" (p. 37).

³ A autora relata o seguinte testemunho: "Eu sou português. Mas primeiro sou judeu. E não é por acaso que na *Pessah* dizemos: 'Para o ano que vem, em Jerusalém!'" (p. 177)

Veja-se no mesmo sentido: "A gente sempre fomos judeus" (p. 108).

⁴ É verdade que estes usos estão hoje de novo a ser retomados na comunidade (p. 68).

⁵ Diz-se *kasher* aquilo que é purificado para consumo humano, segundo as prescrições da Lei (p. 68).

⁶ Escreve Antonieta Garcia (p. 86): "Em Belmonte, foi o ódio à diferença, às perseguições, à intolerância, dos que pretendiam anular a heresia, que a vivificaram contribuindo para a preservação das práticas judaicas".

⁷ Veja-se no mesmo sentido: o contacto com o catolicismo não logrou no entanto "atingir o património identificador do grupo" (p. 58).

Voltaremos a este ponto, uma vez que achamos discutível que a identidade da comunidade judaica de Belmonte não tenha sido abalada, depois de miscigenada com as práticas e as representações da comunidade envolvente católica. Mas o que de momento gostaríamos de salientar é que a autora se coloca do ponto de vista de uma teoria da produção social da identidade, ao procurar explicá-la através de três instâncias. Encarada como acto de clausura que totaliza a existência de uma comunidade, a identidade judaica é aqui explicada como *uma produção simbólica* (historicamente constituída). Mas ela é igualmente explicada como uma instituição, objectivada aliás numa *expressão oficial* culturalista ortodoxa e rigorista. E é ainda explicada como *expressão de uma comunidade singular*, a qual, em maior ou menor tensão com as formas objectivadas, institucionais, define um destino singular. A análise feita mostra como em Belmonte a identidade judaica compreende um processo de civilização de ordem global, como ela é inseparável da acção do Estado e dos aparelhos institucionais e como ela exprime também a vontade de uma comunidade específica, que a confirma como vivência e como projecto.

1.2. Fixar-nos-emos no primeiro aspecto, em que a identidade é explicada como uma produção simbólica. Como construção simbólica, a identidade é simultaneamente um espaço mediador de conflitos, que se coloca na ambiguidade de uma referência à oposição entre grupos extensos (nós e os outros, ser da "família", "gente da nação", judeu, ou então, ser "góio", ser não judeu⁸) e na ambiguidade de uma referência simultânea à natureza e à vontade, à objectivação e à interiorização.

Tomemos um exemplo. Refere este estudo que se aprende hoje hebraico na comunidade judaica. Acrescenta-se que mesmo os elementos mais velhos o fazem. As canções que se ouvem nas festas já não são apenas as portuguesas. Mesmo no dia-a-dia é cada vez mais extenso o léxico dos termos hebraicos utilizados. Se a estes homens e mulheres fosse perguntada a razão pela qual falam hebraico, a resposta seria certamente "porque são judeus" (p. 108). "Judeus antes de serem portugueses", diz-se noutro passo (p. 177).

Ao dizerem que falam hebraico porque são judeus, esses homens e mulheres dizem duas coisas fundamentalmente diferentes e estruturalmente inseparáveis. Dizem, por um lado, que a sua língua é o *produto* da sua pertença/identidade. E sendo produto da sua pertença/identidade, a língua hebraica constitui-se em traço de uma *natureza* social. Por outro lado, dizem também que *escolbem* falar hebraico, porque querem assegurar a sua pertença/identidade. E neste sentido a língua hebraica é a marca significativa de uma *vontade* pessoal.

E podíamos dizer a mesma coisa da religião, dos hábitos alimentares "*kasherizados*", etc. Tanto são traços de uma natureza social, como marca significativa de uma vontade pessoal. Ser judeu, com efeito, é indissolúvelmente achar-se judeu no termo de um encadeamento de actividades colectivas, que remontam longe na história (e a identidade

⁸ *Goyim* é uma palavra hebraica que significa "os não judeus". "Góio" é o aportuguesamento deste termo semita.

aqui é produto, traço de uma natureza social), e é querer-se judeu por decisão própria no momento em que alguém se exprime (e a identidade é aqui significação, expressão significativa).

A reivindicação de uma identidade, no caso da identidade judaica, joga entre estes dois registos, num vaivém permanente entre um e outro: entre o argumento de história "objectiva" ou institucional (uma identidade que é produto) e a expressão da vontade de uma comunidade, a expressão da decisão livre de ser judeu; entre a constatação dos traços da natureza partilhada e o apelo ao consenso a defender.

São hoje em Belmonte argumento de história "objectiva" (institucional) a presença de um rabi, a construção de uma sinagoga, a celebração do dia de Israel, as práticas culturais, as práticas alimentares, etc. No entanto, qualquer dimensão objectiva que caracterize o grupo tem de ser *interiorizada* para ser retomada como significante da identidade subjectiva; assim como qualquer expressão subjectiva (discurso, mentalidade, prática cultural) tem de ser *objectivada* para atestar a existência incontestável do grupo.

No actual regresso à ortodoxia e a práticas culturais ortodoxas e rigoristas, nomeadamente retomando a celebração do jejum (pp. 70 ss), retomando celebrações caídas em desuso, como é o caso da Sukot (festa dos Tabernáculos) (p. 75), ou retomando costumes caídos no esquecimento, como por exemplo "mandar presentes uns aos outros e dádivas aos pobres" no dia de Purim (pp. 77-78), talvez devamos ver não propriamente a simples emblematização, ou seja, a simples codificação estereotipada de significantes, mas a institucionalização, a definição de normas que tendem a situar as representações e as práticas do grupo como transcendentais às decisões subjectivas. Quer dizer, acontece aí uma totalização da existência. Acentue-se: uma totalização institucional da existência. É que uma identidade, mesmo a identidade de uma nação, não é um todo que seja dado e observado como tal. Assim, por exemplo, no tempo da monarquia visigótica, os judeus já viviam integrados na comunidade cristã, sem distinção alguma, a não ser a do culto (p. 34). E é, por outro lado, a própria autora quem, no começo dos anos setenta, não conhece judeus em Belmonte, a ponto de se convencer que os rumores que corriam na vila a esse propósito eram histórias de terrinhas pequenas (p. 11). Uma comunidade, qualquer comunidade, é um produto de actos de totalização que devem constituir como fechados e perfeitamente separados campos de significação, cujos limites nunca se impõem por si mesmos.

Voltando a Belmonte. As dimensões da identidade judaica são todas elas indeterminadas. Todas elas são definidas por actos de clausura que totalizam a existência da comunidade, assim a retirando da indefinição. A língua é a portuguesa (e só muito indefinidamente o hebraico). A etnia é muito imprecisamente a judaica (até data recente, sessenta indivíduos diziam-se judeus; hoje, cento e sessenta confessam-no ser). A religião também ela era muito imprecisamente a judaica, até muito recentemente.

Tão pequena que é esta comunidade... tão pequena e tão pouco se distinguindo da comunidade circundante... Quanto menos pode a comunidade judaica de Belmonte argumentar a sua identidade por traços objectivos do passado, mais ela sente hoje a necessidade de se fixar no território que a ortodoxia delimita. Com efeito, a comunidade

judaica de Belmonte extrapola a partir de condições em tantos aspectos indeterminados, para se entregar a esse território ortodoxo, e coloca-o como um lugar onde se afirma de maneira insofismável a existência do grupo.

Aprender uma língua, observar e participar numa cultura, é aprender uma ordem lógica, uma ordem de conhecimento, é aprender categorias de classificação. E não podemos esquecer, como lembra Bourdieu, que desde que se fale de sociedade, toda a operação de classificação da realidade contribui para a existência da realidade⁹.

Deste modo, dizermo-nos judeus, por exemplo, só tem sentido no âmbito de uma operação de classificação, de definição do mundo social, através da qual um *nós* se autonomiza, se diferencia de *outros*. Este seria um momento fundador, de grande valor simbólico. Ao dizermo-nos judeus, participamos desse momento fundador: definimos o mundo e contribuimos para a sua existência.

É esta a razão pela qual se usa, difunde e reivindica uma língua e uma religião estigmatizadas. Estas não propõem simplesmente um campo social que sirva de refúgio. Elas lembram ao mais desfavorecido, ao mais analfabeto, por exemplo, que há realidades sociais que necessitam, por pouco que seja, da sua adesão e do seu empenho para existirem. Veja-se neste sentido o seguinte episódio narrado pela autora: "Quisemos pagar o aluguer da casa e a proprietária não nos recebe o dinheiro *porque era 'sexta-feira depois do pôr do sol'*" (p. 11)¹⁰.

Falar a língua judaica e praticar a religião judaica em situações em que elas não estão instituídas, nem reconhecidas, nem no limite admitidas (como foi o caso por muitos anos em Belmonte), empenha, obriga o indivíduo a totalizar a sua existência, tanto nas suas dimensões mais íntimas como nas mais públicas, em função de recursos colectivos, tanto mais preciosos quanto mais precários¹¹.

A entrega hoje da comunidade judaica de Belmonte nas mãos da ortodoxia, que parece excessivamente rigorosa, mas que exprime uma identidade livremente assumida, significa que se aceita não controlar todas implicações da forma que se dá ao discurso e à religião, uma vez que estes reenviam a um destino colectivo.

1.3. Por vezes, lendo este estudo, ficamos com a impressão que a teoria sociológica da identidade, que a explica como produção histórica, anda misturada com uma metafísica essencialista, que a naturaliza e a substancializa. Ficamos com esta ideia sempre que é tratado o tema da "desocultação" (p. 39, por exemplo). A desocultação faz supor uma

⁹ Veja-se P. Bourdieu, "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", p. 67.

¹⁰ Os sublinhados são nossos.

¹¹ Ainda no princípio do século era recomendável, em Belmonte, não fazer negócios com certo tipo de gente: "Basta que lhe diga que é judeu" (p. 39). E no mesmo sentido podem ser lidas as recomendações feitas à autora já nos anos 70: "Cuidado! Quando os conhecer, verá: não prestam para nada!" (p. 10) Assim como considerações do tipo: "Eu não tenho nada contra eles, mas não gosto deles" (*Ibidem*).

Encontram-se outras ilustrações da precaridade actual da condição judaica nas pp. 141 e 161.

essência que está oculta e que é preciso desvelar. Ora, não há identidades assim, feitas uma vez por todas; não há uma essência das comunidades ou dos povos fora do processo histórico que permanentemente os estruturam e desestruturam, os constroem e desconstroem.

A mesma ideia ressalta, quando é referida "a urgência de a comunidade 'voltar'; isto é, a urgência de abandonar todos os preceitos católicos e aderir ao judaísmo" (p. 47). Esta ideia do "regresso" (pp. 51 e 168) é igualmente a manifestação de uma nostalgia essencialista: as pessoas não podem sem mais romper com a sua história, à procura de uma origem e de uma mocidade irremediavelmente perdidas.

Este equívoco é ainda manifesto no seguinte trecho: "Cinco séculos passados vive, em Belmonte, uma comunidade organizada, herdeira de uma religião, uma fé que o fogo não pode consumir" (p. 37). É conhecida a polémica posição de António José Saraiva a este propósito. Este historiador conclui que foi a fogueira que deu vida ao judaísmo. A fogueira, quer dizer: as leis de limpeza de sangue, as listas de contribuintes dos perdões, as listas de condenados de autos-de-fé, os próprios autos-de-fé, com toda a sua publicidade. Quando o Marquês de Pombal acabou com os interditos que pesavam sobre os judeus, do judaísmo não havia nada (*Ibidem*).

Fala-se, depois, do "reconhecimento de desvios praticados no passado", que seria necessário assumir (p. 50). Desvios a quê? A um destino, a uma identidade naturalizada, dada como uma essência. A ortodoxia culturalista que hoje se vive em Belmonte quer-se guardiã da identidade da comunidade. Mas ela é apenas um elemento no processo da sua construção.

1.4. Gostaríamos ainda de discutir a tese de que o sincretismo religioso, a miscigenação do judaísmo com práticas da sociedade envolvente "não abalou as travesmestras duma identidade própria" (p. 97). Gostaríamos de fazê-lo argumentando com a *Tora*/Lei, com a palavra escrita, que no judaísmo é factor de identificação (pp. 57-58)

Como sabemos, os judeus de Belmonte não puderam manter a palavra escrita da *Tora*, uma vez que a Inquisição lho proibiu. Em Belmonte resistiu apenas uma *tradição oral* (p. 39). E tendo resistido apenas uma tradição oral, não vemos como pôde o quotidiano belmontense ser pautado, ao longo de séculos, por uma Lei que foi a cada momento "um dizer e um fazer que inviabilizou o esquecimento" (p. 97). Com efeito, só a escrita é lei, instituição, norma com carácter moral, "veneno e remédio contra o esquecimento"¹². Quando a Lei judaica se confinava a uma tradição oral, de cuja transmissão se ocupavam as mulheres, muitas delas iletradas, e mesmo analfabetas, as "rezadeiras" (pp. 57, 85), era natural o *esquecimento*. E assim, vemos práticas importantes esfumarem-se na memória

¹² Sabemos isto pela leitura do *Fedro* de Platão. Esta mesma ideia é desenvolvida em "La pharmacie de Platon", estudo inserto na obra de Derrida, *La dissémination* (Paris, Seuil, 1972, pp. 69-197). Vemos também Roland Barthes defender a ideia de que apenas a palavra escrita é "memória contra o esquecimento" (cf. "La théorie du texte" (*Encyclopédie Universalis*, vol. 15, 1976, pp. 1013-1017).

dos tempos. Vemos outras confundirem-se e perderem-se nas práticas dominantes, que eram as do catolicismo¹³. Vemos apenas o rumor de uma identidade diluída, sempre que a comunidade católica representa o outro (e durante largos anos, a acreditar em António José Saraiva, o outro, isto é, o judeu, talvez fosse mesmo fantasmado).

Insiste Antonieta Garcia que esta memória oral que se levantou contra o esquecimento, permitiu confirmar "o poder da palavra que, transmitida de geração em geração, se erigiu como meio seguro de propagar a Fé e rituais, apesar de deturpações e interferências" (p. 97). A não ser que o poder da palavra seja pensado como um poder incondicionado, não parece crível que nas condições históricas e sociais de Belmonte, a palavra tenha podido garantir a sua eficácia.

Sabemo-lo desde Austin, mas sobretudo desde Pierre Bourdieu, que a palavra só é eficaz, performativa, se se verificarem determinadas condições sociais e institucionais. É que não há força da palavra, não há poder, magia intrínseca, que a faça criar "ex nihilo"¹⁴. Ora, nas condições sociais de existência da comunidade judaica de Belmonte, sem lei escrita ao longo de centenas de anos, sem rabi, sem culto oficial, é dificilmente crível que "as traves-mestras da identidade judaica não tenham sido afectadas".

2. A gestão oficial da identidade

Talvez fosse útil avaliar, dentro de alguns anos, os efeitos da gestão oficial da identidade judaica de Belmonte, de que fazem parte as actuais política da língua e política culturalista. Tendo presentes, com efeito, as iniciativas de Samuel Schwartz e de Barros Basto nos anos 20, tendentes a "reacender memórias" judaicas (pp. 39-43), não podemos deixar de nos interrogar sobre a natureza do vasto empreendimento de notória repercussão social, de regresso à ortodoxia, nos finais dos anos 80 e princípios dos anos 90 (pp. 46-56). Receamos, é um facto, ver Belmonte convertida numa espécie de reserva, onde se preserve uma espécie rara em vias de extinção, à semelhança daquilo que acontece com as reservas de índios e com a preservação do lince da Malcata e do lobo ibérico.

Sabemos que a identidade é um objecto gerido institucionalmente. A ela não são alheios, com efeito, o Estado, os partidos políticos, as Igrejas. O que não quer dizer que o poder da instituição seja incondicionado. Constituir como reserva uma comunidade será sempre levar a dependência a limites extremos. Daí que nos cause embaraço e estranheza

¹³ Assim, até aos anos 80, os judeus de Belmonte baptizavam-se, casavam-se e eram sepultados segundo o ritual da Igreja católica. Só de então para cá se reavivou a prática da circuncisão (p. 109). A realização de funeral sem acompanhamento de padre católico acontece pela primeira vez apenas em 1988 (p. 131). Quanto à celebração de um casamento segundo o ritual judaico, só em 1991 se realiza o primeiro (p. 56). Mas ainda hoje podemos testemunhar entre os judeus de Belmonte a veneração da imagem de Nossa Senhora de Fátima (p. 52) e a celebração do Natal, com árvore de Natal, presépio, bacalhau e filhós. Podemos pois concluir que a identidade dos judeus de Belmonte também é católica e portuguesa.

¹⁴ Veja-se P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, pp. 103-119; e também, P. Bourdieu e L. Wacquant, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 123.

o generalizado interesse exibido hoje pela comunidade judaica de Belmonte. Em termos estritamente nacionais, a ideia desta originalidade na nossa terra não é de modo nenhum desagradável. Somos um país "excessivamente uno", que não conhece dissensões internas que de nós mesmos nos dividam, como assinala algures Eduardo Lourenço¹⁵, de modo que cai bem entre nós o exotismo judeu. Até por algumas contas que temos para ajustar com o passado. Desta indulgência nacional se faz porta-voz o Presidente da República, Mário Soares. Com efeito, a existência de uma comunidade judaica é a prova de um Portugal tolerante, depois de séculos de Inquisição e de um período salazarista ainda intoterante. Foi este sentido, aliás, que o Presidente da República emprestou à declaração que fez em 1989 na Judiaria Medieval de Castelo de Vide, ao exaltar a importância da presença dos judeus na história de Portugal. A sua declaração termina com um pedido de desculpas "pelas perseguições que [os judeus] sofreram na nossa terra" (cit. na p. 53).

Porque os judeus são um património que atrai visitantes, também não passam despercebidos à Câmara Municipal de Belmonte. Assim, por exemplo, em 1987, a Câmara promove nos Paços do Concelho a solenização de uma cerimónia judaica: são 63 os judeus presentes, incluindo um rabi norte-americano e um judeu espanhol (pp. 53, 46, 167). Os judeus constituem-se, na verdade, na grande atracção local. Por Belmonte e pela comunidade judaica aí residente se interessam os jornais e as revistas nacionais e internacionais (*Diário de Notícias, Revista K, Libération*), as redes de televisão (RTP e televisão israelita). Até realizadores de cinema se interessam pelos marranos belmontenses. Com um índice de notabilidade sempre crescente, a ponto de em Belmonte se chegar a celebrar o aniversário da fundação do Estado de Israel com a presença da Embaixadora daquele país e com honras de posterior transmissão televisiva para Israel, dá-se agora a sua geminação com Yavné e multiplicam-se os contactos entre a comunidade judaica portuguesa e outras comunidades judaicas dos Estados Unidos e de França.

Mas não deixa, todavia, de constituir um paradoxo e uma ironia que uma comunidade, por muito tempo avessa a assumir publicamente a sua diferença (pp. 39 e 48, por exemplo), venha agora constituir-se em "garantia de uma visita privilegiada a judeus que vêm a Portugal" (p. 2).

Moisés de Lemos Martins*

Bibliografia

- R. Barthes, "La théorie du texte", *Encyclopédie Universalis*, vol. 15, 1976, pp. 1013-1017.
P. Bourdieu, "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35, 1980, pp. 63-72.

* Professor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

¹⁵ E. Lourenço, *Nós e a Europa - ou as duas razões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, p. 19.

P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris Fayard, 1982.

P. Bourdieu e L. Wacquant, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.

J. Derrida, "La pharmacie de Platon", *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 69-197.

A. Garcia, *Os Judeus de Belmonte - Os caminhos da memória*, Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa, 1993.

E. Lourenço, *Nós e a Europa - ou as duas razões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.

M. Martins, "A identidade regional e cultural. Do esquema teórico das oposições simbólicas aos esquemas práticos da acção social", in *Anais Universitários*, n. 1, 1990, pp. 95-108.

M. Oriol, "L'identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée. Les confusions de théories de l'identité nationale et culturelle", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 66, 1979, pp. 19-28.

M. Oriol, "Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 79, 1985, pp. 335-447.