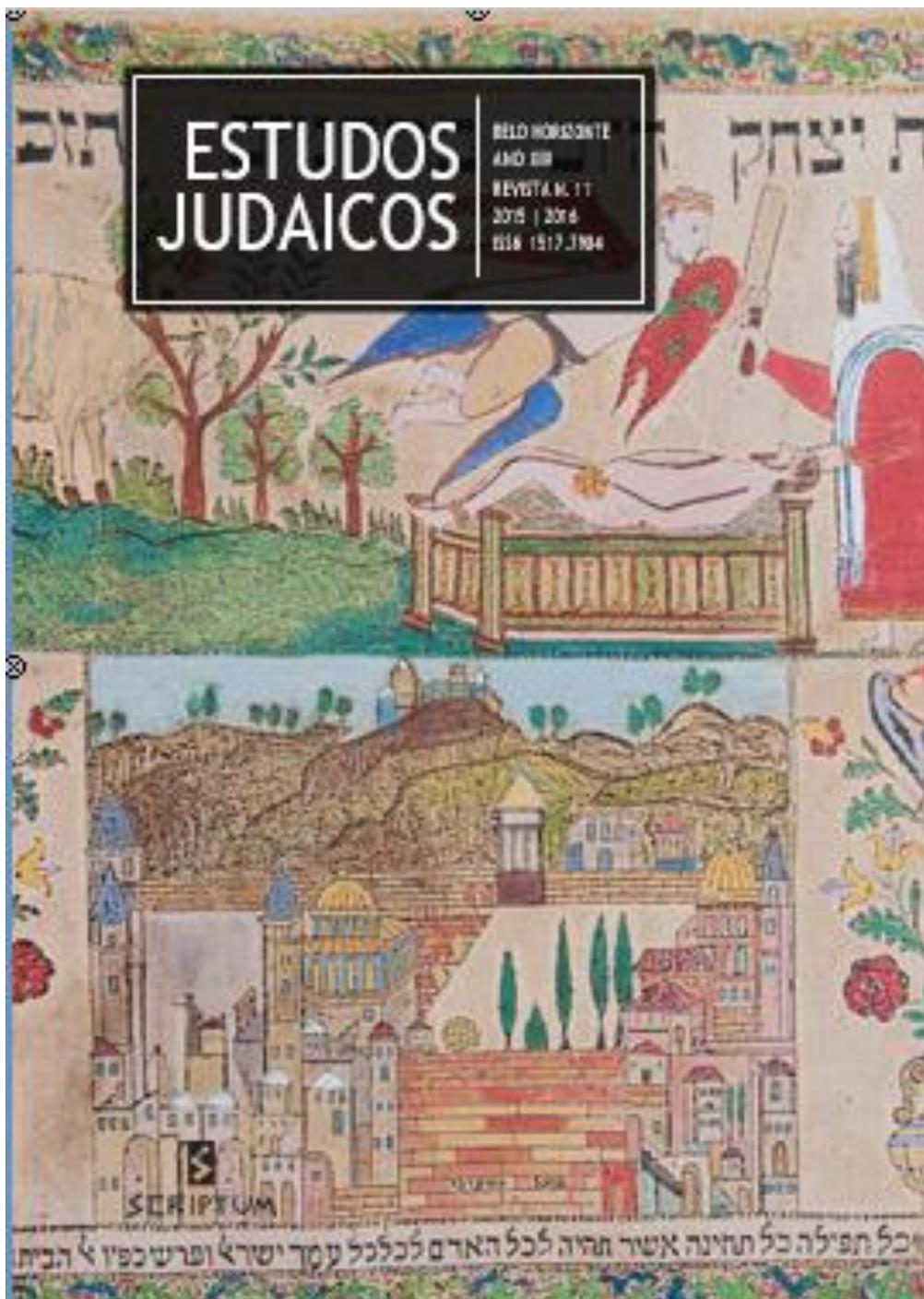


# ESTUDOS JUDAICOS

DEL HORIZONTE  
ANO III  
REVISTA N. 11  
2015 | 2016  
ISSN 1517.3784



Instituto Histórico Israelita Mineiro

**Instituto Histórico Israelita Mineiro**  
Gestão 2015-2017

**Diretoria executiva**

**Presidente**

Jacques Zac

**1º Vice-Presidente**

Jacques Ernest Levy

**2ª Vice-Presidente**

Julia Calvo

**1º Tesoureiro**

Leon Menache

**2º Tesoureiro**

Jacob Lansky

**1ª Secretária**

Livia Guimarães

**2ª Secretária**

Helena Frida Weisz

**Comissão Cultural Eleita**

Marcos Avritzer

Natan Rozenbaum

Juliano Klevanskis

**Comissão Cultural**

Abá Israel Cohen Persiano

Alexandre Vertchenko

Bárbara da Silva

Boris Entin

Maria Antonieta A. de M. Cohen

Naftale Katz

Stela Brener

## APRESENTAÇÃO

Estamos completando 20 anos desde o primeiro número da *Revista de Estudos Judaicos* – REJ. Trata-se de uma realização de importância, trajetória esta que contou com a participação de um bom número de voluntários que foram se alternando ao longo do tempo e que mantiveram seu conteúdo de seriedade e qualidade.

A tradição na divulgação de textos sobre artes, linguística, religião, resgate da memória judaica, da permanente conservação de sua cultura e história, com o engajamento e trabalho árduo, esforço imensurável em manter seu propósito, possibilita ser um periódico de referência aos assuntos judaicos.

O caminho não foi fácil, os desafios são permanentes e a constante preocupação de ampliar sua divulgação e seu acesso é sempre uma meta.

A criação do site, com a inserção da revista, é um acréscimo da universalização, uma vez que todos colaboram com seus artigos. Paralelamente ao objetivo da edição da REJ, salientamos ainda as atividades do IHIM, como lançamentos de livros, palestras, sessões de cinema comentadas, além do recebimento de um público diversificado que realiza consultas em sua biblioteca e que participa de cursos de hebraico, teologia e cultura judaica.

Meus agradecimentos à Profa. Alécia Teles, que mesmo do exterior continuou seu trabalho de edição e ao Sr. Welbert Belfort, renomado livreiro de Belo Horizonte que se juntou a esta equipe, contribuindo e possibilitando a conclusão deste número. Nosso reconhecimento e nosso muito obrigado aos autores dos sete artigos e das duas resenhas que compõem este número.

*Jacques Ernest Levy*

Proibida a reprodução de qualquer parte ou do todo sem a prévia autorização do Editor.

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores, não sendo, necessariamente, a opinião da revista.

Disponível no site: [www.ihim.org.br](http://www.ihim.org.br)

### **Editores**

Aléxia Teles Duchowny (Editora Chefe)

Welbert Belfort

### **Comissão Editorial**

Maria Antonieta A. de M. Cohen

Marcos Avritzer

Naftale Katz

Vera Chacham

### **Projeto gráfico**

Júlio Abreu + Leonora Weissmann/ Jiló Design

### **Imagem de capa**

Exposição: Jerusalem through the Ages. Quadro 12: descrição do sacrifício de Isaac. Pintura M. Mizrahi, Jerusalém, Século XIX. Coleção Yitzhak Einhorn, Tel Aviv. Coleção do acervo do IHIM - 12 quadros.

### **Revisão**

Diogo da Costa Rufatto

---

Revista de Estudos Judaicos / Instituto Histórico Israelita Mineiro.

Ano 1, n.1 (Nov. 1998). - Belo Horizonte, MG : IHIM, 2016.

207 p. : il. ; 22,5 cm.

Ano 14, n. 11 (2015/2016)

Bianual

ISSN 1517-7904

1 . Judaísmo - Periódico

CDD 296.05

CDU 296(05)

---

Catálogo na fonte: Vania Soares Rodrigues CRB-6/2912

### **Instituto Histórico Israelita Mineiro**

Rua Pernambuco, 326

30.130-150 - Funcionários

Belo Horizonte/MG

Telfax (31) 3226 7848

[ihimmg@outlook.com](mailto:ihimmg@outlook.com)

# Sumário

## ARTIGOS

- 7 **Arte nazista em documentários**  
Luiz Nazario
- 33 **Memórias e esquecimentos da cultura judaica em Minas Gerais: os desafios do Instituto Histórico Israelita Mineiro**  
Rudney Avelino de Castro  
Julia Calvo
- 53 **A inquisição e os cristãos-novos: os casos da família Pessoa Tavares**  
Gislaine Gonçalves Dias Pinto
- 80 **“Aqueles que hoje são fracos na fé necessitam de uma lei racial”:  
Dietrich Bonhoeffer e o antissemitismo nas igrejas protestantes no início do Terceiro Reich**  
Karina Fonseca Soares Rezende
- 102 **A gênese do Diário de Anne Frank: várias facetas de uma jovem escritora**  
Denise Borille de Abreu
- 118 **As vozes da História e as vozes na História: revisitando a memória dos sobreviventes do Holocausto em Belo Horizonte**  
Júlia Amaral  
Julia Calvo
- 146 **Hebron, 1929: A história de um *pogrom* na Palestina, ou crônica de um massacre anunciado**  
Salomon S. Mizrahi

## RESENHAS

- 195 Resenha da obra *O Centro Espírita Jacques Chulam (Memória e primeiros editoriais)*, de autoria de Leon Levy  
Ethel Mizrahy Cuperschmidt
- 199 Resenha da obra *Will Eisner: um sonhador nos quadrinhos*, de Michael Schumacher  
Júlia Amaral Amato Moreira

- 
- 202 Colaboradores
- 204 Pareceristas
- 205 Chamada para publicação / Call for papers
- 206 Normas para a redação da revista
- 208 Prazos para a publicação na *Revista de Estudos Judaicos n. 12*

# ARTE NAZISTA EM DOCUMENTÁRIOS

Luiz Nazario

## Resumo

Breve panorama do papel da arte no “Terceiro Reich”, seus registros nos cinejornais da época e os questionamentos que ela suscitou nos documentários produzidos no pós-guerra, que tentaram compreender como e por que artistas renomados colaboraram de forma intensa com o regime: o arquiteto Albert Speer, em *Arquitetura da destruição* (*Unergångens arkitektur*, 1989), de Peter Cohen; o escultor Arno Breker, em *Tempo dos deuses* (*Zeit der Götter*, 1993), de Lutz Dammbeck; e o compositor Norbert Schultze, em *Beijando o traseiro do diabo* (*Den Teufel am Hintern geküßt*, 1993), de Arpad Bondy e Margit Knapp.

**Palavras-chave:** Arte Nazista; Cinema Documentário; Holocausto.

## Abstract

Brief overview of the role of the art in the “Third Reich”, its registrations in movie news of the time and the questioning it rose in documentaries produced in the post-war period, which tried to understand how and why renowned artists collaborated intensely with the regime: the architect Albert Speer, in *Architecture of Doom* (*Unergångens arkitektur*, 1989), by Peter Cohen; the sculptor Arno Breker, in *Zeit der Götter* (1993), by Lutz Dammbeck; and the composer Norbert Schultze, in *The devil kissed from behind* (*Den Teufel am Hintern geküßt*, 1993), by Arpad Bondy and Margit Knapp.

**Keywords:** Nazi Art; Documentary Cinema; Holocaust.

Os primeiros documentários sobre a arte nazista foram realizados no “Terceiro Império”, glorificando os principais artistas oficiais do regime, em curtas-metragens que faziam um contraponto aos filmes de entretenimento que exaltavam os heróis culturais da Alemanha. Os projetos, as maquetes e as obras de arquitetura até então realizadas para a Alemanha, a futura nova capital do mundo, foram habilmente reunidos, mesclados e confundidos no documentário *Das Wort aus Stein (A Palavra em Pedra, 1939)*, de Kurt Rupli. As imagens fantasmáticas da nova Berlim, a metrópole neoclássica, de aspecto triunfante e marcial, não são comentadas por um narrador, apenas acompanhadas pela trilha musical de Clemens Schmalstich e por algumas legendas, com a clara intenção de fazer os próprios edifícios “falarem” por si mesmos.

E eles efetivamente falam, revelando o futuro inumano do projeto nazista da Capital do Mundo: os imensos espaços vazios entre os edifícios retangulares ornados de colunas enfileiradas e arcos vazados não comportam nada que lembre a vida: nenhum jardim, nenhum parque, nenhum recanto para o lazer e o descanso. O conjunto forma um assustador e exaustivo discurso grandiloquente em pedra.

No regime nazista, a arte deveria exprimir o ideal do Estado. Em seu discurso de 22 de janeiro de 1938 na *Haus der Deutschen Kunst (Casa da Cultura Alemã)* em Munique, Hitler afirmou: “Quando os povos experimentam interiormente grandes tempos, eles também moldam esses tempos exteriormente. A palavra deles é, então, mais convincente que a falada. É a palavra em pedra.”<sup>1</sup>

A forma passava a servir ao conteúdo. Assim como na Rússia soviética, onde o Realismo Socialista tornou-se a estética oficial e tudo o que parecesse “formalista” denotava uma perigosa e frequentemente fatal nostalgia do artista pela decadência burguesa, também na Alemanha nazista o experimentalismo foi proibido aos artistas, e a arte moderna, condenada como “degenerada”, suprimida dos museus e das galerias.

Se, como escreveu João Guimarães Rosa, “viver é um rasgar-se e remendar-se”<sup>2</sup>, o culto da pedra manifesta um evidente horror à vida. Os primitivos acreditavam que a pedra contivesse a força dos ancestrais. Para as mentes primitivas, as pedras fornecem uma ilusão de durabilidade, uma super-humanidade

---

1 No original: “Wenn Völker große Zeiten innerlich erleben, so gestalten sie diese Zeiten auch äußerlich. Ihr Wort ist dann überzeugender als das gesprochene. Es ist das Wort aus Stein!”. HITLER apud WEIHSMANN, 1998, p. 19. Tradução do autor.

2 ROSA, 1994, p. 594.

dade. O historiador de arte Werner Hager, convertido ao nazismo, celebrou com entusiasmo a *modelagem* do povo alemão sob a liderança de Hitler:

O povo não é mais uma massa de indivíduos sem forma [...] ele forma agora uma unidade, movida por uma vontade e um sentimento comunitário. Aprende de novo a mover em formações ou permanecer imóvel, como se moldado por uma mão invisível. Um novo sentimento corporal nasceu [...]. A noção de um “corpo comunal” está se tornando hoje uma realidade [...], transformando o que é efêmero em algo de duradouro.<sup>3</sup>

As massas modeladas *petrificam-se* e ganham durabilidade, parecem projetar-se no infinito – o Império de Mil Anos. Os nazistas cultuavam os monumentos de pedra associados a grandes sacrifícios humanos, realizando peregrinações e cerimônias em torno do *Teutoburg*, erigido em 1875, na Prússia ocidental, comemorando a vitória germânica sobre os romanos; do *Tannenberg*, na Prússia oriental, em homenagem aos mortos da Primeira Guerra; do *Walhala*, memorial erigido em 1842, pelo arquiteto Leo von Klenze, nas proximidades de Regensburg, na Baviera, supostamente destinado a abrigar, após a morte, os guerreiros vitoriosos; do *Befreiungshalle*, erigido em 1863, perto de Kelheim, também na Baviera, pelo mesmo arquiteto, para comemorar a vitória sobre Napoleão nas *Befreiungskriege* (Guerras de Libertação) de 1813-1815.

Hitler encarregou o arquiteto Wilhelm Kreis de planejar monumentos, fortalezas e templos em estilo neoclássico a serem erigidos em toda a Alemanha. O regime planejou a construção de 400 anfiteatros para celebrar o culto teutônico da fertilidade. Um dos tantos construídos foi o *Dietrich Eckart Stadium*, em Berlim<sup>4</sup>.

Desde *Mein Kampf* (1923-1926), o sonho de Hitler era reconstruir Berlim. Em 1936, a capital do *Dritte Reich* (Terceiro Império) começou a ser remodelada. Foi construído o aeroporto *Tempelhof*, obra do arquiteto Ernst Sagebiel, equipado com 2.000 salas; e o *Olympia Stadium*, planejado pelo arquiteto Werner March, com capacidade para 100.000 espectadores. Durante as Olimpíadas, foi aberta uma competição para premiar as melhores obras de arte para decorar o estádio, e o jovem escultor Arno Breker ganhou a Medalha

---

3 HAGER, 1937, vol. I, p. 7.

4 ADAM, 1992, p. 81.

de Prata pelo par de esculturas em bronze *Zehnkämpfer* (Atleta do Decatlo, 1936) e *Die Siegerin* (A Vencedora, 1936). Hitler ficou entusiasmado e, com a mão direita apoiada no ombro esquerdo de Breker, disse-lhe: “Jovem, a partir de hoje, você trabalhará exclusivamente para mim”. Breker esculpiu um busto de Wagner para o Berghof e dois bronzes para a Chancelaria: *Die Wehrmacht & Die Partei* (O Exército & O Partido, 1938), estátuas que o *Führer* amava como símbolos da eternidade do nazismo.

Em 1938 Breker foi encarregado de decorar com estátuas, fontes e baixos-relevos com temas heroicos e dimensões gigantescas a nova Berlim que Albert Speer, o “primeiro arquiteto do Terceiro Império”, planejava construir para ser a *Welthauptstadt Germania* (Germania, Capital do Mundo). Para Speer, nenhum escultor melhor que Breker para decorar seus planos. Germania deveria humilhar Roma, Paris, Moscou, Londres e Washington e dar vazão aos tanques de guerra em largas e imensas avenidas: os Eixos Leste-Oeste e Norte-Sul. A reconstrução total de Berlim duraria 20 anos. Speer produziu muitos planos e apenas uma pequena parte deles foi realizada.

Foi criado o Grande Eixo Leste-Oeste, incluindo a ampliação do *Charlottenburger Chaussee* (hoje 17. Juni Strasse), com a Coluna da Vitória Berlim ao centro, distante do *Reichstag*, onde ela ficava. Inúmeros prédios da velha Berlim foram demolidos para abrigar as novas criações. Permaneceu inacabado o enorme *Soldatenhalle* (Hall dos Soldados), para o qual Breker preparou 24 relevos com 50 pés de altura, incluindo os guerreiros nus *Kamaradenschaft* (Camaradagem, 1940) e *Kamarader* (Camarada, 1941), para decorar a cripta que guardaria os sarcófagos dos heróis mortos na guerra<sup>5</sup>. Breker projetou ainda para o local uma fonte com um Apolo nu de 20 pés de altura, com jatos d’água que alcançariam 100 pés de altura.

O quartirão do governo do Terceiro Império, que começava na Wilhelmstrasse, levaria ao Grande Eixo Norte-Sul, uma avenida de seis quilômetros que culminaria com o *Volkshalle* (Hall do Povo), também chamado de *Große Halle* (Grande Hall), *Ruhmeshalle* (Hall da Glória) ou *Kuppelhalle* (Hall da Cúpula), projetado por Speer. Nele estariam inscritos os nomes de todos os soldados caídos na Primeira Guerra, e seu auditório teria lugar para 100.000 espectadores. Com 350 metros de altura, sua cúpula seria mais larga que a do Panteão de Paris<sup>6</sup>. A guerra impediria essas edificações.

---

<sup>5</sup> CANETTI, 1976.

<sup>6</sup> FEST, 1963, pp. 271-285.

Como Hitler desprezava a vida e sonhava com a eternidade, encomendando monumentos gigantescos para a posteridade testemunhar a grandeza de seu espírito, Speer desenvolveu para suas construções a *Teoria do valor das ruínas de uma obra*, visando o uso de materiais adequados para que “numa situação de decadência, depois de centenas ou milhares de anos (era esse o nosso cálculo), se assemelhassem, mais ou menos, aos modelos da época romana<sup>7</sup>”.

Durante a Primeira Guerra, Hitler desenhou um grande arco quando estava ferido num hospital militar. Segundo Breker, ele havia concebido esse arco com apenas 30 metros de altura, ou seja, dez a menos que o Arco do Triunfo de Paris. Para fazer uma surpresa para Hitler, Speer o redesenhou com 120 metros, mantendo os planos arquitetônicos originais. Breker argumentou que um arco maior precisaria de um *design* diferente, mas Speer não quis discutir: “Vai ficar assim.”. Um time de escultores fez uma maquete completa da nova Berlim. Hitler ficou encantado e envaidecido.

Quando Hitler soube que os russos planejavam construir um domo gigante em homenagem a Lenine, ficou tremendamente irritado. Temendo que o domo bolchevique fosse maior que o seu, decidiu que a cúpula do *Volkshalle* deveria ser prateada e coroada por uma águia com 100 pés de altura. O monumento seria cercado por água em três lados: o rio Spree seria ali alargado em forma de lago, e seu curso desviado por canais subterrâneos. O quarto lado seria a *Adolf Hitler Platz*, um novo espaço gigantesco para as Paradas de Maio, ornada com duas esculturas de 65 pés de altura, *Atlas* e *Tellus*, carregando o mundo e o céu, com as estrelas e os continentes em ouro.

A remodelagem de Berlim seria seguida pela remodelagem de outras cidades alemãs, através da construção de monumentos, ruas e edifícios de formas limpas, pesadas, geométricas, inorgânicas e dominadoras. Também Linz seria inteiramente remodelada: Hitler queria que ela aplastasse Viena, tornando-se o novo centro cultural do mundo. O *Führer* pensava numa escala de séculos. A vida presente que se esvaía era desprezível, apenas um futuro de pedra garantiria uma cintilação de eternidade.

Construíam-se estádios cada vez mais gigantescos, para abrigar uma quantidade de massas sempre maior. O estádio Olympia, em Berlim, tinha capacidade para 100.000 espectadores. O anfiteatro Luitpold podia abrigar 200.000

---

7 SPEER, 1975, p. 68.

espectadores. O estádio Zeppelinfeld, em Nuremberg, continha 340.000 espectadores. O Marsfeld podia conter até 500.000 espectadores.

Quando Hitler encomendou a Speer a tarefa de substituir a tribuna de madeira do Zeppelinfeld por uma tribuna de pedra, em 1934, o arquiteto inspirou-se no altar de Pérgamo. Para o Congresso do Partido, em 1935, em Nuremberg, Speer utilizou 150 canhões de luz, cujos fachos dirigidos verticalmente para o céu formavam na noite um impressionante retângulo de luz. No interior destes muros luminosos, os primeiros do gênero, desenrolou-se o congresso com todo o seu ritual, uma decoração feérica que lembrava os castelos de cristal imaginados pelos poetas da Idade Média. Esta fantasmagoria, esta miragem irreal, Speer considerou a sua maior criação arquitetônica.

Na arquitetura de espaços abertos em avenidas dilatadas, edifícios neoclássicos e esculturas gigantescas, desfiles e marchas monstruosas escorreriam infinitamente, como uma torrente humana. A massa de fiéis tinha a coesão assegurada através de uniformes, bandeiras, cantorias, desfiles, fanfarras, gritos de “Sieg Heil” e “Heil Hitler”, experimentando uma efusão sentimental de caráter igualitarista, coreografando, com seus corpos, gigantescas iniciais humanas, ou desenhando, com o empunhar de tochas acesas, a mística cruz gamada.

Hitler encarregava-se de supervisionar os projetos para as cerimônias dos Congressos do Partido em Nuremberg, que deveriam ser mais solenes que as da Igreja Católica. Encontrada sua forma mais acabada, Hitler proibia modificações, para que os ritos se conservassem assim para sempre. Dentro dessas formas, a massa crescia de maneira organizada, enquadrada pela arquitetura monumental. Convertida assim em ornamento, a massa aguardava por horas as aparições de Hitler, que entrava através de um canal aberto entre a turba, a “*via triumphalis*”, nas palavras de Goebbels.

A imagem de uma possessão sexual não era alheia ao ritual: era como se Hitler *penetrasse* na massa como um órgão sexual, levando-a ao orgasmo. Para aumentar o êxtase, os organizadores previam atrasos nas aparições do *Führer* e, nos dias seminublados, Goebbels o esperava discursando até que o sol quase surgisse por detrás das nuvens, para imediatamente ceder-lhe lugar, fazendo coincidir a aparição de Hitler com a do sol, símbolo da divindade nas religiões primitivas. De tal modo Hitler e o sol foram identificados (postais e cartazes divulgavam a suástica à maneira de um sol raiando nas aldeias alemãs) que, nos dias ensolarados, os alemães diziam fazer “um tempo hitleriano”. Nos desfiles, tiros de canhão e a entoação do hino *Deutschland über alles* e da *Horst*

*Wessel Lied* culminavam a produção das pulsões ancestrais, despertadas ao vivo pelo aparato e multiplicadas por mil pelo rádio e pelo cinema.

A paixão de Hitler pela arquitetura fazia-o lamentar ter que destruir cidades que admirava. Entristecia-o ter bombardeado Lyon, com sua maravilhosa catedral. Mas ficara feliz por não ter precisado destruir Paris. Para Hitler, seria um verdadeiro crime se os Aliados bombardeassem Florença, Roma, Ravena, Siena ou Perugia e outras belas cidades italianas. Em compensação, não via inconvenientes na destruição de Berlim. Tampouco Moscou e São Petersburgo mereceriam permanecer intactas<sup>8</sup>. E no final da guerra, quando seu sonho de Germania estava já perdido para sempre, não hesitou em ordenar a explosão dos principais monumentos, museus e pontes de Paris, para que a massa de concreto caída no Sena o fizesse inundar a cidade e matar seus habitantes...

Após a guerra, os artistas oficiais procuraram distanciar-se do regime. Em suas memórias, Breker, cujo guerreiro nu de *Bereitschaft* (Prontidão, 1939), exemplo da mobilização para a guerra, coroou o *Memorial Mussolini* em Berlim, declarou-se apolítico: “Eu certamente não queria dignificar nenhum regime criminoso... Neste tempo e com este trabalho, servi a um regime de cujos crimes, de cuja desumanidade, de cuja ignomínia, eu não tinha consciência e não eram por mim sustentadas”<sup>9</sup>.

A alegação de inconsciência reduz as opções morais do escultor oficial do Terceiro Império, íntimo de Hitler e criador do modelo ideal do ariano perfeito a duas alternativas: mentira ou cegueira. A mentira o condena imediatamente, e a cegueira só se explicaria por uma vaidade monstruosa, pois só o Estado poderia financiar sua arte. Ela o condena indiretamente: colocando sua vaidade acima de tudo, e estabelecido este princípio, qualquer Estado, mesmo o mais criminoso, satisfaria suas necessidades: a alegação posterior da ignorância dos crimes desse Estado torna-se irrelevante.

Como automeado reformador do mundo, Hitler ressentia a imperiosa necessidade de projetar algo que testemunhasse “para sempre” sua passagem pela Terra. A destruição do povo judeu, com que sonhava desde a adolescência, pode ser entendida como o seu projeto existencial de perdurar na eternidade, uma “obra” que haveria de ser-lhe atribuída pelos historiadores do futuro. O Mal absoluto considera-se o Bem absoluto, aquele que veio salvar

---

<sup>8</sup> *Monologue*, setembro-outubro de 1941, pp. 100-116.

<sup>9</sup> *Im Strahlungsfeld der Ereignisse*.

o mundo. E para ser cultuado como o Redentor da Humanidade, libertador para sempre do “domínio judaico”, Hitler desenhou para si um túmulo esplêndido, cujo custo foi estimado em 50 milhões de marcos.

O túmulo de Hitler possuiria um obelisco de 220 metros de altura, coroadado por uma águia imperial de 40 metros de diâmetro. Em relevos percorrendo toda a sua extensão, seria contada a história do movimento nazista. O mausoléu seria edificado na Königsplatz, em Berlim. O conjunto alcançaria 355 metros de altura e 1.500 metros de diâmetro. A cripta superaria a de qualquer faraó, e o ataúde seria de ouro maciço cravejado com pedras preciosas dos Urais. Dentro do sepulcro, um salão de festas para 300 pessoas. Num panteão, estariam erigidos os bustos dos apóstolos fiéis ao *Führer*. Heinrich Himmler confidenciou ao seu massagista Felix Karsten:

Dentro de mil anos, gente de toda a Alemanha irá, em peregrinação, ver esta sepultura do maior dos alemães. A Alemanha se estenderá dos Urais ao canal da Mancha, e do Oceano Ártico ao Mediterrâneo. E este edifício será sagrado, o ponto central da verdadeira religião alemã.

Até no caos das últimas semanas da guerra, Hitler mantinha a mente voltada para a construção de seu mausoléu e para a destruição do povo judeu – sua “missão sagrada”. No mundo moderno, nenhum homem encarnou, com tanto estrondo, o Mal absoluto que o poder absoluto representa.

Os dois principais escultores do nazismo ganharam dois documentários produzidos por Leni Riefenstahl: *Josef Thorak, Werkstatt und Werk* (*Josef Thorak, Oficina e Obra*, 1943); e *Arno Breker* (*Arno Breker*, 1944), de Arnold Fanck e Hans Cürlis. Riefenstahl prestava também uma ajuda financeira ao veterano Fanck, o mestre dos “filmes de montanha” que a havia iniciado no cinema e lançado ao estrelato, o que lhe permitiu aproximar-se de Hitler e conquistar sua rendosa admiração.

Na Alemanha do pós-guerra, o primeiro filme a abordar a arte do ‘Terceiro Reich’ foi o documentário de curta-metragem *Brutalität in Stein: Die Ewigkeit von Gestern* (*Brutalidade em pedra: a eternidade de ontem*, 1960), de Alexander Kluge e Peter Schamoni. Na forma de um ensaio visual, o filme examina o sistema nacional-socialista a partir de sua arquitetura, explorando a mensagem das pedras modeladas pelos arquitetos do “Terceiro Império”. A câmera percorre a Esplanada dos Congressos do Império, em Nuremberg, e examina os projetos da ex-futura Berlim, com seu gigantesco pavilhão em estilo romano.

Produzido na URSS, o documentário de longa-metragem *Obyknovennyy fashizm* (Fascismo sem máscara/*O fascismo de todos os dias*, 1965), de Mikhail Romm, apresentou, embebidas num comentário irônico de caráter político-pedagógico, impressionantes imagens de arquivo da arte e da arquitetura do “Terceiro Império”.

O tema da arte nazista foi retomado no final dos anos 1980 numa série de documentários, dentre os quais se destaca *Undergångens arkitektur* (*Arquitetura da destruição*, 1989), de Peter Cohen, produzido pelo *Swedisch Film Institute* e narrado na França por Jeanne Moreau e, na Alemanha, por Bruno Ganz.

Filho de pai judeu, tendo fugido da Alemanha no começo do nazismo, Peter Cohen estabeleceu-se na Suécia e fez sete anos de pesquisas antes de assinar o roteiro, a produção, a direção e a edição de *Undergångens arkitektur*, talvez o primeiro documentário a registrar as conexões ideológicas entre a arte nacional-socialista e a natureza do Estado que organizou e executou o Holocausto.

Em seu filme de tese, Peter Cohen utiliza um rico acervo de imagens fotográficas e cinematográficas de arquivos oficiais e coleções particulares para demonstrar como a ideologia nazista creditava a ruína do mundo à miscigenação dos povos, abraçando o ideal da pureza do sangue, um de seus princípios basilares para tornar o mundo “mais belo”. A meta era operar uma “cirurgia plástica” nas populações humanas – a “carne do mundo”.

O conceito nazista de “Força e Beleza”, associado ao da supremacia da raça ariana, foi transformado em lei de ferro, obrigando a sociedade, enquanto “organismo vivo”, a desfazer-se, pela força, pela técnica e pelo crime legalizado, dos elementos que supostamente comprometeriam a “pureza da raça”: insanos, defeituosos, malformados, doentes incuráveis e, estendendo o conceito de “doença” aos homossexuais, ciganos e, sobretudo, judeus, associados ao próprio princípio do Mal que infecciona o sangue.

O filme começa mostrando as pretensões artísticas do jovem Hitler. Seu autor preferido era Karl May, cujos romances de aventuras infanto-juvenis exaltavam o heroísmo em paisagens exóticas. Aos 15 anos, Hitler assistiu, em Linz, à ópera *Rienzi*, de Richard Wagner, e teve uma epifania: “foi naquele dia que tudo começou.” Mais tarde Hitler declarou que só quem conhecesse Wagner entenderia o nacional-socialismo.

Aos 18 anos, Hitler candidatou-se a uma vaga na Academia de Arte de Viena sem ter cursado uma disciplina que era um pré-requisito, preferindo vagabundear pelos jardins de Schönbrunn, imaginando uma ópera sangrenta.

Foi naturalmente reprovado no exame. Sua vocação artística tampouco frutificou, servindo apenas para não morrer de fome quando, desempregado, vendia pelos cafés de Viena os postais que desenhava.

Conformado com sua mediocridade, o artista sem disciplina desviou sua paixão para a política, onde sua vocação artística acabou encontrando uma utilidade: o movimento nacional-socialista tornou-se um projeto atraente para as massas graças a sua dimensão estética, ao apelo visual de suas formas aparentes. Seus uniformes, bandeiras e símbolos foram todos concebidos e desenhados por Hitler.

Mas o artista frustrado desenvolveu um ódio profundo aos artistas que via triunfar na modernidade. Passou a associar a arte moderna, que ele chamava de “bolchevismo cultural instigado pelos judeus”, à degeneração da espécie humana. Seu sonho era limpar a arte de suas impurezas, torná-la inteiramente alemã, livre da influência estrangeira debilitante, sobretudo a “influência judaica”. O projeto da limpeza da arte associou-se ao projeto da limpeza do “sangue ariano”. O horror de Hitler às doenças nasceu ao acompanhar a dolorosa agonia da mãe, vítima de um câncer. O trauma da agonia materna sob o doloroso tratamento primitivo da época, ministrado, por acaso, por um médico judeu, fez sua mente deformada associar os judeus ao Mal.

No poder, Hitler obteve os meios de realizar seu sonho de uma profunda e abrangente “higiene racial” da Alemanha, logo extensiva ao resto do mundo. Artistas e arquitetos foram encarregados da missão de tornar a Alemanha “resplandecente”, e os médicos, considerados “guerreiros biológicos”, cuidariam da “saúde e da beleza da raça”. Teóricos do extermínio concebiam programas de eutanásia para portadores de deficiências físicas ou mentais para “limpar o Terceiro Império da sujeira biológica”.

Os doentes, os degenerados, os “racialmente inferiores” conspurcavam o ideal estético que emanava da ideologia hitlerista da “pureza da raça ariana”. A medicina alemã estava entre as melhores do mundo, mas o médico nazista tinha um papel duplo: devia curar com uma mão e matar com a outra. A realização da política biológica do nazismo dependia em grande medida do apoio dos médicos. E eles responderam ao chamado, constituindo a categoria profissional que mais aderiu ao nazismo: 45% dos médicos alemães inscreveram-se no NSDAP.

O Programa T-4 (sigla para a rua Tiergarten 4, onde ele começou a ser aplicado) distribuía aos médicos um formulário, onde havia um espaço a

preencher, no qual decidiam o destino dos pacientes: azul significava vida; vermelho, morte. Os doentes mentais foram exterminados primeiro com injeções de morfina, depois com monóxido de carbono. Os pacientes eram agrupados pela manhã e conduzidos aos caminhões “Becker”, com canos de escapamento voltados para dentro. Depois de sufocados, tinham seus corpos queimados nos crematórios.

Os asilos enviavam às famílias das vítimas três cartas: a primeira comunicava a transferência do paciente devido à guerra; a segunda informava que o paciente havia chegado bem; a terceira dava condolências pela morte súbita do paciente, geralmente por ataque cardíaco. As assinaturas eram falsas. As autoridades sabiam que a população não estava ainda “preparada” para saber a verdade. Como as causas eram sempre as mesmas, os familiares suspeitaram que seus parentes fossem assassinados nos asilos e protestaram junto às suas Igrejas, que elevaram as críticas ao regime.

Também nos campos de extermínio, para aumentar a legitimidade das operações de assassinatos em massa dos judeus, cabia a um médico selecionar as vítimas, separar as que deviam morrer imediatamente e as que, ainda fortes, poderiam servir como mão de obra na tarefa coletiva do extermínio de seu povo, iniciar as operações de gaseamento, supervisionar o uso do Zyklon B e checar os óbitos.

O documentário *Zeit der Götter (Tempo dos deuses, 1992)*, de Lutz Dammbeck, concentra-se na obra de Arno Breker. Nascido em Wuppertal-Elberfeld em 19 de julho de 1900, Breker era o filho mais velho de Arnold Breker, um artesão que esculpia monumentos funerários, e de Luise. Decidiu ser escultor aos 15 anos de idade ao conhecer os trabalhos de Auguste Rodin. O pai ensinou-o a talhar o mármore, e o rapaz logo revelou dotes excepcionais. Tomou lições de desenho na escola de Artes Aplicadas de Elberfeld e tornou-se membro dos *Wandervogel* (Pássaros Migradores), associação criada em 1896 sobre uma base estrita de separação dos sexos, que exaltava as amizades viris, a formosura do corpo masculino, o esplendor físico da juventude e cujos membros praticavam nudismo, caminhadas, esportes e *camping*.

O reitor da Academia de Arte de Düsseldorf, onde Breker estudou com o escultor Hubert Netzer e o arquiteto Wilhelm Kreis, era Walter Kaesbach, amigo do poeta Stephen George, cujos versos evocavam a educação grega com maduros mentores e jovens discípulos – tema recorrente na obra de Breker e nas organizações nazistas. Em 1925, Breker terminou seus estudos, e Kreis

obteve para ele o encargo da monumental figura *Aurora* (1926). O jovem artista seguiu para Roma, onde teve uma epifania ao contemplar o David de Michelangelo na Praça de Florença:

Permaneci ali, como que ferido por um raio... Era como uma chamada mística, como uma ordem. Sim, essa noite eu compreendi que terminava ali a minha fase de trabalhar para o comércio e a gente rica, de esculpir objetos para serem passados banalmente de mão em mão, de trabalhar para zelosos colecionadores, e que a minha vocação seria, custasse o que custasse, trabalhar para a Arte, para as praças públicas, para todo o mundo.<sup>10</sup>

Com Ernst Steinmann, diretor da Biblioteca Hertziana, Breker trabalhou na restauração da *Rondanini Pietà*, de Michelangelo, parcialmente destruída pelo próprio autor. Atraído pelo movimento artístico francês, mudou-se para Paris em 1927, onde comprou um estúdio. O admirador da arte do Renascimento inspirou-se, então, em Auguste Rodin para forjar seu estilo de escultura centrado na beleza do corpo humano.

Sob a influência de Aristide Maillol e Charles Despiau<sup>11</sup>, Breker produziu *Torso de David* (1927), *São Mateus* (1927), *A Imploradora* (1929), *Moça Ajoelhada* (1929), *Heinrich Heine* (1932). Entre seus amigos, encontravam-se Jean Cocteau e Pablo Picasso. O amante de Cocteau, Jean Marais, suspeitava de um relacionamento homossexual entre Cocteau e Breker, nunca confirmado. O que certamente aproximava os dois artistas era o interesse pela mitologia grega e pelo ideal clássico da Beleza.<sup>12</sup> Após os horrores da Primeira Guerra Mundial e a humilhação da hiperinflação que devastara a Alemanha, retratados pelos artistas do Expressionismo, os alemães comuns ansiavam pela estabilidade econômica e pela recuperação de seu orgulho ferido. A Nova Objetividade era a opção da esquerda, e o Neoclassicismo, da direita.

Quando Hitler tomou o poder em 1933, Breker ficou entusiasmado com as perspectivas que se abriam para sua arte na nova Alemanha. Sua esposa, a grega Mimina, compartilhava de seu entusiasmo: “Há uma grande onda nacionalista na Alemanha! Temos que ir para lá!”, ela exclamou. Breker dei-

---

10 ARNO BREKER, 2000, p. 66.

11 DESPIAU apud ANÔNIMO, 2010.

12 ARNO BREKER, 2000, p. 66.

xou de lado a influência das vanguardas francesas e passou a inspirar-se nas obras de Fídias e Praxiteles e nos mitos gregos, seguindo a estética neoclássica abraçada pelo nazismo. Participou da construção da nova *Reichskanzlei* (Chancelaria do Império); do *Reichsluftfahrtministeriums* (Ministério Imperial da Aeronáutica) e do Palácio de Vidro da Potsdamer Platz.

Para decorar os espaços imensos criados pelos arquitetos nazistas, os escultores também tiveram que aumentar o tamanho de suas obras. Breker ganhou de Hitler um ateliê sobre o rio Oder, que pertencera ao escultor August Gaul, e no qual o artista passou a empregar 93 pessoas, incluindo 12 escultores.

Thorak, ainda o escultor predileto de Hitler, ganhou em 1938 um estúdio em Baldham, perto de Munique, desenhado por Albert Speer e considerado então o maior ateliê do mundo. Thorak ali trabalhava em estátuas de 79 pés de altura, que seriam erigidas em pedestais de 59 pés, atingindo 138 pés ao serem instaladas.

Para superar seu rival, Breker aumentou as dimensões de suas figuras e foi recompensado. Ultrapassou Thorak no amor de Hitler, que o presenteou em seu aniversário de 40 anos com um palácio em Jäckelsbruch e um segundo estúdio gigantesco. Blocos de granito e de mármore de toda a Europa chegavam de barco a um porto especialmente construído para servir às necessidades do escultor, que passou a empregar mais de 1.000 pessoas.

As estátuas monumentais de Breker, algumas com mais de três metros, eram monstros de Força e Beleza, super-homens congelados em poses agressivas, dispostos à conquista e à dominação, simbolizando, com sua inchada musculatura, o Terceiro Império pronto a aplastar seus inimigos. O escultor tornou-se o “Fídias do *Führer*”, o “Michelangelo nazista”, ainda que proclamasse: “Sempre celebrei o homem, jamais uma ideologia”<sup>13</sup>. Seus modelos eram os atletas “arianos”. Diante deles, Breker via confirmarem-se seus ideais, que coincidiam com os do Terceiro Império:

Minha imagem ideal da humanidade é reforçada. Eu percebo que o homem que é perfeito exteriormente é também belo interiormente. Eu tive um homem assim perfeito à minha disposição, o decatleta Gustav Stührk. Ele foi o modelo da maioria de meus nus masculinos... Ele era altamente educado... Ele era o mais lindo atleta da Alemanha naquela época. Acima de tudo, ele

---

13 ARNO BREKER, 2000, p. 66

era um decatleta. Decatletas são uniformemente desenvolvidos. Tenistas não são desenvolvidos como eles, nem os corredores. Eles têm músculos da perna bem desenvolvidos, mas o torso e os braços não são correspondentemente bem desenvolvidos. Mas essas são as medidas necessárias. Eu aspiro ao divino, ao ser humano perfeito.

A força do corpo, a vitalidade e a prevalência dos esportes, a fome pela natureza e pela cultura da nudez eram elementos constitutivos do regime que faziam Breker sentir-se seguro dentro de uma concha. A ideia de que “quem é perfeito exteriormente é também belo interiormente” justificava toda crueldade dos jovens S.S. de bela aparência. A atração homoerótica de Breker pelos belos corpos masculinos servia perfeitamente ao nazismo, que estimulava e confiscava as pulsões homoeróticas, sublimando-as na “camaradagem” da soldadesca. Já dos intelectuais, Breker só esculpia as cabeças:

Um tipo intelectual [...] não pode passar horas a cada dia cultivando seu corpo. Por isso na antiguidade eles modelavam seus heróis e imperadores não como figuras inteiras, mas colocavam suas cabeças sobre estátuas musculosas feitas previamente. [...] Em seus estúdios, os escultores tinham peças esplêndidas com vestimentas esculpidas e uma cavidade onde as cabeças podiam ser encaixadas.

Inspirado em Friedrich Nietzsche, Houston Stewart Chamberlain, Guido von List, Lanz von Liebenfels e Karl Maria Wiligut, Hitler proclamava o advento de um novo homem semelhante aos deuses. Se a espécie humana não evoluísse até o estado divino, retrocederia ao estado animal. Na sociedade nazista, arte e política não estavam separadas, os artistas deviam criar os modelos da nova humanidade, com o acento colocado no varão, superior à fêmea, limitada a ser graciosa e a procriar soldados, sendo a guerra o objetivo último da vida.

Heinrich Himmler, cujo misticismo racial levou-o a criar as SS, um corpo militar-religioso cuja missão era restaurar a “pureza ariana” perdida na miscigenação com “povos inferiores”, visitava o ateliê de Breker para deleitar-se com os seres marmóreos que antecipavam o esplendor da futura Raça Pura. Também frequentaram o ateliê de Breker o ministro de Relações Exteriores da Alemanha, Joachim von Ribbentrop; os escritores Gerhard Hauptmann e Ernst Jünger; os músicos Wilhelm Kempff e Alfred Cortot; o pintor Maurice de Vlaminck.

Em maio de 1942, o regime nazista organizou na Paris ocupada por suas tropas uma grande exposição de Breker na Orangerie para difundir a arte alemã. À inauguração acorreu parte da aristocracia francesa e artistas como Aristide Mailol e Jean Cocteau. Este foi encarregado de fazer o discurso de saudação, mas na última hora foi substituído pelo ministro da Cultura, Abel Bonnard. Cocteau não apreciava Breker e escreveu em seus *Diários*: “O drama é seu trabalho de escultura. Ele parece ser medíocre.”<sup>14</sup> Quando Breker o guiou pessoalmente pela exposição, sua opinião mudou: “Devia-se ver essas obras livres, à sombra, no sol.”<sup>15</sup> Do desprezo passou à admiração:

Eu vos saúdo, Breker. Eu vos saúdo da alta terra dos poetas, uma terra onde as pátrias não existem, exceto na medida em que cada um traz o tesouro do trabalho nacional. Saúdo-vos por ter trazido à tona mil relevos, do tamanho de uma árvore. Porque seus modelos tais como árvores olham com distanciamento os volumes a sacrificar. Suas figuras de bronze e gesso, cheias de vitalidade, com o escudo de Aquiles entre os joelhos, o sistema fluvial parecendo correr nas veias, cabelos ondulantes como madressilvas. Vós descobris um novo caso no qual o esteticismo, inimigo do enigma, se deixa pegar. Porque vós devolveríeis o direito à vida às misteriosas estátuas de nossos jardins públicos. Porque eu tento imaginar como seus corpos chegam numa noite de primavera ao brilho da lua, que é o verdadeiro sol das estátuas, à Place de la Concorde, com o passo horrível da Vênus de Ille. Porque a grande mão do David de Michelangelo vos mostrou o caminho. Porque falais comigo, no país elevado, onde somos compatriotas.<sup>16</sup>

Não se sabe o que teria feito Cocteau mudar de opinião sobre Breker. Mas durante a exposição, o escultor teria oferecido sua proteção: se ele ou Picasso tivessem problemas durante a Ocupação, que não hesitassem em chamá-lo. Cocteau mascarava a realidade da Ocupação, criando um país imaginário, no qual ocupantes e ocupados da “raça superior dos poetas” se entendiam. Mas não era sem uma pitada de horror que via as estátuas de Breker ocupando a Place de la Concorde. “O passo horrível da Vênus de

---

14 COCTEAU apud BÖHMER, 1992, pp. 5-24, p. 8

15 COCTEAU, apud BÖHMER, 1992, p. 9

16 COCTEAU, apud BÖHMER, 1992, pp. 13-14

Ille”. Na novela de Prosper Mérimée à qual Cocteau aludia, a estátua da Vênus de Ille ganhava vida para abraçar seu amante, trucidando-o.

Breker ganhou muitos prêmios, entre os quais o Prêmio Mussolini. Acompanhou Hitler em sua visita a Paris, para copiar ideias de urbanismo para Alemanha. Graças aos livros e aos mapas, Hitler conhecia Paris melhor que Breker e se emocionou diante da beleza da cidade. Avistando o ditador no Champs Elysées, na Ópera ou na Torre Eiffel, parte da população mostrava admiração, outra parte sentia calafrios. O povo francês estava dividido. Depois de visitarem o Sacré Coeur para contemplar o panorama, os sinistros visitantes voltaram para o avião, e Hitler retornou a Berlim. Breker elogiou Hitler por ter se mantido incógnito para não “ferir a alma do povo francês”. Considerou sua conduta “sensacional”, reveladora de sua “nobreza”. Comovido diante da tumba de Napoleão, Hitler teve a ideia “formidável” de colocar o filho do imperador, que descansava em Viena, ao lado do pai. “Mas nunca recebeu uma só palavra de agradecimento por parte da França”, queixa-se Breker, que ainda afirma não acreditar que Hitler tenha ordenado destruir Paris: “Apenas invenções dos vencedores para destruir sua imagem”.

Breker alega que Hitler “não queria declarar guerra à França”, mas “não teve remédio”. O ditador também “esperava ter a Polônia como uma nação amiga, que deixaria passar as tropas alemãs até a fronteira da URSS”, mas “encontrou uma nação completamente arruinada”. Para Breker, Hitler fez “um verdadeiro milagre” fortalecendo o povo alemão, que voltou a “viver alegre e de modo ordenado.” Todos os criminosos foram “corrigidos” e “a Alemanha se converteu em um paraíso”, no qual “uma mulher podia andar completamente só pelos passeios e bosques, sem nenhum risco de ser atacada.”<sup>17</sup> Breker continuou até o fim apaixonado por Hitler.<sup>18</sup>

Lutz Dambeck viveu a infância na Leipzig dos anos de 1950, sob a ditadura socialista da Alemanha oriental. Formou-se em 1967 na Academia de Artes de Leipzig. Consumia rock, gibis de Robert Crumb, toda a cultura “decadente” do Ocidente. Após a Primavera de Praga em 1968 começou a produzir filmes de animação, distante da estética do realismo socialista. Em 1984, a exposição *Leipziger Herbstalon* (Salão de Outono de Leipzig), que Dambeck e outros artistas montaram, irritou o regime. Com a vida dificultada, em 1986

---

17 BREKER, 2011

18 BREKER, 1971

ele pôde viajar com sua esposa e filha para a Alemanha Federal. Seu documentário *Zeit der Götter* abriu-lhe as portas da TV alemã.

O filme de Dammbeck inicia-se com as imagens do enterro de Arno Breker (1900-1991). O narrador conta uma história em forma de parábola: era uma vez um jovem escultor de Praga, encarregado de fazer o maior de todos os monumentos em honra a Stalin. Ele realizou a tarefa com idealismo e emoção. Mais tarde, quando soube que o paraíso prometido pelo regime era um amontoado de crimes, matou-se de desgosto. Outro foi o destino de Arno Breker.

O coche fúnebre é seguido por uma numerosa comitiva. Junto à sepultura veem-se muitas coroas de flores. Em primeiro plano, a câmera focaliza a coroa enviada pelo *Commerzbank* (Banco do Comércio), expressando seu luto *in memoriam*. O escritor Ernst Jünger enviou sua saudação. O romancista francês Roger Peyrefitte, autor de *As amizades particulares*, fez registrar numa *corbeille* “todo o seu carinho”.

Na voz do narrador Christian Brückner, Dammbeck conta que seu primeiro contato com os trabalhos de Breker remonta à época de seus estudos de história da arte na Academia de Leipzig. As obras de Breker eram aí consideradas como arte nazista e só abordadas marginalmente por sua proximidade com os heróis dos tempos de Stalin.

Rival ideológico de Hitler na meta da criação do Novo Homem, Stalin também admirava a arte de Breker e tentou fazer-lhe encomendas e atraí-lo para seu regime. Durante o Pacto entre Hitler e Stalin, o convite chegou a Breker através de Molotov, que lhe teria dito que pedras de cem metros de comprimento por quatro de altura estavam à sua espera. Como Breker não se dispôs a viver na URSS, Stalin incitou os artistas russos a recorrer às técnicas do alemão para converter seus monumentos em veículos grandiosos de seu culto.

No pós-guerra, Stalin convidou-o novamente para trabalhar na URSS. Um general americano da NATO foi à Bavaria pessoalmente para levar Breker à Rússia, mas o artista recusou a oferta, alegando doença. Outros ditadores fizeram-lhe propostas tentadoras. O general Franco convidou-o para realizar esculturas para o “O Vale dos Caídos”. O governo americano vetou o pedido. As obras foram realizadas por Juan de Avalos. Mais tarde, o ditador Juan Perón convidou Breker para trabalhar na Argentina. O governo americano também não permitiu que Breker aceitasse a proposta. A admiração que ditadores de direita e de esquerda dedicaram a Breker revela que sua arte era um veículo perfeito para o Estado total.

Dammebeck se pergunta: quando as figuras do talentoso artista perderam o caráter humano e se tornaram monstruosas, proliferando no âmbito marcial? Em que momento o talento caiu na dependência do poder e da ideologia nazistas e o artista cedeu ao propagandista? Onde se situa a fronteira invisível entre o oportunismo e a arte?

Lutz entrevista o modelo predileto de Breker, o atleta decatlonista Gustav Stürck, que lhe mostra o palacete que o escultor recebeu de presente de Hitler. Através das obras de Breker, Stürck transformou-se no ideal de beleza do “Terceiro Reich”, no arquétipo das virtudes da “raça ariana”. Stürck recorda ter se apaixonado pela paixão de Breker, sentindo-se tão importante que chegou a posar nu durante 14 horas seguidas a uma temperatura de três graus centígrados. As figuras que resultavam dessas sessões pareciam dizer: “Odeio o inimigo de meu povo. Tu podes ser como eu”.

O diretor visita a fábrica de Pantógrafos Haligon, de Robert Haligon, na França. Arno Breker encomendara 10 pantógrafos especiais somente ali fabricados, úteis para agigantar suas esculturas. “Sempre haverá Arno Breker”, reflete o artesão. Também a secretária do escultor, Erna Gabriel, é entrevistada, assim como Ernst Jünger, que conheceu o artista em 1942, na Paris ocupada, e que declara acintosamente: “Sempre tive simpatia pelos perseguidos. Arno Breker foi um deles depois da guerra”.

Dammebeck procura os membros da Ordem de Alexandre, fundada em 1990, pouco antes de Breker morrer, em sua homenagem: Peyrefitte declara que a Ordem celebra a glória do gênio e da beleza viris no espírito da eterna Antiguidade. Peter Ludwig mostra a estátua de Alexandre, o Grande – uma das mais representativas de Breker – que o milionário colecionador comprou para decorar seu jardim. Jean Marais conta que após uma briga figurou numa lista de nomes marcados para serem deportados, e Breker teria intercedido junto à Gestapo, salvando-o de um trágico destino. O escritor Werner Stötter defende o “michelangismo” de Breker como um valor “antinazista”.

Finalmente, Dammebeck vai ouvir o escritor Rolf Schilling, nascido em 1950, e que desde os anos de 1970 criou na antiga RDA um universo de mitos germânicos celebrados clandestinamente. Um ano antes de Breker morrer, Schilling pediu a Breker que ilustrasse seu livro de poemas *Tage der Götter* (Dias dos Deuses).

A homossexualidade platônica é a chave da estética nazista: “É na penetração espiritual recíproca entre o escultor e o seu modelo que se encontra o

verdadeiro impulso criador, o que anima as autênticas mensagens”, afirmou Breker<sup>19</sup>. A apologia da beleza masculina tange o homoerotismo que o próprio fascismo encarrega-se de reprimir, dele extraindo apenas as pulsões necessárias à guerra. O culto nazista ao nu masculino, que atrai tantos homossexuais, tinha outro sentido no Terceiro Império: era um estímulo à formação e procriação de soldados para a guerra. O culto fascista a Alexandre não se devia a sua homossexualidade, mas a suas conquistas guerreiras. O Belo nazista castrava e assassinava homossexuais como Cocteau, Marais e Peyrefitte – se não fossem protegidos por autoridades maiores, como no caso do ator e diretor de teatro e cinema Gustaf Gründgens, homossexual que chegou a Intendente do Teatro da Alemanha sob a proteção do ministro da Aviação, Hermann Göring.

O culto à beleza masculina não era uma excrescência do nazismo. Os nus masculinos de Breker desencadeiam o *voyeurismo* e as fantasias homoeróticas tanto em homossexuais despolitizados quanto em fascistas assexuados, plasmando o ideal de Hitler em formas monumentais. No pacote dos “ideais espirituais de Alexandre” celebrados pela Ordem de Alexandre cabem tanto o humanismo e o homoerotismo do discípulo de Aristóteles quanto o imperialismo guerreiro e cruel do jovem rei conquistador da Macedônia. Não é honestamente possível reconciliar o respeito pelos direitos humanos e a tradição humanista com as homenagens descaradas feitas pela Ordem de Alexandre a um grupo de escritores, artistas e cientistas que colaboram com o nazismo, como Jünger, Breker, Oberth e von Braun.

A arte de Breker é marcada pela adulação do poder. Das figuras portadoras da ideologia totalitária aos bustos de líderes políticos e “gênios da cultura”, Breker se apresenta como o artista oficial que serve, sem questionamentos, às elites dominantes. Inspirado em Nietzsche, em Chamberlain e nos ariosofistas, entre os quais Guido von List, Lanz von Liebenfels e Karl Maria Willigut, Hitler proclamou o advento de um Novo Homem igual aos deuses. Se a espécie humana não evoluísse até o estado divino, retrocederia ao animalesco. Nos planos do nazismo, arte e política estavam unidas, e a estética tinha a missão de modelar a nova humanidade. É possível dissociar o artista dessa ideologia? Para reconstituir a dependência ideológica de Breker em relação ao nazismo, Dambeck coteja trabalhos antigos e novos de Breker:

---

19 BREKER apud ANÔNIMO, 2013

O sensível é substituído pela forma, o que era diluído em raios, pela dureza. Aqui se expressa o que sacode o povo inteiro, o que interiormente o comove e o recria. Essa cabeça não conta a história de um homem individual. Diz: eu sou a força varonil concentrada, eu sou o furor contra a covardia, ódio o inimigo de meu povo. Você deveria ser como eu.

A busca que Dammbeck empreende para tentar encontrar respostas para essas questões complexas é bastante seletiva: ele não entrevista historiadores, críticos de cultura e de arte, mas apenas colaboradores, admiradores, amigos e cúmplices de Breker. O filme recolhe importantes depoimentos desses personagens, mas, à falta de depoimentos em contraponto e comentários críticos, o retrato do artista resulta parcial como os próprios testemunhos recolhidos.

A fauna humana entrevistada acaba transmitindo do artista, como já era esperado, a imagem de um gênio inocente. O documentário realiza de modo sub-reptício, sob uma leve camada de verniz crítico, uma inteligente reabilitação do artista. O retrato final de Breker é mais apologético que crítico: formatado para preservar o mito do “gênio”, *Zeit der Götter* deixa-o intocado e se inscreve, mesmo a contragosto, na tendência do cinema revisionista.

*Den Teufel am Hintern geküsst (Beijando o traseiro do diabo, 1993)*, de Arpad Bondy e Margit Knapp, com roteiro de Knapp, é um longo depoimento do compositor Norbert Schultze (1911-2002), o autor da música da célebre canção “Lili Marleen” e das trilhas de alguns dos mais significativos filmes de propaganda nazista.

Schultze fala sobre sua carreira desde o começo, no “Terceiro Reich”, e até os dias de hoje, confessando que seu êxito se deveu ao fato de possuir um sobrenome ariano e ao desaparecimento de seus colegas judeus. O compositor qualifica sua vida como medíocre. Sua juventude foi marcada pelo conformismo. Estudando em Brunsvique, Colônia e Munique, cedo aprendeu, graças a severas punições, a adaptar-se e a respeitar os superiores: “Recebi uma educação de perfeito súdito prussiano”.

O jovem Schultze ouvia seu avô, quando lia seus jornais, sempre dizer: “De novo um judeu”, ao ver alguém de sobrenome judeu nomeado para algum cargo. Pensava então que os nazistas tinham razão em acabar com isso, mas afirma nunca ter lido *Mein Kampf*, embora recebesse o livro em todas as ocasiões, inclusive como presentes de seu casamento.

Schultze começou sua carreira como diretor de teatro. Seu primeiro êxito foi a opereta popular *Schwarzer Peter*, na Ópera Estatal de Hamburgo, em 1936. O personagem Peter é humilhado, tendo o nariz pintado de preto. Logo Schultze aderiu à política cultural do nazismo, protegido por Dr. Sherler, do Ministério, que não conhecia: “Este era finalmente alguém que protegia e valorizava os artistas. Sorte eu não ser judeu!”, observou cingidamente o oportunista compositor.

Schultze creditava sua meteórica ascensão no “Terceiro Reich” à expulsão dos compositores judeus. Seus sucessos teriam sido obtidos graças à proteção dos hierarcas nazistas. Ele mesmo nunca teria sido um nazista, claro (nenhum alemão à época o foi, a crer em seus depoimentos), tendo composto suas músicas “por prazer”. O cinema nazista contou com suas colaborações.

Para *Feuertaufe* (Batismo de fogo, 1940), documentário de propaganda encomendado por Göring sobre a invasão das tropas alemãs na Polônia, com cenas de destruição de cidades em tomadas aéreas “sensacionais”, nunca vistas antes, Schultze concebeu uma música fúnebre que combinava com o cenário de ruínas, inspirada na *Eroica*, de Beethoven. Os generais não gostaram. O diretor teve então a ideia de um comentário que distorcia os fatos, culpando Chamberlain por toda aquela ruína. Göring ficou contente e encomendou 60 cópias do filme. Durante a invasão da Alemanha à URSS, em 1941, as composições de Schultze para *Feuertaufe* foram tocadas nas rádios.

Schultze também compôs a trilha musical de *Ich klage an* (Eu acuso, 1941), de Wolfgang Liebeneiner. um dos mais insidiosos filmes de propaganda produzidos para justificar o Programa de Eutanásia, mas que pode também ser interpretado como um reforço à “Solução Final para a Questão Judaica”.<sup>20</sup>

No filme, enquanto uma jovem dona de casa morre nos braços do marido médico, que a envenenou para acabar com seu sofrimento, um amigo comum toca ao piano a melodia favorita da enferma: “Sua morte resulta tão bonita porque há acompanhamento de piano; sem a música, sua morte não teria podido aparecer tão formosa”, escreveu Cornelius Schwehr, analisando o papel da música nessa propaganda de uma então projetada Lei da Eutanásia.

Em parceria com o próprio Goebbels, Schultze compôs *Vorwärts nach Osten* (Avante para o Leste), com o ministro da Propaganda sugerindo o ritmo adequado batucando no piano, e *Führer befehl* (Líder comanda), com música

---

20 NAZARIO, Luiz. *Imaginários de destruição*.

de Schultze e letra de Goebbels. Para a *Wehrmacht*<sup>21</sup>, Schultze compôs *Bomben Auf England* (Bombas sobre a Inglaterra). Considerada “Canção da Nação”, a música se tornou um “terceiro” hino nacional, e o compositor passou a ser chamado de “Schultze-bomba”, tal como seu pai, professor de patologia, era chamado de “Schultze-cadáver”.

O maior sucesso de Schultze, contudo, foi a composição da música de “Lili Marlene”, canção que se tornou célebre na Alemanha na voz de Lale Anderson e, depois, no mundo inteiro na voz de Marlene Dietrich. Durante a guerra, os soldados no *front* paravam de atirar para ouvir na rádio essa canção que expressava a profunda solidão dos soldados e sua esperança de que os combates terminassem logo.

Mais tarde, Schultze compôs a canção *Der Sturm bricht los*, para o épico apocalíptico *Kolberg* (*Kolberg*, 1944), de Veit Harlan. Sua remuneração foi então triplicada. O filme foi parcialmente rodado em Praga, e o compositor, longe da esposa, que dava à luz seu filho, estava apenas preocupado em gozar ao máximo seu sucesso corrupto, divertindo-se entre as ruínas da Europa com o máximo de garotas na cama.

Schultze diz que nunca quis ser compositor e que compôs apenas “músicas de consumo”. Sonhava em ser diretor de orquestra. Acabou sendo um compositor de marchas de encomenda. Mas por sua colaboração e subserviência, viu-se livre de outros serviços, como o do exército, sendo ainda regamente pago por sua colaboração. Vivendo como um marajá, Schultze declarou que “mal notou a guerra”. Mas suspeitava que o fim dos combates não seria bom para os alemães.

No pós-guerra, para ser “desnazificado”, ele pediu a um tio seu, emigrado em 1938, uma certificação política. O tio respondeu-lhe: “Tu beijaste o tra-seiro do diabo, e ninguém poderá limpar-te!”. Mas Schultze não encontrou nenhum entrave para obter sua “desnazificação”. Ele sequer pagou a multa obrigatória, por não saber a quem deveria pagá-la. E continuou compondo para o cinema e a televisão alemãs.

Schultze procurou precaver-se contra possíveis “acusações” comprometendo-se com a política social da GEMA, a sociedade que se ocupa dos direitos de autor de compositores e músicos na Alemanha, para afirmar sua autoridade e fazer-se temido. Levou até o fim uma vida confortável graças aos polpudos direitos autorais que não cessou de receber de “Lili Marlene” e de outras suas composições populares.

---

21 Exército alemão.

## Referências

ADAM, Peter. *The Arts of the Third Reich*. London: Thames and Hudson, 1992.

ANÔNIMO. Arno Breker, o Michelangelo alemão. *Blog Desatracado*. 06/11/2013. <https://desatracado.blogspot.com.br/2013/11/arno-breker-o-michelangelo-alemao.html>. Acesso em 25 set. 2017.

ANÔNIMO. Arno Breker, o Michelangelo do século XX. *Humanus: uma revista a serviço da evolução do homem*, vol. 1. Campinas: Sama Multimídia, 2000.

ARNO BREKER. Disponível em: <http://www.arno-breker.info/Seiten/aktuelles.html>. Acesso em 25 set. 2017.

BÖHMER, Ursula. “Jean Cocteau und die ‘Breker-Affäre’”, in POPP, Wolfgang (org.). *Forum Homosexualität und Literatur, Heft 16*. Siegen: Selbstverlag, 1992.

BREKER, Arno. Arte massacrada. Entrevista realizada em 1990 por Javier Nicolás. *Palavra Livre*, 17/10/2011. Disponível em: <http://fab29-palavralivre.blogspot.com.br/2011/10/arte-massacrada.html>. Acesso em 25 set. 2017.

BREKER, Arno. Hitler e as artes. *Política*, n.º 28, pp. 6-7, 01 mar. 1971. *Causa Nacional*, sem data. Disponível em: <http://www.causanacional.net/index.php?itemid=395>. Acesso em 25 set. 2017.

CANETTI, Elias. “Hitler, d’après Speer”, in CANETTI, Elias. *La conscience des mots*. Paris: Albin Michel, 1976.

FEST, Joachim. “Albert Speer und die technizistische Unmoral”, in *Das Gesicht des dritten Reiches: Profile einer totalitären Herrschaft*. München: Kindler, 1963.

GAUTAM. Disponível em: <https://bildhauergautam.wordpress.com/>. Acesso em 25 set. 2017.

GUIAME, com informações de *The Huffington Post*, 16/07/2015. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/noticias/lider-muculmano-sugere-transformar-igrejas-em-mesquitas-e-franceses-se-unem-para-impedir.html>. Acesso em 25 set. 2017.

HAGER, Werner. Bauwerke im Dritten Reich. *Das Innere Reich*. München: Verlag Albert Langen / Gregg Müller, 1937, vol. I.

MUSEUM ARNO BREKER. Disponível em: <http://www.museum-arno-breker.org/deutsch/d-werk-0.html>. Acesso em 25 set. 2017.

NAZARIO, Luiz. *Imaginários de destruição*. O papel do cinema na preparação do Holocausto. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994, inédita.

OBSESSION 1993. *Maciej Toporowicz*. Disponível em: <http://maciejtoporowicz.tumblr.com/obsession>. Acesso em 25 set. 2017.

ROSA, João Guimarães. “João Porém, o criador de perus”, in *Tutaméia*, in *Ficção completa*, v. II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

SPEER, Albert. *Por dentro do III Reich*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

WEIHSMANN, Helmut. *Bauen unterm Hakenkreuz*. Architektur des Untergangs. Wien: Promedia, 1998.

## Filmografia

*Arno Breker* (*Arno Breker*, Alemanha, 1944, 13', p&b, doc). Direção: Arnold Fanck e Hans Cürlis. Produção: Riefenstahl-Film GmbH / Kulturfilm Institut GmbH. Diretor de Produção: Walter Traut. Câmera: Otto Cürlis, Arnold Fanck, Walter Riml. Trilha: Rudolf Perak. Edição e narração: Hans Cürlis. Predicados: “de valor cultural” e “de valor para a educação do povo”.

*Brutalität in Stein: Die Ewigkeit von Gestern* (Brutalidade em pedra: a eternidade de ontem, 1960, 12', doc). Direção: Alexander Kluge e Peter Schamoni.

*Das Wort aus Stein* (*A Palavra em Pedra*, Alemanha, 1939, 20', p&b, doc). Direção, Roteiro: Kurt Rupli. Produção: Universum-Film AG (UFA), Berlin. Câmera: Reimar Kuntze. Música: Clemens Schmalstich.

*Den Teufel am Hintern geküsst* (Beijando o traseiro do diabo, Alemanha, 1991-1993, 92', doc, cor). Direção: Arpad Bondy e Margit Knapp. Roteiro: Margit Knapp. Produção: Arpad Bondy Filmproduktion (Berlim) / Süddeutscher Rundfunk (SDR) (Stuttgart). Assistência de Direção: Mathias Berghaus. Câmera: Norbert Bunge. Edição: Arpad Bondy. Som: Manfred Herold. Música: Norbert Schultze. Narração: Christian Berkel. Com Frank Norbert Schultze.

*Josef Thorak, Werkstatt und Werk (Josef Thorak, Oficiana e Obra, Alemanha, 1943, 14', p&b, doc).* Direção: Hans Cürlis e Arnold Fanck. Produção: Riefenstahl-Film GmbH / Kulturfilm Institut GmbH. Diretor de Produção: Walter Traut. Câmera: Otto Cürlis, Arnold Fanck, Walter Riml. Trilha: Rudolf Perak. Lançamento: 23 de dezembro de 1943. O filme foi proibido pelos Aliados após 1945. Algumas cenas foram usadas na *Deutsche Wochenschau n° 538*.

*Obyknovennyy Fashizm (Fascismo sem máscara / O fascismo de todos os dias, URSS, 1965, 138', doc).* Direção, Narração: Mikhail Romm. Roteiro: Yuri Khanyutin, Mikhail Romm, Maya Turovskaya. Trilha: Alemdar Karamanov. Câmera: German Lavrov. Edição: Valentina Kulagina, Mikhail Romm. Som: Sergei Minervin, Boris Vengerovsky.

*Udergångens Arkitektur (Arquitetura da destruição, 1989, 119', cor e p&b, doc).* Direção: Peter Cohen. Produção: Swedisch Film Institute. Narração: Jeanne Moreau (versão francesa); Bruno Ganz (versão alemã).

*Zeit der Götter. Der Bildhauer Arno Breker (Tempo dos deuses, Alemanha, 1992-1993, 92', cor, doc).* Direção: Lutz Dambeck. Câmera: Niels Bolbrinker, Thomas Plenert, Eberhard Geick. Edição: Margot Neubert-Marić. Som: Ronald Gohlke. Música: J. U. Lensing. Narração: Christian Brückner, Otto Sander. Produção: Lutz Dambeck Filmproduktion (Hamburg) / DEFA-Studio für Dokumentarfilme GmbH (Berlin) / Südwestfunk (SWF) (Baden-Baden). Com Ernst Jünger, Jean Marais, Roger Peyrefitte, Peter Ludwig, Gustav Stührk.



Fonte: Bundesarchiv, Bild 146-1986-029-02 / CC-BY-SA 3.0, CC BY-SA 3.0 de, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=5483318>



Modelo do Eixo Norte-Sul de Germania, a nova Berlim, Capital Mundial do Terceiro Império, segundo os planos de Albert Speer: o Volkshalle, o Arco do Triunfo e..... Fonte: Bundesarchiv, Bild 146III-373 / CC-BY-SA 3.0, CC BY-SA 3.0 de, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=5484311>.

# MEMÓRIAS E ESQUECIMENTOS DA CULTURA JUDAICA EM MINAS GERAIS: OS DESAFIOS DO INSTITUTO HISTÓRICO ISRAELITA MINEIRO

Rudney Avelino de Castro  
Julia Calvo

## Resumo

Este artigo tem como objetivo refletir, a partir do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM), a relação lugar *versus* memória. O Instituto Histórico Israelita Mineiro, fundado em 1984, funciona como um espaço cultural e científico, mantendo uma biblioteca de assuntos e de autores judaicos com sala para consulta e um acervo arquivístico e documental importante para a preservação, guarda e promoção da memória da comunidade judaica de Minas Gerais. O artigo surgiu de uma visita do autor ao espaço e traz reflexões interessantes sobre a importância deste espaço para a comunidade judaica, para o Estado de Minas Gerais e para o mundo, já que guarda importantes registros da migração judaica para o estado e também aponta os desafios que o instituto precisa enfrentar ao se propor como sendo instituição que busca lançar luz sobre as memórias esmaecidas da história dos judeus no estado de Minas Gerais.

**Palavras-chave:** Judeus; Arquivo; Memória; História.

## Abstract

This article aims at the reflection of the relation place x memory, in Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM). Instituto Histórico Israelita Mineiro, founded in 1984, is like a cultural and scientific space that maintains a library of Jewish subjects and authors with a room for consultation and an important archival and documentary collection for the preservation, maintenance and promotion of the memory of the Jewish community of Minas Gerais. The article is the result of a visit of the author to the space and brings interesting reflections on the importance of this space for the Jewish community, for the State of Minas Gerais and for the world, since it keeps important records of the Jewish migration to the State and also points the challenges that the institute must face, as it proposes to be an institution that seeks to shed light on the faded memories of the history of Jews in the State of Minas Gerais.

**Keywords:** Jews; Archive; Memory; History.

O Instituto Histórico Israelita Mineiro é uma instituição científica e cultural que guarda, promove e divulga a memória da comunidade judaica do Estado de Minas Gerais. Fundado em 1984, está vinculado à Federação Israelita de Minas Gerais, responsável por sua manutenção, juntamente com a contribuição de sócios, tanto dentro como fora da comunidade judaica. É aberto ao público e oferece cursos, palestras e eventos, participando da relação da comunidade judaica com a comunidade mais ampla em nível local e também nacional, por meio das parcerias com outras instituições.

Hoje, o Instituto funciona na rua Pernambuco, 326, na União Israelita de Belo Horizonte, onde mantém uma biblioteca de assuntos e autores judaicos, um arquivo documental das diversas pessoas e entidades que compõem ou compuseram a comunidade judaica mineira, o qual é formado por suportes variados, tais como documentos pessoais e de entidades, atas, livros, recortes de jornais, entrevistas, fotografias, filmes, discos, além de um rico acervo museal que inclui objetos de significado da tradição judaica e judaico-mineira.

A forma de ampliação do acervo se faz por meio de doações dos membros da comunidade judaica e pela compra (principalmente tratando-se do acervo bibliográfico e fílmico), através de recursos disponibilizados por diversos projetos culturais de que a Instituição tem participado ao longo dos anos.

O artigo aqui apresentado se propôs a refletir sobre o Instituto Histórico Israelita Mineiro e seu papel para a memória e para a promoção da comunidade judaica no Estado de Minas Gerais. É fruto de uma visita do autor a essa entidade e se revela ao final como um convite à comunidade da cidade e àquela além das suas fronteiras, com interesse pelos assuntos judaicos.

Conhecer e visitar o Instituto Histórico Israelita Mineiro impressiona e surpreende. Ali o visitante encontra várias e importantes obras da área de estudos judaicos e objetos em exposição. Nesse espaço de memória, somos levados a refletir sobre uma tradição que é dinâmica e marcada por grandes desafios.

O acervo do Instituto Histórico Israelita Mineiro é um dos marcadores, talvez o mais importante, da memória judaica no Estado de Minas Gerais. O acervo bibliográfico é extenso, diversificado e composto por importantes obras de referência. A biblioteca é o espaço apropriado para aqueles que desejarem aprofundar os conhecimentos acerca das questões que envolvem as tradições judaicas pelo mundo. Com relação a Minas Gerais, funciona como o principal arquivo sobre as migrações judaicas e a participação dos judeus no estado.

Nesse aspecto, este artigo se posiciona a favor de políticas para a promoção da história e da memória dos judeus em Minas Gerais, defendendo a ampliação de investimentos públicos e privados voltados aos setores científicos e culturais, para que o IHIM possa se tornar, cada vez mais, um espaço melhor de conhecimento, memória e pesquisa da história judaica do mundo e de Minas para as gerações futuras.

As lembranças do passado são construídas e reconstruídas, definidas e redefinidas e cristalizadas no patrimônio cultural de uma sociedade. A noção de concretude do passado, ou seja, da percepção de que aquele passado realmente existiu, se faz pelos vestígios deixados pelo homem ao longo do tempo.

A patrimonialização, importante registrar, está associada ao Poder Público. No Brasil, a própria definição de Patrimônio tem início com a criação do SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – (anterior ao IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), durante a Era Vargas. Esteve vinculada à preservação de uma memória coletiva associada a seu valor histórico e artístico e por ele selecionado..

Muito se avançou na discussão patrimonial, influenciada pelos movimentos internacionais (Cartas Patrimoniais, criação da Unesco em 1945, entre outros avanços) e nacionais, como a pressão dos grupos e movimentos sociais pela cidadania, que incluem o Direito à Memória. No Brasil, são importantes avanços legais a formalização de princípios relacionados aos Direitos Humanos na Constituição de 1988 e a aprovação de leis de repasses e distribuição de tributos, por exemplo.

Todas essas transformações impactaram o processo de patrimonialização e a noção de ampliação do que seria patrimônio (atualmente identificado como Patrimônio Cultural), que passa a ser estendida à memória de comunidades e grupos, incluindo aí o atendimento à comunidade judaica mineira com acesso a projetos e recursos públicos para organização e ampliação de seu acervo.

Patrimônio pode ser assim tomado na atualidade como a materialização do desejo de uma comunidade, ou de uma parcela desta comunidade, de tornar concreto aquilo que se deseja lembrar de um tempo vivido. É aquele bem, material ou imaterial, que é capaz de estabelecer uma ligação das pessoas com seu passado e possibilita, a partir daí, a construção do sentimento de pertencimento (identidade ou nacionalidade) e o exercício pleno da cidadania.

Ao falar em espaço de memória tais como os arquivos e os museus, entretanto, o peso do passado e das tradições entra em conflito com as preocupações

da vida moderna e da noção do imediato e do aqui e do agora. Quando se fala em museu, por exemplo, parece vir à mente das pessoas uma imagem de um local que se destina ao depósito de quinquilharias, de objetos velhos e em desuso. Quem nunca ouviu a expressão: “quem gosta de coisa velha é museu”? O que está intrínseco nessa expressão é fruto de um imaginário coletivo, provavelmente alimentado por uma ideia de que o museu é depósito de peças que já adentraram aos umbrais do esquecimento, ou seja, peças marginais ao cotidiano e às utilidades da vida hodierna.

Apesar de “museu” não se enquadrar exatamente na missão e apresentação do Instituto Histórico Israelita Mineiro, a quantidade de bens recolhidos por meio das doações e das compras, que hoje compõem parte importante do acervo, nos inspira a vislumbrar a possibilidade de, um dia, o Instituto exercer essa importante relação de promotor da memória judaica.

## **Cultura material, concepção museal e o Instituto Histórico Israelita Mineiro**

Ao destacar o aspecto fugidivo da memória, o historiador judeu fuzilado pelas tropas nazistas próximo a Lyon, March Bloch, argumenta: “o que é, com efeito, o presente? No infinito da duração, um ponto minúsculo e que foge incessantemente, um instante que mal nasce e morre. Mal falei, mal agi e minhas palavras e meus atos naufragaram no reino de Memória”<sup>1</sup>. Nesse aspecto, o museu é um local de tratamento, cuidado, guarda e promoção das lembranças (materiais e imateriais) de todos aqueles que nos viabilizaram a própria existência e, não menos importante, um celeiro de guarda das referências que serão capazes de alimentar de memória as gerações que virão.

O Conselho Internacional de Museus (ICOM), na 22ª Assembleia Geral de Viena, que aconteceu no dia 24 de agosto de 2007, conceitua museu como sendo “sem fins lucrativos, uma instituição permanente, a serviço da sociedade e seu desenvolvimento, aberto ao público, que adquire, conserva, pesquisa, comunica e exhibe o patrimônio tangível e intangível da herança da humanidade e seu ambiente, para fins de educação, estudo e deleite.”<sup>2</sup>

---

1 BLOCH, March, 2001, p. 60

2 Tradução feita pelos autores deste artigo, cuja fonte em língua inglesa se encontra no *site* do ICOM e se lê: “According to the ICOM Statutes, adopted by the 22nd General Assembly in

Na legislação que regulamenta os museus em âmbito nacional, notadamente a lei 11.904/2009, e acaba por configurar uma espécie de *certidão de nascimento* dos museus no Brasil, assim se define museu:

Consideram-se museus, para os efeitos desta Lei, as instituições sem fins lucrativos que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem, para fins de preservação, estudo, pesquisa, educação, contemplação e turismo, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer outra natureza cultural, abertas ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento.<sup>3</sup>

O fato é que o museu, por meio de uma lógica de (re)constituição e disposição dos objetos expostos, nos convida a compreender a narrativa de tempos passados, seus objetos são dispositivos de acesso às memórias, em destaque aquelas memórias que remetem a uma história coletiva. Cury, em seu artigo sob o título “Comunicação museológica em museu universitário: pesquisa e aplicação no Museu de Arqueologia e Etnologia-USP”, afirma que “O museu formula e comunica sentidos a partir de seu acervo. O público, sujeito criativo, redefine o discurso museológico ao interpretar e (re)significar. O público, então, faz circular o novo discurso em seu cotidiano”.<sup>4</sup> Bruno (2007, p. 6), por sua vez, assevera que:

De instituições elitistas, colonizadoras, sectárias e excludentes, os museus têm procurado os caminhos da diversidade cultural, da repatriação das referências culturais, da gestão partilhada e do respeito à diferença de forma objetiva e construtiva. De instituições paternalistas e autoritárias, os museus têm percorrido os árduos caminhos do diálogo cultural e da convivência com o outro.<sup>5</sup>

---

Vienna, Austria on August 24th, 2007: A museum is a non-profit, permanent institution in the service of society and its development, open to the public, which acquires, conserves, researches, communicates and exhibits the tangible and intangible heritage of humanity and its environment for the purposes of education, study and enjoyment.

This definition is a reference in the international community.”

3 BRASIL, Lei 11.904/2009. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/lei/11904.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/11904.htm).

4 CURY, 2007, p. 76

5 BRUNO, 2007, p. 6

Vale destacar que o Instituto, como lugar de memória, seja ele arquivo, seja, biblioteca, seja museu, traz consigo o potencial de arranjar-se como sendo local de organização e elaboração de conhecimentos e de referências de uma ou várias culturas. Isso porque, ao receber os múltiplos discursos sociais/as inúmeras falas, será capaz de formar uma espécie de colcha de retalhos sob a qual as memórias do tempo são depositadas, organizadas, dispostas de acordo com a escolha narrativa da mensagem a ser transmitida e, posteriormente, patrimonializadas.

Os objetos-memórias ganham uma narrativa histórica que é reconstituída e remontada por meio visual e nos permitem o acesso sinestésico a locais, tempos, memórias sagradas que, por tratarem de uma narrativa alocada no tempo anacrônico, ou seja, distante do presente, só poderíamos acessar via história oral, método que possibilita a coleta de relatos para acessar memórias de vivências passadas, de acontecimentos, ou de documentos, que na longa duração passam por traduções e interpretações que podem distanciá-los do fato em si.

Por sua vez, Bosi, ao analisar a subjetividade do indivíduo nos locais de memória, notadamente nos museus, nos diz que o corpo

[...] interposto entre objetos que agem sobre ele e o influenciam através da percepção, é capaz, através da memória, de misturar dados do presente com o passado, criando uma relação presente/passado interferindo no processo atual de representação, despertando nosso conhecimento subjetivo das coisas.<sup>6</sup>

Na compreensão da importância das narrativas que podem ser realizadas por meio dos objetos, bem como suas disposições na duração das exposições, imaginemos um pote de vidro com um facho de luz sobre ele. Este objeto isolado nada nos diz, é apenas um artefato solto, o máximo que ele pode fazer é ser um dispositivo para acessarmos memórias individuais, tais quais as memórias de infância, ou seja, memórias que nos fazem lembrar algum fato estritamente pessoal. No entanto, nos lugares de memória de cultura material, os objetos existem em relação, como uma peça de quebra-cabeça que, na disposição do conjunto, compõe cenários. O pote de vidro pode nos remeter à história dos biscoitos, pode nos remeter à descoberta da sílica ou pode apenas ser um dos tantos objetos que compõem o cenário da casa da avó, permitindo-nos acesso à memória, por exemplo, de uma cometeira cheia de doces.

---

6 BOSI, 1987, p. 361

Ora, o que percebemos é que nos espaços de exposição de objetos, como num museu, reúne-se sempre uma concepção que associa sentidos e uma composição desses sentidos, já que, dispostos a partir de uma lógica, os objetos são parte de uma narrativa e, de tal maneira, mais que um local de depósito de antiguidades, o museu, por meio de seus objetos e da disposição deles, nos fala sobre o cotidiano de acontecimentos no passado de uma determinada civilização, ou de um determinado lugar, de um determinado evento, ou seja, de fatos importantes que ocorreram.

Ressalta-se aqui que os objetos podem ser considerados artefatos e/ou chaves para os portais de memória, permitindo que as memórias criadas a partir de acontecimentos que nos antecederam, ou seja, no decorrer do tempo, não sejam devotadas ao mais profundo esquecimento. Nesse sentido, o museu não deve ser considerado menos que a *metafísica da presença*. É o que nos dizem Chagas e Storino na introdução da *Revista do Instituto Brasileiro de Museus*:

Os museus estão entre os locais que nos proporcionam a mais elevada ideia do homem [...]. Eles são janelas, portas e portais; eles poéticos entre a memória e o esquecimento, entre o eu e o outro; eles políticos entre o sim e o não, entre o indivíduo e a sociedade. Tudo o que é humano tem espaço nos museus. Eles são bons para exercitar pensamentos, tocar afetos, estimular ações, inspirações e intuições.<sup>7</sup>

Paradoxalmente à realidade escolar, momento em que o conhecimento é parte do aprendizado contínuo, obrigatório, que se sobrepõe na longa duração, os museus abrem as portas, também, para a educação dos sentimentos, para a educação das emoções e o culto e a compreensão do passado, das camadas de memórias que nos antecederam e que dizem muito sobre as características culturais que nos permitem sermos quem somos. Assim, o objeto como artefato retirado da *caixa de Pandora* – arca marcadora do caos pretérito – torna-se elemento que permite o contato com o sagrado, com algo que está marcado em nossas origens, uma vez que é destacado dos demais objetos existentes por compor a narrativa do nosso passado.

Nas redes de museus tem-se um complexo sistema. Isso porque inúmeros museus oferecem oportunidades de adentrar as diversas narrativas históricas que são capazes de nos remeter a diversos aspectos do passado da humanidade

---

7 CHAGAS; STORINO, 2007, p. 6

como um todo e/ou da cultura regional, nacional ou mundial. É o que nos aponta o *site* do próprio Instituto Brasileiro de Museus (2015):

por meio dos museus, a vida social recupera a dimensão humana que se esvai na pressa da hora. As cidades encontram o espelho que lhes revele a face apagada no turbilhão do cotidiano. E cada pessoa acolhida por um museu acaba por saber mais de si mesma.<sup>8</sup>

O que se pode notar, a partir da discussão acima colocada, é que o papel fundamental do museu está na dimensão da criação e preservação dos laços de pertencimento na relação indivíduos-memória. Nos museus, os objetos são dispostos em um cenário narrativo que nos permite acesso aos tempos imemoriais, espaço de lembranças dos acontecimentos históricos de gerações passadas, permitindo que a memória não caia no vazio do esquecimento e que o futuro não seja uma promessa vazia de experiências. Ou mesmo, como é a história dos judeus e suas diásporas pelo mundo, que o esquecimento não seja ferramenta utilizada para que outros dispositivos de poder sejam capazes de fazer com que das cinzas do esquecimento ressurgam outras formas de perseguição que, como nos conta a história, poderiam levar ao holocausto.

O acervo composto pela cultura material, como objetos da tradição judaica, poderia, sim, compor a materialização dessa memória, o que já é feito com exposições de média duração nas dependências do próprio Instituto Histórico Israelita Mineiro.

Apesar de não se propor ainda a ser um museu, o Instituto Histórico Israelita Mineiro assume um importante espaço de memória para a comunidade judaica e para a sociedade como um todo e merece, a cada dia mais, ter seu espaço visitado e com promoção de acesso para cumprir seu papel de tirar da vala do esquecimento, atribuindo-lhes vida, os acontecimentos históricos dos judeus em Minas Gerais.

## **No acervo do Instituto Histórico Israelita Mineiro, rastros de memória**

A visita ao Instituto Histórico Israelita Mineiro inspirou este artigo poderia ser chamada de “serendipidade” ou “padrão de Pedro Álvares Cabral”, segundo

---

<sup>8</sup> Disponível em: <http://www.museus.gov.br/os-museus/>. Acesso em 08 abr. 2017.

Merton (1999), que, ao tratar da pesquisa empírica, afirma sua importância ao não comprovar somente “hipóteses teoricamente derivadas, como também dá origem a hipóteses novas. Isto pode ser chamado o elemento de ‘serendipidade’ da investigação, a descoberta, por casualidade ou por sagacidade, de resultados válidos que não eram procurados”<sup>9</sup>.

Conforme destacado pela Instituição, grande parte daquelas peças não foram compradas, e sim doadas ao espaço, principalmente por familiares de judeus e/ou partícipes da comunidade judaica. Em algumas situações, as pessoas ali deixaram as peças por não saberem onde colocar, por não saberem como cuidar, uma vez que já estavam no espaço-temporal de relíquias de seus antepassados que exigiam cuidado mais acurado. Em outras situações, eram objetos que aparentemente não tinham valor monetário, destinados pelos familiares ao IHIM por não saberem o que fazer com aqueles objetos que, ao fim e ao cabo, não dialogavam com o *design* do mobiliário “moderno” de suas residências.

É importante refletirmos sobre vias históricas que antecedem a decisão (individual ou familiar) de doar determinadas peças, nos passos que, perdidos na longa duração histórica, levaram os indivíduos ao depósito da memória num museu (especificamente no IHIM), como sendo uma maneira de sepultar o objeto no mausoléu do esquecimento familiar. Ao IHIM, nesse aspecto, fica o desafio de lançar luz sobre essa memória, retirar essas memórias da sombra, ativar o sentimento de pertencimento individual, familiar e social, tirando as cinzas do esquecimento e fazendo reluzir a memória de um povo, do seu povo, do povo judeu no Estado de Minas Gerais.

Não é marca deste artigo criticar ou pormenorizar as doações ao IHIM, mas a reflexão aqui proposta se assenta nas significações dessas ações. Sabemos a importância do gesto, principalmente quando a doação não é para um museu de grande projeção pública, mas para um espaço que revela o modo de vida de indivíduos inseridos numa cultura. As peças, nesse aspecto, impregnadas de memória, de sentimento, deixam a memória individual e entram para a história da comunidade, devendo, assim, reafirmar toda a

---

<sup>9</sup> Essa noção de “serendipidade” de Merton se configura também na forma como se conduziu a experiência empírica do autor. Ainda que o relato da aproximação e da visita ao Instituto Histórico Israelita Mineiro não seja o foco deste trabalho, a chegada até lá foi considerada pelo autor como um belo e inesperado encontro. Um encontro que poderia ser chamado de acaso, ou, nas palavras de Rudolf Otto (2007), o encontro proporcionado pelas teias do “todo outro”.

força, a importância das escrituras, ou seja, do regime de veracidade que está impregnado na memória coletiva.

A lembrança, que é o que torna cada objeto único, receptor de um significado que é subjetivo para quem o detém, passa a ser institucionalizada quando ganha um espaço definido e ampliado, como parte de um acervo ou de uma coleção. Ao ser partilhada e passar a compor, recebe um significado novo para ser reconhecida por todos e, assim, torna-se finalmente memória.

A doação, nessa dimensão, não é feita ao Instituto, mas à história, logo, à preservação da memória sagrada de um povo, preservando uma das fontes do que poderíamos chamar de eterno retorno, ou seja, do relato material que reascende a chama das origens nas gerações futuras, via objetos.

Torna-se importante destacar os rastros do *tropo* que caracteriza hoje e, não menos, na longa duração, o povo que remonta suas memórias de origem a uma determinada região geográfica. Tal caracterização tanto pode ser uma denúncia quanto um anúncio, em português esse povo é chamado de *Judeus*. Denúncia porque, durante um longo tempo no percurso histórico, ser judeu era sinônimo de perseguição, de medo, de crueldade, seja no período da Idade Média ou nos horrores da Segunda Guerra Mundial, marcada pela ascensão do nazismo. Abaixo temos, como dito no início deste parágrafo, os *tropos* pelos quais pode ser feita a anamnese da palavra judeu em diversos idiomas, de acordo com Remedios:

Em hebreu *yehoudim*, em grego *Ioudaioi*, em latim *judaei*, em italiano *giudei*, em alemão *iuden*, em holandês *ioden*, em inglês *jews*, em hespanhol *judios*..., designam os indivíduos que seguem a religião judaica, e derivam o seu nome de Judá, o quarto filho de Jacob, que deu origem a uma das tribos e mais tarde (957 a J.C) a um dos reinos que se constituiu em seguida à morte de Salomão.<sup>10</sup>

No estado de Minas Gerais, é o Instituto Histórico Israelita Mineiro como uma sociedade civil de caráter cultural e científico, sem fins lucrativos, quem mais investe em pesquisas sobre a comunidade judaica. O objetivo é a preservação da memória, notadamente dos judeus radicados no Brasil e, em destaque, no estado de Minas.

No local, o acervo bibliográfico e iconográfico/museal tem como eixo a divulgação de aspectos da cultura judaica, promovendo pesquisas históricas,

---

10 REMEDIOS, 1895, p. 6

curso, palestras, exposições, exibição de fotos e filmes, de acordo com as informações no site do Instituto Histórico Israelita de Minas Gerais.<sup>11</sup>

Para as pessoas com necessidades especiais, o espaço que constitui o complexo (biblioteca, sinagoga, acervo) não é de fácil acesso. Mas, ao mesmo tempo, faz-se importante destacar dois aspectos: a finalidade e o espaço da memória judaica. O primeiro é associado ao fato de o espaço não ser propriamente um museu, mas um local de guarda de memórias e da cultura, um espaço de uma comunidade particular que demanda a quem queira realizar uma visita o agendamento prévio.

A comunidade belo-horizontina nem sempre conhece judeus ou a tradição judaica. Como o Instituto é aberto ao público e abre seu acervo para promover a comunidade judaica na cidade, tem um importante papel que é parte das reflexões quanto ao pertencimento e à valorização do grupo e da comunidade, já que destaca ainda mais o papel do Instituto Histórico Israelita Mineiro que, como um Instituto cultural, amplo e laico, promove a divulgação do judaísmo e da comunidade judaica entre os judeus e a sociedade ampla.

Outro aspecto importante, e esta é uma hipótese, diz respeito às sombras da memória da cultura judaica no Estado de Minas Gerais. As informações restritas, os estudos muito localizados, fazem com que a memória do judaísmo em Minas Gerais esteja esmaecida pelo esquecimento, pelas camadas de história que se sobrepõem no espaço e revelam uma história não da memória, mas do esquecimento. Nesse aspecto, a cultura religiosa de matriz católica é importante significante que se instaura na memória e se perpetua na longa duração, apagando os rastros de memória que marcaram e ainda dizem muito sobre a chegada e a permanência judia em Minas Gerais.

## Notas textuais sobre a cultura judaica

Cultura judaica e tradição se misturam na constituição e na afirmação da identidade judaica em Belo Horizonte, em Minas Gerais e no Brasil. É preciso refletir sobre o que é ser judeu para a compreensão das questões identitárias que merecem importância para afirmar o papel do Instituto na preservação da memória da comunidade no Estado. Nesse ponto, antes mesmo de adentrar aos questionamentos, acredito ser importante discutir os malefícios de conceitos tais quais *identidade*. Isso porque uma suposta *identidade* restringe toda

---

<sup>11</sup> Disponível em: <http://www.ihim.org.br/quem-somos>. Acesso em 28 set. 2016.

a complexidade do *ser* à tirania do *dever ser*. Por isso a busca pela *identidade*, ao nosso ver, está fadada ao fracasso. Nessa perspectiva, inexistente a identidade judia como identidade singular. As características da cultura judaica são múltiplas e dinâmicas<sup>12</sup>. Mas esse ponto será melhor discutido à frente.

Os judeus não são uma raça, afirmo isso porque existem judeus com distintos fenótipos, brancos, negros, morenos, loiros, etc. Não podem estar restritos ao pertencimento a uma dada profecia religiosa, essa afirmativa está correta uma vez que indivíduos não deixam de ser judeus por serem ateus, como é o caso de Albert Einstein ou mesmo Sigmund Freud. Quando a análise recai sobre a fala, ou seja, a expressão linguística, não há um idioma que seja capaz de defini-los, ainda que o hebraico esteja lá nas origens do judaísmo. Uma nacionalidade, então? Se considerarmos que há judeus espalhados pelos mais distintos territórios do globo terrestre, não, não constitui também uma nacionalidade, tal conforme a Ciência Política, uma consciência coletiva capaz de vincular pessoas e grupos.

Vejam só o paradoxo da *identidade*, instaurado exatamente no ponto em que a complexa noção de “povo” ultrapassa o *dever* de uma característica definitiva e definidora. Para este trabalho, é suficiente saber que os judeus são um povo, pontos de uma colcha de retalhos costurada pelas linhas da crença, da cultura e da tradição, colcha essa que revela a memória de um passado comum, que é capaz de identificar indivíduos entre si – ainda que distantes no espaço e no tempo –, na busca por compartilhar uma promessa de destino reservado aos eleitos.

A história nos conta que os Hebreus eram povos semitas, ou seja, descendentes de *Sem*, que era filho de Noé. A marcação principal dos *semitas* é o conjunto linguístico falado por vários povos. É o que podemos notar abaixo:

[...] nas escrituras judaicas, um dos filhos de Noé era chamado **Sem**, o que é uma versão grega para o nome hebraico **Shem**. A derivação do nome de tal filho de Noé, Semita, passou a identificar um conjunto de povos que possuem traços culturais comuns. Os **Semitas** tiveram origem no Oriente Médio, onde ocuparam vastas regiões indo do Mar Vermelho até o planalto iraniano. São povos típicos de ambientes com clima seco, o que os caracteriza pelas práticas do

---

12 Cabe a noção de fronteiras étnicas de Fredrick Barth, em que traços como cultura e língua são ampliados e flexibilizados quando o grupo se expande (incluindo mais pessoas), e restringidos quando o grupo se recolhe, está segregado, ameaçado.

pastoreio e do nomadismo. Esses antigos povos identificados pela fala semítica envolvem os arameus, assírios, babilônios, sírios, hebreus, fenícios e caldeus.<sup>13</sup>

Entende-se, pois, que o hebraico é um idioma de origem semita, suas raízes estão entrelaçadas a uma complexa família idiomática, por ter uma origem comum, derivarem de um mesmo tronco e aparentarem-se entre si e formarem suas palavras a partir de um radical constituído por três consoantes, é o que nos diz Asheri (1987). Ao destacar a diversidade que marca a existência do povo judeu, em seu livro *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*, Michael Asheri, diz que:

Os judeus são um povo, assim como, por exemplo, os armênios são um povo; os irlandeses, uma mistura de muitas raças, duas línguas e duas religiões, são um povo; os bascos, racialmente indistinguíveis de seus vizinhos franceses e espanhóis, são um povo. Os judeus, contudo, são um povo inteiramente diferente de qualquer outro povo do mundo.<sup>14</sup>

Considerada o judaísmo a primeira religião monoteísta que consta nas escrituras históricas, tem no cerne da expressão religiosa a crença na existência de um Deus (a ideia de Deus no judaísmo é muito distinta do Deus da religião Católica Apostólica Romana e suas disseminações, uma vez que no judaísmo esse Deus é, a grosso modo, uma força, e não uma forma).

O que nos conta a história é que Abraão teve dois filhos, dentre os quais vale destacar o primeiro, que foi Ismael, este foi gerado por Agar, que era a escrava egípcia de Sarah (que não podia ter filhos por ser estéril). No segundo momento, por meio de um pacto entre Abraão e o *eterno*, cujo marcador da aliança foi a circuncisão masculina, Sarah, já senil, fica grávida e cumpre a promessa feita pelo *eterno* a Abraão, marcada pela chegada do legítimo herdeiro, Isaac.

Na longa duração, ou seja, na sucessão dos acontecimentos, Isaac gera Jacó, e este torna-se progenitor de doze filhos. Aí está a origem, de acordo com a cosmogonia judaica, das dozes tribos de Israel.

A noção de povo liga-se, assim, ao compartilhamento de valores que determinam um dado pertencimento: um passado, uma história, uma religião,

---

<sup>13</sup> GASPARETTO JUNIOR, Antonio. Disponível em: <http://www.infoescola.com/historia/semita/>. Acesso em 28 set. 2016. Grifos do autor.

<sup>14</sup> ASHERI, 1987. p. 4.

uma cultura, uma língua e assim sucessivamente. Vincula-se, desse modo, não a uma característica simples, mas a uma complexidade étnica que compartilha uma origem comum. Na atualidade, amparada por autores como Hall (2005) e Sorj (1997), a identidade judaica compõe as múltiplas identidades dos sujeitos em que se mobiliza em eventos, festas, ritos de passagem da cultura judaica.

Bernardo Sorj ainda destaca a cultura judaica como uma cultura que se sustenta na lembrança. Essa noção de pertencimento é que dá uma dimensão importante da valorização da memória e o espaço dela constituído em Minas Gerais pelo Instituto Histórico Israelita Mineiro.

## As chaves da memória

No *site* do IHIM, podemos obter a seguinte informação:

O acervo museal é composto de bens como utensílios domésticos, cerimoniais e religiosos, vestimentas, entre outros, que remetem à história, cultura e trajetória dos judeus em Minas. O acervo museal foi organizado no ano de 2010, no processo de organização e inventariação para cada peça gerou-se uma ficha descritiva de inventário, totalizando 250 peças. [...] O acervo histórico é composto de documentos cartorários, diplomas, fotografias, entre outros, que tratam da comunidade judaica mineira, sua história, cultura e trajetória. Estas fontes estão dispostas de forma textual, áudio e vídeo.<sup>15</sup>

O acervo do IHIM está bem conservado. Alguns dos objetos lá encontrados são de valor inestimável, como a máquina de datilografia com as teclas em caracteres hebraicos, o *tefilim*, tipos diferentes de *menora*, *shofar*. No entanto, os objetos estão expostos sem que haja uma narrativa, uma ordem cronológica que seja capaz de fazer elo entre memórias e criar uma narrativa histórica.

De tal maneira, o conhecimento disponível no IHIM, por meio dos objetos, aparenta estar restrito às pessoas que estão inseridas na cultura judaica e são capazes de construir uma narrativa do objeto, da memória histórica que é ativada por meio do artefato.

Uma segunda possibilidade, e esta, a nosso ver, é uma hipótese carregada

---

<sup>15</sup> Disponível em: <http://www.ihim.org.br/sobre>. Acesso em 29 set. 2016.

de mistérios, é de o objeto ser um dispositivo de acesso à memória limitada aos judeus, não tendo uma narrativa intuitiva que se disponha a descamar o longo percurso da história, revelando sua espessura. Se este fato nos chama a atenção é porque os judeus, ainda que não sejam proselitistas, não estão afastados das relações sociais e, ao mesmo tempo, em tempos de paz, aparentemente não têm motivos para lançar sombras, ou guardar na gaveta, suas memórias enquanto povo. Nesse passo, o site do Museu Judaico de São Paulo, especificamente na aba “acervo”, marca a seguinte mensagem:

Ferro, cal e cimento compõem um edifício. Porém, para se tornar um museu, é preciso que sua alma seja preenchida. E a alma de um museu é o seu acervo. Um livro, uma roupa... Cada objeto conta uma história. Cada história é uma vida, com suas alegrias e tristezas. Trazidas na maioria das vezes em pequenas malas, como testemunhas do que ficou para trás.<sup>16</sup>

Há um ditado que diz que “Ver Deus é ser visto por Deus”. De tal maneira, lançar luz sobre a memória judaica é uma maneira de resgatar, de conservar, de expor tanto a cultura, quanto a arte e as tradições judaicas no mundo, no Brasil e, em destaque, no Estado de Minas Gerais, consolidando um importante instrumento de valorização de um povo que ao longo de milênios foi perseguido e que teve sua história reservada às sombras. Nas palavras de Sérgio Daniel Simon, ao relatar a importância do Museu Judaico de São Paulo:

O povo judaico tem uma história muito antiga, mesmo no Brasil. Desde Pedro Álvares Cabral os judeus estão em solo brasileiro. Como em outros lugares do mundo, nós sentimos a necessidade de termos um Museu que conte e documente essa história, para que sirva como memória de uma comunidade que já fez muita coisa neste país. Contar essa história é importante tanto para a comunidade judaica quanto para a sociedade não-judaica. Deixar um legado cultural para nossos netos sobre a origem de nossos antepassados é uma experiência enriquecedora.<sup>17</sup>

---

16 Disponível em: <http://www.museujudaicosp.org.br/gallery/acervo>. Acesso em 10 out. 2016.

17 Disponível em: <http://www.museujudaicosp.org.br/wp-content/uploads/2012/05/Informativo-No.-1.pdf>. Acesso em 29 set. 2016.

Retornando à visita ao IHIM, é proibido tirar fotos dos objetos que ali se encontram e, no *site* do instituto, não estão disponíveis arquivos fotográficos desses objetos, exigindo que os estudos que buscam reconstruir, por meio dos artefatos de memória, a história judaica em Minas Gerais se façam presencialmente e com acompanhamento. Abaixo o breve inventário, a título ilustrativo, de alguns dos elementos da cultura judaica que lá estavam expostos. A descrição é a transcrição da informação disposta nos vidros dos armários onde os objetos estão expostos.

**Talit:** Manto com que os Judeus se cobrem durante as suas orações matinais. O Talit expressa a ideia de revestimento de espírito de santidade para executar os preceitos divinos. Na Sinagoga é também exemplo de igualdade dos homens perante Deus.

**Kipá:** Cobertura da Cabeça. O costume tradicional exige dos judeus a cobertura da cabeça em todas as ocasiões, especialmente durante a reza nas reuniões e durante as refeições.

**Shofar:** Trombeta feita de chifre de carneiro. Foi o mais antigo meio de convocar o povo para atos solenes, ou para conclamá-los às armas, ou ainda anunciar acontecimentos e eventos extraordinários.

**Mezuzá:** Amuleto hebraico. Símbolo religioso colocado no lado direito dos umbrais das portas, à entrada. Contém um texto bíblico sagrado. Sobre a Mezuzá está escrito um dos nomes da divindade SHADAI. Uma casa que tem a Mezuzá em sua porta torna-se sagrada.

**Menorá:** Candelabro de sete braços. Simboliza a árvore da vida, e os sete braços, os sete planetas ou as sete palavras que compõem o primeiro versículo da Gênese. O rito da Menorá é o da festa de Hanucá, a celebração das luzes.

**Hanucá:** Candelabro de nove braços que usamos em Hanucá, festa das luzes. Oito deles correspondem aos oito dias de feriado; no nono braço colocamos a Shamash, a vela auxiliar com a qual ascendemos as outras. Nesta festa recorda-se a vitória dos judeus sobre os gregos e a recuperação da liberdade religiosa.

**Tefilim:** Duas caixinhas de couro contendo quatro trechos do pentateuco, que os israelitas usam a partir dos 13 anos durante as orações matinais, exceto aos sábados e dias festivos. É usado no braço esquerdo, frente ao coração, e outro na testa, ligados com fitas de couro, significando que os sentimentos humanos e os pensamentos devem ser dirigidos a Deus, e sua Torá estar em nossos lábios.

Torá: Em hebraico significa “A Lei de Moisés”, isto é, os cinco livros da bíblia, que os judeus alexandrinos denominaram pentateuco. Seu conteúdo é a melhor prova do seu caráter divino. Nenhuma mente humana poderia ter, possivelmente, as ideias sublimes da bíblia na atmosfera cultural e religiosa prevalecente no tempo em que foi escrita. A Torá é uma doutrina de vida que o homem deve seguir com alegria.<sup>18</sup>

O Instituto reúne hoje um acervo volumoso, porém o tratamento se limita ao objeto em si, pouco se amplia em direção aos resquícios de memória que dão sentido individual e coletivo aos objetos. Para além da cultura judaica exposta, existem os sentidos, significados, as dinâmicas próprias, sociais, culturais e políticas que cada objeto carrega consigo.

Os objetos que compõem o acervo possuem tratamento arquivístico, como se pode notar. Cada objeto é descrito em sua composição, em sua estética e em seu significado e tem sua doação referenciada. Entretanto, ainda não se registra um dos objetivos de um museu, que é alcançar, por meio da cultura material, as pessoas, despertando reconhecimento e interação por parte delas.

Uma restrição clara é o próprio espaço, limitado para esses fins, já que sua própria organização, colocando-se objetos em uma sequência que remeteria à compreensão (temática, cronológica ou outra qualquer que fosse possível contar uma história), permitiria aos visitantes percorrer, como uma viagem, a memória institucionalizada presente nesses objetos que estão expostos.

Aqui se coloca o desafio mais importante a se enfrentar: como ampliar a ação do Instituto Histórico Israelita Mineiro na promoção da cultura judaica para a sociedade mais ampla? Defende-se aqui que os avanços na distribuição de recursos públicos, principalmente após a Constituição de 1988, contribuíram, mas ainda não deram conta de levar à comunidade judaica, assim como também a outras comunidades ou grupos que não estariam contemplados na memória coletiva já patrimonializada pelo Estado, condições de consolidar o trabalho da memória dos grupos de forma satisfatória.

Ampliar e tratar do acervo trazendo à luz a riqueza que ele traduz é importante, mas é importante também sua preservação. A distribuição de recursos

---

<sup>18</sup> A descrição desses objetos judaicos está disponível nas mesmas prateleiras onde os objetos se encontram, no Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM). A visita ao instituto foi realizada no mês de setembro de 2016.

é muito importante para a organização e a preservação do acervo, inclusive atualizando-se para formatos mais modernos exigidos pela tecnologia, que não para de se transformar.

É preciso também investir em pesquisas e em meios para a divulgação da cultura dos grupos. Considera-se que ao Instituto Histórico Israelita Mineiro fica o desafio de investir no avançar dos conhecimentos necessários, que permitam ir cada vez mais fundo, abrindo espaços nas camadas de história para iluminar e promover a rica história da chegada dos judeus em Minas Gerais e as marcas, ao longo dos séculos, dessa presença que está incrustada na cultura mineira, sendo páreo até mesmo para os registros culturais do catolicismo.

O investimento num museu, assim como em pesquisas substanciais e sua divulgação, é importante para dar visibilidade e tornar a memória judaica também parte da história da cidade e da sociedade mineira. É sobretudo investir na memória, devotar honras aos antepassados que viabilizaram o presente e, não menos importante, uma inestimável herança às gerações, aos judeus que ainda virão.

## Referências

ASHERI, Michael. *Judaísmo Vivo*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

BARTH, Fredrik. *Los Grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de Las Diferencias Culturales*. Trad. Sergio Rindón. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

\_\_\_\_\_. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In. *Teorias da Etnicidade*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1997. p. 187-227.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp, 1987.

BRASIL, Lei Nº 11.904 de 14 de janeiro de 2009. *Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências*. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/lei/111904.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/111904.htm). Acesso em: 29 set. 2016.

BRUNO, Cristina. *Museus e Patrimônio Universal*. In V Encontro do ICOM BRASIL, Fórum dos Museus de Pernambuco. Recife, maio de 2007, pp. 6-7.

CALVO, Júlia. As cidades, suas tradições e o efêmero: reflexões sobre o patrimônio cultural nas sociedades em transformação. In.: XAVIER, Herbe; OLIVEIRA, Livia de (Orgs). *Dimensões Ambientais: a sustentabilidade do turismo*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008. pp. 171-188.

CHAGAS, Mario de Souza; STORINO, Claudia M. P. *Os museus são bons para pensar, sentir e agir*. In: MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia, n. 3, 2007. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais

CURY, Marília Xavier. *Comunicação museológica em museu universitário: pesquisa e aplicação no Museu de Arqueologia e Etnologia-USP*. Revista CPC, São Paulo, n.3, pp. 69-90, nov. 2006

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves, VIDAL, Diana Gonçalves (Orgs.) *Museus: do gabinete de curiosidades à museologia moderna*. Belo Horizonte: Argumentum; Brasília: CNPq, 2005.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

International Council of Museums (ICOM). *Museum Definition*. Disponível em: <<http://icom.museum/the-vision/museum-definition/>> Acesso em: 20 mai. 2017.

KARNAL, L.; TATSCH, F. G. A memória evanescente. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (Orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009. pp. 9-28.

LEIRIS, Michel. *A idade viril: precedido por Da literatura como tauromaquia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MERTON, Robert K. *Sociologia: Teoria e estrutura*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1999.

MIRANDA, Sonia Regina. *Sob o signo da Memória*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o irracional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

REMEDIOS, Joaquim Mendes dos. *Os Judeus em Portugal I*. Coimbra: Editor F. França Amado, 1895.

ROBERT K. Merton. *Sociologia – Teoria e Estrutura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

SANT'ANNA, Marcia. Preservação como prática: sujeitos, objetos, concepções e instrumentos. In.: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo-chave: Preservação).

SORJ, Bernardo. Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica. In.: SORJ, Bila (Org). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. pp. 9-31.

# A INQUISIÇÃO E OS CRISTÃOS-NOVOS: OS CASOS DA FAMÍLIA PESSOA TAVARES

Gislaine Gonçalves Dias Pinto

“Sou eterno imigrante; parto de mim para mim mesmo,  
de meu corpo para meu corpo, mutável.”  
(Samuel Rawet)

## Resumo

O texto que ora se apresenta versa sobre a trajetória de uma família de mercadores cristãos-novos que foi perseguida pelo Tribunal do Santo Ofício, em Portugal, durante o século XVIII. Nosso objetivo é analisar como a perseguição aos cristãos-novos se reproduziu tanto nas instituições quanto na sociedade civil. Como objeto de discussão, analisaremos os processos movidos contra dois membros da família Pessoa Tavares, que residiam no Distrito de Castelo Branco, no período supradito.

**Palavras-chave:** Inquisição; cristãos-novos; criptojudáismo.

## Abstract

This present article is about the trajectory of a family of New Christians merchants, the Pessoa Tavares, which was pursued by the Court of the Holy Office in Portugal during the eighteenth century. Our objective is to analyze how persecution of the New Christians has been replicated in the institutions and in civil society. As an object of discussion, we will analyze the processes filed against two members of the Pessoa Tavares' family, who resided in the District of Castelo Branco during the aforementioned period.

**Keywords:** Inquisition; New Christians; Crypto-Judaism.

## O Santo Ofício e os conversos

À medida que o território que hoje conhecemos como Espanha passava para o domínio dos Reis Católicos – Fernando de Aragão e Isabel de Castela – os conflitos entre os três grupos ali predominantes (quais sejam judeus, cristãos e muçulmanos) intensificavam-se. A monarquia via no mosaico de etnias, religiões e costumes um perigo à unidade do reino.<sup>1</sup> Assim, no intuito de unificar os súditos e estabelecer uma religião que fosse a base do Estado que então estava se consolidando, os Reis Católicos empenharam-se em estabelecer o Tribunal da Santa Inquisição. Este foi fundado por meio de bula papal no dia 1º de novembro de 1478, tendo como objetivo perseguir aqueles que pecassem contra a fé cristã. Porém os alvos principais foram os cristãos-novos judaizantes.<sup>2</sup> Os monarcas buscavam legitimar a criação de tal Tribunal alegando que seus súditos conversos eram desobedientes e não abandonavam a fé mosaica. Concomitantemente, parte do Clero utilizava os sermões para detratar a imagem dos judeus e conversos, colocando o povo contra eles. Segundo Francisco Bethencourt (1994), o acirramento do conflito deveu-se tanto ao elemento religioso como ao ressentimento que os nobres tinham em relação ao poder econômico e social conquistado pelos judeus.

Diversas leis foram criadas contra judeus e conversos no intuito de afastá-los dos cargos públicos de maior importância. Eles eram acusados de se protegerem e formarem uma sociedade à parte, que se enriquecia cada vez mais e perturbava o *status quo* de cristãos-velhos que viam seu prestígio social em declínio. Nesse âmbito, a Coroa espanhola criou várias políticas contra esses grupos, tais como o Decreto de Alhambra, que ordenava a expulsão ou a conversão desses povos, em 1492, após a conquista de Granada – último reduto do poder mulçumano na Península Ibérica. Concomitante a tais estatutos, os súditos promoviam massacres à comunidade judaica, causando a fuga em massa de seus componentes para o reino de Portugal.

Cabe ressaltar, também, a importância dos estatutos de “limpeza de sangue” como elemento fomentador do preconceito direcionado aos grupos de ascendência judaica, negra ou moura. Esses eram caracterizados como “infectos”, de sangue sujo, em oposição aos cristãos-velhos. Os estatutos tiveram

---

1 RIBEIRO, 2010, p. 32

2 BETHENCOURT, 1994, p. 297

origem em Toledo, no ano de 1449, e foram estabelecidos no intuito de afastar os conversos dos cargos municipais. A princípio, seu caráter era meramente local e não tinha sanção régia. Entretanto, o ideal da “limpeza de sangue” ganhou força e terreno em Espanha e Portugal até o século XIX, perdurando até mesmo no período em que essa diferenciação passou a ser proibida. Os estatutos foram amplamente utilizados como critério para aquisição de hábitos nas Ordens Militares, ocupação de ofícios públicos e habilitação de familiar do Santo Ofício<sup>3,4</sup>. De acordo com a historiadora Fernanda Olival, “em bom rigor, é difícil saber com grande precisão desde quando os estatutos de limpeza de sangue foram estabelecidos em Portugal, pois não se tratou nunca de uma lei geral, embora a certa altura o pudesse parecer”<sup>5</sup>.

Ao instituir o Tribunal do Santo Ofício em Espanha, os Reis Católicos viram a “gente da nação” intentar fuga de seus reinos, sendo que uma parte buscou refúgio em Portugal, onde poderiam instalar-se após pagarem um pesado tributo.<sup>6</sup> Dom Manuel, rei de Portugal, pressionado pelo acordo de casamento estabelecido entre ele e Dona Isabel de Aragão – filha dos Reis Católicos –, expediu o édito de expulsão dos judeus e muçulmanos em dezembro de 1496, dando-lhes o prazo de 10 meses para saírem do Reino, sob pena de confisco de bens e condenação à morte em caso de não respeito a tal ordem. Contudo, devido ao receio de provocar uma crise financeira em seus domínios, já que grande parte da economia portuguesa mantinha-se por meio do comércio dos judeus, o rei permitiu que continuassem em Portugal todos aqueles que se convertessem ao cristianismo.

Em 31 de dezembro, um novo édito foi expedido condicionando a saída dos judeus à autorização régia. Assim, restringia-se o transporte deles somente aos navios licenciados pela Coroa. No ano posterior, na época da Quaresma, o rei decretou que os filhos dos judeus fossem entregues às famílias cristãs para serem educados; para evitar essa situação, os pais deveriam converter-se ao cristianismo. Ao mesmo tempo, houve a tentativa de integrar, forçosamente,

---

3 RODRIGUES, 2007

4 “Os Familiares eram agentes inquisitoriais, pertencentes a uma categoria de cargos ocupados geralmente por leigos, como médicos, porteiros e promotores, que tinham a função de denunciar os desviantes da fé e, além deles, os que simulavam fazer parte da Inquisição ou do clero. Também executavam prisões quando solicitados pelo inquisidor ou pelos comissários.” (CRUZ, 2013, p. 1)

5 OLIVAL, 2004, pp. 151-152

6 RIBEIRO, 2010, p. 38

a comunidade cristã-nova. Para tal, os portões das judiarias foram destruídos, bem como diversas sinagogas. Além disso, ocorreu o impedimento de matrimônios intergrupo. Para convencer os judeus de que a conversão seria o melhor caminho – para alguns o único – Dom Manuel afirmou, em maio de 1497, que por um período de vinte anos não haveria devassas para avaliar o comportamento religioso dos recém-convertidos.

Entretanto, após a assinatura do acordo de casamento entre Dom Manuel e Dona Isabel, em 11 de agosto do mesmo ano, a situação dos judeus tornou-se ainda mais complicada, pois os reis de Espanha condicionaram a concretização do casamento à expulsão definitiva dos judeus do reino de Portugal. Com o aumento da pressão exercida pelos Reis Católicos, Dom Manuel fechou o cerco sobre a comunidade hebraica, restringindo sua saída a apenas um porto – o de Lisboa –, reduzindo à condição de escravos aqueles que fossem resistentes à conversão e promovendo novo sequestro de crianças judias. Tais medidas ocorreram à época do prazo final estabelecido pelo édito de expulsão, o que gerou grande pânico na comunidade judaica, forçando diversas pessoas à conversão ao cristianismo.

O sofrimento da comunidade judaica durante cerca de um ano (falamos apenas do processo de expulsão, não da perseguição que se desenvolveu durante mais de dois séculos e meio contra os descendentes) é tanto mais duro quanto os primeiros sinais do reinado de D. Manuel iam no sentido da protecção da comunidade: logo a seguir à sua aclamação em 1495 o rei tinha assinado numerosas cartas de nomeação e confirmação de cargos que envolviam judeus e tinha libertado os milhares de judeus cativos nos últimos anos do reinado de D. João II por não terem satisfeito as condições impostas à sua entrada no reino.<sup>7</sup>

A conversão forçada dos judeus foi amplamente debatida na Corte. Enquanto alguns a apoiavam, havia aqueles que asseguravam a impossibilidade de uma aceitação plena do cristianismo por parte dos conversos, afirmando que a maioria deles simularia a aceitação e manteria a prática dos ritos judaicos de modo secreto. Para esses críticos, o batismo forçado não faria dos cristãos-novos verdadeiros cristãos, o que poderia gerar também o olhar suspeito da comunidade cristã-velha. Embora não possamos falar de um “bloco de anticonvertidos”, no

---

<sup>7</sup> BETHENCOURT, 2000, p. 50

século XVI grande parte da população cristã-velha desconfiava dos conversos de tal modo que até mesmo os utilizavam como bode expiatório quando a situação econômico-social complicava-se.<sup>8</sup>

Em grande medida, a imposição do estatuto de limpeza de sangue e a segregação da comunidade cristã-nova foram iniciadas pela sociedade civil e posteriormente legitimadas e legisladas pela Coroa portuguesa. Os motins e conflitos abertos entre os cristãos-velhos e os cristãos-novos foram os impulsionadores das mudanças promovidas em relação à segregação política e social imposta aos conversos pelas leis do reino, ou seja, a segregação iniciou-se, em Portugal, de baixo para cima, ao contrário da Espanha. Em Espanha, a “limpeza de sangue” iniciou-se devido à inserção cada vez maior de cristãos-novos nos cargos políticos de importância, gerando a rivalidade entre eles e os cristãos-velhos da elite. Já em Portugal, os conversos

[...] não tiveram tempo para conseguir uma inserção tão importante [...] nas oligarquias urbanas, nos cargos públicos ou nas ordens superiores da sociedade. [...] A inserção social dos cristãos-novos é feita, no caso português, sobretudo ao nível dos mesteres, embora a parte mais ‘visível’ da comunidade, naturalmente uma ínfima minoria, obtenha contratos de arrendamento da Coroa, da Igreja e da nobreza, estructure redes de mercadores que se espalham pelo império.<sup>9</sup>

Apesar da criação de diversas leis régias e papais que consagravam uma segregação entre os cristãos do reino português, havia estratégias que permitiam a ação dos sujeitos para minimizar sua posição nesse sistema de exclusão: era comum que o próprio rei agisse de modo contrário às leis por ele criadas, quando essa ação implicava algum benefício para seu governo; como, por exemplo, quando nomeava conversos para cargos públicos, e/ou dava títulos de nobreza em troca de serviços à Coroa.

Com a instituição do Tribunal do Santo Ofício no ano de 1536, em Portugal, a segregação e a perseguição empreendidas aos cristãos-novos acarretaram ainda mais mudanças na sociedade de então. Leis proibitivas e punitivas tornaram a existência dos conversos, e sua relação com os demais componentes da sociedade, ainda mais complicada, mesmo após o fim da distinção entre esses grupos, em 1773.

---

8 BETHENCOURT, 2000, p. 97

9 BETHENCOURT, 2000, p. 54

Entre os anos de 1536 e 1767, 31.349 pessoas foram sentenciadas nos 760 autos de fé realizados pelos tribunais de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa; desse montante, contam-se mais de 20.000 acusados de judaísmo.<sup>10</sup> Observa-se, então, que a denúncia por crime de judaísmo foi o principal motivo que levou os réus a serem processados e sentenciados nos autos de fé desse período. Esse foi o caso de um grupo de moradores do distrito de Castelo Branco, no século XVIII. Tal distrito situa-se numa região limítrofe à Espanha e, desde o século XV, recebeu grande contingente de judeus que fugiram do reino espanhol. Entre os diversos processos movidos contra judaizantes que viviam nessa região, encontram-se o de Gabriel Tavares Pessoa e de seu pai, Sancho Pessoa da Cunha, personagens que agora deterão nossa atenção.

## **Pelos caminhos de Sancho Pessoa**

Sancho Pessoa da Cunha nasceu em 1662, na vila de Montemor-o-Velho. Seu pai, Custódio da Cunha, era seareiro – pequeno lavrador – que viveu grande parte da vida em Montemor-o-Velho, onde conheceu sua esposa Madalena Pessoa. Custódio foi preso pelo Santo Ofício em 1669, por crimes de judaísmo, quando Sancho tinha apenas sete anos. Até o ano de 1671, a família viveu em Montemor-o-Velho, mudando-se para o Fundão, provavelmente, após o auto de fé no qual Custódio ouviu sua sentença. Com o avançar dos anos, a família foi se dispersando, os pais faleceram, e os filhos estabeleceram seus próprios negócios em algumas das vilas do distrito.

Depois da morte dos pais, sua irmã, Batista da Cunha, que era solteira, passou a morar com ele no Fundão; já seus demais irmãos e sua outra irmã, ainda que residissem em outras vilas, estavam em contato constante. Sancho sempre se encontrava com Luís, Francisca e Manuel, quando viajava a trabalho. Todos foram processados pelo Santo Ofício e, em suas audiências, denunciaram uns aos outros. Confessaram, também, que sabiam de vários parentes que haviam sido presos pelo Tribunal e que alguns se reconciliaram, mas que foram presos uma segunda vez pelo mesmo crime. Ainda que nos possa parecer estranho que pessoas unidas por laços e parentesco e amizade denunciasses umas às outras ao Santo Ofício, a situação dos cristãos-novos impelia-os a agir dessa maneira, pois tal atitude era vista no Tribunal como parte do arrependimento do processado e servia como atenuante da pena a ser recebida.

---

<sup>10</sup> RIBEIRO, 2010, p. 41.

Sancho casou-se três vezes, primeiro com Maria Henriques, filha de José da Cruz e Isabel Henriques, ambos mercadores, cristãos-novos, também presos pelo Santo Ofício. Com ela, Sancho teve dois filhos, Madalena Henriques<sup>11</sup> e Pedro Henriques<sup>12</sup>. Posteriormente, casou-se com Beatriz Roiz (Rodrigues), filha de Gabriel Nunes e Isabel Henriques – também mercadores e cristãos-novos presos por judaísmo –, com quem teve uma filha, Isabel Henriques<sup>13</sup>. Por último, casou-se com Branca Nunes<sup>14</sup>, filha de Manuel Mendes Tavares e Branca Nunes, que como os demais também foram presos pelo Tribunal. De acordo com o processo de Branca, ela tinha apenas 17 anos quando Sancho foi preso, e eles ainda não tinham filhos. Gabriel Tavares é fruto deste último enlace.

A perseguição empreendida pelo Santo Ofício aos moradores da região inquietou Sancho e sua última esposa, Branca Nunes. Segundo ela, em 1704, ano em que as prisões de cristãos-novos do Fundão voltaram a crescer:

Estando ambos sós por ocasião de falarem nas prisões do Santo Ofício, se declararam e deram conta, como criam, e viviam na Lei de Moisés para salvação de suas almas. Depois do que se ficaram tratando e conhecendo por crentes e subservientes da Lei de Moisés até haverá quatro meses que prenderam seu marido pelo Santo Ofício.<sup>15</sup>

Por essa época, Sancho Pessoa mantinha uma pequena loja de panos na vila, onde a produção de manufatura têxtil prosperava de tal modo que o material lá fabricado era vendido até fora do reino. Apesar de manter loja aberta, ele não era somente um comerciante fixo, pois viajava por várias vilas do distrito de Castelo Branco e também fora dele vendendo seus produtos, conforme pode ser visualizado na Figura 01. À medida que andava diversas léguas, estabelecia laços comerciais e de amizade com vários negociantes

---

11 ANTT. Processo de Madalena Henriques. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6510.

12 ANTT. Processo de Pedro Henriques. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11496.

13 ANTT. Processo de Isabel Henriques. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8146.

14 ANTT. Processo de Branca Nunes. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9028.

15 ANTT. Processo de Branca Nunes. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9028, fl.4-4v.

cristãos-novos e com parentes próximos ou distantes – seja pelo parentesco sanguíneo, seja pela geografia. Fazia negócios nas feiras de Golegã, Guarda, São João de Évora (na Lagoa), Covilhã, Orca, Castelo Branco, Penamacor, Alpedrinhas e várias outras.

**Figura 01:** Localidades visitadas por Sancho Pessoa da Cunha em suas viagens de negócio



Fonte: ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Coimbra, proc. 9478.

Enquanto percorria o reino, os filhos de seu primeiro casamento revezavam-se na administração da loja. Essa era dinâmica fundamental para os negócios desses comerciantes cristãos-novos, pois

[...] a família é um auxiliador importante na transação de produtos. Os mercadores fazem-se muitas vezes acompanhar ou substituir pelos filhos, mulheres, genros ou outros. Os filhos e as mulheres dão continuidade às tarefas do mercador e permitem a constituição de uma tradição familiar que se vai sustentando por um comércio mais ou menos rentável. [...] a família é uma unidade de produção, como tal todos participam na actividade familiar, a mulher e os filhos estão perfeitamente integrados.<sup>16</sup>

16 FREITAS, 2006, p. 293

O caminhar de Sancho foi interrompido no mês de outubro de 1704, quando os inquisidores emitiram um mandado de prisão contra ele, que à época contava 42 anos de idade. Seu nome havia sido citado por quatro cristãos-novos processados por judaísmo nos anos de 1704 e 1705. Não demorou nem um mês para que o familiar Nuno Freire de Britto o levasse à Inquisição de Coimbra, no dia 02 de novembro de 1704. Ao chegar ao Tribunal, foi ordenado ao alcaide Amaro da Costa que pusesse o réu “na primeira do inferno”<sup>17</sup>, uma cela isolada, demasiadamente pequena e escura,<sup>18</sup> onde, a partir de então, Sancho passaria vários dias até que fosse chamado pelos inquisidores para as audiências. A primeira delas ocorreu no dia 14 de novembro, para que fosse realizado o inventário de seus bens. Estes não eram muitos. Segundo ele, não possuía outros bens de raiz a não ser sua loja de panos e baetas do Fundão, que poderia valer a “importância de duzentos e trinta, ou duzentos e quarenta mil réis”<sup>19</sup>. Informou que sua mãe havia lhe deixado algumas casas na vila de Montemor-o-Velho, mas, por alguma razão não explicada no processo, não se encontrava na posse delas. Disse ainda que o Doutor Pedro da Cunha, morador do Fundão, lhe devia quarenta e dois ou quarenta e três mil réis que ele o havia emprestado por partes, sobre penhores de talheres de prata. Seu sogro, Manoel Mendes Tavares, também lhe devia dinheiro, cento e vinte mil réis. Somando todos os seus bens arrolados no inventário nos deparamos com uma soma pequena, um conto de réis (1:002\$000 réis), mas não sabemos se esse era de fato seu patrimônio total.

Sancho ficou preso por vários dias até que começou a se confessar a 23 de janeiro de 1705, quando denunciou diversas pessoas, dentre elas Diogo Nunes,<sup>20</sup> de alcunha o velho, cristão-novo, mercador, casado com Guiomar Henriques, ambos já presos pela Inquisição de Lisboa. Disse Sancho que estava a sós com Diogo, no quintal da casa deste, no Fundão, por volta do ano de 1685, quando ele lhe disse

---

17 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.5.

18 ANDRADE, GUIMARÃES, in: <https://goo.gl/F4FF5A>

19 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.20v.

20 ANTT. Processo de Diogo Nunes. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4443. Naturalidade: Proença-a-Velha. Morada: Fundão. Pai: Antão Vaz. Mãe: Guiomar Henriques, cristã-nova. Estado civil: casado. Data da prisão: 10/07/1674. Sentença: auto da fé de 28/07/1674. Abjuração em forma, penitências espirituais, pagamento de custas.

[...] que se queria salvar sua alma, cresse e vivesse na Lei de Moisés, em que só havia salvação; e não na de Cristo Senhor Nosso; e lhe ensinou que por observância da Lei de Moisés jejuasse e guardasse o dia grande, que vem no mês de Setembro<sup>21</sup>, estando em todo o dia sem trabalho, com os melhores vestidos, e camisa lavada, e sem comer, nem beber senão a noite, em que havia de ceiar ervas, e peixe, e coisas que não fossem de carne, em louça nova principiando o dito jejum, e guardar depois de se lavar o corpo todo: e que nas quintas-feiras de todas as semanas jejuasse judaicamente estando sem comer, nem bebe senão a noite; e que não comesse carne de porco, lebre, coelho, e peixe de pele [...].<sup>22</sup>

A descrição dos ritos do Jejum do Dia Grande, ou Yom Kippur, seguia o padrão das confissões feitas por vários outros cristãos-novos presos pelo Santo Ofício. José Antônio Saraiva<sup>23</sup> frisou que essas pessoas, na verdade, apenas repetiam as práticas judaicas elencadas nos monitórios publicados pelo Tribunal. Essa questão, de fato, não pode ser negligenciada, pois sabemos que os inquisidores elaboraram uma estratégia clara de interrogatório onde as perguntas direcionavam as respostas dos réus, sendo necessário de nossa parte “proceder a uma crítica das fontes e de não as aceitar passivamente, pois todo o processo estava condicionado à partida. O ambiente do cárcere constitui apenas a fase final, que não exclui truques”.<sup>24</sup>

Apesar disso, não podemos negar o fato de que algumas pessoas realmente praticavam ritos judaicos, mesmo que estes não fossem seguidos do modo estrito. Como revela Ronaldo Vainfas, na falta de sinagogas, de rabinos e mesmo da literatura judaica, que foi abundantemente sequestrada e queimada pela Inquisição nos séculos que se seguiram à expulsão dos judeus, os cristãos-novos, à medida que o tempo avançava, conseguiam manter apenas alguns símbolos exteriores do judaísmo – o criptojudaísmo –, especialmente os cultos domésticos, cada vez mais estereotipados de sua matriz original, o que se revela claramente nos testemunhos inquisitoriais<sup>25</sup>.

---

21 “Também conhecido como o Jejum do Dia Grande, o Yom Kippur é o Dia do Perdão, ou o Dia da Expição, que no calendário judaico é anual, o décimo sétimo dia do mês [Tishri] do ano. Representa o dia do ano em que o homem tenta servir a Deus, como o Anjo. Assim, não pode comer nem beber, apenas se dedicar às orações”. (FERNANDES, 2000)

22 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.31 e 31v.

23 SARAIVA, 1985, p. 124

24 BETHENCOURT, 2000, p. 60

25 VAINFAS, 2010, p.164-183, 221-307. Ao analisar os processos de cristãos-novos reconver-

Além disso, alguns elementos particulares podem aparecer nessas confissões, como um ritual que não se repete em outros processos, ou orações que também não são tão recorrentes, revelando que, ao se tornar uma religião secreta e praticada essencialmente no âmbito doméstico, os ritos e as práticas criptojudais se individualizaram ao longo dos séculos de perseguição inquisitorial e mesmo se imiscuíram aos católicos, pois esta comunidade “trazia o catolicismo do berço”.<sup>26</sup> Ronaldo Vainfas denomina de judaísmo barroco as poucas práticas religiosas que os cristãos-novos conseguiram repetir ao longo dos séculos, onde observa elementos oriundos tanto da tradição judaica quanto da cristã. Como exemplo, citamos um trecho da confissão de nosso personagem, no qual ele dita duas orações que afirma ter aprendido com Diogo Nunes e que, segundo este, deveriam ser feitas no Dia Grande do mês de setembro. Não as encontramos em outros processos pesquisados, nem em pesquisa bibliográfica. As orações são as que se seguem:

Florença composta, claridade limpa, Adonai Sael, livra Deus desse mundo a um meu defunto com Arão com Arão, e com todos os serafins lhe acompanhem a sua alma, que diante do Senhor está.

[...] O Anjo de Deus presente, eu te peço Anjo meu que me leves a minha alma ao Senhor, que ma criou, eu te peço Anjo meu, que me livres de má morte, que [*ilegível*]<sup>27</sup>

Ambas as orações se referem ao desejo do fiel de que sua alma ascenda aos céus quando de sua morte. O que chama a atenção é a utilização do nome hebraico de Deus (Adonai) e do nome de Aarão (Arão), irmão mais velho de Moisés e profeta de Israel,<sup>28</sup> recorrentes em muitas preces judaicas; e o que acreditamos ser uma corruptela do nome de Samael (Sael), que na tradição judaico-cristã era o príncipe dos ares e anjo do julgamento.<sup>29</sup> Enquanto o Catolicismo postula claramente a existência de uma vida após a morte e tem

---

tidos ao judaísmo, ou judeus novos como ele intitula, no contexto da invasão holandesa no nordeste brasileiro, o autor constata quão pouco os inquisidores conheciam da religião e dos ritos judaicos.

26 VAINFAS, 2010, p. 307

27 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl. 31v.

28 Êxodo (Shemot) 4:14. TORÁ, 2013, p. 274

29 QUÍRICO, 2011, p. 14

como referência a ressurreição de Jesus e a ascensão de Maria aos céus; o judaísmo, ainda que creia na imortalidade da alma, não apresenta um retrato claro do que acontece com ela após a morte – segundo algumas interpretações talmúdicas, Deus não achou apropriado dizer a seu povo algo sobre a vida após a morte. Contudo, há a crença de que ao morrer a alma do judeu ascende aos céus, para o tribunal celeste, no qual dois anjos (um acusador e outro defensor) colocam numa balança os seus pecados e as *miztov* (os 613 mandamentos) para decidir o destino de sua alma.<sup>30</sup> No cristianismo há uma crença semelhante, a alma do crente é elevada aos céus, no que é guiada por anjos (especialmente São Miguel) e santos em sua passagem pelo Purgatório. Assim, a reza proferida por Sancho Pessoa revela claramente a mistura de elementos das duas religiões nos ritos criptojudaicis encenados por cristãos-novos lusobrasileiros, em que um anjo é invocado para levar a alma aos céus.

Sancho afirmou que depois do referido encontro seguiu as cerimônias ensinadas por Diogo Nunes até o momento de sua confissão, quando o Espírito Santo o iluminou e ele resolveu abandoná-la. Continuando a confissão, acabou por denunciar seus irmãos e vários outros cristãos-novos mercadores. Entre os denunciados estava seu primo Miguel da Cunha Falcão, natural do Fundão, filho de Miguel da Cunha Falcão e Guiomar Henriques. Sancho havia aproveitado sua passagem por Lisboa, por volta de 1700, para ir ao armazém do primo, ocasião na qual conversaram sobre suas práticas judaicas. Ao ser perguntado pelos inquisidores se ele sabia que Miguel havia sido preso pelo Santo Ofício, Sancho respondeu que não sabia. Mas Miguel se encontrava preso nos cárceres do Santo Ofício de Lisboa, onde recebeu, em 1705, a sentença de excomunhão maior, confisco de bens, foi relaxado à justiça secular<sup>31</sup>, o que significava, na prática, a pena de morte. Miguel foi um dos poucos da família a receber sentença tão dura. Muitos anos depois, em 1747, Martinho da Cunha<sup>32</sup>, sobrinho de Sancho, filho de Manuel da Cunha, também receberia a mesma condenação.

Sancho foi admoestado diversas vezes, mas sempre repetia que não tinha mais culpas a confessar. Os inquisidores lhe disseram que suas confissões tinham ainda grandes falhas e diminuições, que eram “não dizer de todas as pessoas que

---

30 ASHERI, 1987, p. 255

31 ANTT. Processo de Miguel da Cunha Falcão. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3407

32 ANTT. Processo de Martinho da Cunha de Oliveira. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106-1.

sabe andar apartadas de nossa Santa Fé Católica, [ilegível] de todas as cerimônias que fez por guarda e observância da dita Lei”.<sup>33</sup> Apesar de citar vários nomes, Sancho apenas denunciava pessoas que ele sabia que já haviam sido presas pelo Tribunal<sup>34</sup> e descrevia ocasiões cujas datas eram anteriores a suas prisões.

Os inquisidores eram imperativos, mandavam que ele confessasse toda a verdade, que declarasse todas as pessoas com quem falou sobre sua fé e que, como ele, andavam apartadas da Fé Católica; que falasse de todas as cerimônias a que compareceu, pois a misericórdia que ele desejava da mesa seria tanto maior quanto mais cedo acabasse sua confissão. Os inquisidores forçavam confissões que eles queriam ouvir. Eles sabiam quem havia denunciado Sancho, sabiam que ele tivera conversas sobre judaísmo com Brites da Cunha, Pedro Lopes Henriques, Manoel Mendes Pinto, pessoas que ele ainda não havia citado. Sancho retornou para sua cela com a advertência de que quando se lembrasse de mais pessoas com quem tivesse praticado judaísmo pedisse nova audiência.

A última audiência na qual Sancho foi ouvido, no ano de 1705, ocorreu no dia 17 de fevereiro. Depois o réu foi ouvido novamente somente a 24 de março de 1706. Durante esse tempo ele não foi “mandado para fora”, permaneceu preso nos cárceres durante todo o processo. Provavelmente isso se deveu ao fato de que enquanto seu processo corria ele continuou sendo denunciado por diversas pessoas, as quais ele ainda não havia citado nomes e ocasiões de encontro.

Quando nova audiência foi convocada, a 24 de março de 1706, mais pressão foi feita sobre o réu. Como os inquisidores possuíam em mãos as confissões de outras pessoas que denunciaram Sancho, e ele não pronunciava seus nomes, foi-lhe perguntado de modo mais direto com quem estivera em determinada ocasião e local, no intuito de que ele se referisse aos denunciantes. Ele acabou por mencionar outras pessoas e, ao que tudo indica, não aquelas esperadas pelos Inquisidores. Esses tentaram pressioná-lo ainda mais, dizendo que tinham em mãos informações sobre o réu, fatos que ele estava tentando esconder. Informaram-no que aquela seria sua última admoestação antes do libelo, que seria iniciado porque os inquisidores concordavam que sua confissão

---

33 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.43v.

34 Essa mesma estratégia pode ser vista no processo de outro Diogo Nunes, cuja “análise da confissão evidencia a estratégia de relatar aos inquisidores apenas o que já era de seu conhecimento, mantendo a aparência de colaboração de forma a minimizar a pena”, mas não colocar em risco outros conhecidos. (FURTADO, 2013, pp. 228-229).

não estava completa e acreditavam que ele estava escondendo algo.

Sancho ouviu toda a confissão e assinou-a, mas não do modo como fazia anteriormente, pois seu desgaste físico e psicológico parece evidente quando comparamos essa assinatura com a do dia de sua prisão. Sua caligrafia estava menos trabalhada, o sinal público que ele costumava desenhar tão perfeitamente estava mal feito à época e seguiu assim até a abjuração.

Dois dias depois Sancho pediu nova audiência, e o número de denunciados cresceu expressivamente. Parece que seu temor aumentou e não hesitou em citar todos os nomes possíveis, mesmo assim os inquisidores classificaram sua confissão como diminuta, e o libelo foi aberto.

O procurador acusou-o de ser herege e apóstata, afirmou que sua sentença deveria ser a de excomunhão maior, com confisco de seus bens e que ainda fosse relaxado à justiça secular *Cum expensis* (despesas), o que correspondia à sentença de morte. Em decorrência da leitura do libelo, Sancho pediu nova audiência em 15 de abril de 1706, dessa vez foram doze páginas consecutivas de denúncias, uma grande quantidade de parentes foi citada, vários deles sendo presos em seguida. Passados cinco dias, os inquisidores emitiram um despacho no qual afirmaram que o réu deveria ser levado em auto de fé público, onde ouviria sua sentença, pela qual escapou da condenação à morte. Foi arbitrado “cárcere e hábito penitencial perpétuo, e que fizesse abjuração de seus erros em forma e que incorra em sentença de excomunhão maior, confisco de todos os bens”.<sup>35</sup>

Em maio de 1706, o réu pediu nova audiência e denunciou mais pessoas, isso fez com que os inquisidores emitissem novo despacho no qual afirmavam que anteriormente eles haviam decidido pela excomunhão maior do réu, mas “visto, porém, como usando o réu de saudável conselho confessou suas culpas na Mesa do Santo Ofício como demonstrou sinais de arrependimento pedindo delas perdão e misericórdia[...]”,<sup>36</sup> sua sentença foi amenizada. Sancho deveria ainda sair em auto de fé público, onde abjuraria de seus erros. Os inquisidores sentenciaram-no também à:

[...] cárcere, e hábito penitencial perpétuo e será instruído nas coisas da fé

---

35 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.78-79.

36 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.84v.- 85.

necessárias para salvação de sua alma, e cumprirá as mais penas, e penitências espirituais que lhe forem impostas e mandam que da excomunhão maior em que incorreu seja *absoluto in forma ecclesiae* [ou seja, absolvido]<sup>37</sup>

Sancho foi reconciliado em auto de fé público em 25 de julho, mas em 07 de agosto de 1706 pediu audiência com inquisidor para confessar mais culpas e denunciar mais pessoas: Jorge Roiz Morão (casado com Brites Roiz), Manoel Roiz Morão (irmão daquele, casado com Maria Vargas), Leonor Mendes (irmã dos dois anteriores). Manoel Roiz e Leonor Mendes foram presos logo após a denúncia. Jorge Roiz já havia se apresentado meses antes. No mesmo ano vários moradores do Fundão foram presos por judaísmo, 17 processos foram encontrados no site da Torre do Tombo, o número mais expressivo em relação aos anos anteriores ao século XVIII.

Após um período preso nos cárceres do Santo Ofício, Sancho Pessoa foi solto e retornou para o Fundão. Não temos mais notícias dele, mas sabemos que um ano depois teria seu primeiro filho com Branca Nunes, chamado Gabriel Tavares Pessoa<sup>38</sup>. Posteriormente o casal teve ainda mais três filhos: João Pessoa<sup>39</sup>, Rosa Maria Pessoa<sup>40</sup>, Miguel Pessoa da Cunha<sup>41</sup>. Todos foram processados pelo Santo Ofício por crimes de judaísmo. Gabriel tornou-se um grande mercador da Praça de Lisboa, mas antes de lá se instalar passou por dois processos Inquisitoriais. É sobre sua trajetória que trataremos agora.

---

37 ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.87.

38 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612

39 ANTT. Processo de João Pessoa. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3785.

40 ANTT. Processo de Rosa Maria Pessoa. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11431.

41 ANTT. Processo de Miguel Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11285.

## Os processos de Gabriel Tavares Pessoa: um mercador do Fundão na Praça de Lisboa

Quando Gabriel Tavares Pessoa nasceu, em 1707<sup>42</sup>, havia mais ou menos um ano que seu pai deixara os cárceres do Santo Ofício. Sua mãe, Branca Nunes, tinha apenas 19 anos. Gabriel nasceu no Fundão e lá viveu grande parte de sua vida.

No mesmo ano em que completou 5 anos de idade, 1712, o Fundão passava por uma grande agitação, pois 32 pessoas que lá nasceram ou viviam foram processadas pelo Santo Ofício por crimes de judaísmo. Dentre essas encontramos vários membros da família Tavares Pessoa. Seu avô materno, Manuel Mendes Tavares, que residia em Lisboa, havia sido preso a 23 de abril desse ano<sup>43</sup>. Pelo que consta no site do Arquivo da Torre do Tombo, o processo de Manuel foi um dos primeiros a ser aberto contra pessoas do Fundão, após um longo período sem que alguém dessa localidade fosse processado pelo Tribunal. Antes de Manuel, somente um processo foi aberto em 1711, o de Beatriz Mendes, e outro em fevereiro de 1712, o de Manuel Rodrigues Preto. Após tais pessoas serem ouvidas, várias outras se apresentaram ou foram presas, inclusive os três meio-irmãos de Gabriel, mais velhos que ele, frutos dos dois outros casamentos de seu pai: Madalena Henriques, Pedro Henriques e Isabel Henriques. Todos se apresentaram ao Santo Ofício na mesma semana, Pedro no dia 29 de outubro, Madalena e Isabel no dia 31. Martinho da Cunha de Oliveira<sup>44</sup>, primo de Gabriel, negociante muito conhecido pelos historiadores brasileiros<sup>45</sup> por ter se envolvido no comércio de diamantes das Minas Gerais, também se apresentou nesse ano. Martinho viria a ser preso novamente em 1747 e, depois de um longo processo, seria relaxado à justiça secular.

Sancho Pessoa ainda estava vivo em 1712, e ao ver algumas prisões voltarem a acontecer no Fundão é possível que tenha orientado os filhos mais velhos a se apresentarem, repetindo, de forma mais célere, a estratégia que lhe poupava

---

42 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612.

43 ANTT. Processo de Manuel Mendes Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11790. Outra forma do nome: Manuel Rodrigues Tavares. Sentença: auto de fé privado de 14/03/1714. Cárcere penitencial a arbítrio dos inquisidores, penas e penitências espirituais.

44 ANTT. Processo de Martinho da Cunha de Oliveira. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106.

45 Ver: FURTADO, 2013. CORNELSEN, Élcio; NASCIMENTO, Lyslei. (orgs), 2005.

a vida e os bens. José Antônio Saraiva afirma que esta era ação comum entre os cristãos-novos que pertenciam às famílias cujos membros passaram por processos inquisitoriais. Utilizando-se de um texto de Antônio Ribeiro Sanches sobre o proceder de alguns cristãos-novos frente à Inquisição, Saraiva acreditava que “se um parente é preso – ensinam os pais aos filhos – o cristão-novo que ficou em liberdade deve imediatamente ‘apresentar-se’ na Inquisição, isto é, comunicar espontaneamente que tem culpas a confessar [...]”.<sup>46</sup> O autor utiliza tal argumento para afirmar que a Inquisição, no intuito de colocar toda a sociedade vigilante em relação aos judaizantes, difundia demasiadamente os ritos judaicos e com isso acabava por criar “judeus”, no sentido de que todos que caíssem nas malhas do Santo Ofício, acusados de serem seguidores da Lei de Moisés, conseguiriam descrever tais ritos mesmo que não os praticassem efetivamente. Não partilhamos da mesma concepção, pois se trata de uma generalização afirmar que todos os cristãos-novos confessavam determinadas práticas sem de fato serem criptojudeus, o mais provável é que sabiam que se apresentar era estratégia para salvar a vida e os bens. Contudo, concordamos com a possibilidade de que, ao nascer no seio de uma família cujos parentes passaram por processos, uma pessoa poderia ser instruída desde a mais tenra idade sobre o modo como deveria proceder em relação ao Tribunal.

Nos anos que se seguiram, o número de prisões de pessoas do Fundão decresceu. Entre os anos de 1716 e 1723 não encontramos nenhum processo. Nesse meio tempo, Gabriel completou treze anos de idade<sup>47</sup>, quando, na tradição judaica, o menino alcança sua maturidade religiosa. De acordo com sua confissão, essa foi a época na qual ele foi iniciado, por Guiomar Nunes, na Lei de Moisés. Segundo Gabriel, ele

[...] se achou com ela estando ambos sós, por ocasião dele confitente estar rezando pelas suas contas e a dita Guiomar Nunes lhe perguntou o que rezava e ele confitente lhe dizer que o Rosário de Nossa Senhora, a dita Guiomar Nunes lhe disse que se queria ele salvar sua alma não rezasse na Lei de Cristo, mas na Lei de Moisés em que havia salvação para as almas, e que para sua observância jejuasse e guardasse um dia no mês de Setembro qual quisesse,

---

46 SARAIVA, 1985, p. 125

47 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl. 26v.

estando desde um dia à noite até o outro às mesmas horas, sem comer nem beber coisa alguma [...].<sup>48</sup>

Mais tarde, ao ser processado pela Inquisição, o jovem mercador confessou que, desde esse encontro com Guiomar, passara a seguir os ritos por ela ensinados e a conversar sobre eles com várias pessoas com as quais se encontrava em suas viagens de negócio. O fato de ter sido iniciado por uma mulher, cujo papel nos ritos praticados na sinagoga era quase irrelevante, revela características que o criptojudaísmo adquiriu, pois, para sobreviver, passou a ser circunscrito ao âmbito doméstico, “e nele as mulheres assumiam papel central”.<sup>49</sup>

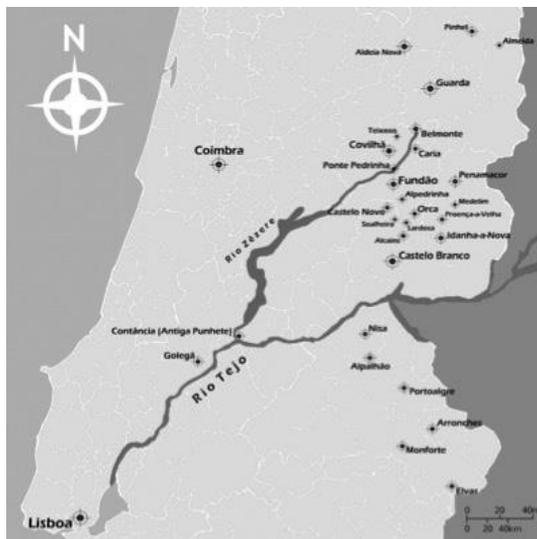
Apesar de Gabriel auxiliar seu pai na administração da loja que possuíam em Ponte Pedrinha (lugarejo que dista 12 quilômetros de Fundão), ele também não era um negociante sedentário. Assim como seu pai, caminhava por várias terras, ia de feira em feira vender seus panos e baetas, como se observa nas localidades que visitou, representadas na Figura 02, referenciadas em seus depoimentos inquisitoriais. Ele andou por, pelo menos, 29 vilas, percorrendo serras, vales, atravessando rios, cruzando distritos, firmando negócios e contatos com vários negociantes. Nas viagens que fazia, encontrava-se constantemente com parentes colaterais – também comerciantes e cristãos-novos – que mais tarde o denunciaram ao Santo Ofício.

---

48 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.62-62v.

49 VAINFAS, 2010, p. 166

Figura 02: Localidades visitadas por Gabriel Tavares Pessoa em suas viagens de negócio



Fonte: ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612.

Numa dessas viagens, realizada no ano de 1723, Gabriel esteve acompanhado de seu primo em segundo grau, Francisco Mendes Veiga. Eles iam do Fundão à feria de Alcains, quando pararam perto de uma fonte para comer. Então

[...] deram graças a Deus, e ele confitente [Gabriel] a fazer com as mãos levantadas cruzando os dedos polegares, e o mesmo [Francisco] lhe perguntou por que razão os encruzava, ele [Francisco] perguntou em que lei vivia, ele [Gabriel] respondeu que na Lei de Moisés.<sup>50</sup>

O fato de haver Francisco Mendes citado uma fonte chamou-nos a atenção, posto que a tradição judaica postule a necessidade de lavar as mãos antes das refeições e levantá-las, como gesto de agradecimento a Deus – e também como modo de remover delas a água, de modo que não se utilize nenhum objeto

<sup>50</sup> ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, Fl. 64v.

para secá-las.<sup>51</sup> Não sabemos se foi esse o ritual seguido por Gabriel, mas de fato ele assemelha-se muito a essa prática judaica. Esse encontro seria lembrado por Francisco quando ele se apresentou ao Santo Ofício, a 08 de novembro de 1726<sup>52</sup>, data na qual denunciou Gabriel Tavares.

Por essa época, o número de processos movidos contra cristãos-novos do Fundão voltou a crescer paulatinamente: em 1725 encontramos 4 processos, em 1726 esse número sobe para 15 e em 1727 para 16. Novamente várias pessoas se apresentaram espontaneamente ao Tribunal e algumas outras foram presas. Nos anos de 1726 a 1727, Gabriel foi denunciado por 7 pessoas, dentre elas estava Manuel Pereira Mendes. Manuel disse que esteve na loja de Sancho, em Ponte Pedrinha, no ano de 1723, ocasião na qual se encontrou com Gabriel e, estando ambos sós,

[...] se declararam por crentes, e observantes da Lei de Moisés, para salvação da suas almas, e por sua observância disseram que faziam jejum do dia grande, que era no mês de setembro [...] ceando então coisas, que não fossem de carne, e o do Capitão<sup>53</sup> na mesma forma, que vem no mesmo tempo, e o da Rainha Ester que vem no mês de Março, e mais alguns jejuns pelo discurso [*sic*] do ano, e faziam a Páscoa do pão ázimo por sete dias.<sup>54</sup>

Como nos processos análogos, sua confissão “revela não apenas que seu judaísmo estava circunscrito a práticas fragmentadas da religião que abraçavam, como eram esses mesmos indícios que utilizavam para identificar seus semelhantes”.<sup>55</sup>

Seu primo, Diogo Nunes da Cunha, cujo pai tinha o mesmo nome, também o denunciou, em 18 de junho de 1727. Disse que, em 1723, caminhava com Gabriel por alguns olivais que ficavam um pouco afastados do Fundão, quando este confessou ser seguidor da Lei de Moisés e contou sobre os ritos que praticava, mas os inquisidores haviam, até então, dado crédito diminuto

---

51 ASHERI, 1987, p. 156

52 ANTT. Processo de Francisco Mendes Veiga. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2907.

53 “O Jejum do Capitão, que se realiza oito dias antes do Dia Grande, e é integrante dessa cerimônia”. FERNANDES, 2000, p. 156.

54 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.7-7v.

55 FURTADO, 2003, p. 193

à confissão de Diogo, posto que para eles nela havia “inverossimilidades [sic], estreiteza de confissão”<sup>56</sup>. De acordo com o Regimento do Santo Ofício, de 1640, todas as denúncias deveriam passar por um

[...] rigoroso exame do crédito, probidade, e integridade das testemunhas; e achando pelo dito exame que elas têm defeitos, que ou lhes aniquilam, ou debitam, o crédito; e que final (quando não há outra prova qualificada) não bastam para condenação, não pronunciam nem obrigam os réus pelas ditas denúncias.<sup>57</sup>

Outras pessoas que denunciaram Gabriel também tiveram suas confissões creditadas como diminutas, mesmo assim elas foram utilizadas contra o réu.

Aos 20 dias do mês de junho de 1727, como seus meio-irmãos mais velhos haviam feito, Gabriel Tavares Pessoa se apresentou espontaneamente ao Santo Ofício, em Lisboa, acompanhado de um curador – posto que ele tivesse menos de 25 anos de idade. Ao confessar suas primeiras culpas e denunciar vários conhecidos, pelos inquisidores “foi-lhe dito que tomou muito bom conselho em se apresentar nesta Mesa das Culpas que tem confessado”<sup>58</sup>. Gabriel não ficou preso nos cárceres, foi liberado após a confissão com a advertência de que não saísse da cidade sem pedir licença ao tribunal; além disso, deveria comparecer a ele sempre que fosse chamado. Depois que Gabriel foi liberado e levado para fora do Tribunal, o notário perguntou aos inquisidores se eles acreditavam que Gabriel havia dito toda a verdade. Esses responderam que não acreditavam que sua confissão fosse completamente verdadeira, pois ele não havia dito tudo, nem apontado todos os nomes de pessoas com as quais ele tratara sobre sua fé dos quais já tinham conhecimento a partir de outras confissões.

Gabriel foi chamado mais duas vezes para confessar, em ambas as ocasiões afirmou que não se lembrava de mais nada e que não tinha mais nomes a citar. Quando foi perguntado sobre sua genealogia não informou se seus pais ainda estavam vivos, mas que seus avós paternos já haviam falecido. Provavelmente o falecimento de seus avós ocorrera antes de ele nascer, ou quando era ainda

---

56 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.10.

57 SANTO OFÍCIO, 1774, Título II, p. 22

58 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.66v.

muito novo, pois não sabia o nome deles. Sobre os avós maternos, disse que sabia seus nomes e local de nascimento, e informou que ambos viveram no Fundão até falecerem. Chegou a citar vários tios, tias, primos e primas cujos nomes ele conhecia e apontou aqueles que passaram por processo no Santo Ofício. Lembrou-se também de seu primo, Martinho da Cunha, já aqui citado, dizendo que ele e seus dois irmãos haviam partido para o Brasil.

Após ser ouvido pela terceira vez, a 09 de julho de 1727, foi advertido pelos inquisidores que sua confissão era falsa e incompleta e que, por esse motivo, estava proibido de sair de Lisboa. Contudo, Gabriel precisava retornar ao Fundão para cuidar de sua loja e continuar seus negócios. Assim, nesse mesmo dia em que foi admoestado sobre sua crença, pediu licença à Mesa para viajar para o Fundão, pelo que foi autorizado.

Ao que parece, depois desse seu primeiro processo, Gabriel mudou-se para a vila de Penamacor, onde conheceu aquela que seria sua única esposa, Leonor Pereira da Silva, natural daquele lugar. Manteve sua loja em Ponte Pedrinha e suas viagens por várias outras vilas. Em Penamacor, estabeleceu um contato bastante estreito com os irmãos de sua esposa: Gaspar Pereira da Silva, Ana Pereira e Duarte Pereira.

Nesse ínterim, o número de processos por judaísmo abertos contra pessoas do Fundão caiu novamente. Mas tempos mais complicados estavam por vir. Em 1746, esse número voltou a aumentar e 19 indivíduos foram processados. Dentre eles, encontramos Gabriel Tavares Pessoa, sua irmã, Rosa Maria Pessoa<sup>59</sup> – que foi presa e mantida nos cárceres do Santo Ofício até outubro de 1747 – e outros parentes colaterais pertencentes à família Cunha.

De 1728 a 1746, Gabriel foi denunciado por 58 pessoas, entre as quais se encontravam seus cunhados e irmãos, mas a grande maioria de denunciantes era de pessoas com as quais estabelecera contato durante suas viagens de negócio. A quantidade de denúncias é bastante expressiva e reflete o quão conhecido Gabriel era – resultado de suas andanças por várias vilas do reino.

Apesar da grande quantidade de denúncias envolvendo o nome de nosso personagem, o Santo Ofício não chegou a emitir termo de prisão. Gabriel se apresentou mais uma vez à Mesa, na cidade de Lisboa, no dia 22 de novembro de 1745, no intuito de confessar suas culpas. Nessa confissão denunciou di-

---

59 ANTT. Processo de Rosa Maria Pessoa. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11431.

versos parentes – grande parte deles pertencentes à família Cunha – e também sua esposa, afirmando que ela havia confessado a ele, em 1734, ser seguidora da Lei de Moisés.

Depois de ser ouvido, o réu foi liberado pelo Tribunal. Contudo, após outras duas audiências, ocorridas nos dias 29 de novembro e 2 de dezembro de 1745 respectivamente, o deputado do Conselho Geral, Francisco Mendo Trigo – o mesmo que ouvira seu primo, Martinho da Cunha, quando este passou por seu segundo processo inquisitorial, em 1746, no qual foi relaxado à justiça secular – emitiu um parecer afirmando que a confissão de Gabriel se assemelhava muito à da primeira apresentação do réu, realizada no ano de 1727. Disse que, como ele apontou poucos nomes, nada muito diferente da primeira apresentação, sua confissão era vaga e, por isso, deveria continuar preso nos cárceres do Santo Ofício. Assim ocorreu, Gabriel foi preso pela primeira vez e ficou um longo tempo nos cárceres até que fosse novamente chamado para continuar sua confissão.

Após a prisão – cuja data não conseguimos encontrar, mas supomos que tenha sido no mês de dezembro de 1745, quando de sua última apresentação –, Gabriel foi chamado para nova audiência a 1º de setembro de 1746. Nessa altura, disse que não tinha mais culpas a confessar. Nesta fase do processo, podemos notar que a pressão sobre o réu aumentara. Os inquisidores exigiam que examinasse bem sua consciência e que confessasse mais culpas, para que fosse tratado com misericórdia pelos inquisidores. Como ele se negou a dizer mais nomes e cerimônias, citava ocasiões muito remotas, foi enviado novamente ao cárcere.

Certamente compreendeu que seu retorno ao cárcere significava que denúncias mais recentes sobre sua adesão ao judaísmo deveriam ter chegado à Mesa, e era necessário mudar sua tática, reconhecer sua pertinácia na fé de Moisés e realizar novas confissões. A 08 de outubro de 1746, Gabriel disse que, desde o ano anterior, quando se apresentara novamente ao Santo Ofício, não havia mais se apartado da Lei de Moisés. Afirmou que, somente depois de sua prisão nos cárceres do Santo Ofício, decidira deixar finalmente o judaísmo e abraçar a Lei de Jesus Cristo, “porque então lhe abriu Deus os olhos para conhecer que padeceu por cargo das culpas de judaísmo com que tinha ofendido”<sup>60</sup>. Disse ainda que suas apresentações anteriores ao Santo Ofício não

---

60 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.112.

havam sido verdadeiras, “mas sim simuladas e fingidas para o fim de escapar da pressão do Santo Ofício e das penas que por elas merecia”.<sup>61</sup> Os inquisidores questionaram, então, se na confissão de agora não estaria ele novamente mentindo para a Mesa. Afinal, ele havia sido tantas vezes dissimulado. Ele respondeu, arditamente, que agora falava de fato a verdade, que não havia agido assim antes porque desde sua segunda apresentação os inquisidores não haviam perguntado “especialmente pelo tempo verdadeiro em que deixou a Lei de Moisés depois de preso, senão agora, e não por falta de arrependimento das culpas que cometeu”<sup>62</sup>. Os inquisidores insistiram para que examinasse mais sua consciência e o mandaram de volta, mais uma vez, ao cárcere.

No dia 10 de outubro de 1746, nova audiência ocorreu. Nela, o réu confessou mais e passou a denunciar outras pessoas que ainda não havia citado e ocasiões mais recentes onde professara o judaísmo. Denunciou não apenas mercadores, mas advogados, como Pedro Furtado Ferro e Duarte Navarro; médicos, como Gaspar Ribeiro de Paiva; e boticários, como Antônio Ribeiro de Paiva. Gaspar Ribeiro de Paiva e Antônio Ribeiro de Paiva pertenciam a uma família que tradicionalmente atuava no campo da Medicina. Os Paivas também entroncavam com os Cunhas, os Mendes, os Henriques e, por isso, teriam um grau de parentesco com os Pessoas. Todas elas advinham do Bispado da Guarda e residiam na região de Penamacor, Alpedrinha, Covilhã, Fundão, Castelo Branco e arredores. Foi no seio dessa família que nasceu o médico Antônio Ribeiro Sanches – tio por via materna de Antônio Ribeiro Paiva – natural de Penamacor.<sup>63</sup>

Depois de denunciar inúmeros membros de sua família, Gabriel foi então levado de volta ao cárcere e foi perguntado aos inquisidores se eles achavam que tinha dito a verdade e se merecia crédito, ao que eles responderam positivamente. Francisco Mendo Trigoso emitiu seu parecer final no qual informava que Gabriel não havia sido plenamente sincero em suas primeiras confissões, tendo abandonado a Lei de Moisés somente depois de permanecer nos cárceres, por isso ele deveria ir a auto de fé com hábito penitencial e sofrer confisco de todos os seus bens.

Ao final do processo os inquisidores emitiram o acordão no qual salientavam que a prisão de Gabriel foi necessária porque ele não havia dito toda a

---

61 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.112.

62 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl.112v.

63 HERSON, 2003, pp. 177-181

verdade, mesmo tendo sido admoestado inúmeras vezes. Também revela que a pena de excomunhão acabou sendo extinta, visto que ele colaborou com a instituição. Assim o sentenciaram:

O réu foi herege apostata de nossa Santa Fé Católica e que incorreu em sentença de excomunhão maior, e confiscação de todos os seus bens para o Fisco e câmara real, e nas mais penas em direito contra semelhantes estabelecidas. Visto, porém que como usando o réu de bom e saudável conselho acabou de confessar suas culpas com mostras e sinais de arrependimento pedindo delas perdão e misericórdia com os mais que dos autos resulta. Recebem o réu Gabriel Tavares o grêmio e união da Santa Madre Igreja como pede: e mandam que em pena, e penitência das ditas culpas vá ao Auto público de fé na forma costumada, nele ouça sua sentença e abjure seus heréticos erros em forma: terá cárcere a arbítrio dos Inquisidores, e hábito penitencial que lhe será tirado depois de lida e publicada a sua sentença. [...] e mandam que a excomunhão maior em que incorreu, seja *absoluto in forma ecclesia* [ou seja, absolvido]<sup>64</sup>.

O auto foi celebrado na Igreja do Convento de São Domingos, em Lisboa, no dia 16 de outubro de 1746 – mesmo local do massacre de 1506, aqui referenciado –, onde estiveram presentes o rei, os inquisidores, os ministros, os nobres e o povo. Gabriel assinou o termo de Abjuração em Forma e o Termo de Segredo, ambos em outubro do mesmo ano. Os inquisidores o chamaram e o orientaram a não cometer mais suas culpas confessadas no Tribunal, nem outras semelhantes sob a pena de ser castigado com todo o rigor. Após essa advertência, Gabriel ainda confessou mais, denunciou pessoas que já haviam se reconciliado com o Santo Ofício, como é o caso de Simão Mendes<sup>65</sup> – cujo nome correto era Simão Nunes –, filho de Álvaro Mendes, do Fundão. Depois de lida sua última confissão, foi liberado pelo Tribunal.

A estratégia de Gabriel Tavares Pessoa, ainda que dolorosa, parece ter sido bem-sucedida. Se a pena de excomunhão foi levantada, ele viu seus bens patrimoniais serem sequestrados. A humilhação de sair em auto de fé

---

64 ANTT. Processo de Gabriel Tavares. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4612, fl. fl.128 e 128v.

65 ANTT. Processo de Simão Nunes. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5312.

foi compensada pelo fato de ter sido obrigado a vestir o hábito penitencial apenas até a leitura da sentença. Depois disso, pôde voltar ao convívio da sociedade e refazer sua vida, no que parece ter tido sucesso. Sabemos que, anos depois, tornou-se um grande negociante da Praça de Lisboa, mas não deixou grande fortuna para seus herdeiros. Seus filhos foram negociantes de imensa importância e conseguiram Hábitos na Ordem de Cristo e Justificação de Nobreza. Contudo, todas as conquistas por eles logradas não eram reflexos, apenas, do esforço pessoal de cada um, mas também da conjuntura política, econômica, social e cultural de Portugal. Com o ministério de Pombal, os negociantes de grosso trato e os cristãos-novos viram suas situações sociais alterarem-se de modo substancial.

## Referências

ASHERI, Michael. *O Judaísmo Vivo*. As tradições e as Leis dos Judeus Praticantes. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: GOUVEIA, António Camões, MARQUES, João Francisco, (Coord.). *História Religiosa de Portugal – Vol. 2*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.

\_\_\_\_\_. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Círculo de Leitores e Autor, 1994.

\_\_\_\_\_. Rejeições e polémicas. In: GOUVEIA, António Camões, MARQUES, João Francisco, (Coord.). *História Religiosa de Portugal – Vol. 2*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.

CORNELSEN, Élcio; NASCIMENTO, Lyslei. (orgs.). *Estudos Judaicos. Ensaio sobre Literatura e Cinema*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras UFMG, 2005.

CRUZ, Roberta Cristina da Silva. Familiares do Santo Ofício português: uma análise sobre os novos padrões de recrutamento no século XVIII. In: *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador*, setembro de 2013. Disponível em: [http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto\\_Roberta\\_Cruz.pdf](http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto_Roberta_Cruz.pdf). Acesso em: 03 jul. 2017.

FERNANDES, Neusa. *A inquisição em Minas Gerais no Século XVIII*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.

FREITAS, Isabel Vaz de Freitas. Mercadores que cruzam fronteiras. In: *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Faculdade de Letras, 2006. Vol. 2, 292-300, p. 293.

FURTADO, Júnia F. Trajetórias carto-geográficas de uma família de cristãos-novos dos sertões das Gerais aos cárceres da Inquisição: o caso dos irmãos Nunes. In: FURTADO, Júnia F. e HERSON, Bella. *Cristãos-novos e seus descendentes na medicina brasileira: (1500-1850)*. São Paulo: EDUSP, 2003, pp. 177-181.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. In: *Cadernos de Estudos Sefarditas*, (4), 2004, pp. 151-152.

QUÍRICO, Tamara. A iconografia do Inferno na tradição artística medieval. In: ZIERER, Adriana (coord.). *Mirabilia 12*. Paraíso, Purgatório e Inferno: a Religiosidade na Idade Média. Jan-Jun 2011, p. 14.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (orgs.) *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Símbolos de um poder*. Arte e Inquisição na Península Ibérica. São Paulo: Annablume, 2010, p.32.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. 2007. 229f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO DOS REINOS DE PORTUGAL. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal*. Lisboa: Oficina de Miguel Mesnescal da Costa, 1774.

SARAIVA, José António. *Inquisição e cristãos-novos*. 5. Ed. Lisboa: Editorial Estampa 1985, p.21-127.

TORÁ. *A Torá Viva - O Pentateuco e as Haftarot*. São Paulo: Mayanot, 2013.

VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010

# “AQUELES QUE HOJE SÃO FRACOS NA FÉ NECESSITAM DE UMA LEI RACIAL”<sup>1</sup>: DIETRICH BONHOEFFER E O ANTISSEMITISMO NAS IGREJAS PROTESTANTES ALEMÃS NO INÍCIO DO TERCEIRO REICH

Karina Fonseca Soares Rezende

## Resumo

O presente artigo pretende discutir o posicionamento da Igreja Protestante Alemã no ano de 1933, após as primeiras ações governamentais de cunho antissemita. Diante do silêncio institucional da Igreja Evangélica e do núcleo de resistência religiosa, a Igreja Confessante, sobre o boicote de 1º de abril, as legislações antissemitas e a adesão do parágrafo ariano, pretendemos discutir sobre um dos exemplos isolados dentro do clero protestante de contestação às medidas antissemitas e qual a responsabilidade da igreja frente a isso: o pastor luterano Dietrich Bonhoeffer.

**Palavras-chave:** Antissemitismo; Igreja protestante alemã; Dietrich Bonhoeffer.

## Abstract

This current article intends to discuss the German Protestant Church position in 1933 after the first anti-Semitism government actions. Being aware of the institutional silence in the Evangelical Church and in the resistance religious group, the Confessing Church, about the boycott of Jewish businesses, the anti-Semitism laws and the accession of the Aryan Paragraph, we intend to discuss one of the unique examples, within Protestant clergy, of protest against the anti-Semitic actions — Lutheran preacher Dietrich Bonhoeffer — and the Church’s responsibility in this situation..

**Keywords:** Anti-Semitic; Protestant Church; Dietrich Bonhoeffer.

---

<sup>1</sup> Trecho presente no discurso “A Luta pela Igreja” de Dietrich Bonhoeffer na Universidade de Berlim em 1933.

## Introdução

Os doze anos do governo de Adolf Hitler na Alemanha são um objeto de estudo que tem atraído a atenção dos estudiosos das diversas áreas das Ciências Humanas desde do fim da Segunda Guerra Mundial. Estudos sobre o Holocausto, a propaganda nazista, os campos de concentração, as resistências ao regime e questionamentos filosóficos sobre a moralidade estão presentes nas universidades brasileiras, ainda que em pequena proporção. Todavia, são poucos os estudos acerca da relação entre o Estado e a Igreja na Alemanha durante esse período. Questionamentos sobre o posicionamento da Igreja Evangélica perante o assassinato de judeus, a Segunda Guerra Mundial e à própria ideologia nazista fazem-se necessários sabendo-se que ali é o berço do protestantismo mundial e um país com uma grande quantidade de indivíduos que se identificam como membros de alguma das vertentes da Igreja Protestante<sup>2</sup>. Religião surgida a partir de manifestações contrárias em relação a diferentes aspectos da tradição católica, era esperado, em âmbito mundial, que esta tivesse se posicionado contra as ações de perseguição e extermínio dos judeus durante todo o Terceiro Reich.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, a Igreja Protestante na Alemanha teve um grande reconhecimento como instituição de resistência. Muitos entendiam-na como uma instituição perseguida e resistente, principalmente tendo em vista alguns pastores e membros que ficaram mundialmente conhecidos como ferozes opositores das medidas governamentais e da perseguição aos judeus. Três deles serão importantes na análise proposta para demonstrar que a oposição ao Estado Nazista e às medidas antisemitas partiram de indivíduos protestantes isoladamente, mas não da Igreja Protestante em si. O primeiro deles, Martin Niemöller, foi um pastor luterano crítico da República de Weimar que viu no partido nazista a salvação para a Alemanha que tão fortemente venerava no início dos anos 1930. No entanto, ao perceber as interferências estatais na igreja, reformulou seu pensamento teológico, tornando-se um dos mais conhecidos nomes da resistência eclesial. O segundo nome

---

2 Desde o princípio, o protestantismo surge como uma religião fragmentada. Por diferenças teológicas – distintas interpretações da Bíblia – e doutrinárias – variados sistemas de ideias que fundamentam a fé e a prática daqueles grupos – os protestantes se dividiram, desde o século XVI, em mais de uma vertente. Durante o período tratado, a maior parte dos protestantes estavam divididos entre as Igrejas Luteranas, Reformadas e Unidas.

é o do teólogo e pastor reformado Karl Barth, que desde o final da década de 1920 demonstrava em seus sermões certa desconfiança em relação ao sentimento de ressentimento pela Primeira Guerra Mundial e ultranacionalismo presente na Alemanha de então.

O terceiro e mais importante pastor para a compreensão do tema proposto por este artigo é Dietrich Bonhoeffer, pastor luterano que teve uma postura radical em relação ao Terceiro Reich. Desde a posse de Adolf Hitler, o teólogo se posicionou publicamente contra as proposições do partido nazista. Até o princípio da Segunda Guerra Mundial, apresenta uma resistência ao regime caracterizada por sermões, memorandos, discursos públicos e estudos promovidos por ele no seminário que dirigia ilegalmente em Finkewalde. Com o início do conflito, sua oposição se torna bem mais radical, aceitando o convite de seu cunhado para utilizar de suas viagens eclesiais para trabalhar como espião dos aliados. Em 1943, participou de um atentado contra a vida de Hitler, sendo preso no mesmo ano, acusado de auxiliar na fuga de judeus da Alemanha.

Esses três homens participaram da Igreja Confessante, grupo protestante que se constituiu como núcleo de resistência às interferências nazistas na Igreja Evangélica Alemã. A Igreja Confessante, criada em 1934 a partir de uma reunião de pastores de várias vertentes teológicas, se opunha às imposições da igreja estatal – a Igreja Nacional do Reich – em todas as instituições protestantes alemãs. Os confessantes foram vistos como o exemplo de que cristianismo e nacional-socialismo não se misturavam.<sup>3</sup>

Essa assertiva, no entanto, era proferida por uma relação direta completamente errônea: muitos enxergaram, após o término da Segunda Guerra Mundial, que as ações de Dietrich Bonhoeffer representavam a Igreja Confessante como um todo e que esta representava a totalidade da Igreja Protestante da Alemanha.<sup>4</sup> Essa compreensão é equivocada por vários motivos e, entre eles, principalmente: a Igreja Protestante tornou-se submissa ao governo nazista e não apresentou nenhuma medida de resistência a uma das principais questões do período: a perseguição massiva aos judeus. A Igreja Confessante no princípio do governo questionou de forma veemente as interferências estatais no corpo eclesial e na organização das instituições religiosas. No entanto, nenhuma palavra foi proferida por essa instituição religiosa contra a legislação

---

3 ERICKSEN, 1990, p. 115

4 ERICKSEN, 1990, p. 116

racial e as medidas antissemitas promovidas pelo governo já no primeiro ano de poderio nazista.

O ponto principal de análise, portanto, será o quanto a submissão e a concordância da maior parte da Igreja Protestante e o silêncio da Igreja Confessante nos dois primeiros anos do governo nazista em relação aos judeus foram decisivos para os tortuosos caminhos percorridos pelo protestantismo alemão até 1945. Os escritos de Dietrich Bonhoeffer serão o suporte principal para evidenciar o quanto sua fala em defesa dos judeus destoava de praticamente todo o corpo eclesiástico evangélico alemão. A minoria radical<sup>5</sup> não diz respeito a nenhuma instituição protestante do período, mas sim a indivíduos que agiram de maneira solitária ou reunidos em pequenos grupos para trabalharem contra determinadas questões que estavam sendo defendidas (ou não questionadas) pela própria Igreja Evangélica. Isso fica bastante evidente quando olhamos a fundo os posicionamentos iniciais dos grupos, instituições e indivíduos em relação às ações antissemitas na Alemanha em 1933 e 1934.

## **O antissemitismo entre os protestantes**

O desprezo e a desconfiança com os judeus estiveram presentes na Igreja assim como em toda a sociedade alemã. O antissemitismo deixou de ser, na Alemanha, uma questão de opinião para tornar-se uma explicação concreta da realidade, começando pela justificação do movimento nazista e tornando-se, futuramente, a justificação de todos os aspectos da vida dos alemães.<sup>6</sup> Segundo a filósofa Hanna Arendt, um domínio totalitário precisa de um meio para preparar os indivíduos para os papéis de carrasco e vítima, sendo essa tarefa executada pela ideologia. As ideologias são “sistemas explicativos da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta”.<sup>7</sup> O terror é a essência do domínio tota-

---

5 O historiador Robert Ericksen, em seu texto, chama de minorias radicais as raras exceções dentro da Igreja Protestante da Alemanha que se prontificaram a lutar pela queda do regime, contestando as bases ideológicas que o fundamentavam. Cf: ERICKSEN, Robert P. A Radical Minority: Resistance in the German Protestant Church. In: NICOSIA, Francis R.; STOKES, Lawrence D. (Org.). *Germans against Nazism: nonconformity, opposition and resistance in the Third Reich: essays in honour of Peter Hoffmann*. New York: Berg Publishers Ltd, 1990.

6 ARENDT, 2008, p. 370

7 ARENDT, 2008, p. 369

litário e, aliado à ideologia, se constitui como definição de totalitarismo. Há a constatação, por parte daqueles que fazem parte do movimento totalitário, de que se é possível recriar a realidade é também plausível manipular a verdade e a mentira. Essas percepções criadas não se limitam à explicação do passado somente, mas também servem para mostrar que é possível calcular a história a partir dessa mesma ideologia.

A ideologia racial era um dos motes do governo nazista. O discurso antissemita, no entanto, não surgiu na década de 1930 e não estava presente somente nas discussões políticas. Com o crescimento de uma influência política e judaica desde o século XVIII na Europa, os judeus passaram a ser considerados subversivos por diversas camadas da sociedade europeia. O antissemitismo alcançou pontos tão elevados no Império Alemão que o próprio Kaiser Wilhelm II afirmava ter uma simpatia pelos escritos do britânico antissemita Houston Stewart Chamberlain. Juntamente com essas perspectivas antissemitas, é perceptível a crescente adesão aos movimentos *Völkisch*, uma espécie de nacionalismo ético fortemente enraizado nas igrejas protestantes desde o final da Primeira Guerra Mundial.<sup>8</sup>

A relação de desconfiança dos protestantes com os judeus na Europa não é algo presente apenas da modernidade ou limitado aos movimentos nacionalistas. Havia uma dualidade na visão construída sobre os povos judaicos de longa data: ao mesmo tempo em que os judeus se constituíram como os ancestrais diretos do cristianismo, eram, também, infiéis que tinham plena consciência de sua infidelidade por não se converterem.<sup>9</sup> A crucificação de Cristo foi vista por algumas vertentes como uma atitude que deixava clara a culpa dos judeus no mundo por sua participação nela. Martinho Lutero, um dos precursores do protestantismo no século XVI, tinha a esperança que os judeus fossem se converter ao cristianismo, especificamente ao protestantismo, após as rupturas com a Igreja Católica. Houve inclusive um movimento de hostilização dos judeus por parte de Lutero, e a publicação do texto “Sobre os Judeus e Suas Mentiras” deixa evidente a aversão cultivada pelo autor após certo tempo aos preceitos e às condutas judaicas. Os nazistas da década de 1930 utilizaram seus textos como base para justificar religiosamente determinadas atitudes antissemitas, calcando-se na autoridade de Lutero. É importante ter em mente

---

8 GERLACH, 2000, p. 3

9 BAUMAN, 2015, p. 58

que os grupos protestantes sempre foram bastante distintos entre si e que não há uma relação de causa-efeito dos escritos de Lutero com as ações antissemitas institucionalizadas pelo regime nazista. No entanto, é necessário frisar que o antissemitismo virulento de Martinho Lutero perdurou na Igreja Protestante por muitos séculos e a influenciou, além de servir como fundamento para a adesão da ideologia nazista dentro das igrejas durante o Terceiro Reich.

Houve um número enorme de pastores e teólogos que sucumbiram às ideias antissemitas e ultranacionalistas no início do século XX. Em muitas publicações clericais da década de 1920 na Alemanha é possível observar o quão presente era a rejeição aos judeus nos meios protestantes. Para muitos, “os judeus pertencem a uma raça semita. Comparada à raça ariana, a raça semita é inferior. Para o povo ariano, particularmente para o povo alemão, o contato com eles [os judeus] é fatal por conta de seus caminhos distintos e sua inferioridade”.<sup>10</sup> Os estudos do historiador Ino Arndt na década de 1960 sobre as publicações da imprensa protestante entre 1920 e 1930 são elucidativas nesse sentido: os impressos acusavam os judeus de influências desastrosas na vida alemã, defendendo de maneira veemente pontos de vista antissemitas. Segundo ele, a imprensa protestante teve uma “forte corresponsabilidade – para não falar de cumplicidade – na preparação do terreno para que a ideologia do nacional-socialismo pudesse florescer”.<sup>11</sup>

Outro ponto fundamental para a reflexão sobre as ações da Igreja no período é o ultranacionalismo presente nos discursos religiosos. Após as perdas da Primeira Guerra Mundial e as mudanças político-culturais durante a República de Weimar, houve uma rejeição enorme das Igrejas Protestantes ao novo quadro, visto por muitos como o resultado desastroso de uma doença trazida pelos judeus à Alemanha. Boa parte do clero protestante, mais conservador, defendia veemente a preservação da igreja tradicional nos moldes do Império Alemão.<sup>12</sup> Com a ascensão de Adolf Hitler como chanceler, membros e pastores protestantes enxergaram no *Führer* uma oportunidade de regeneração não só da Igreja, mas da sociedade alemã em geral. Uma música escrita pelo Pastor Paul Humburg em 02 de maio de 1933 demonstra a mistura entre o nacionalismo, o sentimento nostálgico em relação à Igreja Evangélica tradicional e a esperança no *Führer*:

---

10 GERLACH, 2000, p. 4, tradução da autora

11 GERLACH, 2000, p. 6, tradução da autora

12 GERLACH, 2000, p. 4

O dia está chegando, o dia está chegando agora!  
Jovens alemães permaneçam firmes!  
Levantem a mão para o voto sagrado!  
Alemães despertem para sua necessidade, para o conflito e suas faixas;  
Cure-se, minha única pátria alemã!  
Cure-se, minha única pátria alemã!  
Os velhos odres de vinho, os velhos odres de vinho.  
Das ruínas da guerra uma nova primavera brilhará!  
Um homem rompe com a traição e a vergonha;  
Milhões o seguirão cheios de confiança.  
Sua vontade e palavra nos guiará para o ataque e ação.  
Sua vontade e palavra nos guiará para o ataque e ação.  
O sol nasce, o sol nasce na manhã!  
Nós nos armamos para a batalha,  
Por sacrifício apesar do ódio e desprezo de nossos inimigos.  
Venha, irmão, se prepare; nós marchamos lado a lado  
Com Adolf Hitler, o filho de confiança da Alemanha  
Com Adolf Hitler, o filho de confiança da Alemanha  
Ao trabalho, ao trabalho!  
A jovem Alemanha se atreve ao novo!  
Nosso clamor na batalha: “Alemanha” até a morte.  
O *Führer* nos chama; nós nos alegramos, verdadeiramente!  
Diante de nós o dia! E nossa fortaleza é Deus!  
Diante de nós o dia! E nossa fortaleza é Deus!<sup>13</sup>

Esse era um sentimento recorrente na Igreja Evangélica do início da década de 1930. O antissemitismo por parte dos cristãos já estava presente há muito tempo na teologia. Diversas pregações e textos classificam os judeus como inimigos naturais da tradição cristã, desde a crucificação de Cristo. As concepções estatais de exclusão judaica, portanto, se alinharam com muitas visões teológicas de líderes protestantes do período, uma verdadeira convergência entre ideologia racial e teologia.<sup>14</sup>

O antissemitismo e o nacionalismo exacerbado foram concretizados efetivamente na formação de um movimento cristão, pró-nazista, ultranacionalista e

---

13 GERLACH, 2000, p. 8, tradução da autora

14 GERLACH, 2000, p. 11

calcado em perspectivas teológicas antisemitas, os *Deutsche Christen* (“Cristãos Alemães”). Esse grupo representou a culminação de uma identificação de longa data do protestantismo alemão com o ultranacionalismo.<sup>15</sup> Essa fusão entre o cristianismo, o movimento *Völkisch* e as ideias nazistas se inspirava numa perspectiva teológica de reinterpretação da fé cristã chamada Cristianismo Positivo. A distinção entre o Jesus Histórico e o Cristo divino da fé, a visão de um Cristo ariano vencedor e a separação entre o “Deus justo” do Novo Testamento e o “Deus cruel” do Antigo eram pontos fundamentais dentro da teologia defendida por esse grupo.<sup>16</sup>

Desde a visão da figura de Jesus Cristo defendida por esses grupos antisemitas podemos observar claras manifestações políticas de antisemitismo. Os *Deutsche Christen* acreditavam que Jesus era um líder ariano que lutava contra o poderio das trevas – o judaísmo – e morreu vítima de uma armação dos judeus, sendo os germânicos herdeiros dessa luta iniciada por ele. A arianização da figura de Jesus Cristo foi elaborada pelo já citado Houston Chamberlain, ideólogo antisemita que em seus escritos defendia a superioridade da raça ariana dentre todas as outras. Para ele, o Deus revelado em Jesus não é o Javé do Antigo Testamento.<sup>17</sup>

Os *Deutsche Christen*, desde sua fundação no início da década de 1930, exerciam influência nas decisões da Igreja Evangélica Alemã e, com a vitória do partido nazista e a nomeação de Hitler como Chanceler em 1933, tomaram as rédeas das decisões eclesiásticas a partir da criação da *Reichskirche*, a Igreja Nacional do Reich. O intuito dela era unificar todas as congregações alemãs em apenas uma sob domínio estatal. A Alemanha possuía cerca de 65 milhões de habitantes no princípio da década de 1930, sendo 150 mil membros de igrejas livres, como batistas e metodistas, e entre 41 e 48 milhões membros de 28 igrejas territoriais independentes, os luteranos e reformados. Essa segmentação da Igreja Protestante em muitas igrejas territoriais desvinculadas era, na concepção totalitária de aglutinação dos homens ao máximo, um fator prejudicial para a vontade nacional.<sup>18</sup> A Igreja e a própria teologia, portanto, deveriam contribuir para a disseminação de um pensamento que caminhasse no ritmo proposto pela ideologia do regime.

---

15 EVANS, 2013, p. 264

16 FERREIRA, 2010, p. 12

17 SILVA, 2011, p. 28

18 EVANS, 2013, p. 260

## Medidas estatais antissemitas e a reação da Igreja

No primeiro ano do governo de Hitler na Alemanha, ações governamentais de cunho antissemita foram promovidas pelo Estado, e as respostas protestantes em relação a elas foram diversas. As primeiras medidas ocorreram a partir de 23 de março de 1933, quando foi aprovada a “Lei de Autorização” pelo *Reichstag* dando plenos poderes ao governo de decretar leis sem a obrigatoriedade de votação por parte dos parlamentares. Esse foi o primeiro passo para o estabelecimento de legislações antissemitas na Alemanha. Em 1º de abril do mesmo ano, a primeira ação planejada pelo governo foi executada nas ruas: o boicote a estabelecimentos judeus. Lojas foram pichadas com Estrelas de Davi, assim como a palavra *Jude* (judeu) nas vitrines, além de sinais e slogans antissemitas com os dizeres “Não comprem de judeus” e “Os judeus são a nossa ruína”<sup>19</sup>. As reações ao acontecimento entre os protestantes foram distintas. A classe média cristã não aprovou o método truculento utilizado na promoção do boicote de 1º de abril de 1933, mas eram mínimas as objeções contra o antissemitismo em si. É possível afirmar que foram poucos os protestos de membros de igreja protestante em relação aos acontecimentos.

A segunda medida antissemita importante para a análise é o conjunto de leis a respeito do serviço público instauradas a partir da Lei para a Restauração do Serviço Profissional de 7 de abril de 1933. A legislação determinava alguns pontos como: os descendentes de não arianos, principalmente de judeus, mesmo que tivessem apenas um membro da família não ariano, eram considerados; se o indivíduo não fosse funcionário público em 1914 passava a ser obrigado a provar ascendência ariana ou provar que foi um soldado na Guerra Mundial ou ter algum parente que morreu como soldado no front alemão; caso houvesse dúvida sobre a ascendência ariana, um expert em pesquisa racial seria chamado. Juntamente com essa lei, foi aprovada uma legislação que determinava que o número de alemães não arianos nas escolas e universidades não deveria exceder a porcentagem de não arianos na população do Reich, excluindo apenas aqueles não arianos cujos pais estiveram no front alemão durante a Primeira Guerra Mundial.<sup>20</sup> Esse conjunto de leis expulsava a maior

---

19 Cf <https://www.ushmm.org/outreach/ptbr/article.php?ModuleId=10007693>. Acesso em 17 de julho de 2017.

20 Para mais trechos da legislação, consultar o texto “Church Responses to Early Anti-Jewish

parte dos judeus do serviço público.<sup>21</sup> Assim como a primeira ação transcrita, essa legislação não atingia diretamente as Igrejas, os clérigos ou os movimentos religiosos. No entanto, algumas igrejas defenderam a adesão do artigo para dentro das Igrejas Evangélicas.<sup>22</sup>

O terceiro ponto legal inserido dentro desse conjunto de leis antisemitas que merece destaque é o Parágrafo Ariano. O Parágrafo Ariano foi instaurado a partir da Lei para a Restauração do Serviço Público, que previa a exclusão de judeus e outros “não arianos” das organizações governamentais, do exercício de determinados cargos administrativos e de outros aspectos da vida pública. Em setembro de 1933, a Igreja Evangélica adere a esse Parágrafo demitindo os 18 pastores aos quais ele se aplicava.<sup>23</sup> A partir disso, é iniciada a *Kirchenkampf* (“luta pela igreja”) envolvendo três dimensões principais: a primeira delas é o conflito entre a Igreja Confessante e os *Deutsche Christen*; a segunda, as tensões entre a Igreja Confessante e o Estado nazista e a terceira o conflito entre as alas radicais e conservadoras da Igreja Confessante.<sup>24</sup> O Parágrafo Ariano, ao determinar a exclusão de não arianos do corpo eclesiástico, criou tensões entre todas as dimensões da luta pela Igreja.

Após o estabelecimento desses artigos, a Igreja Protestante enquanto instituição não mencionou praticamente nenhuma palavra a respeito da legislação antisemita, apenas quando esta interferia na doutrina e na organização eclesiásticas. Alguns pastores, em suas comunidades de fé, proferiram sermões ou emitiram documentos discordando com fervor das ações governamentais, clamando pela responsabilidade de ação da Igreja. Vamos focar num dos exemplos dessa discordância no período, mas é importante salientar mais uma vez que a oposição a essas ações antisemitas e ao governo nazista não partiu apenas dos indivíduos citados no presente artigo, como Bonhoeffer, Barth e Niemoller. Apenas uma minoria radical se prontificou a atuar de maneira contrária às ações do regime, sendo a ação de Dietrich Bonhoeffer elucidativa nesse sentido.

---

Measures” na obra de Wolfgang Gerlach.

21 HOCKENOS, 2011, p. 8

22 GERLACH, 2000, p. 19

23 EVANS, 2013, p. 302

24 HOCKENOS, 2011, p. 3

## “Não apenas cuidar das feridas das vítimas”<sup>25</sup>: a oposição de Dietrich Bonhoeffer

Questionar assuntos políticos nunca foi uma ação simples dentro da Igreja Protestante Alemã, seja a reformada, seja a unida, seja a luterana. Dietrich Bonhoeffer soube disso através da própria experiência. O pastor luterano polonês teve uma vida peculiar: com apenas 21 anos finalizou seu doutorado em teologia na Universidade de Berlim. Sua tese, *Sanctorium Communio*, já trazia questões importantes para a compreensão da comunidade cristã como a materialização de Cristo na terra através da Igreja e a relação dos membros da comunidade uns com os outros e com Cristo. Convidado para um tempo de estadia em uma universidade de Nova York em 1930, adquiriu uma experiência sobre as diferentes relações das comunidades cristãs com a leitura e a interpretação da Bíblia. A Igreja Batista de Abyssian era uma igreja majoritariamente formada por negros, e em suas impressões sobre ela Bonhoeffer compreendia que a dinâmica presente naquele local muito tinha a ver com as questões sociais e políticas que aqueles indivíduos viviam. Numa de suas cartas afirmou:

Em contraste com o aspecto quase sempre de palestra do sermão ‘branco’, o ‘Cristo Negro’ é pregado de maneira vívida e paixão cativante. Qualquer um que tenha ouvido e entendido os *Negro spiritual* sabe a respeito [desta] estranha mistura de melancolia contida e alegria esfuziante.<sup>26</sup>

Nos escritos de Bonhoeffer fica evidente a preocupação que ele tinha em se colocar no lugar do outro. Era necessário lidar com outras vivências em Cristo, inclusive para a compreensão de seu próprio ser.<sup>27</sup>

Após sua estadia em Nova York, ele retorna a Berlim, onde é ordenado pastor. Em 1933, quando as primeiras ações contra os judeus são instauradas,

---

25 Trecho presente no ensaio “The Church and the Jewish Question” escrito por Dietrich Bonhoeffer em 1933. Original: “not only binding up the wounds of the victims under the wheel, but stopping the wheel itself.”. Cf: BETHGE, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer: a biography. Minnesota: Fortress Press, 1999. p. 275.

26 BONHOEFFER apud CALDAS, 2016, p. 96

27 Em uma carta enviada a seu orientador, Dietrich Bonhoeffer afirma: “Não há dúvida que somente através de contato ativo com outros modos de pensamento se é levado à formação e à compreensão do que é único para si mesmo”. Informação obtida a partir da obra de Carlos Caldas.

Dietrich Bonhoeffer é um dos primeiros e mais radicais a se prontificar em favor daqueles que estão sendo perseguidos e contra as medidas e os discursos antissemitas promovidos pelo Estado e presentes na Igreja. Poucos dias após o boicote aos estabelecimentos judeus, o pastor escreve uma carta a seu amigo Erwin Sutz afirmando que “a questão judaica causou na igreja problemas sem fim; aqui, as pessoas mais sensíveis perderam suas cabeças e suas Bíblias completamente”.<sup>28</sup> A questão judaica, portanto, foi vista por ele como uma oportunidade dos cristãos colocarem em prática a teologia que era estudada e proferida nos púlpitos.

O boicote de 1º de abril foi o mote para que Dietrich Bonhoeffer escrevesse seu primeiro texto público de contestação às ações promovidas pelo regime nazista. No entanto, já em 1º de fevereiro de 1933, o pastor luterano havia proferido um discurso em cadeia nacional intitulado “O Conceito Alterado de Führer da Nova Geração”. No texto, ele acusa os alemães de verem num líder a imagem de um ídolo e que, dessa maneira, ele se tornava um “misleader”.<sup>29</sup>

Desde a posse de Hitler como chanceler, portanto, Bonhoeffer já se posicionava publicamente sobre os perigos das altíssimas expectativas que a sociedade alemã depositava na figura de Adolf Hitler. No mês de março, o teólogo inicia a escrita de algumas teses referentes à questão judaica a partir do artigo de Heinrich Vogel, “A Cruz e a Suástica”. Enquanto Dietrich Bonhoeffer escrevia a primeira sessão do artigo, na qual recusava a interferência estatal na participação de membros descendentes de judeus na Igreja, ocorreu o boicote de 1º de abril.<sup>30</sup> A partir de então, seis teses foram elaboradas sobre a questão judaica acompanhadas por um prefácio que determinava as responsabilidades da igreja em relação aos judeus: o ensaio “A Igreja e a Questão Judaica”.

As perspectivas do pastor nesse texto sobre o Estado são subversivas para aquele contexto. Ele cobra uma postura da igreja em relação à perseguição aos judeus, mas não pretende afirmar que esta deve interferir ou ditar as leis estatais. Sua preocupação principal é chamar a atenção da Igreja Protestante Alemã para sua responsabilidade enquanto corpo de Cristo com aqueles que sofrem.<sup>31</sup> No ensaio, todavia, é perceptível algo enraizado na tradição teológica luterana: uma

---

28 BONHOEFFER, apud GERLACH, 2000, p. 25, tradução da autora

29 BONHOEFFER apud BETHGE, 1999, p. 260

30 BETHGE, 1999, p. 272

31 BETHGE, 1999, p. 274

linguagem antijudaica – mas não antisemita – com forte esperança na conversão dos judeus ao cristianismo:

A conversão de Israel será o final do período de sofrimento deste povo. Daqui a igreja cristã vê a história do povo de Israel com temor como o próprio Deus, livre, de uma maneira temível com seu povo, porque Deus não terminou seu trabalho com eles ainda. Cada nova tentativa de resolver a ‘questão judaica’ vem com desobediência..., entretanto, essas tentativas precisam ser feitas.<sup>32</sup>

Bonhoeffer não fala dos judeus enquanto raça, mas sim como comunidade religiosa que encontrará a salvação exclusivamente na conversão ao cristianismo. Ele, no entanto, foi um dos únicos pastores do período que se opôs à legislação racial que estava sendo implementada e cobrava da Igreja a responsabilidade de agir em prol daqueles que estavam sendo perseguidos, independentemente da posição social ou fé que expressavam.<sup>33</sup>

Ao longo do ensaio “A Igreja e a Questão Judaica”, Bonhoeffer elabora algumas obrigações da Igreja Evangélica frente aos últimos acontecimentos na Alemanha. Ele delimita três fases da responsabilidade da Igreja. A primeira tarefa da comunidade cristã seria a de alertar o Estado sobre sua atuação em relação aos últimos acontecimentos com os judeus. A Igreja, portanto, deveria agir como uma espécie de consciência que inquietasse o Estado quando suas ações não pudessem ser justificadas como legítimas.<sup>34</sup> É interessante perceber que essa assertiva aparece na quinta tese da Declaração Teológica de Barmen<sup>35</sup> em maio de 1934, quando os dirigentes da Igreja Confessante definem o papel da Igreja e do Estado na sociedade.

A segunda tarefa pela qual a igreja é responsável, segundo o pastor luterano, é o auxílio incondicional às vítimas. O texto afirma que “a igreja tem uma

---

32 BONHOEFFER apud HOCKENOS, 2011, p. 10, tradução da autora

33 HOCKENOS, 2011, p. 10

34 BETGHE, 1999, p. 274

35 A Declaração Teológica de Barmen foi o documento de fundação da Igreja Confessante em maio de 1934. Um grupo de pastores que se opunham à Igreja Nacional do Reich e as interferências nazistas na organização eclesiástica redigiram um documento sob liderança principal de Karl Barth rejeitando as “[...] tentativas de estabelecer a unidade da Igreja Evangélica Alemã mediante uma falsa doutrina, fazendo uso da força e de práticas insinceras”. Cf: BARTH, Karl. Declaração Teológica de Barmen. São Leopoldo, v. 24, n. 2, 1984. Disponível em: <[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1266/1221](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1266/1221)>. Acesso em: 14 jul. 2017.

obrigação incondicional para com as vítimas de qualquer ordem da sociedade, mesmo que estas não pertençam à comunidade cristã”.<sup>36</sup> Esse ponto também distingue o posicionamento do pastor em relação à maior parte daqueles que se opunham a alguns pontos específicos determinados pelo Estado. Ao cobrar dos protestantes o auxílio incondicional, ele não coloca como pressuposto a conversão dos indivíduos nem limita a ajuda apenas a cristãos não arianos ou judeus convertidos.<sup>37</sup>

Mas é na terceira tese que Bonhoeffer radicaliza seu discurso. Nesse ponto, ele se distingue inclusive daqueles que já se opunham às ações do governo de Adolf Hitler ao sugerir que o Estado nazista é um Estado ilegítimo. O pastor se coloca numa posição de risco ao afirmar que a Igreja percebe que o Estado tem agido sem escrúpulos, e que ela deveria “não apenas cuidar das feridas das vítimas que estão sob a roda, mas ela mesma deve parar a roda”.<sup>38</sup> Seu amigo íntimo, Eberhard Bethge, analisa o ineditismo e o risco da ação do pastor em sua biografia:

Travar a roda! Quem poderia assumir tal responsabilidade. No entanto, Bonhoeffer sabia claramente o que estava dizendo. Falando sobre as duas primeiras tarefas, ele planeja a possibilidade que indivíduos cristãos possam sentir o chamado, ‘a ocasião de avisar o estado de ofensa contra a moralidade chegará’. A respeito da terceira tarefa, ele ousou expressar a esperança utópica: ‘a necessidade de uma ação política imediata da igreja, entretanto, deve ser decidida por um concílio evangélico como e quando a ocasião surgir, e conseqüentemente não pode ser casualmente construída de antemão’. Caracteristicamente, Bonhoeffer já tinha ciência dos riscos, se não da impossibilidade do estabelecimento de padrões obrigatórios para uma ação revolucionária antecipada.<sup>39</sup>

Dietrich Bonhoeffer colocou a perseguição aos judeus como um dos assuntos primordiais a serem discutidos e combatidos na Igreja, sendo visto como um problema secundário por muitos – isso quando era visto como problema.<sup>40</sup> De fato, esse posicionamento ajudou para que ele fosse uma figura marginal e isolada dentro da Igreja Protestante e da própria Igreja Confessante. Dentro desta

---

36 BONHOEFFER, apud BETGHE, 1999, p. 274, tradução da autora

37 GERLACH, 2011, p. 27

38 BETGHE, 1999, p. 275, tradução da autora

39 BETGHE, 1999, p. 275, tradução da autora

40 BETGHE, 1999, p. 276

última, com o passar dos anos, Bonhoeffer não era bem visto por conta de sua oposição política ao regime nazista e sua solidariedade aos judeus. Vários fatores influenciaram para que, mesmo sendo membro da resistência religiosa conformada na Igreja Confessante, tivesse uma posição marginal dentro dela. Ele era muito jovem quando a “Luta pela Igreja” estourou, tinha simpatia com uma política liberal-democrata, era amigo de muitas famílias cristãs descendentes de judeus e tinha amizade com muitos não arianos, além de professar ferrenhas críticas teológicas e políticas destinadas ao Terceiro Reich.<sup>41</sup>

O documento escrito em abril foi a primeira manifestação pública sobre a questão judaica. Nos meses subsequentes, Dietrich Bonhoeffer continuou a questionar as decisões governamentais e eclesiásticas a partir de memorandos e sermões. Em 22 de junho de 1933, ele proferiu um discurso em uma assembleia na universidade de Berlim com o título de “A Luta pela Igreja”. Em seu discurso, o pastor falou a respeito do Parágrafo Ariano instaurado a partir da legislação de abril afirmando que “aqueles que hoje são fracos na fé necessitam de uma lei racial.” (BONHOEFFER apud GERLACH, 2000, p. 27, tradução da autora). Em agosto de 1933, Dietrich se reuniu com Hermann Sasse na cidade de Bethel para a formulação de um texto que refutasse as teses do Cristianismo Alemão propostas pelos *Deutsche Christen*.<sup>42</sup> Uma de suas sessões é intitulada de “A Igreja e os Judeus”, em que o pastor rejeita a formulação de congregações separadas para cristãos não arianos. A versão escrita com a colaboração de Bonhoeffer foi levada para avaliação pelo diretor da instituição em Bethel, o pastor Fritz von Bodelshwingh, candidato a cargo de Bispo do Reich em maio de 1933. A versão editada, todavia, continha tantas modificações que deixou a confissão com um tom extremamente negativo. Apesar da versão final possuir um importante trecho onde se afirma que “a barreira entre judeus e gentis foi quebrada” a partir da crucificação e ressurreição de Cristo<sup>43</sup>, expressando que qualquer diferença espiritual entre os dois grupos não existia e que ambos estavam em igualdade aos olhos divinos, o sentido geral teve uma conotação muito forte da necessidade imediata de conversão dos judeus e de uma suposta preferência de Deus pelos cristãos.

A confissão de Bethel foi a primeira perda daqueles protestantes que estavam questionando o posicionamento do Estado em relação aos judeus. A versão mais

---

41 HOCKENOS, 2011, p. 2

42 CALDAS, 2016, p. 101

43 GERLACH, 2000, p. 28

radical foi rejeitada por muitos pastores, enquanto os escritos mais brandos foram aceitos pela comunidade eclesiástica. Este foi um ponto de enorme decepção para Dietrich Bonhoeffer: grande parte dos seus colegas foram incompreensíveis com seus questionamentos e quase toda a comunidade protestante que dizia não compactuar com as medidas antissemitas estava em oposição a ele.<sup>44</sup>

Em agosto, o pastor escreveu o panfleto “O Parágrafo Ariano na Igreja” que foi enviado a sínodos e congregações esperando por uma influência nas reuniões de Berlin-Brandenburg no mesmo mês e no Sínodo Geral de setembro. No documento, o luterano acusa veementemente as igrejas que são simpáticas à adoção do Parágrafo Ariano:

[...] a exclusão dos cristãos judeus da comunidade eclesiástica... destruiu a substância do Corpo de Cristo, existe apenas uma maneira de servir a verdade na igreja que implementou o parágrafo ariano na sua forma radical, e isto é, deixá-la. Este é o último ato de solidariedade à minha igreja que eu não posso servir de nenhuma outra maneira que não seja com toda a verdade e com todas as suas consequências.<sup>45</sup>

Suas reivindicações, no entanto, não foram ouvidas. Dietrich Bonhoeffer se viu praticamente sozinho, contando com a colaboração de poucos amigos que compactuavam com a maior parte de suas visões, como Karl Barth e Martin Niemöller, mas desesperançoso de que a Igreja Protestante da Alemanha teria alguma ação efetiva em relação aos judeus.

A adoção do Parágrafo Ariano pela Igreja Evangélica no Sínodo Pardo<sup>46</sup> de setembro de 1933 foi a gota d’água para Dietrich Bonhoeffer. O pastor luterano, ao lado de Hermann Sasse, Gerhard Jacobi e Martin Niemöller, começou a arquitetar qual seria a melhor estratégia para combater a legislação antissemita incorporada pela Igreja. O Parágrafo Ariano dentro da

---

44 GERLACH, 2000, p. 29

45 GERLACH, 2000, p. 29, tradução da autora

46 A reunião dos representantes eclesiásticos nos dias 05 e 06 de setembro no Sínodo Geral Prussiano ficou conhecida como “Sínodo Pardo” devido à cor do uniforme da S.A com que os *Deutschen Christen* estavam vestidos. A maior parte dos presentes votaram a favor da adoção da cláusula ariana que impedia pastores de ascendência judia de ingressarem no pastorado. Cf: SILVA, Julio César Silveira da. Karl Barth: um chamado cristão a desobediência civil, 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011, p. 48.

comunidade eclesialística previa a exclusão do serviço da Igreja de novos ministros que fossem não arianos ou que tivessem cônjuges não arianos. Pastores e teólogos como Karl Koch que tentaram se opor à aprovação da cláusula tiveram seus nomes completamente excluídos da eleição de 27 de setembro no Sínodo de Wittenberg para delegados da Igreja do Reich. Porém a porcentagem de pastores que seriam afetados pelo parágrafo ariano naquele momento era mínima: equivalente a menos de 2% dos pastores da Alemanha. Isso não fez com que o grupo se desmobilizasse. Um dia após o Sínodo Geral, o pastor enviou um telegrama para a Aliança Mundial em Genebra pedindo auxílio na sua contestação ao Parágrafo Ariano.<sup>47</sup>

Nesse mesmo momento, Bonhoeffer começou a trabalhar com Martin Niemöller numa nova declaração que rejeitasse as perspectivas antissemitas inclusas na Igreja com o Parágrafo Ariano. O documento, enviado a Bodelschwingh, foi uma prévia daquilo que fundamentaria teologicamente a chamada Liga Emergencial de Pastores sob a liderança de Martin Niemöller. Duas semanas depois, Bonhoeffer escreveu “Ao Sínodo Nacional da Alemanha” solicitando a anulação das leis que estavam em confronto com o dever da Igreja. Esse documento obteve a assinatura de duzentas pessoas e tornou-se o manifesto da Liga. Foi impresso em forma de cartaz e ele, Franz Hilbrandt e Gertrud Staewen transformaram as ruas da cidade em outdoors pregando o manifesto em várias árvores no dia do Sínodo Nacional. A resposta dos *Deutsche Christen* ao artigo no jornal *Evangelium in Dritten Reich* foi a seguinte:

Enquanto isso a cidade está cheia de rumores. O que era impensável se fez visto, é verdade; os inimigos estão fazendo com que sua presença seja sentida. Petições sem nenhum nome impresso, minutas, comunicados, detalhes, etc., estão sendo circuladas. Mas com uma certeza calma e inequívoca, nossos líderes irão caminhar.<sup>48</sup>

O silêncio da Igreja teve consequências desastrosas. A esperança que Bonhoeffer tinha na ação da Igreja foi se desvanecendo cada vez mais. Eberhard Bethge afirma que “levaria muitos anos de crescente desilusão e desapontamento em sua própria igreja e no movimento ecumênico antes que

---

47 GERLACH, 2000, p. 30

48 BETGHE, 1999, p. 319, tradução da autora

ele pegasse essa responsabilidade para ele mesmo, ao invés de transferi-la para um ‘concílio’”.<sup>49</sup> Ele viu que a Igreja, de fato, não se engajaria e que ele e seus poucos colegas estavam sozinhos em sua oposição ao antissemitismo estatal e clerical.

## O silêncio da Igreja Confessante

Sabemos, no entanto, que as ações dos indivíduos durante o período não se pautavam numa dualidade *Deutsche Kirche* nazistas *versus* pastores da resistência político-religiosa. As relações eram muito mais complexas do que isso. Wilhelm Vischer, professor de Velho Testamento em Berlim, ao ser questionado em abril de 1933 sobre a importância do velho testamento para os cristãos na contemporaneidade, afirmou:

A tribo dos judeus a qual Jesus pertencia[...] não pode se tornar uma única nação como as outras nações, mesmo após a crucificação de Jesus. A história dos judeus é um especial mistério de Deus. Com os judeus, o desejo de Deus de cumprir seu trabalho de reconciliação começou com o chamado de Israel (Rom. 9:11). A questão judaica é, portanto, não uma questão racial, mas uma questão sobre Deus.<sup>50</sup>

A opinião da necessidade de conversão dos judeus e a missão da Igreja nesse processo foi compartilhada por muitas igrejas e pastores, inclusive entre aqueles que se diziam contra as ações governamentais antissemitas, como já visto anteriormente. O que é evidente, no entanto, é que a perseguição aos judeus era tratada de maneira marginal pela comunidade cristã em geral, havendo uma preocupação muito mais urgente com os assuntos eclesiais em si.

A Igreja Confessante, conhecida como núcleo religioso de resistência ao nazismo, é um ótimo exemplo do quão complexa foi a compreensão sobre os judeus entre os protestantes. O grupo foi criado em maio de 1934 a partir da Declaração Teológica de Barmen. Esse é um dos principais documentos da Igreja no período e deu a este grupo protestante o status de resistência ao regime anos depois. O preâmbulo e as teses que constituem o documento frisam a

---

49 BETHGE, 1999, p. 275, tradução da autora

50 VISCHER apud GERLACH, ANO, p. 24

preocupação dos clérigos opositores aos *Deutsche Christen* com as intervenções estatais na Igreja e as pretensões dos nazistas de se utilizarem do cristianismo como meio para conformação da sociedade com a ideologia proposta. Críticas ao cargo de bispo do Reich, à idolatria a Adolf Hitler, rejeição à instrumentalização da igreja e da teologia para fins governamentais caracterizam a denúncia das centenas de pastores reformados, unidos e luteranos. O principal redator do documento e figura de referência no período, o reformado Karl Barth, não acreditava, no entanto, que as medidas excludentes propostas pelos nazistas ganhariam o fôlego que ganharam com o passar dos meses. Em seu ensaio “A existência teológica hoje”, Barth reprime a possibilidade de exclusão dos judeus cristãos da igreja, mas sem convicção que isso, de fato, iria se concretizar no corpo de Cristo alemão. Numa carta a Dietrich Bonhoeffer, escreve: “não parece ainda que eles conseguirão ir muito longe na exclusão dos não arianos da membresia da Igreja”.<sup>51</sup> O pastor não acreditava que, de fato, o antissemitismo chegaria a um ponto tão extremo que a ação da Igreja seria necessária.

Isso fica evidente na formulação do documento inaugural da Igreja Confessante. Vários assuntos eclesiais são colocados em cheque, mas em nenhum momento a perseguição aos judeus é citada. A maior parte dos membros da Igreja Confessante não era radical no âmbito político ou social. Nesses aspectos se assemelhavam bastante aos conservadores.<sup>52</sup> Isso explica, em certa medida, a marginalização da figura de Bonhoeffer durante os anos de conflito da Igreja Protestante. Durante dois anos, ele coordenou uma das alas mais radicais da Igreja Confessante: o seminário de Finkenwalde, fechado em 1937 pela Gestapo. Após sua morte no campo de Flossenbürg, sua imagem permanece como sinônimo de controvérsia. Seria ele um mártir político ou um mártir religioso? Sua participação no atentado contra a vida de Adolf Hitler em 1943 gerou desconforto entre seus pares. Suas críticas ao regime, portanto, transpassaram sua vida inteira. Tanto ele quanto Karl Barth defendiam uma firmeza maior em Barmen na crítica ao Estado.<sup>53</sup> Não foram apoiados pelos outros pastores e apenas duas das seis teses ecoaram parte das críticas formuladas por Bonhoeffer um ano antes.<sup>54</sup>

---

51 BARTH apud GERLACH, 2000, p. 32, tradução da autora

52 HOCKENOS, 2011, p. 6

53 ERICKSEN, 1990, p. 121

54 HOCKENOS, 2011, p. 12

## Considerações finais

Quando a perseguição aos judeus começou, em 1933, é possível afirmar que a maior parte da Igreja Protestante permaneceu imóvel ou apoiou o regime. O antissemitismo presente na tradição protestante contribuiu para que pastores e teólogos não vissem problema em conciliar nacional-socialismo e cristianismo. As próprias compreensões teológicas desses homens evidenciam perspectivas políticas muito específicas. A partir das medidas do mês de abril, foram poucos os religiosos que se mobilizaram contra a crescente exclusão dos judeus da sociedade. Com a adesão do Parágrafo Ariano pela Igreja em setembro, mais indivíduos se opuseram às decisões pelo fato dessas interferirem na doutrina e na organização clerical.

O boicote aos judeus e a legislação antissemita de abril não atingiram diretamente a Igreja Protestante, e por isso a maior parte daqueles que se opunham à teologia proposta pelos *Deutsche Christen* permaneceram em silêncio. As ações e os escritos de Dietrich Bonhoeffer foram motivados, além de seu relacionamento pessoal com muitos não arianos, por sua compreensão teológica. Desde sua tese de doutorado, o teólogo enfatizava a humanidade de Cristo e a compaixão de Jesus com aqueles que necessitavam de auxílio. Negar o fracasso, a derrota que a cruz representava era, no entanto, a máxima da teologia defendida pelos *Deutsche Christen*.

Mesmo os pastores que se manifestaram de forma contrária às ações antissemitas não estavam desvinculados do imaginário social europeu a respeito dos judeus.<sup>55</sup> Martin Niemoller, por exemplo, foi um entusiasta do patriotismo e militarismo alemão após a Primeira Guerra Mundial. Em suas pregações em 1931, o pastor defendia a “venenosa influência” dos judeus na história do mundo, vendo no nazismo e em Adolf Hitler uma esperança para o cristianismo germânico. Em 1933, Niemoller percebeu que as posições defendidas pelo partido estavam equivocadas e começou a reavaliar seu

---

<sup>55</sup> Dietrich Bonhoeffer, por exemplo, no mês de abril de 1933 foi convidado para conduzir o funeral do pai de seu cunhado Gerhard Leibholz que morreu sem nunca ter sido batizado. O pastor luterano foi aconselhado a não participar de uma cerimônia de um judeu e acatou a sugestão. Sete meses depois, escreveu a Leibholz uma carta na qual se desculparia: “Como eu pude ter tido tanto medo naquela época? [...] Tudo que eu posso fazer agora é pedir que você perdoe minha fraqueza de então. Hoje eu sei que certamente eu deveria ter agido de maneira diferente.” (BETHGE, 1999, p. 275).

próprio posicionamento antissemita.<sup>56</sup> Como líder da Liga Emergencial de Pastores, questionou diretamente a fala de Adolf Hitler em um concílio em janeiro de 1934. Sua postura mudou radicalmente ao longo dos anos, ocasionando sua prisão em 1937. Foi libertado do campo de concentração de Dachau apenas no fim da Segunda Guerra Mundial.<sup>57</sup> A vida de Niemoller sob o Terceiro Reich é um exemplo claro de quão enraizado estava o antissemitismo na tradição protestante alemã.

As ações contra as medidas antissemitas, portanto, partiram dos indivíduos isoladamente. A Igreja Confessante se manteve em silêncio durante quase todo o Terceiro Reich sobre a perseguição e a exterminação de judeus. Homens e mulheres que tentaram agir individualmente foram presos, como Martin Niemoller; exilados, como Karl Barth; ou mortos, como Dietrich Bonhoeffer. O silêncio da Igreja, enquanto ações efetivas eram possíveis, custou muito caro, e esse senso de responsabilidade fica evidente doze anos depois na Confissão de Culpa de *Stuttgart*.<sup>58,59</sup> Aqueles que escolhem o mal menor, a omissão, o testemunhar em silêncio, muitas vezes se esquecem de que ainda, sim, optaram pelo mal.<sup>60</sup> Quando os nazistas foram atrás dos judeus, os protestantes não disseram nada, pois eles não eram judeus. Então, como escreve Martin Niemoller, quando “eles vieram atrás de mim [...] não havia ninguém que pudesse dizer algo em meu favor”.<sup>61</sup>

## Referências

ARENDDT, Hannah. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. In: KOHN, Jerome (Org.), *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

---

56 SILVA, 2011, p. 48

57 SILVA, 2011, p. 64

58 A Confissão de Culpa de *Stuttgart* foi uma declaração elaborada pela Igreja Evangélica da Alemanha após o fim da Segunda Guerra Mundial se desculpando pela omissão evangélica durante o nazismo. Cf <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/niem/StuttgartDeclaration.htm>. Acesso em 21 de julho de 2017.

59 GERLACH, 2000, p. 44

60 ARENDT, 2004, p. 99

61 Cf <https://www.usmmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007392>. Acesso em 21 de julho de 2017.

BARTH, Karl. Declaração Teológica de Barmen. São Leopoldo, v. 24, n. 2, 1984. Disponível em: <[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1266/1221](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1266/1221)>. Acesso em 14 jul. 2017.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade, racismo e extermínio II. In: *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: a biography*. Minnesota: Fortress Press, 1999.

CALDAS, Carlos. *Dietrich Bonhoeffer e a Teologia Pública no Brasil*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

ERICKSEN, Robert P. A Radical Minority: Resistance in the German Protestant Church. In: NICOSIA, Francis R.; STOKES, Lawrence D. (Org.). *Germans against Nazism: nonconformity, opposition and resistance in the Third Reich: essays in honour of Peter Hoffmann*. New York: Berg Publishers Ltd, 1990.

EVANS, Richard J. *O Terceiro Reich no poder*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2013.

FERREIRA, Franklin. A Igreja Confessional Alemã e a Disputa pela Igreja (1933-1937). *Fides reformata*. São Paulo, 15, n.1, p. 9-36, 2010.

GERLACH, Wolfgang. *And the Witnesses Were Silent: The Confessing Church and the Persecution of the Jews*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2000.

HOCKENOS, Matthew D. The Church Struggle and the Confessing Church: An Introduction to Bonhoeffer's Context. *Studies in Christian-Jewish Relations*. Boston, v. 2, n.1, p. 1-20, 2011.

SILVA, Julio César Silveira da. *Karl Barth: um chamado cristão a desobediência civil*, 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.

# A GÊNESE DO DIÁRIO DE ANNE FRANK: VÁRIAS FACETAS DE UMA JOVEM ESCRITORA

Denise Borille de Abreu

## Resumo

Os 70 anos da primeira edição do Diário de Anne Frank fazem premente a necessidade de uma leitura contemporânea desta obra que tem marcado leitores de diversas gerações. À luz dos estudos das narrativas de vida, o gênero do diário pode ser concebido como uma zona fronteira, cujos limites oscilam entre o eu privado e o eu público. Pode-se afirmar que os diários funcionam como locais transformadores, onde opera uma espécie de negociação entre a persona pública e os desejos privados de quem o escreve. Este artigo propõe analisar esse fenômeno, de maneira mais específica, na escrita do Diário de Anne Frank, utilizando-se de suas três versões (a, b e c), numa releitura que propõe questionar a iconização da autora e revelar facetas, até então possivelmente desconhecidas à maioria do público, do eu que narra a dada obra literária.

**Palavras-chave:** Narrativas de vida; Diário de Anne Frank; Shoah.

## Abstract:

The 70th anniversary of the first edition of Anne Frank's Diary urges for a contemporary reading of this work that has had great impact on readers from several generations. According to recent life-writing studies, diaries may be conceived as a borderland genre, whose boundaries shift between the private and the public selves. It may be assumed that journals operate as transforming locations, where a sort of negotiation is set between the public persona and the private desires of the one who writes them. This article aims to analyze such phenomenon, more specifically, in Anne Frank's diary writing, by making use of its three versions (a, b, and c) in a re-reading that challenges the author's iconization and reveals hitherto possibly unknown facets of the self that narrates the given literary work.

**Keywords:** Life-writing; Anne Frank's Diary; Shoah.

## Introdução

A análise das diferentes facetas do “eu” presentes nos diários de Anne Frank constitui o objetivo principal proposto por este artigo. A crítica Meg Jensen, especialista em narrativas de vida (*life-writing*), concebe o gênero do diário, mais especificamente, como uma zona fronteira, cujos limites oscilam entre o eu privado e o eu público. Os diários funcionariam, assim, como locais transformadores, onde opera uma espécie de negociação entre a *persona* pública e os desejos privados de quem o escreve.<sup>1</sup>

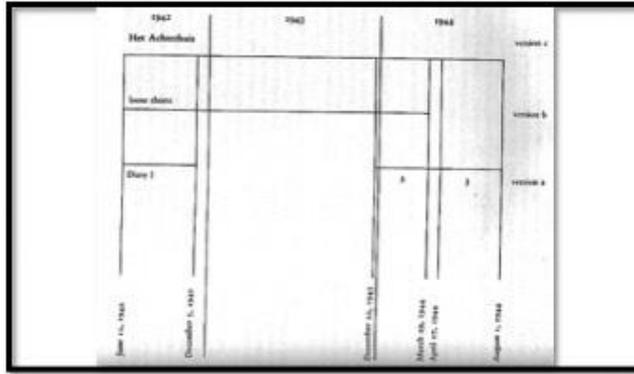
Os escritos de Anne Frank despertam ainda maior curiosidade quando entende-se a história não de um, mas dos vários escritos que compuseram a obra que hoje intitula-se *O Diário de Anne Frank*. Entende-se o presente do décimo-terceiro aniversário de Anneliese como o Diário 1, cuja escrita abrange o período de 12 de junho a 5 de dezembro de 1942. Um ano se passou até que a jovem retomasse sua escrita íntima através de um caderno escolar. Os escritos desse caderno, conhecido como Diário 2, estendem-se de 22 de dezembro de 1943 a 17 de abril de 1944. Outro caderno, o Diário 3, viria a ser escrito de 17 de abril de 1944 até 1º de agosto de 1944, data da última entrada escrita por Anne Frank, antes da captura da família Frank pelas autoridades nazistas e seus colaboradores holandeses.

Esses três diários compõem o que se denomina “versão a”, ou primeira versão do diário de Anne Frank. Uma segunda versão, ou “versão b”, foi reescrita por ela em folhas avulsas. Nelas foram feitas alterações, combinações de entradas de datas diversas, abreviaturas e, até mesmo, mudanças de nomes. As duas versões, por sua vez, foram expandidas numa “versão c”, final, intitulada *Het Achterhuis (O Anexo Secreto)* que Anne Frank tencionava submeter para publicação por The Netherlands Institute for War Documentation. Segue-se um quadro, elaborado pelo mesmo instituto, com o esquema das versões sucessivas dos diários de Anne Frank:

---

1 JENSEN, 2012

Figura 1: Quadro das versões sucessivas dos diários de Anne Frank.



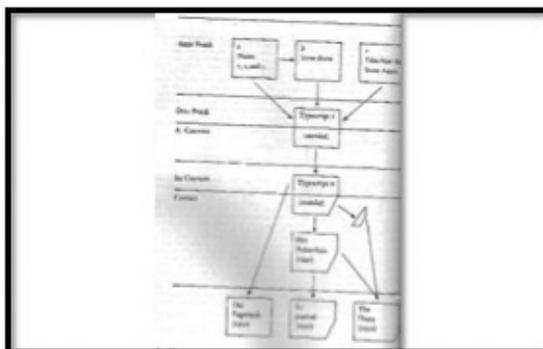
Fonte: PAAPE, Harry, VAN DER STROOM, Gerrold, BARNOUW, David (eds.). *The Diary of Anne Frank: The Revised Critical Edition prepared by The Netherlands Institute for War Documentation*. New York: Doubleday/ Random House, 2003.

Após a apreensão dos Frank pela *Grüne Polizei*, Miep Gies, uma amiga e vizinha da família, encontrou os diários e as folhas avulsas escritas por Anne Frank, revirados e espalhados no chão do anexo secreto por oficiais da *Gestapo*, e guardou-os consigo. Quando o pai de Anne, Otto Frank, único membro sobrevivente da família, retornou de Auschwitz, Miep entregou-lhe os escritos de sua filha.<sup>2</sup> Depois de ler as diferentes versões dos diários, Otto produziu um manuscrito datilografado, que ficou conhecido como Manuscrito Datilografado 1. Tratava-se de uma compilação dos escritos existentes de Anne, na qual ele empenhou-se para preservar “a essência” daquilo que a filha escrevera. Em seguida, Otto entregou o Manuscrito Datilografado 1 a seu amigo Albert Cauvern, pedindo-lhe que revisasse erros gramaticais e eliminasse possíveis “germanismos” do texto em holandês. A versão editada por Cauvern é nomeada Manuscrito Datilografado 2.

<sup>2</sup> Aqui cabe ressaltar que, na condição de único herdeiro de sua filha, Otto Frank passou a ser o detentor exclusivo dos direitos autorais do Diário. Um pouco antes de vir a falecer, em 1980, Otto cedeu esses direitos ao governo holandês que, por sua vez, passou a considerar como versão “oficial” a edição crítica produzida por The Netherlands Institute of War Publication, publicada em 1986. A partir dessa data, e de acordo com as leis de direitos autorais da Holanda, a obra se encontra protegida por 50 anos, só podendo vir a domínio público após 1º de janeiro de 2037.

Em 1947, a editora holandesa Contact concorda em publicar *Het Achterhuis* a partir do Manuscrito Datilografado 2, que lhe fora enviado por Otto. Entretanto, o diretor da editora, G. P. de Neve, conhecido por ser um católico fervoroso, julgou certas passagens do texto como inapropriadas e até mesmo indecorosas. Ele estava referindo-se, mais especificamente, aos trechos onde Anne criticava diretamente sua mãe e às passagens onde ela descrevia detalhes de seu desenvolvimento sexual, como, por exemplo, seus ciclos menstruais e cenas protagonizadas com sua amiga Jacke. Otto Frank concordou com os cortes propostos por de Neve, como condição para publicação.

Assim, a edição holandesa de *Het Achterhuis* (1947) sofreu a eliminação das passagens que de Neve julgava impróprias, sendo seguida de uma primeira versão francesa, *Le Journal d'Anne Frank* (1950). É curioso observar que as versões para o alemão, *Das Tagebuch der Anne Frank* (1950), e para o inglês, *The Diary of Anne Frank* (1952), não foram originadas da versão holandesa censurada por de Neve, mas, sim, diretamente do Manuscrito Datilografado 2, sendo a versão alemã de 1950 decididamente a mais “fiel” ao Manuscrito Datilografado 2, pois, na versão inglesa de 1952, foram igualmente incorporados alguns materiais de *Het Achterhuis*. Segue-se o quadro da sinopse da publicação de *Het Achterhuis*, conforme elaborado por The Netherlands Institute of War Documentation:



**Figura 2:** Quadro da sinopse da publicação de *Het Achterhuis* (1947).

Fonte: PAAPE, Harry, VAN DER STROOM, Gerrold, BARNOUW, David (eds.). *The Diary of Anne Frank: The Revised Critical Edition prepared by The Netherlands Institute for War Documentation*. New York: Doubleday/ Random House, 2003.

Por fim, a elaboração deste artigo culminou numa visita para levantamento de dados biográficos e bibliográficos na Anne Frank Fonds (Basileia, Suíça). Após contato escrito feito pela autora deste artigo, a AFF gentilmente disponibilizou seu acervo para consulta, que inclui os fac-símiles dos diários, uma coleção de todas as biografias já escritas sobre Anne Frank e obras de referências secundárias sobre Anne Frank e sua família.<sup>3</sup>

## O eu público X o eu privado de Anne Frank

Em seu livro *Holocaust Icons: Symbolizing the Shoah in History and Memory* (2015), Oren Baruch Stier destaca os 4 ícones frequentemente associados ao Holocausto, sendo eles: 1) os trens que transportavam os prisioneiros judeus aos campos de concentração; 2) o portão com slogan “*Arbeit Macht Frei*”; 3) a persona de Anne Frank; e 4) o número “6 milhões”, referindo-se às seis milhões de vítimas do Holocausto.

Diversos críticos concordam que é muito raro falar da *Shoah* sem, ao menos, evocar a figura de Anne Frank. Mas a imagem pública de Anne Frank já foi alvo de controvérsias e, até mesmo, de contendas entre Otto Frank e alguns editores.

O exemplo mais conhecido disso é a peça sobre o Diário de Anne Frank que estreou na Broadway, nos Estados Unidos, em 1956, dirigida por Garson Kanin. O roteiro, escrito pelo casal Frances Goodrich e Albert Hackett, foi adaptado por Wendy Kesselman. Otto achou que a peça, sobretudo a cena final, contendo uma frase tomada de maneira descontextualizada do Diário, gerou uma reação pública ufanista, uma espécie de iconização de Anne Frank, que não lhe agradou nem um pouco, sobretudo por tentar universalizar aquilo que fora uma experiência bastante peculiar, conforme vivenciada por sua filha.

Preferências pessoais à parte, o fato é que a crítica acadêmica especializada em Anne Frank pareceu solidarizar-se com Otto. Autores renomados, como Judith Doneson (1987), Alvin Rosenfeld (apud HAYES 1991) e Hanno Loewy (1998), por exemplo, atacam o que eles afirmam ser uma “universalização” ou

---

<sup>3</sup> Com relação à minha visita à Anne Frank Fonds, em janeiro de 2017, gostaria de registrar meus mais sinceros agradecimentos à Sra. Barbara Eldridge, por sua acolhida generosa, atenção e pela troca profícua de ideias. A AFF é uma organização sem fins lucrativos, fundada em 1963 por Otto Frank na Basileia, Suíça, e que tem por intuito divulgar a mensagem de paz da jovem escritora. Minha ida à AFF consta, nos registros da instituição, como a primeira visita de uma pesquisadora brasileira, representando o Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais.

mesmo “americanização” não só da figura pública de Anne Frank, mas da experiência da *Shoah* como um todo, por parte do público estadunidense.

Um levantamento biográfico criterioso sobre as figuras pública e privada de Anne Frank deve ter, como ponto de partida, a edição crítica e revista de *The Diary of Anne Frank – The Revised Critical Edition* (2003), editada por David Barnouw e Gerrold Van Der Stroom, traduzida do holandês para o inglês por Arnold J. Pomerans e B.M. Mooyart e organizada por The Netherlands Institute for War Documentation. Além de prefácio, artigos introdutórios e comentários diversos, essa edição especial inclui as três versões existentes dos diários (a, b e c, incluindo páginas que só vieram a público em 1998), os originais sem corte de *Het Achterhuis* (*Tales from the Secret Annex*) e *Cady’s Life*, versão inglesa de um romance inacabado de Anne Frank.

Outra referência de grande impacto foram os estudos feitos pela biógrafa alemã de Anne Frank, Melissa Müller, amplamente conhecidos e divulgados através da obra *Anne Frank: The Biography* (1998). Ao lado dos escritos de Melissa Müller, está o livro da biógrafa inglesa Carol Ann Lee, intitulado *Roses from the Earth: The Biography of Anne Frank* (1999). Trata-se de um estudo biográfico abrangente sobre a jovem escritora, que se desdobrou, merecidamente, num estudo curioso sobre a vida do pai de Anne, sem o qual jamais teríamos acesso aos Diários da filha, chamado *The Hidden Life of Otto Frank* (2002). Os estudos de Melissa Müller e Carol Anne Lee são ambos dotados de pesquisa biográfica de qualidade muito alta.

Igualmente curiosos e contundentes são os testemunhos e outros relatos biográficos feitos por várias mulheres que conheceram Anne Frank, que muito gentil e prontamente se dispuseram a partilhar reminiscências da menina judia cuja vida as encantou para sempre. Dentre eles, destaco três obras em particular: a primeira, intitulada *Anne Frank Remembered: The Story of the Woman Who Helped to Hide the Frank Family* (1987), trata do testemunho cedido por Miep Gies, a amiga e vizinha da família Frank que, além de juntar e reunir os escritos de Anne no Anexo Secreto após a apreensão da família pela *Gestapo*, guardou-os consigo com cuidado e entregou-os a seu pai, assim que ele retornou de Auschwitz. Em seguida, cito o testemunho recente de Eva Schloss, *After Auschwitz: A Story of Heartbreak and Survival by the Stepsister of Anne Frank* (2013). Eva, de nacionalidade austríaca, já era nascida quando sua mãe, Elfriede Geiringer, tornou-se a segunda esposa de Otto Frank e cresceu ouvindo, com curiosidade e admiração, as histórias que Otto contava sobre Anne Frank, a quem se referia como sua “meia-irmã”. Em terceiro lugar, figura uma série de testemunhos de seis ex-prisioneiras dos campos de concentração

de Westerbork, Auschwitz-Birkenau e Bergen-Belsen, que conheceram Anne e sua família na vida real. Os relatos foram colhidos, compilados e editados por Willy Lindwer no livro *The Last Seven Months of Anne Frank: The stories of six women who knew Anne Frank* (1991).

Além dessas fontes biográficas citadas anteriormente, cumpre mencionar o trabalho biográfico da jornalista americana Francine Prose, traduzido para português como *Anne Frank: a história do Diário que comoveu o mundo* (2010); o relato de Gerti Elias (esposa de Buddy Elias, o primo querido de Anne Frank), cedido a Mirjam Pressler e publicado no Brasil como *A história da família de Anne Frank* (2016) e, por último, o ensaio fotobiográfico de Ruud Van Der Rol e Rian Verhoeven, chamado *Anne Frank, beyond the diary: a photographic remembrance* (1995).

Tida como a primeira referência biográfica de Anne Frank, a edição crítica e revista de *The Diary of Anne Frank – The Revised Critical Edition* (2003), editada por David Barnouw e Gerrold Van Der Stroom, traduzida do holandês para o inglês por Arnold J. Pomerans e B.M. Mooyart e organizada por The Netherlands Institute for War Documentation, traz, entre seu amplo escopo, as passagens inicialmente censuradas do diário de Anne Frank, que vejo como fundamentais para uma maior compreensão do eu privado da jovem autora, e merecem a discussão a seguir.

As três passagens têm em comum não apenas o fato de terem sido previamente censuradas, como também o de terem sido escritas na mesma data: 05 de janeiro de 1944. Na primeira entrada, a “versão a” contém críticas duras de Anne a sua mãe: ela ataca a atitude da mãe em considerar as duas filhas como amigas. Ela esperava, de sua mãe, um exemplo a ser seguido e constata essa dura realidade sem a solidariedade de Margot e, principalmente, do pai, que evitava entrar em conflito com a mãe. Ela registra:

Dear Kitty,

I have three things to confess to you today, which will take a long time. But I must tell someone and you are the best one to tell, as I know that come what may you always keep a secret. The first is about Mummy. You know that I’ve grumbled a lot about Mummy, yet still tried to be nice to her again. Now it is suddenly clear to me what she lacks. Mummy herself has told us that she looked upon us more as her friends than her daughters; now that is all very fine of course, but still a friend can’t take a mother’s place. I need my mother as an example which I can follow, I want to be able to respect her and though my

mother is an example to me in most things she is precisely the kind of example that I do not want to follow. I have the feeling that Margot thinks differently about these things and would never be able to understand what I've just told you. And Daddy avoids all arguments about Mummy.<sup>4</sup>

Não foi escrita a “versão b” para essa entrada. A “versão c”, entretanto, é bastante significativa. Nem tanto pela forma, que se limitou a dividir o texto em 2 parágrafos com recuo, mas pelo conteúdo omitido:

Dear Kitty,

I have three things to confess to you today, which will take a long time. But I must tell someone and you are the best one to tell, as I know that come what may you always keep a secret.

The first is about Mummy. You know that I've grumbled a lot about Mummy, yet still tried to be nice to her again. Now it is suddenly clear to me what she lacks. Mummy herself has told us that she looked upon us more as her friends than her daughters; now that is all very fine, but still, a friend can't take a mother's place. I need my mother as an example which I can follow, I want to be able to respect her. I have the feeling that Margot thinks differently about these things and would never be able to understand what I've just told you. And Daddy avoids all arguments about Mummy.<sup>5,6</sup>

A frase que continha a crítica mais contundente à mãe de Anne foi retirada da “versão c”, a sentença “and though my mother is an example to me in most things she is precisely the kind of example that I do not want to follow.”<sup>7</sup>. É

---

4 BARNOUW & VAN DER STROOM, 2003, p. 460

5 Uma versão portuguesa do *Diário de Anne Frank* traduz a mesma passagem da seguinte maneira: “Querida Kitty: Hoje vou confiar-te duas coisas o que, talvez, me leve um pouco de tempo. Mas é-me indispensável desabafar, e só contigo gosto de o fazer, pois tu guardas silêncio, aconteça o que acontecer. Em primeiro lugar, trata-se da mãe. Bem sabes que me tenho queixado dela muitas vezes e que me tenho esforçado sempre por ser boa para ela. De repente descobri o que não me agrada na mãe. Ela própria tem-nos dito que vê em nós antes amigas do que filhas. Isso é uma coisa bonita, mas uma amiga não pode substituir a mãe. Eu queria ter na mãe um exemplo, um modelo a seguir, queria poder erguer para ela os olhos. Pressinto que a Margot pensa de outra maneira a tal respeito e que nunca podia compreender as minhas ideias, e o pai evita falar no assunto.” (LOSA, s/d, p. 85).

6 BARNOUW & VAN DER STROOM, 2003, p. 460

7 “e apesar de minha mãe ser um exemplo de muitas coisas para mim, ela é exatamente o tipo de exemplo que não quero seguir.” (BARNOUW & VAN DER STROOM, 2003, p. 719 – tradução minha).

possível observar, também, que as três coisas a serem confessadas (versão a) diminuem para apenas duas (versão b).<sup>8</sup>

A segunda passagem que o editor holandês De Neve pediu que fosse omitida é aquela na qual Anne escreve, com surpresa e encanto, sobre como seu corpo experimentava a menstruação. Essa entrada não ganhou uma “versão b” e a “versão c” sofreu pouquíssimas alterações em relação à primeira. A “versão a” é registrada da seguinte maneira:

Yesterday I read an article about blushing by Sis Heyster, I shall try to interpret it below. Sis Heyster might have been addressing me personally; although I don't blush very easily, the other things in it certainly all fit me. She writes roughly something like this – that a girl in the years (time) of puberty becomes quiet within and begins to think about the wonders that are happening to her body. I experience that too and that is why I get the feeling lately of being embarrassed in front of Margot, Mummy and Daddy. Funnily enough, Margot, who is much more shy than I am, isn't at all embarrassed.

I think what is happening to me is so wonderful, and not only what can be seen on my body, but all that is taking place inside. I never discuss myself or any of these things with anybody; that is why I have to talk to myself about them. Each time I have a period, (and that has only been three times) I have the feeling that in spite of all the pain, unpleasantness and nastiness I have a sweet secret, and that is why although it is nothing but a nuisance to me in one sense of the word, I always long for the time that I shall feel that secret within me again.<sup>9,10</sup>

---

8 Algumas das biografias consultadas e depoimentos colhidos na Anne Frank Fonds ressaltam o papel da avó paterna de Anne Frank (da mãe de Otto, portanto) como tendo uma grande, se não a mais relevante, influência feminina sobre a neta.

9 “Li ontem um artigo de Sis Heyster sobre o corar. Aquilo parecia ser escrito para mim, embora eu não core tão facilmente. Mas o resto aplica-se-me perfeitamente. Diz ela que uma rapariga, ao entrar na puberdade, fica mais calma e mais pensativa e que se debruça sobre o milagre do seu corpo. É precisamente o que acontece comigo ultimamente e agora até tenho vergonha da Margot e dos pais. Mas a Margot que, em outras ocasiões, é muito mais acanhada do que eu, não faz cerimónias com estas coisas. Dou-me conta das transformações exteriores do meu corpo e, mais ainda, daquilo que está a ficar tão diferente no meu íntimo. E como não falo sobre isto com ninguém, tento compreender sozinha. De todas as vezes que tenho o «incómodo» – e já me veio três vezes – tenho a sensação, apesar das dores e de tudo o que é desagradável e repugnante, de trazer comigo um segredo muito delicado. Alegro-me quando vivo de novo este meu segredo.” (LOSA, s/d, p. 86).

10 BARNOUW & VAN DER STROOM, 2003, p. 462

Nesta passagem Anne demonstra seu constrangimento com um fenômeno novo que modificava seu corpo (ela havia, até então, menstruado apenas 3 vezes), sobre o qual, segundo o texto, ainda não havia comentado com ninguém, sequer com as mulheres da sua família (sua irmã e sua mãe). Mas é absolutamente encantadora a maneira como ela atesta guardar “o doce segredo” que a visita todos os meses. Pode-se pensar que a menstruação, aqui, representa o oposto da condição de cativo na qual a adolescente se encontrava: vida que continua; fluidez; plenitude e companhia. Vemos um corpo de uma jovem mulher que insiste em produzir transformação e beleza, apesar da destruição e dos horrores da guerra. Máquina orgânica transformadora resistindo à máquina de guerra devastadora.

A transformação que Anne experimentava em seu corpo viria a causar-lhe ainda mais assombro, conforme a terceira passagem a sofrer os cortes do editor da Contact. Nela pode-se constatar o prazer de uma adolescente em descobrir a beleza de seu corpo e, principalmente, em desvendar seus desejos. Na “versão a” é relatado o seguinte:

Sis Heyster also writes that girls of this age don't feel quite certain of themselves, and discover that they themselves are individuals with ideas, thought and habits. After I came here, when I was scarcely 13, I began to think about myself rather early on and to know that I am a person. Sometimes, when I lie in bed at night, I have a terrible desire to feel my breasts and to listen to the quiet rhythmic beat of my heart.

I already had these kinds of feelings subconsciously before I came here, because I remember one night when I slept with Jacque I could not contain myself, I was so curious to see her body, which she always kept hidden from me and which I had never seen. I asked Jacque whether as a proof of our friendship we might feel one another's breasts. Jacque refused. I also had a terrible desire to kiss Jacque and that I did. I go into ecstasies every time I see the naked figure of a woman, such as Venus in the Springer History of Art, for example. It strikes me sometimes as so wonderful and exquisite that I have difficulty not letting the tears roll down my cheeks.

If only I had a girl friend!<sup>11, 12</sup>

Causa admiração pensar que a entrada em questão sofreu censura moral por descrever o que teria sido um beijo entre duas amigas adolescentes que estão, ambas, descobrindo a sexualidade. Também é arrebatadora a franqueza de Anne em partilhar uma experiência tão íntima em seu diário. Mas o maior espanto advém, a meu ver, da sensação cruel de solidão que Anne experimentava em seu cativado (“Se ao menos eu tivesse uma amiga!”) reforçada por exclamação e parágrafo curto, isolado dos demais.

Muito significativa, também, para o propósito deste artigo é a passagem que pode ser encontrada na última entrada dos diários de Anne Frank, datada de 1º de agosto de 1944. Ela elucida como a autora, na fase mais madura de sua vida e escrita, vê a si mesma como bipartida, fragmentada. A passagem é iniciada com Anne fazendo alusão a sua reputação de ser “a little bundle of contradictions” (“uma pequena pilha de contradições”, em português). A “versão a” registra que:

I have already told you (said) before that I have, as it were, a dual personality. One half embodies my exuberant cheerfulness, making fun of everything, vivacity, and above all the way I take everything lightly. This includes not minding flirtation, a kiss, an embrace, a dirty joke. This side is usually lying in wait and pushes away the other, which is much better, deeper and purer. You must realize that no one knows Anne’s better side and that’s why most people

---

11 “Diz Sis Heyster que as raparigas da minha idade ainda não têm segurança mas que pouco a pouco se vão revelando e começam a ter ideias, pensamentos e hábitos próprios. Vim para o anexo quando tinha treze anos e, por isso, fui obrigada a reflectir mais cedo sobre o Mundo e a fazer a descoberta de mim mesma como de um ser humano que deseja ser independente. Por vezes, de noite, não posso deixar de tocar nos meus seios e de sentir o bater calmo e seguro do meu coração. Já antes de vir para aqui sentia, inconscientemente, coisa parecida, pois uma vez, quando dormi com uma amiga minha, perguntei-lhe se, como prova de amizade, não podíamos tocar nos seios uma da outra, mas ela recusou-se. Eu gostava de lhe dar beijos e beijei-a muitas vezes. Sempre que vejo uma figura de mulher nua, como, por exemplo a Vénus, fico como em êxtase. É uma coisa tão bela que tenho de me dominar para não desatar a chorar! Ai! Quem me dera ter uma amiga! Tua Anne.” (LOSA, s/d, p. 86).

12 BARNOUW & VAN DER STROOM, 2003, p. 463

find me so insufferable.<sup>13, 14</sup>

A “versão b” não foi escrita para essa entrada específica. A “versão c”, por sua vez, propõe poucas alterações, conforme o trecho a seguir:

I’ve already told you before that I have, as it were, a dual personality. One half embodies my exuberant cheerfulness, making fun of everything, my high-spiritedness, and above all, the way I take everything lightly. This includes not taking offense at a flirtation, a kiss, an embrace, a dirty joke. This side is usually lying in wait and pushes away the other, which is much better, deeper and purer. You must realize that no one knows Anne’s better side and that’s why most people find me so insufferable.<sup>15</sup>

As passagens chamam a atenção do leitor para uma Anne bipartida: primeiramente, a Anne que consegue manter-se alegre e espirituosa, não obstante a perseguição nazista, a condição de cativo e a proximidade da morte num campo de concentração. E que, a despeito disso tudo, ainda continua a acreditar no afeto. Talvez esse lado a tenha tornado tão popular entre os leitores, pela maneira supostamente graciosa como sobreviveu a uma condição tão cruel e desumana. Esse pode ser entendido como seu lado público, aquele que é encenado para o mundo externo. Entretanto, uma leitura cuidadosa da sua escrita aponta para um segundo lado, mais privado e, portanto, menos nítido, de sua personalidade. Pode-se notar que as duas últimas frases do trecho, onde Anne descreve o seu melhor lado (mais profundo e puro) e declara que ninguém o conhece, não sofreu nenhuma alteração entre as versões a e c.

Três dias após Anne registrar essa entrada, os ocupantes do anexo secreto foram presos e enviados para campos de concentração na Alemanha e na Holanda. Mas uma leitura cuidadosa das três versões do diário de Anne Frank

---

13 “Já te contei em tempos que não tenho só uma alma mas sim duas. Uma dá-me a minha alegria exuberante, as minhas zombarias a propósito de tudo, a minha vontade de viver e a minha tendência para deixar correr, isto é, para não me escandalizar com ‘flirts’, abraços ou uma piada inconveniente. Esta primeira alma está sempre à espreita e faz tudo para suplantar a outra que é mais bela, mais pura, mais profunda. Essa alma boa da Anne ninguém a conhece, não é verdade? E é por isso que tão pouca gente gosta de mim.” (LOSA, s/d, p. 171).

14 BARNOUW & VAN DER STROOM, 2003, p. 719

15 BARNOUW & VAN DER STROOM, 2003, p. 719

pode acrescentar uma compreensão de um lado menos óbvio, e profundamente intrigante, da personalidade da menina escritora que marcou a escrita feminina de guerra do século XX. Um lado ainda melhor de sua identidade, um outro “eu” que se projeta na direção do outro (leitor), tecido nas entrelinhas de sua escrita, pode ser descoberto através de uma leitura que busque ultrapassar as fronteiras de seus diários.

## Conclusão

Um estudo minucioso dos Diários de Anne Frank revela um eu privado de Anne Frank, desconhecido da maioria dos leitores e, talvez, da própria autora, que dividia com seu diário suas descobertas adolescentes, tão fascinantes quanto incógnitas. Um eu multifacetado e contrastante com a imagem pública moralista, otimista e “universal” preconizada pela peça de 1956. A iconização da *persona* pública de Anne Frank como uma espécie de “boa menina” persiste em ampla escala até hoje, não obstante os abundantes estudos crítico-biográficos e as tentativas de subvertê-lo até mesmo através da ficção, como é o caso da obra *The Ghost Writer* (1979), de Philip K. Roth. Ao serem examinadas mais cuidadosamente, as entradas de seus diários, por sua vez, nos revelam o processo de formação de uma jovem, que sonhava e trabalhava audaciosa e tenazmente para afirmar-se como mulher e escritora, cuja vida foi interrompida precocemente pela experiência devastadora da *Shoah*. O leitor se depara com uma jovem escritora em devir, dotada de curiosidade intensa, capacidade crítica e espírito livre, cujos hábitos diligentes de escrita destoam de qualquer caráter amador. Enquanto Saunders (2010) e Jensen (2012) salientam a distinção entre “eu público X eu privado” nas narrativas de vida, sobretudo nos diários, Doerte Bischoff (2013) salienta a maneira como o diário de Anne Frank opera como *locus* (trans)formador da jovem autora e sua escrita, lembrando que a escrita feminina remonta, por sua vez, a uma tradição epistolar (Gubar & Gilbert, 1988). Chama a atenção, numa visita à *Anne Frank Haus*, de Amsterdam, como uma estante de livros protegia a jovem escritora em seu cativeiro. De maneira similar, uma leitura cuidadosa de seus diários revela várias facetas de Anne Frank, talvez ainda desconhecidas do grande público.

## Referências

ARFUCH, Leonor. 2010. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ.

BISCHOFF, Doerte, Susanne Komfort-Hein (eds.). *Literatur und Exil: Neue Perspektiven*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Orgs.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, pp. 183-191.

DONESON, Judith E. “The American History of Anne Frank’s Diary”. In: *Holocaust and Genocide Studies*, v. 2, no. 1. London: Pergamon Journals Ltd., 1987. pp. 149-160.

DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: escrever uma vida*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: EDUSP, 2009, p.129.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? (1969) In: *Ditos e Escritos – Estética: literatura e pintura; música e cinema*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2006.

FRANK, Anne. *Diário de Anne Frank*. Trad. de Ilse Losa. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

GIES, Miep, GOLD, Alison Leslie. *Anne Frank Remembered: The Story of the Woman Who Helped to Hide the Frank Family*. New York: Simon & Schuster, 1987.

GILBERT, Sandra & GUBAR, Susan. “Tradition and Female Talent” in MILLER, N. (ed.). *The poetics of gender*. New York: Columbia University Press, 1986. pp.183-207 (p.196).

\_\_\_\_\_. *No Man’s Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1988.

GILBERT, Sandra. “Soldier’s Heart: Literary Men, Literary Women, and the Great War.” *Behind the Lines: Gender and the Two World Wars*. Ed. Margaret Higonnet. New Haven: Yale University Press, 1987. 197-226.

GOODRICH, Frances, HACKETT, Albert. *The diary of Anne Frank*. Adap. Wendy Kesselman. New York: New Dramatists, 2000.

HAYES, Peter. *Lessons and legacies: the meaning of the holocaust in a changing world*. Evanston: Northwestern University Press, 1991.

JENSEN, Meg. "The Writer's Diary as Borderland: The Public and Private Selves of Virginia Woolf, Katherine Mansfield, and Louisa May Alcott." *Life Writing*. London: Taylor and Francis, 2012, pp. 315-325.

JOLLY, Margaretta, JENSEN, Meg. *We Shall Bear Witness: Life Narratives and Human Rights*. Madison: University of Wisconsin Press, 2014.

JOLLY, Margaretta. *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*. London: Fitzroy Dearborn, 2001.

LANGER, Lawrence. "The Americanization of the Holocaust on Stage and Screen". In: *Admitting the Holocaust: Collected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1995. pp. 157-177.

LEE, Carol Ann. *Roses from the Earth: The Biography of Anne Frank*. London: Penguin Books, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Hidden Life of Otto Frank*. London: Penguin Books, 2002.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

LINDWER, Willy. *The Last Seven Months of Anne Frank: The stories of six women who knew Anne Frank*. New York: Random House, 1991.

LOEWY, Hanno. "Das gerettete Kind: Die Universalisierung der Anne Frank". In: Stephan Braese u. a. (Hg.), *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*, Frankfurt am Main 1998, pp. 19-41.

MARQUES, Reinaldo. *Arquivos literários: teorias, histórias, desafios*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

MÜLLER, Melissa. *Anne Frank: The Biography*. Translated by Rita and Robert Kimber. New York: Metropolitan Books, 1998.

PAAPE, Harry, VAN DER STROOM, Gerrold, BARNOUW, David (eds.). *The Diary of Anne Frank: The Revised Critical Edition prepared by The Netherlands Institute for War Documentation*. New York: Doubleday/ Random House, 2003.

PRESSLER, Mirjam, com a colaboração de Gerti Elias. *A história da família de Anne Frank*. Trad. André Delmonte, Herta Elbern, Marlene Holzhausen. Rio de Janeiro: Record, 2016.

PROSE, Francine. *Anne Frank: a história do Diário que comoveu o mundo*. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ROSENFELD, Alvin H. “Popularization and Memory: The Case of Anne Frank”. In: HAYES, Peter. *Lessons and legacies: the meaning of the holocaust in a changing world*. Evanston: Northwestern University Press, 1991.

ROTH, Philip. *The Ghost Writer*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979.

SAUNDERS, Max. *Self Impression: Life-Writing, Autobiografiction, and the Forms of Modern Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SCHLOSS, Eva. *After Auschwitz: A Story of Heartbreak and Survival by the Stepsister of Anne Frank*. London: Hodder & Stoughton, 2013.

SOUZA, Eneida Maria de. *Crítica cult*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

STIER, Oren Baruch. *Holocaust Icons: Symbolizing the Shoah in History and Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2015.

VAN DER ROL, Ruud, VERHOEVEN, Rian. *Anne Frank: Beyond the Diary*. New York: Puffin Books, 1995.

# AS VOZES DA HISTÓRIA E AS VOZES NA HISTÓRIA: REVISITANDO A MEMÓRIA DOS SOBREVIVENTES DO HOLOCAUSTO EM BELO HORIZONTE

Júlia Amaral Moreira

Julia Calvo

## Resumo

Revisitar os depoimentos dos sobreviventes do Holocausto que residiram em Belo Horizonte, produzidos entre 1988 e 1992 pelo Instituto Histórico Israelita Mineiro, foi a proposta deste artigo. Partimos da leitura de cada depoimento, assim como de seu conjunto, buscando dar sentido à produção do material no período em que foi feito, mas também, e principalmente, à construção de novos sentidos e significados sobre a releitura deste importante acervo no momento presente. Agora analisado à luz das teorias sobre a História e, particularmente, sobre as políticas imigratórias do país no contexto da entrada destes imigrantes que sobreviveram ao período sombrio de perseguição, intolerância e ódio que vitimou praticamente a metade dos judeus que viviam no continente europeu na primeira metade do século XX.

**Palavras-chave:** Sobreviventes; Holocausto; Belo Horizonte.

## Abstract

To revisit testimonials of Holocaust survivors living in Belo Horizonte, produced between 1988 and 1992 by Instituto Histórico Israelita Mineiro (Mineiro Israeli Historical Institute), was the proposal of this article. From each testimonial and their whole, this production aims to give meaning to the source material as a production of its time, but also, and mainly, to construct new meanings to look again at these important records in the present moment, now under the light of historical theories, particularly regarding the immigration policy in the country at the time of their arrival, after surviving the dark context of persecution, intolerance and hatred that victimized practically half of the Jews who lived in the European continent in the first half of the 20th Century.

**Keywords:** Survivors; Holocaust; Belo Horizonte.

Se não quiser que o passado retorne, não basta recitá-lo. Quem não conhece a tão batida frase do filósofo americano George Santayana segundo a qual os que esquecem o passado estão condenados a repeti-lo? Ora, sob essa forma geral, tal máxima é falsa ou desprovida de sentido. O passado histórico, tanto quanto a ordem da natureza, não tem sentido em si mesmo nem segrega sozinho qualquer valor; num e noutro caso, sentido e valor lhes vêm dos sujeitos humanos que os interrogam e avaliam.  
(TODOROV, 2002, p. 207)

O passado se afirma como memória coletiva a partir da lembrança das pessoas. A lembrança, carregada de subjetividade, filtrada e reelaborada quando vista pelos olhos do presente ganha novos sentidos, se institucionaliza e assim se torna memória. Rememorar o extermínio nazista aos judeus e seus impactos é fundamental para a construção e a afirmação da identidade grupal judaica, principalmente com relação aos sobreviventes do Holocausto.

Cada grupo de sobreviventes, instalado em cada parte do mundo, reelabora de forma singular sua relação com o passado. Essa avaliação tem relação direta com o presente do grupo e, conseqüentemente, com a forma como a relação do grupo com a sociedade receptora se estabeleceu. O Brasil recebeu um grande número de sobreviventes do Holocausto, que se reuniram a suas famílias, ou se juntaram às oportunidades de inserção, trabalho e recomeço que o país oferecia. Parte desses sobreviventes veio a residir em Belo Horizonte e é objeto deste artigo.

Relatar a própria vivência no passado constitui um conjunto complexo de lembranças e esquecimentos, principalmente quando se trata de experiências delicadas de um período sombrio da História como foi o Holocausto. Mas essas lembranças e esquecimentos de um passado não tão distante são capazes de mostrar aspectos diversos quando analisados. Nosso objetivo neste artigo é fazer observações, compilar semelhanças e particularidades através do exame de um conjunto de memórias de sobreviventes do Holocausto que residem ou residiam em Belo Horizonte.

Essas memórias referem-se aos relatos dados ao Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM) por ocasião do *Projeto Vidas*, que aconteceu entre 1988 e 1992 e em que Aron Weinreich, Bela Tiber, Chana Flan, Fred Glick, Frida Böhmerwald, Hans Wolff, Henry Katina, Hugo Schwarcz, Ilka Edel, Joseph

Nichtchauser, Justinus Eintoss, Mundeck Spritzer, Osias Pfeffer, Samuel Rosenman, Sara Dicker e Sara Menache, pessoas que viram de perto as faces do totalitarismo nazista, se dispuseram a dividir suas memórias em relatos feitos a partir da História de Vida e dos quais foram tirados fragmentos para compor um vídeo de teor educativo sobre os horrores do Holocausto.

É importante ressaltar que este não é mais um trabalho sobre o Holocausto. Este não foi nosso objetivo aqui. O foco da reflexão proposta neste artigo é o sobrevivente a partir de uma releitura (sob a ótica do presente e dos novos estudos surgidos) do trabalho já realizado há duas décadas pelo Instituto Histórico Israelita Mineiro. As escolhas teóricas referentes a este objeto se amparam, portanto, na noção de sobrevivente e tudo aquilo que sustenta sua análise: migração, estrangeiro, refugiado político, identidade.

Considera-se aqui que cada comunidade receptora no mundo e no Brasil ofereceu condições diferentes para inclusão (em maior ou menor intensidade) dos sobreviventes que recebeu. A forma de organização comunitária (social, política e cultural), o perfil religioso/espiritual, as oportunidades de trabalho, a liberdade de expressão cultural e linguística impactaram na forma como os grupos de sobreviventes se relacionaram entre si e com a comunidade que os recebeu e, conseqüentemente, impactaram na forma como as memórias se reorganizam.

A relação com o país e com a cidade produziu formas de ver o mundo que, apesar de poderem ser comparadas com outras experiências de sobreviventes do Holocausto em outras partes do mundo, refletiram, neste artigo, uma preocupação de compreender apenas os residentes em Belo Horizonte, uma comunidade formada no início do século XX, com participação dos judeus, que se integraram ativamente por meio de atividades comerciais e associativas.<sup>1</sup>

Ser judeu e sobrevivente do Holocausto em Belo Horizonte é diferente de ser judeu sobrevivente nos Estados Unidos ou na Polônia ou em Israel, por exemplo. Aí se encontra a grande contribuição em se trabalhar com o rico material produzido pelo Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM): reexaminar os relatos destacando as especificidades da relação do grupo entre si, com a comunidade judaica aqui existente e com a cidade, apontando os pontos de convergência, os desafios, os sonhos e a percepção da realidade encontrada em comparação com a realidade lembrada subjetivamente por cada um.

---

1 CALVO, 2014

## A memória dos sobreviventes como fonte histórica

Dar voz e sentido ao passado é compreender a História e suas nuances como uma representação de mundo. O Instituto Histórico Israelita Mineiro, constatando que em Belo Horizonte residiam alguns sobreviventes do Holocausto e que estes já tinham entre 50 e 75 anos, se propôs a dar voz a essas pessoas, através de entrevistas gravadas que resultariam num filme educativo, que contasse, mais de quatro décadas depois, os sofrimentos pelos quais passaram os judeus na Europa nazista. Trata-se do *Projeto Vidas*, um conjunto de depoimentos orais feitos a partir da então nova janela pela qual a História Oral nos possibilitou olhar.

Esse movimento de utilização de novas fontes e novas ferramentas metodológicas faz parte da mudança paradigmática da História que vem na esteira das transformações trazidas pela Escola dos Annales, dos anos 1930, com o foco de criticar a historiografia tradicional a partir da inserção de novos olhares, objetos e abordagens. A História Oral e a História de Vida, metodologias de trabalho com depoimentos, se somam às novas perspectivas e também às transformações técnicas e tecnológicas, a partir dos anos 1950, quando se deu a invenção do gravador. Desde então foi crescendo em adeptos e esclarecimentos por todo o mundo e tardiamente no Brasil, onde somente foi introduzida nos anos 1970 e apenas nos anos 1990 avançou e definiu seu espaço como metodologia historiográfica. Seu crescimento revela a valorização das experiências individuais para a construção de um contexto histórico, ou seja, abriu-se o espaço para considerar e entender alguns aspectos da história recente que por muitas vezes só são acessíveis ouvindo aqueles que os vivenciaram.

Considerando que a iniciativa do projeto em questão data do fim da década de 1980 e o início da década de 1990 e, portanto, se insere nesse contexto de desenvolvimento das ferramentas orais, deve-se destacar a importância e a relevância dessa produção, assim como suas dificuldades e problemas, uma vez que foi feita numa fase em que a Instituição contava com recursos metodológicos e tecnológicos limitados.

A maioria dos entrevistados chegou ao Brasil entre o pós-guerra, 1946, e a década de 1960 e viveu na Europa durante a Segunda Guerra Mundial. Há a exceção de dois depoentes: Justinus Eintoss, que chegou em 1933, e Frida Böhmerwald, que chegou em 1938. Esses dois nomes migraram antes do início da Segunda Grande Guerra e, dependendo da interpretação, não se enquadrariam na condição de sobreviventes. Entretanto, suas memórias são de

grande importância e, junto aos outros relatos, traduzem a representação do contexto social europeu do nazismo, uma vez que trazem aspectos relevantes sobre a ascensão de Hitler e o antissemitismo que já era vivenciado.

O projeto se desenvolveu a partir de 1988 com o lançamento do vídeo final em 1992. As entrevistas foram feitas na forma de História de Vida, uma ferramenta para utilização de fontes orais em que o relato é feito de forma mais livre, sem muitas intervenções dos entrevistadores durante a entrevista e incorporando a formação e a percepção da vida do entrevistado como um todo. As entrevistas nesta modalidade são organizadas em temáticas propostas para servirem de base ao trabalho do pesquisador. O objetivo da História de Vida não é revelar uma verdade dos fatos, mas explorar a memória do entrevistado, suas impressões acerca de suas vivências gerais e daquilo que o marcou ou que considera relevante, ou seja, aquele passado que refletiu em sua vida presente, na concepção da própria pessoa. Todorov nos elucidou:

*A testemunha:* com esse termo refiro-me ao indivíduo que convoca suas lembranças para dar uma forma, portanto um sentido, à sua vida, e constituir assim uma identidade. Cada pessoa é testemunha de sua própria existência, cuja imagem ele constrói omitindo certos acontecimentos, retendo outros, deformando ou acomodando outros ainda.<sup>2</sup>

No que tange ao acontecimento que reúne o grupo de sobreviventes em Belo Horizonte, o Holocausto, os reflexos do passado na vida dos sobreviventes são muito marcantes, uma vez que muitas vezes eles tiveram que mudar de país, perderam muitas pessoas próximas e vivenciaram situações extremas. Porém, apesar de existir um grande imaginário construído acerca do Holocausto, aquilo que marcou cada pessoa pode variar, já que as pessoas que participaram do projeto têm trajetórias de vida muito distintas, tendo aqueles que à época da guerra eram crianças e aqueles que já tinham filhos, aqueles que moravam em países ocupados ou não pela Alemanha nazista, aqueles que viviam uma vida simples e aqueles cuja família tinha melhor condição de vida. Então cada um usa referências específicas e dá importância aos fatos que o marcaram particularmente, tornando cada relato uma fonte ímpar.

---

2 TODOROV, 2002, p. 151

Quanto aos marcos temporais, os episódios são contados de forma muitas vezes desordenada, e uma lembrança acaba trazendo outras tantas. Assim é a memória ligada à subjetividade dos sujeitos, lembra-se dos cheiros, dos sons, dos sabores, das imagens, sem a racionalidade do tempo. Essas especificidades, porém, não diminuem o valor dos depoimentos orais enquanto fontes, uma vez que nenhuma produção humana está isenta de subjetividades e limitações, pelo contrário, revelam-se em importantes contribuições ao passado que não pode ser contado apenas por fontes impressas. Todo tipo de fonte, destaca-se aqui, ganha importância ao ser submetida ao exame do historiador.

Para fins de sistematização, mesmo entrevistas aparentemente soltas por meio da História de Vida possuem e exigem a construção de um roteiro. O roteiro que se escolheu à época buscava saber sobre a cidade de origem da pessoa, sua família, sua vida e seu judaísmo antes da guerra; seu envolvimento no Holocausto, se sabiam o que estava acontecendo, se houve resistência ou tentativa de fuga, as experiências em guetos e campos de concentração caso a pessoa tenha vivido em um e como se salvou; como veio parar em Belo Horizonte e o que pensam sobre os acontecimentos vividos 45 anos depois.

As entrevistas foram gravadas em vídeo, e trechos escolhidos compuseram o documentário. As entrevistas foram transcritas em 2012 pelo IHIM e estão disponíveis no acervo para consulta (vídeos completos e transcrições). Algumas dessas transcrições ainda não foram revisadas nem enviadas para que fossem conferidas pela família, já que a conferência pelo entrevistado na maioria dos casos é impossível, visto que muitos dos participantes do projeto já faleceram.

## **Texto e contexto: reflexão sobre ser sobrevivente**

Narrar os fatos não é contar uma História. É contar a História, ou seja, revisar sua representação de mundo para elaborar uma versão da História, pessoal, singular, subjetiva, carregada de impressões do momento e do tempo posterior a ele, racional, emocional, tudo junto. Essa é a reflexão sobre a riqueza dos relatos dos sobreviventes.

Ser sobrevivente não é uma questão simples. É compreensível, inteligível e racional, pois é norteadada por sistematizações e definições, mas é complexa, pois coloca o sobrevivente numa situação especial que se reflete nele e no modo como a sociedade o vê e contradiz a própria condição inicial do migrante tradicional, como vamos discutir aqui.

Era como se uma imensa nuvem negra pairasse sobre a Alemanha envolvendo os judeus em uma profunda escuridão. Buscava-se em alguma parte do mundo uma luz, uma mão amiga, coisa tão difícil em tempos de crise. Aqueles que estavam sob o mesmo teto dos nazistas não podiam se comprometer dando abrigo a um judeu: isso significava prisão e morte na certa.<sup>3</sup>

Carneiro (2010) se utiliza da narrativa de uma novela (*Destinatário Desconhecido*, de Kressmann Taylor), traduzida para o português em 1944 pela *Seleções Reader's Digest*, para refletir sobre a representação de mundo dos judeus na época, e aqui se coloca a primeira noção do sobrevivente, que é a de indesejável.

Ser sobrevivente é ser indesejável. Coisa horrível de se dizer. Significa que mesmo trabalhando, estudando, cuidando e aprendendo a viver em sociedade, de uma hora para outra você não se encaixa mais e ainda é repellido.

Na Alemanha, as leis de Nuremberg criaram um segregacionismo e uma proibição ao elemento judaico. Isso se repetiu no leste europeu e no continente como um todo. O judeu carregava um estigma que o destacava como indesejável, associado às diferenças étnico-culturais e à atribuição de não se integrarem a um projeto nacional.<sup>4</sup>

Outro motivo que integra o imaginário alemão de atribuir ao judeu a pecha de indesejável é o mito do judeu comunista. Os judeus associaram-se, como tantos grupos, a partidos comunistas pelo mundo. Isso é importante para a compreensão do contexto do antijudaísmo na Alemanha, já que a primeira perseguição que se deu foi direcionada aos judeus comunistas, e a chamada Solução Final – a adoção do extermínio sistemático para o judeu – teve início com a invasão alemã à URSS.

Como se analisa, vivia-se um crescimento sistemático do antijudaísmo no mundo europeu associado ao movimento ultranacionalista dos fascismos. A situação de crise econômica, a ameaça do comunismo, a humilhação pós-guerra, entre outros, levavam a um nacionalismo exacerbado que buscava a culpabilidade de alguém ou de algum grupo.

---

3 CARNEIRO, 2010, p. 39

4 São mitos da ameaça nacionalista atribuídos ao elemento judaico, já que, em países como a Alemanha, os judeus participaram desde sua formação moderna, lutaram nas guerras e carregaram o sentimento de orgulho nacional.

Nesse contexto há um movimento de rejeição de tudo que era considerado fora do padrão, gerando uma perseguição sistemática ao judeu. Milhares de judeus buscaram fugir dos países europeus de origem por meio das migrações e, após o fim da guerra, outros milhares de judeus sobreviventes buscaram asilo para recomeçar suas vidas.

Em oposição ao conceito de indesejável, o que seria o conceito de migrante desejável? Ou migrante ideal, com qualidades para gerar crescimento ao país, tais como habilidades profissionais, e que manifestasse oportunidade de transferência de capital para o país ou de emprego útil, tal como trabalho agrário para desenvolvimento estratégico?

Koifman (2012) defende que, no Brasil, havia uma influência de um pensamento intelectual eugenista, buscando trazer elementos que mostrassem perfeita afinação com a matriz étnica, cultural e religiosa dos brasileiros.<sup>5</sup> Os judeus eram, assim como diversos outros grupos de estrangeiros, geneticamente associados a problemas relacionados à ameaça de “desfiguração” do povo e de favorecerem uma situação de enquistamento que atrapalhava o projeto nacional.

Apesar de vinculado a outras nacionalidades, o enquistamento social era atribuído a estrangeiros como japoneses e alemães, duramente criticados de impedirem a coesão nacional desejada. Outros grupos, como os italianos, eram acusados de trazer desordem para o modelo de desenvolvimento do país, e assim sucessivamente. Os judeus eram associados, além dos estigmas impostos aos estrangeiros de modo geral, a questões específicas, como as do antissemitismo propagado no mundo.

Como se percebe historicamente, a crise promovida pela ascensão dos regimes totalitários europeus leva a uma onda imigratória judaica. Durante e após a Segunda Grande Guerra (1939-1945), o judeu vai compor uma emigração forçada sob o conceito de *refugiado político*:

Nessa categoria, os refugiados judeus apresentavam-se como um problema particular (e angustiante) do ponto de vista das minorias nacionais. Transformaram-se em uma das questões mais delicadas a serem tratadas pelos

---

<sup>5</sup> A matriz nacionalista brasileira é associada ao ideal civilizador do elemento brasileiro “original”, o elemento português.

conferencistas de Evian<sup>6</sup>, visto que nem todos os países estavam interessados em abrigar esse tipo de indivíduo [...]<sup>7</sup>

Entretanto, a discussão e o alerta não garantiram o tratamento diferenciado do judeu que, principalmente no Brasil, enfrentou dificuldades para concessão do visto de entrada no país.

Apesar da participação do Brasil na Conferência de Evian e na Conferência de Londres (ambas em 1938), a posição, segundo a instrução do Ministério das Relações Exteriores, era de que não se desejava a vinda de elementos judaicos. O Brasil se mostrava simpático à corrente imigratória de refugiados católicos que já se achavam fora da Alemanha e da Áustria em situação miserável, mas seguiria combinando as propostas de acolher refugiados com a política imigratória brasileira disposta no Decreto-lei n. 406, de 4 de maio de 1938, que criou o Conselho de Imigração e Colonização (CIC) e estipulava o número de estrangeiros de uma nacionalidade a serem admitidos em caráter permanente:

Segundo esse decreto não convinha ao Brasil elementos com enfermidade mental, nervosa, ou moléstia infectocontagiosa grave; alcoólatras ou tóxicômanos, aleijados, mutilados, inválidos, cegos, surdos-mudos, indigentes, vagabundos, ciganos e congêneres; elementos com atestado negativo de antecedentes penais ou que tivessem conduta nociva à ordem pública, à segurança nacional ou à estrutura das instituições. Estava também proibida a entrada de apátridas, a não ser em casos excepcionais, a critério do Ministério das Relações Exteriores.<sup>8</sup>

É importante analisar a política imigratória brasileira para dar conta da forma e a seleção da entrada do elemento judaico no país. Diz respeito, assim, a explicitação, por meio da norma, das impressões do país acerca do judeu

---

6 A Conferência de Evian foi convocada pelo governo norte-americano em 1938 com o intuito de discutir soluções e estabelecer cotas para o problema dos refugiados judeus vítimas das políticas discriminatórias do regime nazista. A conferência pode ser interpretada como o primeiro sinal de alerta para uma grave situação de anormalidade de mobilização da população judaica na Europa em direção aos países da América.

7 CARNEIRO, 2010, p. 41

8 CARNEIRO, 2010, p. 111-112

(incluídas no conceito de “desejável” e também de “indesejável”), do interesse do país em sua entrada e, principalmente, da maior ou menor abertura ao sobrevivente do Holocausto, o objeto aqui analisado.<sup>9</sup>

O posicionamento do Brasil em relação aos judeus, à política internacional e aos interesses nacionais compunha o discurso que era divulgado fora do país. A política imigratória brasileira estava, assim, expressa na legislação. As primeiras restrições à entrada de estrangeiros aparecem na Constituição de 1934 e, no período do Estado Novo (1937-45), por questões internas e externas, o assunto passou a ganhar uma dimensão maior, fazendo com que as políticas imigratórias, seletivas e restricionistas estivessem em conformidade com os projetos nacionalistas para o país.

A Constituição de 1934 acabou com o período de livre imigração ao criar o Sistema de quotas<sup>10</sup> por nacionalidade e outras tantas mudanças na legislação. Essa noção é reforçada por Koifman (2012), indicando, através de comparação, a intensificação do papel do Ministério das Relações Exteriores por meio de decretos. Entre 1915 e 1932, o governo publicou seis decretos relacionados à entrada de estrangeiros e, de 1933 a 1937, mais seis decretos. Entre 1938 e 1939, entretanto, apenas num período de dois anos foram publicados mais de vinte decretos.

Além do Decreto 406, já citado pela criação do Conselho de Imigração e Colonização (CIC), o Decreto 3010 de 20 de agosto de 1938 criou o Serviço de Registro de Estrangeiros (SRE), para identificação e fichamento dos estrangeiros por autoridades<sup>11</sup>. O Decreto 1534 de 23 de agosto de 1939 criou a Comissão de Permanência dos Estrangeiros, sujeitando todos os pedidos de

---

9 É importante ressaltar que nem sempre o discurso público, expresso na legislação internacional, coincidia com as relações dos sobreviventes com a comunidade brasileira. No caso de Belo Horizonte a integração vai ser facilitada por uma participação e organização histórica da comunidade judaica com a cidade que vai impactar na maneira como os sobreviventes que vieram a residir na cidade viram o país.

10 O sistema de quotas estabelecia um percentual que determinava a parcela anual para entrada de estrangeiros para cada país. Essa quota anual variava de acordo com o número de nacionais que haviam imigrado para o Brasil nos cinquenta anos anteriores. O cálculo percentual foi manipulado pelo governo, que considerou também os índices de imigração do século XIX para implicar em quotas reduzidas para os japoneses, principal alvo das restrições do período sob a justificativa de difícil assimilação. (KOIFMAN, 2012, p. 160)

11 O Decreto 3010 foi alterado entre 7 de abril de 1941 e 21 de maio de 1945 (Decreto-Lei 3175/41).

permanência a uma triagem rigorosa que observava três itens principais:

- > Qualidades pessoais e do seu grau de adaptação ao país;
- > Habilidades profissionais;
- > Transferência de Capital ou de emprego útil à economia brasileira.<sup>12</sup>

A questão judaica era um pouco mais complexa do que a questão dos imigrantes japoneses. Na imigração japonesa se configurou uma quota diminuta de entrada, mas na questão judaica, os judeus entravam no país na quota das nacionalidades europeias. Para conter a entrada dos elementos indesejáveis, foram criadas circulares secretas pelo Itamaraty, com orientações restritivas para concessão de vistos aos pretendentes de origem judaica.<sup>13</sup>

Diante da política restricionista presente na legislação é preciso refletir sobre a quantidade de imigrantes judeus no Brasil em cada período, para isso buscamos apoio na tabela abaixo, referente à entrada de judeus no país:

Brasil - Imigração Geral e Judaica, Brasil (1872-1972)

PERÍODO	GERAL		JUDAICA	
1872-1879	176.337	3,3%	500	0,5%
1880-1889	448.622	8,4%	500	0,5%
1890-1899	1.198.327	22,4%	1.000	1,1%
1900-1909	622.407	11,6%	5.000	5,4%
1910-1919	815.453	15,2%	5.000	5,4%
1920-1929	846.647	15,8%	30.316	32,5%
1930-1939	332.768	6,2%	22.452	24,1%
1940-1949	114.085	2,1%	8.512	9,1%
1950-1959	583.068	10,9%	15.243	16,3%
1960-1969	197.587	3,7%	4.258	4,6%
1970-1972	15.558	0,3%	450	0,5%
<b>Total</b> 1872-1972	5.350.859	100,0%	93.231	100,0%

(Fonte: DECOL, 2001, p. 153)

<sup>12</sup> KOIFMAN, 2012, p. 167

<sup>13</sup> CARNEIRO, 1995

Conforme a tabela acima indica, o fluxo de entrada de estrangeiros de origem judaica no Brasil foi percentualmente inferior ao quadro geral de imigrantes entre 1872 e 1919. Entre 1920 e 1969, o fluxo de entrada se acelerou, tornando-se significativo para a compreensão das políticas imigratórias do país. Essa variação percentual na entrada de imigrantes de origem judaica deve ser analisada a partir da relação entre motivação de saída dos países de origem e a dificuldade de entrada no Brasil: o aumento do fluxo coincide com o aumento do antissemitismo em diversos países (a partir da década de 1920 até os anos 1960), relacionado com o período e o contexto das perseguições na Europa Oriental, da Segunda Guerra Mundial, da criação do Estado de Israel e das principais guerras árabes e israelenses.<sup>14</sup>

Se analisarmos cada década, porém, percebe-se que há um decréscimo grande do número de judeus entre 1940 e 1949 (de 24,1% da década anterior para somente 9,1%), que, apesar de ainda ser significativo em comparação ao quadro geral de imigrantes, acaba por comprovar as políticas restricionistas implantadas durante o Estado Novo, que no caso do judeu se traduziam principalmente nas circulares secretas, já que, como discutimos, os judeus compunham oficialmente as quotas das nacionalidades, entretanto, não compreendiam o grupo dos “desejáveis”.

O fim da Guerra e as dificuldades oriundas dela resultaram no aumento de pessoas com a intenção de entrar no Brasil, especialmente judeus, e mesmo com o decréscimo percentual no fluxo de entrada de imigrantes dessa origem em relação à década anterior, o número ainda se destaca em relação ao percentual de entrada de imigrantes do quadro geral. A entrada de imigrantes, tanto judeus quanto de outras origens, retoma o crescimento na década de 1950, concomitantemente ao fim das políticas de Getúlio Vargas, indicando o Brasil como um país que retomou o princípio do acolhimento, que era divulgado em discurso, no movimento de abertura das fronteiras durante a imigração subvencionada no século XIX.

O fato de entrar no Brasil como sobrevivente ainda carrega em si mesmo um forte paradoxo. Como categoria de análise, a migração carrega uma noção de provisoriedade, que implica no movimento de saída do país de origem e no movimento de entrada no novo país.

---

<sup>14</sup> Apesar de não ser o foco deste artigo, o contexto das Guerras árabes israelenses leva a uma migração muito grande dos judeus residentes nos países árabes, tais como Egito e Marrocos, que vão vivenciar cerceamento, medo e expulsão.

Na migração, tanto para o migrante como para a comunidade receptora, se reforça a ideia da não permanência. O migrante entra porque se depara com condições tanto para a decisão de deixar a terra natal (fome, guerras, desemprego, intolerância, etc.) como também recebe abertura da sociedade receptora porque se mostra útil ou envolvido em situações do campo diplomático (caso dos sobreviventes e dos refugiados em geral).

A questão central que se coloca é que este estado de provisoriedade permeia a vivência do migrante, porque geralmente alimenta a perspectiva de retornar ao país de origem.<sup>15</sup> Conceitualmente, a perspectiva de voltar à terra natal, que acompanha os migrantes e caracteriza o processo migratório, é denominada de retorno. A condição de retorno essencializa o fenômeno migratório e serve como princípio simbólico, de acordo com FAZITO (2010), ao inscrever a circularidade nas migrações: ideia original para todo migrante de que seu projeto de deslocamento só encontra sentido se o ciclo vital da migração se fecha ao retornar à terra natal.

Emigra-se, assim, com a crença absoluta de que um dia se retornará ao mesmo ‘espaço’ original (como se a decisão de emigrar fosse puramente individual e pontual, localizada num espaço e tempo manipulável racionalmente). O retorno assim organiza e até justifica os deslocamentos, visto como uma decorrência necessária do projeto migratório, uma consequência do processo que o retorno finaliza e consagra.<sup>16</sup>

Para o migrante em geral há uma idealização do retorno que faz com que ele busque condições de melhorar de vida, de sobreviver e de trabalhar para retornar em condições diferentes para sua terra natal. Entretanto, isso é considerado mito, já que, mesmo que haja o retorno, o migrante nunca encontrará a terra natal como deixada originalmente, nem mesmo o migrante, como sujeito e ator social, será o mesmo.

No caso dos sobreviventes do Holocausto o retorno é mítico porque não há a possibilidade do retorno ao local físico e muitas vezes nem a vontade de retorno, porque o local que o expurgou poderia ser visto como rejeição. As condições que geralmente levam os migrantes, principalmente no caso judaico, a deixarem suas regiões de origem raramente se transformam totalmente,

---

<sup>15</sup> cf. SAYAD, 1998

<sup>16</sup> CALVO, 2014, p. 203

por exemplo a permanência do antissemitismo que motivou sua saída e as perseguições vivenciadas no lugar de origem.<sup>17</sup>

Simbolicamente, entretanto, a teoria de Fazito (2010) ecoa, já que haveria um desejo do retorno não ao lugar físico, mas às condições originais positivas que a terra natal possa ter oferecido um dia, pelo menos nas lembranças dos sobreviventes: um modelo de vida, um modelo de cultura que pelo menos no desejo poderia ser reconstruído, mesmo que num outro lugar e que, essencialmente, garantia ao migrante uma noção de pertencimento identitário que o consagraria enquanto cidadão e o definiria enquanto sujeito.

É importante reforçar que o retorno é simbólico e envolve um desejo e uma ilusão. Sendo assim, a noção do retorno acaba sendo substituída pela busca por mobilidade social, e o migrante acaba se enraizando.

O sobrevivente, assim, reconstrói seu lugar no mundo no processo migratório, buscando inserção e participação social. Uma vez aqui no Brasil, vai buscar resgatar os laços comunitários, familiares e afetivos perdidos na situação de violência a ele imposta.

Vai rejeitar a noção de indesejável ao produzir para si, para a comunidade e para a sociedade receptora uma realidade e uma representação social novas, afinadas e respaldadas na noção de uma nova chance que o país e a cidade lhe ofertam. Não apagam as marcas do passado, mas se reconhecem no lugar e na renovação que a vida lhes permitiu, possibilitando encontros com os pares, mas também com os belo-horizontinos, que vão compor os reencontros e novos encontros na vida dos sobreviventes.<sup>18</sup>

## **As Vozes da História e as vozes na História**

Os relatos dos sobreviventes do Holocausto devem ser encarados como fontes; como qualquer fonte, apresentam uma visão dos fatos, e não sua totalidade. Assim também deve ser entendida a leitura que fazemos delas, pois respondem às perguntas que fazemos, ou seja, vemos nos relatos aquilo que buscamos ou que consideramos relevante, podendo deixar passar outros aspectos. Um conjunto de relatos pode configurar um contexto que é interessante para análise.

Nesse caso, procuramos analisar 16 relatos dos 17 produzidos entre 1988

---

17 CALVO, 2014, pp. 60-65

18 CALVO: 2014, pp. 129-130

e 1992, excluindo apenas 1 dos relatos que compõem o vídeo, o qual foi dado por um combatente de guerra, e não um sobrevivente do Holocausto. Apesar de seguirem um mesmo roteiro de entrevista, como se trata de História de Vida os relatos dificilmente fluíram da mesma maneira. Eles falam sobre o mesmo tema: a vida dos judeus na Europa no período anterior e durante a Segunda Guerra Mundial, mas podem não usar os mesmos referenciais nem compartilhar experiências iguais. Isso é ainda mais presente pelo fato de que estas entrevistas foram feitas por sete entrevistadores ao todo.

Então, para fazer essa análise, sistematizamos e organizamos as entrevistas de forma a tentar procurar as referências de espaço e tempo que permitam a comparação e que permitam situar os episódios no contexto histórico já conhecido. As informações que buscamos nessa sistematização foram: os dados da pessoa entrevistada, (onde nasceu, em que data e nome completo); as memórias de sua terra natal; o trabalho que exercia na terra natal; a escola onde estudou na terra natal; como era sua prática do judaísmo e a comunidade judaica em sua terra natal; suas memórias de antissemitismo, do nazismo, do campo de concentração e outras observações relacionadas; o trabalho que exerceu no campo, (caso tenha vivido em algum campo); as práticas judaicas no campo; relatos de amigos, casamento e filhos; ano e lugar de entrada no Brasil; visões sobre o Brasil e sobre Belo Horizonte; o trabalho que exerceu no Brasil e seu envolvimento com a comunidade judaica.

O conjunto de relatos lidos é composto por experiências distintas entre si, mas que contam sobre o mesmo período e muitas vezes trazem situações extremas e delicadas. Nove deles são judeus de regiões ocupadas por forças nazistas e mandados para campos de concentração, trabalho e/ou extermínio, e a maioria viveu em guetos no início da Guerra. Seis deles nasceram na Polônia, um na Alemanha, um na Hungria e um na Transilvânia.

Os outros seis relatos contam experiências um pouco mais particulares, já que dois deles saíram de seus países, Alemanha e Áustria, antes do início da Guerra, motivados pela ascensão de Hitler; quatro passaram o período de perseguição escondidos, um adotado por uma família da resistência Belga ainda criança; uma, também criança, foi com a família trabalhar como camponeses em uma fazenda no interior da Ucrânia; uma, já com um filho, se escondeu com documentos falsos enquanto o marido estava preso na Grécia; a quarta viveu como polonesa em Cracóvia; e, por último, um jovem que foi convocado ainda em 1939 na Polônia para lutar contra o exército alemão.

Entre os 16 sobreviventes selecionados, apresenta-se um padrão amplo da faixa etária, prevalecendo jovens: as idades durante o Holocausto variaram entre sete e 26 anos. Com relação aos países de origem, são nove nacionalidades citadas da seguinte forma: Polônia (oito deles), Alemanha (dois deles), Ucrânia (um), Grécia (um), Transilvânia (um)<sup>19</sup>, Hungria (um), Croácia (um), Bélgica (um). Por último, com relação ao gênero, prevalecem mais homens que mulheres entre os sobreviventes de Belo Horizonte: seis são mulheres e os outros dez, homens.

Como já anunciamos, a questão geográfica/geopolítica é sentida nos relatos, mostrando a diversidade dos judeus ao lidar com o nazismo pelo mundo. Como exemplo de como a vivência regional foi um fator de diferenciação de suas experiências, podemos citar o caso dos sobreviventes originários da Polônia. A Polônia foi ocupada bem no início da Guerra, então quem morava lá vivenciou todos os estágios do domínio nazista, como a constituição de guetos, trabalhos forçados, campos de concentração e de extermínio.

Nasci na Polônia, cidade de Lodz. Quando completei 14 anos começou a Segunda Guerra Mundial, foi 1º de setembro. Em sete dias os alemães ocuparam Lodz. Então para as boas-vindas eles logo... quando a gente saiu de manhã na rua, tinha na praça uns oito a dez homens enforcados, e isso se repetia todos os dias. (Sara Dicker)

Enquanto aqueles que viviam na Hungria só viram a violência de fato em 1944, quando foi ocupada pelo exército nazista. Conseqüentemente, os judeus mais velhos já são exterminados, e o processo de reclusão em guetos e campos de concentração e extermínio acontece mais rápido, apesar de um deles ter sido entregue à Alemanha pela Hungria ainda em 1943, mostrando que existia um suporte de outros países às práticas antissemitas da Alemanha. “Mas com a chegada dos húngaros sentimos diretamente esse antissemitismo com várias leis contra judeus que os húngaros implantavam.” (Henry Katina)

Na Bélgica a ocupação também acontece nos primeiros anos da Guerra, então o sobrevivente que vivia lá passou por dois anos de trabalhos forçados antes de ser mandado para um campo de concentração. Na Grécia, apesar da

---

<sup>19</sup> Respeitamos na íntegra a nomenclatura utilizada pelos depoentes nas entrevistas, principalmente com relação ao território de nascimento e identidade.

ocupação nazista, a depoente morava em Atenas, que estava sob o domínio italiano por um tempo, enquanto sua família estava em Salônica, na parte alemã, com quem perdeu o contato ainda em 1942. Ou seja, não só o país como a região dele onde viviam os judeus imprime diferenças no ritmo e na intensidade da violência da opressão nazista.

Apesar que quando separou a Polônia, no pacto de Hitler com Stálin, muitos fugiram de lá da parte da Polônia, Varsóvia... da parte dos alemães pra cá, pra Ucrânia, muitos fugiram. Mas eles sofreram muito aqui, sem família, sem dinheiro e nos contaram, o que que fazem os alemães, mas ninguém quis acreditar. (Bela Tiber)

Observa-se que a variante regional é um aspecto de grande diferenciação, já que em cada lugar da Europa os reflexos do nazifascismo foram sentidos de formas diferentes pelos judeus, variando a colaboração ou a resistência da população local, as medidas de dominação usadas, o ritmo do avanço da guerra e das políticas de extermínio e outros fatores que foram determinantes para tornar cada experiência ainda mais particular.

Apesar da diversidade e das particularidades das situações extremas vivenciadas por cada um, alguns aspectos comuns podem ser destacados de seus relatos. Depois de muitos anos de silenciamento sobre o obscuro período de perseguição nazista, muitos daqueles que sobreviveram se sentem no dever de contar. Relatar suas experiências apresenta um caráter duplo: ao mesmo tempo em que é muito difícil lembrar e contar situações muito complicadas para eles, que despertam sentimentos de culpa e tristeza, existe um dever de registrar o vivido, seja pela questão de lembrar para que não se repita, de mostrar a realidade daquele período frente às teorias negacionistas, ou seja, por contar por aqueles que não puderam sobreviver para fazê-lo, como esclarecido por Primo Levi (2004).

Na época da realização do projeto, alguns sobreviventes que moravam em Belo Horizonte e foram contatados não quiseram dar seu depoimento. Aqueles que se dispuseram a fazê-lo mostram momentos de hesitação, de interrupções e de comoção que deixam clara a dificuldade de reviver esse passado. Alguns contam de forma geral, sem muitos detalhes, dão foco para situações específicas e pulam outras situações, e até chegam a falar diretamente sobre a dificuldade de contar, por exemplo, “[...] com a minha irmã foi para o campo de mulheres e eu com meu irmão ficamos sempre juntos até... prefiro não falar

sobre isto” (Joseph Nichtchauser).

Em partes isso é justificado por eles pelo descrédito que tiveram os primeiros que resolveram contar o que passaram: nem os próprios familiares acreditavam nos primeiros sobreviventes de campos de concentração quando se reencontravam, devido à tamanha crueldade das situações relatadas. Por muito tempo a atividade de falar sobre essas experiências se limitou aos grupos de sobreviventes e depois a seus familiares. Além disso, há o trauma que essas memórias geraram à época em que ocorreram e à época em que são contadas.

As memórias das situações que ocorreram são trazidas à tona de acordo com o presente de cada pessoa e, portanto, podem despertar impressões e reviver esses traumas nas situações do cotidiano dos sobreviventes, mesmo que eles já tenham se fixado em outro país e estabelecido uma vida. As pessoas que viveram situações de tamanha violência guardam essas marcas em sua memória, e o fato de ver policiais uniformizados, ouvir a língua alemã em um filme ou andar de trem pode despertar tais sentimentos negativos mesmo anos depois. Ou mesmo situações novas na vida da pessoa, como a situação de uma das depoentes:

Inclusive eu assisti dos primeiros dias quando eles andavam ainda com registros, eles chegaram numa casa, uma vizinha nossa... uma terceira, quarta casa da nossa... ela tinha cinco filhos, o mais velho ia completar 10 anos em 15 dias, eles levaram os cinco meninos. A mulher deitou no chão beijando as botas do oficial, pra deixar só o mais velho, só de 10 anos... fico arrepiada... eles não deixaram, levaram os cinco. Então foi assim, uma semana muito dramática, muito, muito, assim... traumatizante demais. Por mais que eu senti isso, eu tinha já naquela época uns 16 anos... como não era mãe, não conseguia assim sentir o drama, depois que eu já vim pro Brasil e eu tive meu primeiro filho, eu comecei passar mal. Às noites eu sonhava, tinha pesadelos que estão matando menino, que ele tá no meio do fogo e não me deixavam chegar perto pra salvar, e eu gritava e chorava, isso era noites e noites a fio, porque eu comecei a me dar conta o que que é filho. (Sara Dicker)

Porém, apesar dessas dificuldades, eles contam, respondem e rememoram. Mesmo após o fim da Segunda Guerra Mundial, o que aconteceu permaneceu sem ser falado por diversos motivos, pessoais, sociais e políticos, principalmente por se tratar de situações muito traumáticas, tanto para aqueles que a viveram, quanto para os países que foram considerados culpados, e pelo resto

das pessoas que de certa forma assumiram a responsabilidade coletiva. Mas com o passar dos anos e trabalhos de memória feitos ao redor do mundo se criou uma concepção de que lembrar aquilo que passou é um dever.

Os sobreviventes que relataram suas experiências no projeto *Vidas* demonstram compactuar dessa visão, não só pelo fato de participarem do projeto, que teve o objetivo de perpetuar a memória das pessoas que viveram essa situação e também de desenvolver um material, o filme, que transmitisse para as outras pessoas uma mensagem educativa acerca da intolerância e a perseguição, mas também pelas expressões que eles usam nesse sentido. Elogios são feitos pelos entrevistados sobre a iniciativa do Instituto Histórico Israelita Mineiro, e até agradecimentos, pela oportunidade de registrar suas memórias.

Esse dever de contar o que aconteceu, que carregam os sobreviventes do Holocausto, tem outras duas perspectivas também presentes nos relatos examinados. A primeira em relação às teorias negacionistas que surgiram. Quando perguntados sobre o que pensam sobre as opiniões de que nada do que eles viveram aconteceu de verdade, a reação é de indignação, de descaso com o sofrimento por que passaram.

Isso não pode ser, não existe isso, não pode existir isso, como é... quem vai historiar uma coisa dessa? Quem vai... cadê nossos judeus? Cadê nossa colônia? Cadê os nossos judeus na nossa cidade? Perto de nossa cidade tinha outra cidade tinha quarenta mil judeus, cadê eles? Cadê um milhão e duzentos mil judeus?... eu sou da Hungria. Cadê seis milhões? Polônia tinha quatro milhões quase, cadê eles? Isso eu pergunto a todo mundo. Como é que... agora vem uns e escreve isso porque são nazistas, deve ser. (Hugo Schwarz)

A outra perspectiva, ainda mais perceptível, é a de contar também pelas pessoas que não sobreviveram para contar. Ao contar sobre sua vivência, eles contam sobre o que aconteceu com seus parentes ou amigos que foram vítimas do extermínio, mesmo que não tenham certeza, eles buscaram saber o que aconteceu e fazem questão de contar como as pessoas próximas morreram, para onde foram levadas, a última vez que tiveram contato, o que essa pessoa fez por aquela que está relatando ou até mesmo características da pessoa: “Meu irmão de 9 anos, um menino loiro, parecido com meu irmão mais velho, muito bem adotado, como é possível que ele mereceu esse fim?” (Henry Katina). Esse ato de relatar a morte de pessoas próximas

muitas vezes revela culpa, e muitas vezes traduz uma forma de registrar a vida daquela pessoa.

Nós, tocados pela sorte, tentamos narrar com maior ou menor sabedoria não só o nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso ‘em nome de terceiros’, a narração de coisas vistas de perto não experimentadas pessoalmente. A demolição levada a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar sua morte. [...] Eu não saberia dizer se o fizemos, ou o fazemos, por uma espécie de obrigação moral para com os emudecidos ou, então, para nos livrarmos de sua memória: com certeza o fazemos por um impulso forte e duradouro.<sup>20</sup>

Lembrar não se trata de reviver os fatos, mas de reconstruir, ressignificar e, portanto, devemos levar em consideração a memória coletiva a que se faz uso ao se tratar de fatos ocorridos há tanto tempo, e que possui uma enorme carga de informações, filmes, museus, memoriais, entre outras produções a seu respeito. Isso é percebido quando o depoente faz comparações da situação vivida com outras situações, da vida cotidiana da pessoa no tempo que contou suas experiências ou mesmo com produções de memória, por exemplo:

Depois eles pegavam a turma toda e transportaram, aí foi um transporte... não sei se você viu esses filmes... Holocausto... esses outros... que eu não assisto esses filmes, mas às vezes um pedacinho eu vejo, então aquelas partes de transportes de trens, de turmas, era, era... mas é idêntico, idêntico, idêntico. Dentro dos vagões de gado a gente ficava igual sardinhas numa lata. (Sara Dicker)

É preciso atentar para as idades dos depoentes, visto que algumas delas ainda eram crianças durante a Guerra, e isso pode influenciar em sua percepção de mundo e suas referências espaço-temporais. Ao falar sobre a infância e a escola, a maioria – nove – relatou que estudou em escola pública e se lembra de sofrer algum tipo de discriminação: do professor, no grupo de teatro, dos colegas ou agressões no caminho para a escola. Desses, dois mudaram para a escola israelita de sua cidade por causa do antissemitismo, e apenas uma das entrevistadas estudou em escola israelita apenas. Uma exceção foi o caso de

---

20 LEVI, 1990, p. 48

Samuel Rosenman, que foi adotado por uma família para se esconder e estudou em uma escola de padres, onde o padre sabia de sua origem judaica e o ajudou, na Bélgica. Os outros não falaram sobre a escola.

A impressão sobre a vida religiosa e comunitária dos judeus de suas cidades natais foi parecida entre aqueles que falaram sobre esse aspecto: comunidades mais religiosas, mesmo que não ortodoxas. Nas comunidades menores, a figura dos pais ortodoxos foi maior, e nas comunidades de cidades maiores, a presença de muitas sinagogas, movimentos juvenis, clubes e escolas. “Muitas sinagogas, muitas atividades religiosas. Além das sinagogas grandes tinha praticamente em cada prédio, em cada lugar tinha uma minissinagoga pra rezar, sabe? No nosso prédio onde a gente morava, tinha quatro.” (Sara Dicker)

Quanto à relação dessas comunidades com as populações não judaicas, os relatos registram o crescimento do antissemitismo mesmo alguns anos antes de a Guerra começar. Apenas um depoente disse que tinham boa convivência até a ocupação nazista, todos os outros se lembraram de alguma discriminação ou restrição aos judeus desde anos antes da Guerra, e da sensação de medo que sentiam.

Essas impressões podem estar muito ligadas às condições de vida particulares a cada pessoa, como a imagem de grande pressão que ficou marcada em um homem que vivia na Alemanha, onde sua família tinha uma loja que começou a ser boicotada logo depois da ascensão de Hitler: “[...] então depois do incêndio do Reichstag, em primeiro do abril, houve o boicote às lojas dos judeus, também evidentemente a nossa loja também houve boicote, e eu vi que cada vez mais, menos futuro eu tinha na Alemanha’ (Justinus Eintoss), que difere tanto da impressão que ficou marcada em Osias Pfeffer, que, até ir para um gueto, considerou que pouca coisa mudou em sua vida, que já era de miséria, segundo ele, em uma pequena vila na Polônia:

[...] com pouco comida aqui, mas se vivia, porque a nossa casa aqui, por exemplo, nós tinha 6 pessoas aqui, tinha um quarto só pra dormir, mas a miséria tava sempre antes também e depois ficou pior ainda aqui depois que as alemães entraram, mas se vivia porque ninguém não se queixava, porque já tava acostumado com a vida magra antes de, de... antes da guerra. (Osias Pfeffer)

É interessante perceber alguns comentários particulares, como o de Justinus Eintoss, sobre rezas com teor de patriotismo em relação à Alemanha

e de muitos judeus participarem de movimentos nacionalistas, e o de Sara Menache de como a comunidade grega já se preparava e se organizava para se defender de algo que pudesse vir a acontecer.

Quando falam de sua vida religiosa em Belo Horizonte, apenas um afirmou ter ficado mais religioso do que era antes do Holocausto, e um disse que para ele o judaísmo como era com seu pai acabou:

[...] tem muitos depois da guerra que não acreditam mais em religião, que eles viram coisas que eles fizeram e Deus deixou fazer isso, eles ficaram não religiosos.

RG – E com o senhor aconteceu o contrário?

MS – Eu não, eu fui religioso e agora eu, na minha idade, a gente fala que a gente fica velho fica religioso, eu sou velho, fiquei mais religioso. (Mundek Spritzer)

Outros sete apresentam sua participação comunitária quando os filhos estudam na escola israelita, e três afirmam fazer questão de perpetuar a memória e as tradições judaicas.

Eu não sei o que que posso recomendar para futuras gerações. Que lições que nós podemos aprender? Nós queremos manter judeus, ser judeus. Eu tenho alguma coisa dentro de mim, dentro de minha genética que eu faço questão que os meus filhos continue a ser judeus, apesar o que nós passamos. (Henry Katina)

Como já dito, lembrar e contar tem uma relação muito estreita com o presente e com os frutos daquele passado no modo como a pessoa se vê. Assim se torna uma exceção os entrevistados que chamam a atenção em sua história de vida para outros grupos que também foram perseguidos pelo regime nazista, ou para a visão dos próprios nazistas e seus colaboradores. Sendo encontrada apenas uma breve citação sobre gays também no campo de concentração, e uma sobre ciganos: “... tinha um campo de ciganos, um belo dia nós levantamos na parte da manhã, não sobrou ninguém... pra onde que eles foram ninguém sabe, mas a maioria falou que eles foram cremados” (Aron Wenreich). E um trecho sobre o pensamento de um alemão:

Eu trabalhava durante a ocupação numa espécie de cantina da estrada de ferros

para os funcionários da estrada de ferro e nos últimos dias, já não havia cantinas militares, então mandavam as últimas tropas da SS pra jantar lá. Então eu lembro, chegou a mim... que eu estava numa parte afastada no Buffet que atendia... o pessoal que atendia na sala... entrou um rapazinho de talvez 15 anos, e perguntou se eu falava alemão, falei que sim, ele falava, ‘O quê que você acha que...’, que eles iam ser empregados contra os resistentes, os Partisans... ‘... o quê que os Partisans vão fazer com a gente quando encontrarem a gente?’. Era uma criança, amedrontada. (Ilka Edel)

Essa escassez de percepção do outro muda no que tange à responsabilidade de contar sua própria experiência: quando perguntados qual a mensagem que eles desejam passar para a geração seguinte, os sobreviventes falam sobre o sofrimento e o ponto absurdo a que chegou o preconceito e a intolerância, e por vezes citam outros grupos que sofrem com isso até hoje, revelando um dos objetivos de contar aquele passado que é evitar a repetição dos absurdos. “Daqui a pouco nós vamos embora, então não vai sobrar mais ninguém que tem o numerozinho aí, né? Então, se nós morremos amanhã e os jovens não souber o que se passou, acabou, ninguém vai lembrar disso.” (Fred Glick)

## Considerações finais

As pessoas vivem suas histórias, cada qual do seu jeito e no seu tempo. Revisitar o passado é revisitar as histórias como representação de um real que já foi história. A subjetividade surge no tratamento das lembranças, que, quando institucionalizadas, registradas e publicadas, como fazemos aqui, tornam-se memória. Memória se amplia e se integraliza, não pertence mais só a quem contou, mas pertence a uma sociedade, marcada pelos contextos, as visões de mundo, os sentidos e os significados. O que realizamos aqui é compilar as memórias, como dados para compreensão de um contexto específico: sobreviventes da Segunda Grande Guerra em Belo Horizonte, Minas Gerais.

As vozes que compõem este artigo vivenciaram a violência de um período, deixaram para trás tudo o que tinham e reconstruíram suas vidas e seus laços com a nova cidade, dando continuidade ao fluxo da vida, formando suas famílias, mas carregando a responsabilidade de contar para as novas gerações seu passado sombrio.

Sobreviventes foram associados aos grupos de indesejáveis para migrarem para o Brasil. Aqui venceram as barreiras culturais e linguísticas e não se entregaram aos

estigmas que o mundo havia lhes imposto. Como indesejáveis, desejaram. Desejaram viver, desejaram amar, desejaram sonhar, desejaram trabalhar, desejaram realizar, desejaram filhos, netos e bisnetos. Transformaram o mundo.

Fizeram das suas histórias a nossa história ao se juntarem a outras tantas pessoas e grupos e colaboraram uns com os outros para uma Belo Horizonte que caminhava, dinâmica, transformando-se continuamente.

Ser sobrevivente em Belo Horizonte carrega sentidos próprios que aparecem nas narrativas analisadas. A elaboração da memória passa pela relação com a cidade que os acolheu, e assim torna-se única. Havia vida ativa comunitária, festas, orações, educação judaica, teatro judaico, biblioteca ídiche, cemitério próprio, representação. Os judeus que chegaram se apropriaram de formas e criaram novas formas de sociabilidade próprias que os fizeram se identificar com a cidade, ao mesmo tempo em que buscavam se reconhecer enquanto sujeitos de seus países.<sup>21</sup>

Também é importante reforçar que a segregação aos judeus aqui se fazia diferente da maioria da vivência dos países de origem. Nada de guetos, nada de bairros de judeus nem por força de sobrevivência nem por exigência legal: os judeus aqui residiam praticamente por toda a cidade<sup>22</sup>, eram mais percebidos como estrangeiros (com sotaques estranhos e práticas culturais diferentes) do que como judeus. Misturavam-se com outros grupos estrangeiros de etnias diversas que compuseram a realidade de Belo Horizonte como uma cidade de migrantes.<sup>23</sup>

Os sobreviventes foram marcados assim pela vida em Belo Horizonte, e Belo Horizonte não teria sido a mesma sem a presença dos sobreviventes que compartilharam suas memórias com o Instituto Histórico Israelita Mineiro e, por meio dele, com a comunidade judaica e belo-horizontina. Que as gerações de agora e as que virão possam conhecer o mundo por meio dos registros de quem viveu e possam saber sempre o que é ser judeu no mundo de hoje e o que foi ser judeu num mundo de perseguição, de ódio, de intolerância e de violência. Passado, presente e futuro – por que não?! – no reconhecimento do outro e da sua representação de mundo para compreensão do agora e da História sempre.

---

21 Buscaram pessoas que falavam a língua de seus países, retomar hábitos culturais como culinária, práticas religiosas, formas de entretenimento como, por exemplo, jogar carteadado semanalmente.

22 Havia judeus em bairros periféricos e centrais. Havia judeus pertencentes a variadas camadas sociais e com participação na atividade econômica da cidade de forma diversificada. (CALVO, 2014)

23 CALVO, 2014

## Referências

### Fontes

BOHMERWALD, Frida. Frida Bohmerwald (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 20 p.

DICKER, Sara. Sara Dicker (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 26 p.

EDEL, Ilka. Ilka Edel (depoimento s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 17 p.

\_\_\_\_\_. Ilka Edel (depoimento, s7d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 13 p.

EINTOSS, Justinus. Justinus Eintoss (depoimento, 26/09/1990). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 21 p.

\_\_\_\_\_. Justinus Eintoss (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 8 p

FLAN, Chana. Chana Flan (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 17 p.

\_\_\_\_\_. Chana Flan (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 5 p

GLICK, Fred. Fred Glick (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 10 p.

KATINA, Henry. Henry Katina (depoimento, 10/1990). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 15 p.

MENACHE, Sara. Sara Menache (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 31 p.

NICHTCHAUSER. Joseph. Joseph Nichtchauser (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 25 p.

PFEFFER, Osias. Osias Pfeffer (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 16 p.

ROZENMAN, Samuel. Samuel Rozenman (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 18 p.

SCHWARZ, Hugo. Hugo Schwarz (depoimento, 12/10/1990). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 19 p.

SPRITZER, Mundek. Mundek Spritzer. (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 20 p.

TIBER, Bela. Bela Tiber (depoimento, 30/09/1990). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 19 p.

WEINREICH, Aron. Aron Weinreich (depoimento, 13/12/1988). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 12 p.

\_\_\_\_\_. Aron Weinreich (depoimento, s/d). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 12 p.

WOLFF, Hans. Hans Wolff (depoimento, 29/01/1988). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 16 p.

\_\_\_\_\_. Hans Wolff (depoimento, 1990). Belo Horizonte, IHIM, 2012. 7 p.

## **Bibliografias**

CALVO, Júlia. *Entre Fazer a América e Construir a Cidadania: os judeus em Belo Horizonte nas primeiras décadas do Século XX*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Orientadora: Dra. Léa Guimarães Souki. Co-Orientador: Dr. Tarcísio Rodrigues Botelho. Belo Horizonte, 2014 (não publicada). Disponível em [http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais\\_CalvoJ\\_1.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais_CalvoJ_1.pdf)

\_\_\_\_\_. *Conversando com Frida Böhmerwald: reflexões de uma história devida*. Monografia para graduação no curso de História apresentada no Instituto de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Orientadora: Professora Elisabeth Guerra Parreiras Baptista Pereira. (não publicada), 1994.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Antissemitismo na Era Vargas*: São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_ (org.). *O antissemitismo nas Américas*. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Cidadão do Mundo: O Brasil Diante do Holocausto e dos Judeus Refugiados do Nazifascismo (1933-1948)*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2010.

\_\_\_\_\_. *Brasil Judaico: Mosaico de Nacionalidades*. São Paulo: Maayanot, 2013 (série Brasil Judaico; V.2).

DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. In.: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 16, N. 46. São Paulo, junho/2001. pp. 147-160.

FALBEL, Nachman. *Estudos sobre a Comunidade Judaica no Brasil*. São Paulo: Fiesp, 1984.

\_\_\_\_\_. *Origem e evolução da comunidade judaica em B. Horizonte*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 1957 (circulação restrita, como boletim).

FAUSTO, Boris. *Negócios e Ócios: Histórias da imigração*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FAZITO, Dimitri. Análise de redes sociais e migração: dois aspectos fundamentais do “retorno”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2010, vol. 25, n. 72, pp. 89-176.

GEIGER, Paulo. Sion virtual e real: da mística da identidade ao pólo da nacionalidade. In.: FUKS, Saul (Coord.). *Tribunal da História: processos de formação da identidade judaica e do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2008. pp. 39-61.

HEHL, Arthr Neiva. “Estudos sobre a imigração semita no Brasil.” In: *Revista de Imigração e Colonização* 5:2 (June 1944), pp. 215-422.

\_\_\_\_\_. “Getúlio Vargas e o problema da imigração e da colonização.” In: *Revista de Imigração e Colonização* 3:1 (April 1942), 24-70.

KOIFMAN, Fábio. *O imigrante ideal: O Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Trad. Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução Luiz Sérgio Henriques. – São Paulo: Paz e Terra, 1990.

LOZINSKY, Saádio. *Memórias da Imigração: reminiscências e reflexões*. Trad. Milton Scaler. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 1997.

MORIN, Edgar. *O Mundo Moderno e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

PFEFFER, Renato Somberg. *A comunidade judaica de Belo Horizonte: formação de uma identidade étnica particular numa sociedade diferenciada e plural*. Dissertação de

Mestrado apresentada no Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Orientador: Dr. Antônio Luiz Paixão, 1993 (Já publicada com o nome *Vidas que Sangram para Belo Horizonte*).

PINSKY, Jaime. *Origens do Nacionalismo judaico*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1997.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SEYFERTH, Giralda. *Imigração e Cultura no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

\_\_\_\_\_. Imigração no Brasil: comentários sobre a Contribuição das Ciências Sociais. In.: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*. São Paulo, n. 57. 1 sem/2004. pp. 7-46.

STIVELMAN, Raquel. *O ódio entre os homens – anti-semitismo: o mais longo dos ódios*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem*. (tradução de Joana Angélica D’Avila Melo). São Paulo: Arx, 2002.

WORCMAN, Susane (Direção). *Heranças e Lembranças: imigrantes judeus no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ARI: CIEC: MIS, 1991 (coleção Quase Catálogo)

# HEBRON 1929: A HISTÓRIA DE UM POGROM<sup>1</sup> NA PALESTINA, OU CRÔNICA DE UM MASSACRE ANUNCIADO

Redação e adaptação: Salomon S. Mizrahi

## Resumo

A cidade de Hebron fica situada a cerca de 30km a sudoeste de Jerusalém, ela é originalmente mencionada na *Torá* (Pentateuco) como o primeiro lar do patriarca Abraão quando de sua chegada a Canaã: “E Abrão desmontou a sua tenda, veio e viveu na planície de Mamrê, que fica em Hebron, e lá construiu um altar ao Senhor”. De acordo com o relato bíblico, Abraão comprou uma caverna, chamada Machpelá (*Ma'arat Ha-Machpelá*), para lá ser sepultado após a sua morte. Até o começo de agosto de 1929 essa cidade estava habitada por judeus e árabes, em convivência pacífica, previamente sob governança do Império Otomano; depois de 1917 ficou a cargo da administração britânica, de acordo com o Mandato da Palestina<sup>2</sup>, outorgado pela Liga das Nações em 1922. Os judeus que habitavam a cidade de Hebron eram, assim como os habitantes da cidade de Jerusalém, bastante religiosos e não filiados a organizações sionistas. Não obstante, foram vítimas da fúria sanguinária que tomou conta dos árabes da Palestina, num episódio ocorrido em 1929, conhecido como o **massacre ou pogrom de Hebron**. O presente texto está baseado no relato, bastante emocional, de Arie Chisbiah<sup>3</sup>, no depoimento de sobreviventes<sup>4</sup> e em

---

1 *Pogrom*, substantivo no idioma russo que tem o significado: destruir com violência. Esta palavra tipifica um massacre promovido por hordas, oficiais ou não, de habitantes das aldeias judaicas nas terras do Império Russo e no Leste Europeu, no século XIX e início do XX. Para saber mais ler no endereço URL <https://en.wikipedia.org/wiki/Pogrom>.

2 De 29 de setembro de 1923, quando o Mandato para a administração da Palestina se tornou efetivo, até o seu término, em 14 de maio de 1947, todos os habitantes estabelecidos legalmente, árabes, judeus e cidadãos pertencentes a outras minorias eram considerados palestinos, com direito a passaporte próprio emitido pelas autoridades britânicas. Ver uma sinopse e outras referências específicas no endereço URL [https://en.wikipedia.org/wiki/British\\_Mandate\\_for\\_Palestine\\_\(legal\\_instrument\)](https://en.wikipedia.org/wiki/British_Mandate_for_Palestine_(legal_instrument)).

3 CHISBIAH, Arie. *Hebron: história de um massacre de judeus*. Rio de Janeiro: Editado pela Embaixada de Israel, 1969. A foto com capa e contracapa está no Apêndice E.

4 GEVA Noit, GEVA Dan, *What I saw in Hebron (Ma Sheraiti B'Hebron)*. Direção: Noit Geva & Dan Geva. Filme-documentário, Israel, 1999, 73 min, color. Disponível no endereço URL

outros documentos<sup>5,6,7</sup>.

**Palavras-chave:** Palestina; Hebron; Pogrom; Mufti.

### **Abstract**

The City of Hebron is situated about 30 km Southwest Jerusalem, it is originally mentioned in *Torah* (Pentateuch) as the first home of the patriarch Abraham when he arrived in Canaan, “And Abraham dismounted his tent, came and lived in the flat lands of Mamre, which is in Hebron, and there he built an altar to the Lord.” According to the biblical reporting, Abraham bought a cave, called Machpelah (*Ma'arat Ha-Machpelá*), to be buried there after his death. Until the onset of August 1929, that city was inhabited by Jews and Arabians, living pacifically, previously under the government of the Ottoman Empire; after 1917 it was held to British management, according to the Mandate of Palestine, granted by the League of Nations in 1922. Jews that lived in the City of Hebron were, such as the inhabitants of the City of Jerusalem, quite religious and not affiliated to Zionist organizations. Nonetheless, they were victims of the sanguinary fury that overcame the Arabians in Palestine, in an episode that took place in 1929, known as **the massacre or pogrom of Hebron**. This present text is based in the report, quite emotional, of Arieh Chisbiah, in the testimonial of survivors and in other documents.

**Keywords:** Palestine; Hebron; Pogrom; Mufti.

### **Preâmbulo**

*“Os muçulmanos formam cerca de um quarto da população total [da cidade de Jerusalém, NT], consistindo de turcos, árabes e de mouros, que são, evidentemente, os mestres, sob todos os aspectos, uma vez que eles em nada são afetados pela fraqueza do seu governo [com sede em Istambul]. Nada iguala a miséria e o sofrimento dos judeus de Jerusalém – que habitam o bairro mais miserável da cidade,*

---

<http://www.jewishfilm.org/Catalogue/films/whatisawinhebron.htm>. A foto da capa do vídeo está no Apêndice E.

5 HEBRON relatos, disponível no endereço URL <http://www.hebron.com/>.

6 HEBRON massacre of the ancient Jewish community by Arab killers in 1929. Filme documental disponível na URL <https://www.youtube.com/watch?v=E3tMvGgCEx0>.

7 SHRAGAI, Nadav. *The “Al-Aksa is in Danger” Libel: The History of a Lie*. Publicado por The Jerusalem Center for Public Affairs, Jerusalém, Israel, 2012. Disponível no endereço URL <http://jcpa.org/text/downloads/the-al-aksa-is-in-danger-libel-the-history-of-a-lie.pdf>

*chamado Hart-el-Yahud, este bairro de imundícies, localizado entre os montes Sion e Moriá, onde ficam suas sinagogas –, que são objeto de constante opressão e de intolerância dos muçulmanos, expostos aos insultos dos gregos, perseguidos pelos latinos, vivendo de esmolas apenas suficientes, mandadas por seus irmãos europeus. Não obstante, os judeus não nativos [de Jerusalém] são atraídos a esta cidade pelo desejo em habitar o Vale de Josafá assim como morrer no local onde esperam obter a redenção. Esperando pela morte, eles sofrem e rezam. Seu olhar é voltado ao monte Moriá [Monte do Templo], onde outrora se erguia o Templo de Salomão, do qual eles nem ousam aproximar-se; vertem lágrimas sobre os infortúnios de Sion e sobre sua dispersão pelo mundo.”*

Karl Marx, em “The outbreak of the Crimean War – Moslems, Christians and Jews in the Ottoman Empire”, *New York Daily Tribune*<sup>8</sup>.

O relato de Karl Marx exemplifica bem certo tipo de judeu que morava na Palestina até o início do retorno (*aliyá*) dos sionistas europeus, da Ásia e do Oriente Médio, a partir de 1880<sup>9</sup>. Os habitantes judeus da cidade de Hebron não diferiam em muito daqueles retratados por Karl Marx; esses também, assim como os outros, eram civis indefesos que se negavam a filiar-se a organizações sionistas. Até então eles conviviam pacificamente, e até amigavelmente – isto é, tolerados, pois submissos – com os vizinhos árabes, porém isso não foi uma atenuante para se tornarem vítimas da fúria sanguinária que tomou conta dos árabes de Hebron, assim como de outras cidades da Palestina, no morticínio ocorrido em 1929, conhecido como o **massacre ou pogrom de Hebron**<sup>10</sup>.

---

8 MARX Karl, The outbreak of the Crimean War – Moslems, Christians and Jews in the Ottoman Empire, *New York Daily Tribune*, 15 de abril de 1854. Apud WEINSTOCK, Nathan, *Histoires de Chiens, Revue d’Histoires de la Shoah*, 182, 2005, p. 337. Endereço URL <https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2005-1-p-337.htm>

9 Houve tentativas anteriores para o restabelecimento da nação judaica na Palestina, porém elas não tiveram sucesso devido às condições de desolação ambiental da região. Por exemplo, por iniciativa de judeus Sefaraditas, cito: (a) no século XVI a filantropa Dona Gracia Nasi estimulou e financiou uma recolonização com os judeus expulsos da Península Ibérica. (b) Em 1830 (circa) o financista e filantropo britânico Sir Moses Montefiore incentivou o estabelecimento de judeus do Norte da África na Galileia, mais especificamente na cidade de Tiberíades. (c) Outro filantropo que financiou a recolonização judaica na mesma época foi o norte-americano Judah Touro.

10 Anteriormente, nos anos 1920 e 1921, já houvera ataques a judeus, especialmente em Jerusalém, ocasionando vítimas fatais, embora em menor número, comparativamente com os massacres de 1929.

Contudo, é importante ressaltar que alguns árabes protegeram judeus, impedindo que fossem assassinados pelas turbas, escondendo-os em suas casas e colocando em risco suas próprias vidas e as de seus familiares.

A cidade de Hebron está situada a cerca de 30 km a sudoeste de Jerusalém, ela é originalmente mencionada na *Torá* (Pentateuco) como o primeiro lar de Abraão quando de sua chegada a Canaã: “...E Abrão desmontou a sua tenda, veio e viveu na planície de Mamrê, que fica em Hebron, e lá construiu um altar ao Senhor”. De acordo com o relato bíblico, Abraão comprou uma caverna, chamada Machpelá (*Ma'arat Ha-Machpelá*, em hebraico) para lá ser sepultado após sua morte; no mesmo local também foram sepultados seu filho Isaac e o filho deste, Jacó, assim como as mulheres Sarah, Rebeca e Lea. A *Machpelá* tornou-se o sepulcro dos três Patriarcas e um lugar de peregrinação. Por sua importância histórica e religiosa, a cidade de Hebron (que foi a primeira capital no reino de David) é citada mais de setenta vezes no *Tanach* (Bíblia, Velho Testamento), constituindo-se, para o Judaísmo, na segunda cidade mais sagrada, vindo logo depois de Jerusalém.

Em novembro de 1928, o *Comitê Nacional dos Judeus na Terra de Israel* apresentou uma carta aberta à população e aos dirigentes árabes, contendo os seguintes esclarecimentos:

[...] por esta, declaramos, honestamente e sinceramente, que nenhum membro da comunidade judaica tem a intenção de restringir os direitos dos muçulmanos aos locais que lhes são sagrados. Porém, nossos irmãos árabes devem também reconhecer os direitos que os judeus têm, nesta terra, sobre seus locais sagrados... qualquer tentativa para usar como pretexto e pressupor que o desejo dos judeus de rezar em seus lugares sagrados e junto ao Muro, de forma pacífica e sem restrições, é uma estratégia para atacar as Mesquitas, nada mais é que um fruto de imaginação ou então um libelo perverso. O alvo deste libelo é semear a cizânia e a confusão nos corações, assim como alimentar a animosidade e o conflito entre os dois povos.<sup>11</sup>

Em 14 de maio de 1948, as últimas tropas do exército britânico se retiraram da Palestina, e no dia seguinte foi proclamado o Estado de Israel como

---

11 SHRAGAI, Nadav. The “Al-Aksa is in Danger Libel: The History of a Lie”. Published by the Jerusalem Center for Public Affairs, Jerusalem, Israel, 2012.

país independente, na extensão territorial que lhe foi atribuída pela ONU de acordo com a resolução No. 181 da Assembleia Geral. Seguiu-se, então, uma guerra promovida por uma coalizão de países árabes limítrofes, cujo objetivo era inviabilizar o estabelecimento de um estado judeu no Oriente Médio. Essa coalizão perdeu a guerra, e em meados de 1949 foram assinados acordos de armistício com Israel, estabelecendo-se assim linhas de cessar-fogo, mas não fronteiras oficiais, pois prevaleceu a política árabe de não reconhecimento da existência de um estado judeu. Terminados os combates, a Transjordânia, país integrante dessa coalizão, anexou um território conhecido como Cisjordânia<sup>12</sup>, local onde se situa a cidade de Hebron, passando a se denominar Reino Hashemita da Jordânia. Depois de outra guerra, chamada Guerra dos Seis Dias, que aconteceu entre 5 e 11 de junho de 1967, novamente contra os países árabes vizinhos, Israel retirou da Jordânia o controle da Cisjordânia e, portanto, também a cidade de Hebron. A ocupação da cidade permitiu que algumas famílias judias voltassem a se estabelecer novamente nela, ocupando as moradias e os edifícios comunitários que haviam pertencido à comunidade dos despossados de 1929.

Além do relato de Arie Chisbiah, o filme documentário *What I saw in Hebron* contém depoimentos de sobreviventes do massacre, como foi lembrado por eles, e alguns dos descendentes das vítimas narram a crônica do morticínio como lhes foi transmitido. As falas e os depoimentos estão carregados de forte emoção, idiossincrasia que procurei manter no texto. Outra fonte de informação importante provém do jornalista e escritor holandês-canadense-americano Pierre van Paassen<sup>13</sup>; ele se encontrava justamente naquela época na Palestina e foi visitar Hebron no dia seguinte ao massacre. Seu relato sobre o que viu e as investigações que se seguiram estão bem documentados em seu livro de título *Estes dias tumultuosos*.<sup>14</sup>

## Introdução

---

12 Território que se situa na margem ocidental do rio Jordão, enquanto que a Transjordânia se estende sobre sua margem oriental.

13 Uma breve biografia deste autor encontra-se no endereço URL [https://en.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_van\\_Paassen](https://en.wikipedia.org/wiki/Pierre_van_Paassen).

14 PAASSEN, Pierre van. *Estes dias tumultuosos*, Editora da Livraria da Globo, Porto Alegre, 1940. Tradutor, Leonel Vallandro. Traduzido do inglês, com o título original *Days of our years*, Hillmann-Curl, Inc., New York, 1939.

Foram 40 horas de terror e agonia num fim de semana trágico, de sexta-feira a domingo, de 23 a 25 de agosto de 1929. Foi um fim de semana sanguinolento, marcado por uma fúria e violência sem precedentes na história recente da Palestina; houve saques, assassinatos e mutilação de homens, mulheres e crianças. Nesses três dias de fúria os árabes massacraram parte da população judaica de Hebron, levando os sobreviventes ao desterro. Mais uma vez o exílio na história do Povo Judeu, pessoas deixando para trás sua milenar cidade e seus lares, procurando refúgio em outras localidades, menos inseguras. Dois anos mais tarde, algumas famílias voltaram para Hebron, mas na revolta árabe de 1936 eles tiveram que, novamente, abandonar a cidade, desta vez de forma definitiva. Assim, desapareceu uma comunidade cuja existência remontava a muitas gerações passadas. Foi na cidade de Hebron, onde comunidades de distintas etnicidades conviviam com respeito mútuo, até então, que ocorreu a primeira e bem-sucedida ação de limpeza étnica promovida pelos árabes da Palestina. Esse foi um dos territórios que, depois do esfacelamento do Império Otomano, ficou sob a responsabilidade administrativa da Grã-Bretanha.

O massacre de Hebron foi o episódio mais dramático e cruel da onda de violência que aconteceu em 1929<sup>15</sup>, comandada pelo Mufti<sup>16</sup> de Jerusalém, Haj Amin El Husseini. Essa segunda intifada<sup>17</sup> espalhou-se por todo o território do então Mandato Britânico da Palestina, resultando em 23 vítimas fatais em Jerusalém e também em outras localidades: 18 em Safed (Tsfat), 7 em Haifa, 7 em Motzá, 6 em Tel-Aviv, 3 em Ein-Zeitun, 2 em Beer Sheva, e muitos feridos em Har-Tov, Kfar Uriá, Hulda, Hakaron, Gaza (onde viviam cerca de 45 judeus) e Birkat Yarden. Mas a maior tragédia aconteceu em Hebron, onde foram assassinados 67 judeus, com requintes de extrema crueldade, ficando feridos outros 58. Quase todas<sup>18</sup> as vítimas pertenciam a uma mesma coletividade, de cerca de 600 pessoas, que abandonaram pertences e bens pessoais, propriedades privadas e coletivas, como cemitérios, sinagogas,

---

15 Houve ondas de violência anteriores a 1929. NAOR, Mordechai, *The twentieth century in Eretz Israel*, Am Oved Publ. Ltda. Tel-Aviv, 1996.

16 *Mufti*, chefe religioso muçulmano.

17 *Intifada*, no idioma árabe, tem o significado de despertar, levante, revolta.

18 Algumas das vítimas provinham de outros países, que estavam visitando parentes ou fazendo uma peregrinação ao Túmulo dos Patriarcas, outros eram estudantes de academias rabínicas.

escolas, hospital, centros de estudo, etc. Aquilo que não foi destruído foi roubado ou apropriado pela turba e pelas autoridades árabes locais.<sup>19</sup>

Mas por que e como aconteceu essa explosão de violência antijudaica? A época foi propícia para o *Mufti* de Jerusalém iniciar o incitamento da população árabe para promover arruaças, saques e ataques à população judaica. A situação política foi bastante favorável, pois um sentimento de ódio aos judeus – sempre insuflado e alimentado pelos sermões dos xeiques<sup>20</sup> nas mesquitas – foi profundamente incutido, ao longo de uma década, na mente da população árabe. Ao *Mufti* só faltava a oportunidade para dar o disparo no momento certo, e ela surgiu em meados do mês de agosto. No dia 14 de agosto ocorreria a comemoração anual do *Tishá be-Av*<sup>21</sup>, um dia de introspecção e jejum no calendário judaico, que se encerra com uma concentração junto ao Muro Ocidental, em Jerusalém. Coincidentemente<sup>22</sup>, no dia 15 comemorar-se-ia o aniversário do nascimento do profeta Maomé e que também era um dia de jejum para os muçulmanos. É o dia mais importante de seu calendário, que se iniciava na quinta-feira à noite estendendo-se até o entardecer de sexta-feira, que é, para os seguidores da religião muçulmana, o dia de descanso semanal. Nesse dia os xeiques proferiam sermões nas mesquitas, incitando os fiéis a praticar atos de violência contra os não muçulmanos<sup>23</sup>. Enquanto isso, para os judeus, a partir do entardecer de sexta-feira inicia-se o dia de repouso semanal, o *Shabat*<sup>24</sup>. Embora percebendo o clima de tensão nos dias que precederam os sangrentos acontecimentos, os judeus Hebronitas depositavam confiança na atuação da polícia britânica para sua proteção contra eventuais agressões.

Nesse mês de agosto, o chefe de polícia, o major Allen Sondres, soube que

---

19 A título de comparação, no *pogrom* de Kishinev (Moldávia), em 1903, as tropas do czar assassinaram 52 judeus.

20 *Xeique* é título que todo muçulmano recebe após fazer uma peregrinação à cidade sagrada de Meca, seguindo o ritual estabelecido.

21 Nesta data do calendário judaico ocorreram as destruições do Primeiro e Segundo Templos.

22 Os calendários judaico e muçulmano seguem diferente metodologia para o cálculo de ciclos temporais. O calendário muçulmano calcula o ano como 360 dias corridos, sem correção para o ano solar. O calendário judaico é lunar, mas com correções anuais ou bienais para coincidir com o calendário gregoriano (solar) a cada dezenove anos.

23 Em época de efervescência política ocorria o incitamento antijudaico, a palavra de ordem, em árabe, *Adbahu Al Yahud*, (degolem os judeus) era frequentemente usada em sermões nas mesquitas tanto na Palestina como em outros países árabes.

24 *Shabat*, dia de repouso semanal no Judaísmo, inicia-se no pôr do sol de sexta-feira e termina no pôr do sol de sábado.

alguns milhares de jovens judeus, membros do Movimento Juvenil Independente, preparavam uma caminhada até Jerusalém, para comemorar o *Tishá be-Av* junto ao *Kotel* (Muro Ocidental, ou também Muro das Lamentações). Sondres temia um possível confronto entre árabes e judeus junto ao Muro. Nessa época, ele chefiava uma pequena força policial que as autoridades britânicas supunham ser suficiente para a manutenção da ordem em todo o território, sob a jurisdição do Mandato da Palestina. Ela era constituída de 31 oficiais britânicos, 69 oficiais judeus, 520 efetivos da polícia montada árabe, 142 guardas britânicos e 714 guardas civis, árabes e judeus. Essa força estava distribuída por todo o território da Palestina, que, para fim de policiamento, fora dividido em três regiões: Norte, Jerusalém e Sul.

A fim de prevenir e melhor controlar situações de conflito, Sondres dividiu a cidade de Jerusalém, para o policiamento, em dois setores: a Cidade Velha ficaria sob o comando do oficial Renington, e a Cidade Nova seria comandada pelo major Monroe. O próprio Sondres supervisionaria os dois setores da cidade, assim como outros lugares que estavam sob seu comando. Ele ordenou a seus comandados para não portar armas de fogo, exceto em caso de emergência e, assim mesmo, só com autorização superior; essa determinação visava evitar a possibilidade de morte de manifestantes em eventuais confrontos.

## Os árabes começaram a se armar

O final da semana, de 13 a 17 de agosto, foi marcado pela eclosão de incidentes localizados. O major Sondres se sentia tranquilo, mas seus informantes, em Jerusalém e arredores, relatavam uma crescente efervescência entre os árabes. Corria o boato de que o *Mufti* de Jerusalém estava incitando seus adeptos e a população muçulmana em geral a atacar os judeus. Ele ameaçava de excomunhão e outras punições aqueles que não obedecessem a suas ordens ou que se furtassem da prática de suas “obrigações sagradas” (atos de violência contra os infiéis). No final da semana seguinte, na sexta-feira, 23 de agosto, o major Sondres foi até o Palácio de Justiça Muçulmano, casa oficial do *Mufti*, quando então travaram o seguinte diálogo:

— A população árabe está agitada, os árabes estão se armando, e isto não é bom sinal – disse o major ao *Mufti*.

— Os árabes temem a violência por parte dos judeus no sábado, mas se nenhum incidente ocorrer, principalmente junto ao Muro das Lamentações, nada acontecerá – respondeu o *Mufti*.

Na mesma sexta-feira, o xeique Amin Djibril, uma das personalidades mais importantes de Hebron, repetiu o mesmo discurso a Raymond Oswald Kafra-ta, chefe de polícia da cidade.

— Mesmo que aconteça algo em Jerusalém, isso não repercutirá em Hebron – prometeu o líder árabe ao oficial inglês.

Kafra-ta assumira suas funções em Hebron em 2 de agosto e, como ainda não conhecia bem a situação local, confiou nas palavras do xeique Djibril.

No dia 20 de agosto, militantes da *Haganá*<sup>25</sup> chegaram a Hebron para alertar a população judaica sobre uma possível ocorrência de distúrbios com eventuais ameaças a sua integridade física. Como medida preventiva, a *Haganá* recomendou que alguns de seus membros ficassem na cidade para protegê-los ou, então, se não quisessem recebê-los, que, ao menos, os judeus mantivessem algumas armas em seu poder para poder usá-las em sua defesa em caso de extrema necessidade. Contudo, os líderes da comunidade judaica de Hebron acreditavam que mesmo se a violência se espalhasse por toda a Palestina ela não atingiria sua cidade. Essa crença estava fundamentada na confiança e na suposta solidez das relações cordiais, e até de amizade, que existiam entre judeus e árabes de Hebron. Até mesmo os judeus *Ashkenazitas*<sup>26</sup>, que não falavam o idioma árabe, eram considerados pelos árabes como diferentes dos “sionistas”. A comunidade judaica era constituída, essencialmente, de pequenos comerciantes, como padeiros, açougueiros, carpinteiros e donos de pequenas pousadas, onde se hospedavam os peregrinos que iam rezar no Túmulo dos Patriarcas (*Machpelá*) e os alunos das *Yeshivot*<sup>27</sup> locais. Na farmácia *Hadassa*, o farmacêutico e o médico sempre se prontificavam a atender, gratuitamente, os árabes necessitados. Uma filial do *English-Palestine Bank* (antecessor do atual *Bank Leumi*) tinha em sua gerência Eliezer Dan Slonim<sup>28</sup>, filho do grão-rabino da comunidade *Ashkenazita* da cidade e nascido em Hebron; os árabes de Hebron e das aldeias vizinhas usavam os serviços do banco. Muitos judeus visitavam regularmente as casas dos árabes e vice-versa.

---

25 *Haganá*, Defesa, designação da milícia judaica para a defesa da Comunidade.

26 *Ashkenazim*, nome dado aos judeus que habitavam a Alemanha, Europa Central e Rússia.

27 *Yeshivot*, plural de *Yeshivá*, academia rabínica, centro de estudo talmúdico e formação de rabinos.

28 Eliezer Dan Slonim descendia de uma linhagem de rabinos, era bisneto de Menucha Rachel (Shneerson) Slonim, que por sua vez era bisneta de Admor Hazaken – Ba’al HaTania. O amor de Eliezer Dan à Palestina e em especial a Hebron era profundo, ele havia recusado uma oferta, com salário maior, para assumir a gerência de um banco em Tel-Aviv.

As relações entre as duas comunidades eram corretas e cordiais. Podia-se até encontrar árabes que falavam algumas palavras de *Yiddish*<sup>29</sup> e outros que falavam um hebraico regular.

## O único guarda judeu foi ameaçado

A maioria dos jovens judeus de Hebron era *bogrei-yeshivá*,<sup>30</sup> e, excluindo Eliezer Dan Slonim, que possuía uma licença especial para o porte de arma, nenhum outro judeu estava armado. Nenhum deles jamais imaginou que, algum dia, haveria necessidade de organizar um sistema de autodefesa.

Os sermões das sextas-feiras, nas mesquitas, do *Mufti* e de outros xeiques, contribuíram, decisivamente, para envenenar e abalar as relações de boa vizinhança entre as duas comunidades. Aos poucos, começaram a aparecer os primeiros sinais de perturbação, que atingiram seu ápice no mês de agosto. Aos judeus, que viviam no meio da população árabe e que entendiam o idioma, foi fácil perceber o ambiente tenso e hostil que se estava criando. Nos mercados livres, os árabes falavam abertamente, e sem temor, sobre as provocações dos judeus e já anunciavam para breve uma matança organizada. Falava-se sobre o derramamento de sangue que estava preste a ocorrer em Jerusalém, e seu alastramento por todo o território palestino. Da força policial da cidade, um único soldado era judeu, e os árabes não hesitaram em ameaçá-lo.

Na quinta-feira, 22 de agosto, um árabe, dono de um pequeno hotel, disse a um cliente judeu:

— Pague hoje o aluguel porque amanhã não sobrará nenhum de vocês!

Esse cliente lembrou-se, então, da manifestação a que assistira na sexta-feira anterior, quando na saída da mesquita central os árabes organizaram uma passeata liderada pelos xeiques Mohamed Djibril e Sabri Abbadin. Naquele dia, toda tentativa de agressão aos judeus era impedida pelos líderes árabes, que diziam a seus comandados:

— Não toquem nos judeus agora, devemos esperar ordens de Jerusalém!

---

<sup>29</sup> Idioma falado pelos judeus oriundos da Europa Oriental e Rússia.

<sup>30</sup> *Bogrei-Yeshivá*, alunos de academia para a formação de rabinos.

## “Ainda hoje lhes arrancaremos os olhos”

Na sexta-feira, durante a visita à mesquita dos Patriarcas em Hebron, o governador da região de Beer Sheva, Arafat El Arafat, discursou para os fiéis com palavras de incitação contra os judeus, e as últimas palavras de seu sermão foram:

— O governo [britânico] está conosco! Nada é preciso temer!

Na manhã de 23 de agosto, os vizinhos árabes de Moshê Goldshmidt, dono de uma pequena hospedaria, disseram-lhe:

— Hoje haverá um grande ataque aos judeus!

Goldshmidt, de 35 anos, sorriu e disse não acreditar que eles poderiam fazer algum mal aos judeus de Hebron. Seu inquilino, Abraham Rabinowitz, estava nervoso. Ele já havia presenciado outro fato inquietante: na farmácia Hadassa membros da família Bakri compraram remédios e, quando a atendente tentou cobrar, um deles, enraivecido, disse-lhe:

— Ainda hoje lhes arrancaremos os olhos!

Na mesma sexta-feira pela manhã, Esther Gershon, esposa do farmacêutico, contou a sua vizinha e amiga, Lea Gozlan, que os árabes falavam muito sobre a ordem do *Mufti* de atacar os judeus. Na noite anterior Lea tinha ouvido, ocasionalmente, uma conversa mantida entre as três mais importantes personalidades árabes de Hebron: Saad Marka, o xeique Talib Marka (chefe da Associação Islâmica da cidade) e Eisah Ahrfi, eles discutiam sobre a eliminação de todos os judeus da cidade de Hebron. Chegando a sua casa, Lea relatou ao marido e à cunhada o que havia ouvido, ela cogitou ir à residência do xeique Mohamed para pedir-lhe que os escondesse em seu vinhedo. O marido pediu para ela se acalmar e ficar em casa.

Mais ou menos à mesma hora, um jovem árabe de nome Halad, aprendiz de carpinteiro na oficina dos irmãos Mizrahi, chegou ao trabalho. Ele estava pálido e disse a seu empregador, que o conhecia desde criança e o vira crescer (depois do *pogrom* a carpintaria ficou por muitos anos sob a direção de Halad):

— Ponho em risco minha vida, mas por minha gratidão a vocês vim alertá-los de que os árabes estão se armando com o intuito de matar os judeus da cidade. Os habitantes dos bairros de El Mashraka e Banirad pretendem atacar todos os judeus de Hebron.

Os irmãos Mizrahi apressaram-se em avisar os rabinos da cidade. Para avaliar a gravidade da situação local, às 10 horas reuniram-se no escritório do Banco os rabinos, Yaakov Meir Franco (grão-rabino *Sefardita* de Hebron), Shneerson e

Slonim, junto com o filho deste, Eliezer Dan. Telefonaram ao Conselho da Prefeitura de Jerusalém para saber como estava a situação por lá e ouvir sua opinião sobre o que poderia ocorrer em Hebron. Como resposta, disseram-lhes que na comunidade judaica havia tensão e apreensão devido à expectativa de desordens em Jerusalém, mas quanto a Hebron não haveria o que temer.

— Os muçulmanos de Hebron são decididamente contra o Mufti, e é sabida a tradicional relação de amizade que existe entre as duas comunidades – disse um importante funcionário da Prefeitura.

### **“Não precisam ter medo”, diz o governador árabe**

Mas essas palavras não tranquilizaram os dirigentes judeus. Os rabinos Slonim e Franco foram ao escritório do governador de Hebron, Abdulah Karduss, para pedir que adotasse medidas de segurança suplementares a fim de proteger as vidas e as propriedades dos judeus da cidade. Procurando tranquilizá-los, Karduss disse-lhes:

— Não precisam ter medo, o Governo Britânico sabe o que deve ser feito, e caso haja necessidade ele adotará as providências necessárias. Irei lhes contar um segredo, nós temos importantes forças de segurança na cidade, trajadas à paisana. Elas estão misturadas no meio do povo e no momento oportuno saberão como agir.

Karduss aconselhou os judeus a se trancar em suas casas e aguardar até que a situação se acalmasse. Em seguida, os dirigentes judeus tentaram telefonar para Jerusalém para entrar em contato com o Conselheiro de Defesa da coletividade judaica, mas verificaram que a linha telefônica havia sido cortada. Ficaram, assim, os judeus de Hebron isolados e com sentimento de abandono.

Em seu relatório à Comissão Shaw (de inquérito), que mais tarde investigou as causas e o desenrolar do massacre de Hebron, o Chefe de Polícia Kafrata declarou que o governador da cidade não o informara sobre tal encontro, por isso não pudera tomar providências para prevenir os atos de violência que iriam acontecer. Essas palavras estavam em desacordo com um trecho posterior de seu depoimento, quando disse que após ouvir o relato sobre o que seus comandados haviam escutado nas ruas e nos mercados nos dias que antecederam o trágico fim de semana, ele começou a ter receio de uma eclosão de violência. Kafrata não contou que dias antes da tragédia

ele havia enviado policiais às *Yeshivot* locais para investigar se elas eram utilizadas como células subversivas e se os judeus estavam se preparando para um confronto armado com seus vizinhos árabes. O próprio governador Karduss perambulava nas proximidades da casa do rabino Epstein, seu vizinho, chegando até a se pendurar nas grades da janela, para bisbilhotar seu interior.

Kafrata contou que a vida em Hebron era normal até às 15h30min daquela sexta-feira. Seria possível que em seu depoimento, dado dois meses após o *pogrom*, ele tivesse se esquecido do que ocorrera nas duas horas anteriores ao início do massacre?

Por volta de uma hora da tarde, os dirigentes da comunidade judaica de Hebron organizaram outra reunião urgente, após a qual decidiram juntar os judeus dispersos por toda a cidade em algumas “casas seguras” – como a de Eliezer Dan Slonim e de alguns rabinos. Ao saírem da casa do rabino Franco, onde se realizou a reunião, os rabinos Shneerson, Slonim e outros foram apanhados por um grupo de agitadores.

### **“Não se meta, mulher! Vocês são culpados de tudo!”**

Às 14h30min, apareceu, na rua principal de Hebron, um jovem árabe procedente de Jerusalém, que, circulando numa bicicleta, gritava para as pessoas que encontrava:

— Por causa dos judeus, sangue árabe jorrou em Jerusalém! Aconteceu uma grande tragédia aos irmãos árabes da Cidade Santa! O nosso sangue clama por vingança.

Próximo ao local chegaram um táxi e um ônibus lotados de árabes, com pessoas sentadas até sobre o teto das carrocerias.

A todo momento eram acrescentados mais detalhes acerca do “ocorrido em Jerusalém” (da arruaça em Jerusalém as vítimas contabilizadas foram um árabe e 23 judeus mortos). Na estação de ônibus de Hebron formou-se uma multidão fanatizada e sedenta de sangue. No centro da massa estava o xeique Talib Marka, que gritava a plenos pulmões:

— Nós devemos dar-lhes uma lição! Nós devemos dar-lhes uma lição!

Nesse momento Kafrata apareceu na rua principal e, imediatamente, o xeique interrompeu seu discurso. Na opinião de Kafrata, aquela manifestação de rua não passava de um agrupamento costumeiro.

— Senti que ele não queria que eu escutasse o que dizia em seu discurso – afirmou Kafrata à Comissão de Inquérito.

Quando lhe foi perguntado se não havia percebido que algo novo estava se passando no local, ele respondeu:

— Não! Sexta-feira é dia de mercado em Hebron e sempre chegam árabes vindos de lugarejos próximos.

Ainda assim Kafrata acreditava que a cidade estava calma nessa hora. Mas sua ilusão desvaneceu-se rapidamente quando o rabino Slonim avistou Kafrata na rua, a quem ele rogou para que dispersasse as massas árabes. Nesse instante, sob o olhar impassível do chefe de polícia, alguns jovens árabes separaram-se da multidão e começaram a agredir o rabino a socos e pedradas. A senhora Sokolov, visitante vinda de Tel-Aviv, que se encontrava hospedada na casa do rabino Slonim, correu até o oficial e implorou-lhe para que salvasse o velho rabino de seus agressores. Kafrata respondeu grosseiramente:

— Não se intrometa, mulher! Se vocês ficassem em suas casas, isso não aconteceria! Vocês são culpados de tudo!

Suas palavras estimularam os agressores, e só a muito custo o rabino conseguiu escapar da turba enfurecida e voltar para casa.

## **Salvos, graças a um saquinho de sal**

No interrogatório da Comissão Shaw (de Inquérito) sobre esse episódio, Kafrata declarou:

— A conduta do velho rabino e da senhora Sokolov – que o socorrera – foi a mais irresponsável possível. Eles deveriam ter ficado em casa.

— Eles teriam motivos para temer pela sua integridade? – perguntaram a Kafrata.

— Em minha opinião, não, apesar do ambiente tenso.

— Mas, logo em seguida, os árabes não atacaram o edifício da *Yeshivá*?

— A *Yeshivá* não foi atacada – respondeu Kafrata.

— Mas em seu interior não foi assassinado um jovem estudante judeu?

— Ele foi assassinado fora do edifício. A *Yeshivá*, em si, não foi atacada, nem com pedras, nem de outra forma... – respondeu Kafrata.

Assim, o oficial inglês apresentou sua versão quando a realidade dos fatos era totalmente outra. Às 14h30min, quando o árabe de bicicleta chegara de

Jerusalém, mais ou menos à mesma hora, Pinchas Rowitz, um estudante da *Yeshivá*, entrou no ônibus que saía de Hebron em direção a Jerusalém. Um grupo de árabes que voltava de Jerusalém forçou o ônibus a parar, e alguns deles subiram para procurar judeus entre os passageiros. A fisionomia característica de um aluno de *Yeshivá* era evidente. Ordenaram-lhe que descesse. Graças ao irmão do motorista, que estava sentado a seu lado, Pinchas Rowitz foi salvo da multidão e reconduzido a Hebron. Ao mesmo tempo, na cidade, a família Gozlan convenceu-se de que Lea tinha razão; seria melhor esconder-se no vinhedo do xeique Mohamed, que ficava fora da cidade. Por coincidência, indo comprar sal, o filho do xeique estava passando pela rua onde os Gozlan moravam; Lea o chamou e disse-lhe:

— Te pouparei trabalho, te darei o sal que você precisar conquanto nos leve até o vinhedo de seu pai.

Por se lembrar de que os Gozlan sempre cuidavam das propriedades de sua família quando ela se ausentava da cidade, o jovem árabe atendeu imediatamente a seu pedido. Os membros da família Gozlan vestiram roupas tipicamente árabes e foram com o jovem até o vinhedo.

### **Yossef, apunhalado nas costas, conseguiu se salvar**

Às 15h30min, os alunos Benjamin Sokolovsky e Yossef Akselrud saíram da *Yeshivá* e foram em direção à rua principal de Hebron, indo consultar um médico, pois Akselrud sentira-se mal. Nesse momento, um grupo de árabes aproximou-se deles gritando *Yahud!* (judeus, em árabe). Procurando escapar, eles começaram a correr, mas foram perseguidos pela turba que empunhava paus e pedras. Benjamin, que corria mais rápido, conseguiu se salvar entrando na casa dos Borovsky. Com menos sorte, Yossef foi atingido por uma pedra no braço e parou de correr para segurar a parte atingida; Benjamin viu quando os árabes o alcançaram e o apunhalaram nas costas, Yossef caiu de frente na rua poeirenta. Pensando que estivesse morto, os árabes deixaram o local. Mais tarde, ele se levantou e, andando com dificuldade, conseguiu alcançar uma casa segura, onde foi medicado. Como para os judeus era perigoso sair à rua, um vizinho árabe ofereceu-se para ir chamar um médico.

Naquela véspera de *Shabat*, o primeiro sangue a ser derramado em Hebron foi o de Yossef Akselrud. Mas muitos outros fatos trágicos ainda estavam por vir.

Moshê Tikotzinsky entrou apavorado na casa de seus parentes – a família

do rabino Moshê Grudzinsky – informando que os árabes estavam fechando as lojas e se aglomeravam nas ruas. Moshê Grudzinsky quis logo sair para ver o que estava acontecendo. Seu filho, um turista polonês que viera a Hebron para visitá-lo, pediu para não se arriscar. Mas Moshê estava decidido, saiu à rua e voltou dizendo: “Está tudo quieto demais lá fora!”. Desconfiada, a família começou a reforçar as portas e as janelas da casa. Um neto notou, através de uma fresta na janela, que os árabes forçavam o portão da casa. Eram uns trinta, eles carregavam grandes pedras. Os homens da casa começaram a proteger a porta dianteira, mas quando viram os árabes jogando as pedras e forçando as janelas, subiram apressados para o segundo andar, de onde passaram a gritar por ajuda. Mas os árabes continuavam em sua ação de arrombamento.

### **“Vocês não são dignos de serem defendidos!”**

Tzvi Grinberg, 29 anos, estava em Hebron convalescendo de um ferimento no pé. Ao retornar a sua casa, pôde ver Eliezer Dan Slonim vindo em sua direção, cuja casa ficava perto. Eliezer Dan procurava os guardas para pedir-lhes proteção contra a depredação da casa dos Grudzinsky; mas, sem parar de jogar pedras, a massa se misturou aos guardas.

— Basta! Gritou Eliezer Dan, que falava fluentemente o idioma árabe e também conhecia a maioria de seus habitantes pelo nome.

Os árabes mais idosos sentiram-se envergonhados e se apressaram em abrir-lhe caminho. Percebendo a atitude dos mais velhos, os jovens também desistiram de atacar a casa dos Grudzinsky e voltaram à rua.

A senhora Grudzinsky e o irmão do turista polonês decidiram ir com Eliezer Dan a sua casa, que julgaram ser mais segura contra ataques dos árabes, mas o pai, Moshê Grudzinsky, decidiu permanecer em sua casa. Passados 15 minutos, o irmão voltou correndo e informou que a mãe desmaiara. Todos os demais membros da família foram à casa de Eliezer Dan, acompanhados dos guardas; apenas o pai, Moshê, ficou em sua casa. Foi a última vez que o viram vivo. No caminho da casa de Eliezer Dan, a filha de Grudzinsky, que falava árabe, pediu aos guardas que a acompanhavam que guardassem a casa do pai. Mas eles lhe responderam:

— Vocês não são dignos de serem defendidos!

Às 16h30min, o jovem David Drabkin foi à *Yeshivá Knesset Israel*, onde estudava, e encontrou o local totalmente silencioso; um só estudante lá per-

manecera, Shmuel Rozenholtz. Ele estava vestido com roupas de sábado, e sua única preocupação era tentar resolver um difícil problema do *Talmud*<sup>31</sup>.

— Você não teme ficar sozinho na sinagoga em uma situação tão difícil como esta? – perguntou David a Shmuel.

— Eu não tenho medo – respondeu Shmuel. – O que quero no momento é chegar à raiz deste problema.

Num canto da sala, o *shamash*<sup>32</sup> da *Yeshivá*, Zacharias Michel, escutara a conversa. Depois que David saiu chegaram os árabes que haviam deixado a casa dos Grudzinsky, arrombaram a porta da sinagoga e invadiram seu interior. Um deles deu uma punhalada em Shmuel, no lado esquerdo do tórax, outro lhe desferiu golpes de machado e finalmente bateram-lhe violentamente com uma pedra na cabeça. Alguns dos árabes notaram a presença do *shamash* Zacharias e foram ao seu encaço, mas ele conseguiu fugir pulando para dentro de um poço situado no quintal. Ele não se afogou porque o nível da água lhe chegava aos quadris. Lá ele ficou esperando, silenciosamente, até altas horas da noite e, quando tudo se aquietou, saiu do poço usando o cano d'água para se içar. Na porta de entrada da *Yeshivá* ele encontrou Shmuel coberto de sangue e agonizando, tentou socorrê-lo, mas ele logo morreu. Fora da *Yeshivá* os assassinos regozijavam-se. Eram liderados pelo professor Abdallah Iekuv, que, levantando o chapéu do morto, bradava:

— Que lástima que tenhamos encontrado apenas um! Continuaremos amanhã!

## **Em nome do *Mufti*, morte aos judeus!**

Esse foi o início do *Shabat* para os judeus de Hebron. Kafrata e um de seus auxiliares visitaram os dirigentes judeus mais importantes de Hebron, aconselhando-os a se trancarem em suas casas e dizendo que só poderiam sair depois que passasse a agitação. Em seguida, ele telefonou a Jerusalém para pedir reforços.

A noite passou tranquila, mas na manhã de sábado, a partir das 05h00min, a tensão voltou a crescer. Automóveis lotados chegavam a Hebron, e de aldeias próximas vinham, caminhando, grupos de homens, que de punhos cerrados e braços erguidos gritavam:

---

31 *Talmud*, refere-se a uma coletânea de escritos – cerca de 25 volumes – sobre o judaísmo rabínico, cujo estudo é obrigatório nas escolas rabínicas, as *yeshivot*.

32 *Shamash*, nome dado ao zelador de *Yeshivá* ou de sinagoga.

— Em nome do *Mufiti*, morte aos judeus!<sup>33</sup>

Os líderes judeus de Hebron tentaram telegrafar a Jerusalém, para pedir socorro ao Governo, mas não conseguiram. Arriscando sua vida, o rabino Slonim foi à casa do governador, a quem implorou para que intercedesse em defesa dos judeus da cidade.

— Voltem para suas casas e não se metam nesses assuntos – respondeu Karduss.

Mais tarde, soube-se que Karduss não estava completamente indiferente ao que se passava. Ele armou os poucos guardas de Hebron e ordenou que desarmassem todos os indivíduos que se encontravam nas ruas. Enquanto isso, os rabinos Shneerson, Franco e Slonim foram à casa de Kafrata para pedir sua ajuda. Mas, em declarações à comissão de inquérito (Comissão Shaw), Kafrata disse que não se encontrou com os rabinos naquela manhã. De todo modo, a visita foi infrutífera; sem conseguirem um compromisso quanto a sua segurança, os rabinos voltaram, receosos, a suas casas.

Às 07h00min deu-se início ao serviço religioso de *Shachrit* (prece matinal) de *Shabat* na casa de Eliezer Dan Slonim, onde já se comprimiam mais de 70 pessoas. Pela janela viam-se, na avenida principal, veículos lotados de árabes indo a Jerusalém. Seus ocupantes, armados de paus, faziam gestos cujo significado indicava a intenção de degolar. Quando os veículos se distanciaram, os judeus pensaram que a situação estava melhorando e que o clima de tensão e violência estaria se dissipando. Mas foi um grande equívoco. Os árabes haviam decidido eliminar sistematicamente os judeus de Hebron, começando o massacre numa extremidade da rua para terminar na outra. Logo ressoaram pelas ruas os primeiros gritos de dor e desespero das vítimas. A onda de terror começara.

## O guarda árabe gargalhava

Abraham Rabinowitz fez o seguinte relato:

“Na sexta-feira, após o almoço, quando começou a agitação na rua, tranca-mo-nos em casa. No sábado, vimos uma multidão de árabes dirigindo-se em direção à mesquita de *Ma'arat Hamachpela*; ouvimos gritos de pavor, enquan-

---

33 *Adbahu el Yahud!* literalmente, degolam os judeus!

to pedras eram arremessadas em direção às casas dos judeus. Estávamos muito atemorizados, da varanda do segundo andar víamos alguns árabes no Hotel Grudzinsky, que ficava à nossa frente. Policiais árabes montados passeavam impassíveis pelas ruas, demonstrando indiferença, assim pareceu-nos que eles não tinham nenhuma preocupação em instaurar a ordem.

“Um grande grupo de agitadores, encabeçado pelo xeique Talib Marka e seu filho, seguiu em direção à *Yeshivá*. Eles começaram a jogar pedras em nós. Gritamos: ‘Guardas! Guardas!’, mas os policiais permaneceram indiferentes ou mesmo entusiasmados. Um deles até gargalhava.

“Os árabes tentavam forçar o portão da nossa casa. Um deles subiu sobre os ombros de outro, conseguindo alcançar o terraço do segundo andar, onde estávamos reunidos. Ele feriu os próprios dedos enquanto segurava seu facão. Eu, minha irmã e minha mãe pulamos para o quintal de nosso vizinho árabe; ao cair minha mãe torceu o pé, e como encontramos a porta do banheiro aberta nós nos escondemos dentro e nos mantivemos quietos. Podíamos ouvir os gritos dos Goldshmidt no segundo andar.”

O açougueiro de 35 anos lutava desesperadamente contra os árabes na varanda, gritando alucinadamente.

— Sou pai de crianças pequenas! Vocês não têm piedade?

Os árabes respondiam, *Askot!* (cale-te!, em árabe). E quando ele começou a rezar o *Shemá Yisrael*<sup>34</sup> o assassinaram de forma brutal, arrancaram-lhe os olhos e o castraram. Sua mulher, que tentou defendê-lo, foi apunhalada. A filha de 5 anos segurava o pai e tentava tirar os criminosos de cima dele, mas foi também apunhalada. O menino de 3 anos e a menina de um ano e meio haviam se escondido debaixo da cama.

Depois de os criminosos saírem da casa, a mãe ferida pediu ao garoto para trazer um pouco d’água.

— Tenho medo, respondeu o menino com voz soluçante; mas mesmo assim foi buscar água.

— Agora seja um bom filho e traga água para o papai – disse-lhe a mãe.

— Papai não quer água. Ele está dormindo, respondeu o garoto.

Goldshmidt morreu horas mais tarde.

---

34 *Shemá Yisrael*... (Ouve, Ó Israel. ... Início de uma oração judaica tradicional.)

## **Antes de morrer, a moça furou os olhos de seus algozes**

Da mesma casa de Goldshmidt salvou-se uma família de inquilinos, um casal e seu filhinho. Pularam para o quintal vizinho, como fizera a família Rabinowitz. O vizinho árabe não quis acolhê-los, mas sua mulher apiedou-se da vizinha grávida e abriu-lhe a porta. Ali mesmo, ela deu à luz um saudável menino.

O enfermeiro-farmacêutico Ben-Tzion Gershon, de 65 anos, trabalhava no Hospital da Comunidade Judaica de Hebron. Ele costumava ficar além do horário conveniado, procurando sempre atender os árabes mais necessitados. Alguns anos antes do massacre, quando procurava ajudar um doente, ele caíra de uma escada, quebrando um pé, que mais tarde teve que ser amputado. Inválido e com seis filhos para sustentar, a mulher passou a trabalhar como lavadeira.

No sábado de manhã, um grupo de árabes cercou e invadiu sua casa, dando início a atos de atrocidade e crueldade inimagináveis. Cortaram-lhe o nariz e as mãos – as mesmas mãos que haviam cuidado de centenas de árabes –, outros lhe arrancaram os olhos e feriram três de seus filhos na cabeça. Outros ainda violentaram sua filha, que com os próprios dedos furou os olhos de um deles; por isso, deceparam-lhe as mãos. A mulher de Ben-Tzion quase enlouqueceu; lutou com todas as forças contra os assassinos. Foi esfaqueada e espancada a pauladas. A filha morreu nas mãos dos algozes. A mãe agonizou por duas semanas antes de morrer.

Depois da sinistra missão na casa da família Gershon, a turba de assassinos subiu ao segundo andar e incendiou o hospital.

Duas das crianças da família, de seis e sete anos de idade, ficaram escondidas, conseguindo salvar-se. Saíram da casa, pararam o carro do médico Abdalla e pediram-lhe que fosse cuidar dos feridos em casa. Para não dessacrar o *shabat*, as crianças acompanharam a pé o carro de Abdalla.

## **Assim mesmo vocês vão me matar?**

No hotel Segal, de dois andares, encontravam-se, nesse momento, Nachman Segal, sua mulher e o filho, Menachem, de dois anos. Também estavam hospedados os alunos de *Yeshivá*, Chaim Krasner, Simcha Barvida e Elhanan Zalingreich. Os árabes bateram no portão ordenando que o abrissem porque

queriam visitar um hóspede. Na esperança de apaziguá-los, Nachman abriu o portão, mas foi assassinado logo na entrada da casa. Seu filho, que estava agarrado a seu colo, foi arrancado e socado na cabeça, e sua mulher foi esfaqueada. Chaim Krasner foi degolado. Esfaquearam Simcha Barvida até a morte, mas Elhanan Zalingreich, que lutou contra seus agressores, conseguiu fugir, encontrando abrigo numa casa segura, da qual só saiu algumas horas mais tarde.

Em seguida, a turba entrou na casa de Betzalel Samrick – um judeu de 70 anos. Os árabes o mataram, feriram gravemente sua mulher (que enlouqueceu nesse dia) e esfaquearam os alunos de *Yeshivá*, os americanos Zeev Halevi Berman e Aharon David Sheinberg. No segundo andar, investiram contra a família do padeiro Noach Immerman. Os agressores o mataram com requintes de sadismo: acenderam o fogo do forno, para onde o forçaram a colocar sua cabeça; depois de terem queimado rosto e cabeça, jogaram-no no chão e feriram gravemente sua mulher e seu filho. Quando saíam do quarto, inconsciente, Noach começou a gemer. Um árabe gritou: “Ainda não morreu?!”. Lançaram-se, então, sobre ele e o esfaquearam no abdome até se certificarem de que estava morto.

Quando os árabes invadiram a casa de Moshê Reizman, o *shochet*<sup>35</sup>, ele estava tentando fugir pelos fundos, correndo para a rua, na esperança de alcançar algum lugar seguro. Mas no caminho os árabes conseguiram agarrá-lo. Reizman ainda tentou comprar sua vida com dinheiro, mas seus algozes passaram a torturá-lo; arrancaram-lhe os olhos, esfaquearam-no, abriram-lhe a cabeça com uma barra de ferro e, por fim, degolaram-no. Seu corpo ficou exposto na rua até a manhã de domingo.

Mataram o irmão de Reizman, na entrada de sua casa, e feriram o filho do *shochet*. Chamando os algozes pelo próprio nome, Hotenta, sua mulher, nascida em Hebron, lhes dizia:

— Será possível que vocês tenham esquecido todos os favores que lhes fizemos? Assim mesmo, vão me matar?

A súplica encontrou ouvidos moucos. Ela foi apunhalada várias vezes.

---

<sup>35</sup> *Shochet*, homem preparado para a tarefa específica de sacrificar os animais de acordo com o ritual (é cortada a veia jugular com uma faca bem afiada, para causar o menor sofrimento ao animal) para fins de alimentação.

## Um bebê morreu arremessado contra a parede

Zeev Grinberg, jovem aluno de *Yeshivá*, tentou defender-se com um pedaço de pau, mas os árabes o levaram para a rua e lá o mataram. Só no domingo o corpo foi retirado do local.

Elimelech Lichtenshtein, que morava na casa do rabino Epstein e estava estudando a *Torá*, foi levado para o quintal e lá foi assassinado.

O barbeiro judeu de Hebron foi degolado, e sua cabeça foi colocada no vaso sanitário da casa.

Com a mesma torpeza, mataram os judeus *Sefaraditas*<sup>36</sup>. Muitos deles eram nascidos em Hebron e lá habitavam havia muitas gerações.

A casa da família de Abussadid, uma das mais antigas de Hebron, ficava perto da casa dos Sokolovsky. Benjamin Sokolovsky e a família Borosvsky viram quando os árabes invadiram a casa de Abussadid. Muitos ainda se encontravam na cama. Apavorados, eles tentavam esconder-se e, aos gritos, pediam ajuda para os policiais e vizinhos, chamando-os por seus próprios nomes. Ninguém atendeu a seus apelos. Yitzhak Abussadid, o velho, lutou com todas as forças contra os agressores, conseguindo decepar os dedos de um deles. Mas dois deles pularam sobre ele, enlaçaram seu pescoço e estrangularam-no. Em seu último grito, o pai chamou pelo filho, que lutava a seu lado.

— Quem ficar com vida, sabe em quem se vingar!

Sua mulher suplicou ajuda ao policial Eisah El Gorgi, muito chegado à família. O policial apenas respondeu:

— Se eu a ajudá-lo, eles também me matarão!

No mesmo momento, ela foi atirada ao chão e pisoteada. Os outros membros da família eram jogados de canto a canto; pediam misericórdia, mas não eram ouvidos. Um bebê foi arrancado dos braços de sua mãe e arremessado diversas vezes contra a parede da varanda, até morrer. Da família de Abussadid, restou apenas um jovem de 15 anos. À Comissão Shaw ele declarou que seria capaz de identificar 24 dos assassinos, todos moradores da cidade, mais dois árabes vestidos à ocidental e um camponês armado com um facão, que não morava na

---

<sup>36</sup> *Sefaraditas* é como são denominados os judeus descendentes daqueles que viviam na Península Ibérica – Espanha e Portugal –, cujos antepassados, que não aceitaram fazer a conversão para a religião católica, foram expulsos pelos Reis Católicos em 1492. A Península era chamada *Sefarad*. Presume-se que a comunidade judaica originou-se a partir de uma imigração de judeus vindos de Cartago, hoje na Tunísia, antes de sua destruição pelos romanos.

cidade. A polícia não chamou mais o jovem sobrevivente para depor.

A casa de Abussadid não ficava longe da chefatura de polícia. Bastaria algum policial ter disparado alguns tiros ao ar para dispersar e afastar a turba de criminosos. Mas, por ordem dos britânicos responsáveis pela segurança do território, os policiais de Hebron não portavam armas de fogo naquele dia.

### **Abu Aid, um árabe piedoso**

Yaakov Gozlan, que decidira não fugir junto com o seu irmão e a cunhada para o vinhedo, foi morto a facadas. Seu filho, Moshê, de 18 anos, ficou ferido no rosto, morrendo mais tarde em consequência da hemorragia. A filha, Vitória, foi gravemente ferida. A casa foi saqueada, e todos os seus bens foram roubados. O sábio e estudioso Meir Kastel, de 68 anos, nascido em Hebron, era um importante negociante da cidade que tinha vários sócios árabes. Pela manhã, um deles veio avisá-lo da gravidade da situação e do que poderia vir a acontecer.

— Estou a sua disposição para guardar seu dinheiro e suas joias – disse o árabe.

A mulher de Kastel confiou ao árabe todo o dinheiro e as joias que tinham, num valor de 10.000 libras inglesas. Uma hora mais tarde, o sócio estava de volta à frente dos agitadores, invadiram a casa, castraram o velho Kastel e o mataram. Sua mulher, que havia desmaiado, salvou-se por pensarem que estava morta.

Na casa dos Levi, os árabes encontraram o pai, de 70 anos, sua mulher Simcha, três filhas e o único varão, um menino de 9 anos. Mataram pai e filho a pauladas. Um punhal ficou cravado no peito da mãe, que continuou se debatendo; depois, os árabes se dirigiram à filha mais velha, Metuka, de 17 anos, a menina dos olhos da família. Recentemente, ela havia sido contemplada com uma bolsa de estudos para cursar a Escola Superior de Jerusalém, voltara a Hebron para pedir ao pai ajuda financeira a fim de fazer um curso de férias de inglês e hebraico. Quinze árabes a violentaram.

A mãe esfaqueada conseguiu sair da casa para buscar ajuda, encontrou Abu Aid, um dos poucos árabes de Hebron que tivera piedade dos judeus e arriscara a vida para salvá-los. Abu Aid levou Simcha Levi para sua casa e tratou dela. No domingo, Metuka Levi, foi levada para o Hospital de Jerusalém, em estado desesperador.

Outra filha foi também violentada pelos facínoras. Eles a despiram, e enquanto se debatia gritava:

— Matem-me! Matem-me!

Os árabes respondiam:

— Despedaçaremos o seu ventre e arrancaremos a sua virgindade, diante dos olhos de sua irmã mais nova!

### **“Não faz mal que morram alguns judeus!”**

A onda de atrocidades e barbárie ia se propagando de casa em casa, atingindo a todos como uma onda avassaladora. Alter Platzi foi morto à vista de sua mãe e do policial árabe que estava na rua.

— Por que você está aí parado como um *Golem*<sup>37</sup>? – berrou a mãe, desesperada. O guarda passou a mão no bigode e respondeu:

— Não faz mal que morram alguns judeus.

Eliahu Dov Heichal foi morto na rua, à frente de Kafrata e de cinco outros policiais, que saíam do edifício da Central de Polícia. Os árabes cortavam a pele de Liebel e perguntavam, sorrindo: “Dói, judeu?”. Fievel Epstein, filho do rabino-chefe da *Yeshivá Knesset Israel*, viu de sua casa como Eliahu corria em direção aos policiais montados. Com um olhar suplicante para Kafrata, ele se agarrou ao pescoço de um cavalo, implorando ajuda, mas um bando alcançou-o e o apunhalaram até morrer.

A tragédia atingiu também o rabino Avraham Yaakov Orlansky, da cidade de Zichron Yaakov. Ele viera a Hebron para rezar junto ao túmulo dos Patriarcas. Seu corpo foi encontrado no domingo, envolto num *talit*<sup>38</sup>, com o crânio aberto e o sangue misturado com o da mulher Yenta, que teve o ventre rasgado.

O estudioso Hasson e sua mulher foram outros que não escaparam do ódio irracional. Depois de arrombada a porta de sua casa, os fascínoras embeberam as vestes de ambos com gasolina e atearam fogo.

Na casa de Eliezer Dan Slonim estavam refugiadas 70 pessoas. Enquanto tentavam arrombar a porta, a turba gritava:

— Nos entregue os estrangeiros e serás poupado!

Ao que Dan respondeu:

— Aqui não há estrangeiros, são todos meus irmãos!

---

<sup>37</sup> *Golem*, monstro feito de barro na mitologia medieval judaica, mas aqui usado no sentido de pateta.

<sup>38</sup> Xale de reza.

Quando a porta da casa foi finalmente arrombada, Dan atirou pela primeira vez com sua pistola, mas ela emperrou. Logo em seguida recebeu um golpe na cabeça, com uma barra de metal, que pôs fim a sua vida. Alguns metros adiante estavam os policiais montados. Em sua casa foram assassinados também sua mulher Hanna, seu filhinho Aharon e outras dezenove pessoas. O rabino Tzvi Dribkin, de 70 anos, foi apunhalado no estômago e castrado sob as vistas de seu filho David, que se escondera debaixo da cama. Chaim Dubnikov, o professor de Tel-Aviv, foi estrangulado com uma corda, juntamente com sua mulher Penina. O rabino Yisrael Vilensky, secretário de uma *Yeshivá*, foi esfaqueado e morreu agonizando lentamente. Quando sua mulher começou a gritar, Vilensky arrastou-a para junto de si, para protegê-la dos assassinos. Yisrael Hilel Kaplinsky foi seguidamente esfaqueado e, no estertor da morte, ele conseguiu dizer:

— Já estou morto, e ainda me espancam?!

Morreu com um sorriso estampado em seus lábios.

Quando I. L. Grudzinsky chegou à casa de Eliezer Dan, viu o irmão inconsciente, com a testa aberta e inchada; jogou água sobre seu rosto. Ele conseguiu se levantar, mas morreu algumas horas depois. Aturdido, o turista da Polônia foi à casa de seu pai, encontrou-o morto e com a casa saqueada.

## **Um tiro para o ar e os árabes se dispersaram**

A atitude da polícia de Hebron foi de inteira passividade ante a onda de terror que varreu a comunidade judaica nesse fim de semana. Foi só às 10h00min da manhã de domingo que Kafrata saiu à rua com um revólver. Disparou um tiro para o ar e a turba de assassinos se dispersou. Depois, enviou guardas, aos pares, por toda a cidade e ordenou que desarmassem os criminosos, retirando-lhe as facas e as espadas que portavam. Em seguida ele telefonou para Jerusalém e pediu reforços. Às 11h00min chegou um carro da polícia com o sargento Parker e alguns soldados ingleses do corpo de paraquedistas. Todos os bandos foram desarmados e dispersados, os árabes voltaram para suas casas.

Depois do meio-dia de domingo, Kafrata reuniu-se com os judeus que restaram da comunidade judaica, abrigou-os provisoriamente no prédio da Central de Polícia, no pasto da estrebaria e até nas celas para presos, até que fossem deportados para outro lugar. Os sobreviventes ficaram por muitas horas em condições precárias, sem água, alimentos, sem atendimento médico aos

feridos e onde as condições sanitárias eram péssimas.

Aturdidos com a perda de entes queridos e sem seus pertences, os sobreviventes foram levados a Jerusalém, deixavam Hebron definitivamente. Assim, num final de semana trágico a comunidade judaica de Hebron havia desaparecido. Em Hebron os árabes praticaram, com sucesso, um *Judenrein*<sup>39</sup>, precedendo Hitler em cerca de nove anos, quando aconteceu na Alemanha o *pogrom Kristalnacht*, ou Noite dos Vidros Partidos, em 9 de novembro de 1938.

## Conclusão

A lembrança da terrível tragédia não ficou gravada apenas na memória dos judeus, os árabes também a guardaram. Logo após a Guerra dos Seis Dias, que aconteceu em junho de 1967, quando as forças israelenses entraram em Hebron, nenhum tiro foi disparado, como forma de resistência, contra os soldados de *Tsahal*.<sup>40</sup> Hebron hasteou bandeiras brancas e imediatamente alguns de seus habitantes procuraram as autoridades militares para propor um acerto, na medida do possível, de antigas contas pendentes – como aluguéis, devolução de bens e comércios apropriados indevidamente – com os infelizes judeus de Hebron. Os árabes estavam receosos de uma terrível vingança por parte dos soldados de Israel, o que, obviamente não ocorreu.

Os judeus que atualmente habitam um bairro de Hebron (cerca de 700 pessoas, entre adultos e crianças), são comumente chamados de “colonos” (com sentido pejorativo), porém eles estão ocupando o bairro que foi historicamente habitado por judeus, moram nas casas e dispõem das propriedades que outrora pertenceram à comunidade que, em 1929, teve seus membros assassinados ou expulsos.

A seguir seguem alguns apêndices essenciais para uma melhor apreciação dos acontecimentos. No primeiro constam os pontos mais importantes a que chegou a comissão de investigação e apuração instaurada pelas autoridades britânicas, a Comissão Shaw; no segundo, é apresentado um resumo do relato de um jornalista estrangeiro, Pierre van Paassen, que visitou a cidade após o

---

39 *Judenrein*, expressão em alemão, comumente usada desde a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, em 1933, que significa “livre de judeus” ou “sem judeus”. Um verbo em português, como neologismo, por sugestão do revisor poderia ser *judenrizar*.

40 *Tsahal*, acrônimo em hebraico que significa Exército de Defesa de Israel.

massacre; no terceiro faço uma resenha histórica da importância da cidade de Hebron para o judaísmo passado e presente; o quarto apêndice contém uma apreciação da situação precária dos judeus na Palestina, na época feita por uma das vítimas do massacre, escrita numa carta endereçada ao pai, alguns dias antes de ser assassinado. Há uma versão traduzida para o português e outra está em inglês. No último apêndice estão apresentados os retratos de alguns habitantes assassinados e outras fotos; também inseri as fotos da capa e contracapa do relato documentado por Arieh Chisbiah, assim como a capa da fita de vídeo do documentário *What I saw in Hebron*, em que o narrador e as testemunhas falam em hebraico, porém com a legenda em inglês.

Este escrito foi originalmente produzido para uma apresentação feita em 2004 para a comunidade da sinagoga de Campinas, SP. Ative-me aos documentos originais disponíveis e tentei me manter o mais fiel possível à emotividade dos relatos dos sobreviventes, retratando o drama vivenciado. Mais recentemente, houve uma reportagem no diário israelense *Jerusalem Post*<sup>41</sup> para lembrar o *pogrom*, onde constam relatos suplementares. Não procurei por fontes árabes sobre relatos dos eventos, porém há uma testemunha que não esqueceu a “degola dos judeus” de Hebron.<sup>42</sup>

## Apêndice A: A Comissão Shaw<sup>43</sup>

Perturbado com as arruaças e a violência de 1929, o Governo Britânico nomeou uma comissão de inquérito – a Comissão Shaw – constituída de cinco membros, tendo Sir Walter Shaw como Presidente. Eles visitaram a região e apresentaram seu relatório em março de 1930. As principais conclusões foram:

> A violência teve como causa a “...animosidade racial por parte dos árabes, em consequência de seu desapontamento quanto às suas aspirações políticas e nacionais e temor pelo seu futuro econômico”.

> Os árabes temeram a dominação econômica por um grupo que lhes pareceu ter financiamento ilimitado do exterior.

> A Comissão reconhece a ambiguidade das promessas britânicas feitas aos

---

41 Ver no endereço URL <http://www.jpost.com/Metro/Remembering-the-1929-Hebron-massacre-464460>.

42 Ver o vídeo no endereço URL <https://www.youtube.com/watch?v=OFOx3vTa14k>.

43 Apresentação na página URL [https://en.wikipedia.org/wiki/1929\\_Palestine\\_riots](https://en.wikipedia.org/wiki/1929_Palestine_riots)

dois grupos étnicos, árabes e judeus.

> Um dos membros da Comissão, Lord Snell, discordou da opinião da maioria, mas a Comissão acabou recomendando:

> Uma declaração imediata das intenções britânicas na Palestina.

> Uma reconsideração da política de imigração judaica.<sup>44</sup>

> Uma investigação científica sobre o uso da terra, o real potencial de assentamento de pessoas, de imigração e de desenvolvimento.<sup>45</sup>

> Tornar clara a relação entre a Organização Sionista com o Mandato outorgado pela Liga das Nações.

Enfim, nada de substancial sobre o incitamento e as barbáries cometidas pelos agressores, com o insuflamento das autoridades árabes e a indiferença das forças policiais britânicas. Contudo, os britânicos ainda pareciam dizer a cada grupo o que ele queria ouvir, independentemente dos fatos. Por exemplo, numa reunião da Comissão dos Mandatos da Liga das Nações, ocorrida em Genebra em 1930, o representante britânico declarou: “Nós entendemos claramente o importante papel da imigração na política que instauramos sob o Mandato, como aprovado pelo Conselho da Liga das Nações, isto é, estabelecer na Palestina um Lar Nacional para o Povo Judeu. Dito isso, e como repetido inúmeras vezes, não temos a intenção de nos desviar daquela política, ou de atuar de forma que não esteja de acordo com os termos do Mandato”. Mas, na realidade, os Britânicos estavam estrangulando a imigração, impedindo que milhares de judeus, que tentavam fugir das perseguições antisemitas na Europa, pudessem encontrar refúgio na Palestina.

## **Apêndice B: Depoimento do jornalista holandês Pierre van Paassen**

Em 1929, o jornalista holandês Pierre van Paassen estava de visita à Palestina quando eclodiu a violência que se espalhou por todo o território do Mandato. Chocou-o, em especial, o *pogrom* de Hebron, cidade que ele visitou no dia se-

---

44 Deu origem ao *Livro Branco* de 1939, que limitava o número de imigrantes judeus na Palestina, mas não o de árabes vindos de regiões vizinhas, de dentro e de fora das fronteiras do outrora Império Otomano.

45 A comissão foi presidida por Sir John Hope-Simpson, que era vice-presidente da Comissão para o Assentamento de Refugiados da Liga das Nações, na Grécia.

guinte ao massacre. Ele faz um relato detalhado do episódio em seu livro *Estes dias tumultuosos*<sup>46</sup>; ele também transcreve o diálogo mantido com o Mufti de Jerusalém, decorrente de uma entrevista. A seguir transcrevo alguns excertos do Capítulo 8.

*“Na sexta-feira, 23 de agosto de 1929, foram divulgadas fotografias falsificadas mostrando a Mesquita de Omar de Jerusalém em ruínas, e com uma inscrição dizendo que o edifício fora bombardeado pelos sionistas. Essas fotos circulavam de mão em mão entre os árabes de Hebron, na hora da saída das mesquitas. Um judeu, de passagem a caminho da sinagoga, foi mortalmente esfaqueado. Quando soube do assassinato, o rabino Slonim, um homem nascido e criado em Hebron, amigo dos árabes mais notáveis da cidade, notificou o comandante da polícia britânica de que o estado de ânimo dos árabes estava extremamente exacerbado. Responderam-lhe para se ocupar de seus próprios afazeres, deixando a segurança por conta da polícia. Uma hora mais tarde a sinagoga foi atacada por uma turba, e judeus foram chacinados quando rezavam. No sábado de manhã, uma Yeshivá foi saqueada e estudantes foram assassinados. Uma delegação de cidadãos judeus decidiu ir então até a delegacia de polícia, mas foi impedida pela turba de linchadores. Os judeus voltaram e se refugiaram na casa do rabino Slonim, onde permaneceram até à noite, quando então a turba apareceu à sua porta. Incapazes em arrombá-la, os árabes subiram nas árvores, que ficavam atrás da casa, e pularam para a varanda, entrando pela janela do primeiro andar.*

*“Policiais da Montada, tropa árabe a serviço do Governo Britânico, apareceram e alguns dos judeus saíram da casa de Slonim para a rua, e agarrando-se aos pescoços dos cavalos imploravam aos policiais para desmontar e agir para defender e proteger amigos e parentes que estavam na casa. Das janelas mais altas vinham os gritos aterradores dos mais idosos, mas os policiais afastaram-se a galope, deixando os rapazes na rua para serem retalhados pelos árabes, que vinham de todos os lados para essa orgia de sangue.*

*“O que aconteceu nos quartos do andar superior da casa de Slonim podia ser imaginado quando encontramos o teto, com um pé-direito de quatro metros, totalmente coberto de sangue. Os quartos pareciam um abatedouro. Quando visitei*

---

46 PAASSEN Pierre van, *Estes dias tumultuosos*, Editora da Livraria da Globo, Porto Alegre, 1940. Tradutor, Leonel Vallandro. Título original em inglês, *Days of our years*, Hillmann-Curl, Inc., New York, 1939.

*o local, em companhia do Capitão Marek Schwartz, ex-oficial de artilharia do Exército Austríaco, do Sr. Abraham Goldberg, de Nova York, e do senhor Ernst Davies, correspondente do Berliner Tageblatt, vi que no chão de pedra, aconcavado, o sangue formara uma grande poça. Relógios, louças, mesas, cadeiras, haviam sido despedaçados, reduzidos a pequenos fragmentos. Dos objetos não saqueados, nenhum ficara intacto, exceto uma grande fotografia do Dr. Theodor Herzl, o fundador do sionismo político. Em torno da moldura da fotografia, os assassinos haviam colocado como ‘cortina’ uma peça íntima feminina ensopada de sangue.*

*“Ficamos em silêncio contemplando a cena da carnificina quando a porta foi subitamente aberta por um soldado britânico empunhando um fuzil com uma baioneta. De passagem apareceu o Sr. Keith-Roach, governador do distrito de Jaffa, seguido por um coronel do batalhão Green Howards, do King’s African Rifles. Eles deram uma rápida passada d’olhos pelo horrível quarto, e o senhor Roach disse para o seu companheiro: ‘Iremos almoçar agora ou deixamos para Jerusalém?’*

*“Em Jerusalém, o Governo publicou um desmentido sobre os rumores de que os judeus de Hebron haviam sido torturados antes de terem suas gargantas cortadas. Isso fez com que eu voltasse a Hebron acompanhado de dois médicos, o doutor Dantziger e o doutor Ticho. Eu tencionava juntar todos os órgãos sexuais masculinos e os seios cortados, que havíamos visto espalhados no chão e sobre as camas. Mas quando chegamos a Hebron, um telefonema de Jerusalém havia ordenado que nosso acesso à casa de Slonim fosse impedido. Vários guardas bem armados foram postados na porta da casa. Foi então que me lembrei de que, inadvertidamente, eu havia contado a um colega jornalista em Jerusalém sobre as macabras descobertas que eu havia feito.*

*“No mesmo dia do massacre de Hebron, os árabes promoveram arruaças em Jerusalém, gritando: ‘Morte aos judeus! O Governo está conosco!’<sup>47</sup>. O fato de que os ataques às comunidades judaicas em diferentes partes da Palestina tenham ocorrido simultaneamente foi interpretado pelo jornal do Mufti, Falastin, como uma evidência irrefutável da espontaneidade da explosão de indignação árabe. O Alto Comissário em exercício, Sir Henry Charles Luke, declarou aos jornalistas que o Governo havia sido tomado totalmente desprevenido. Contudo, precisos dez dias antes do massacre, ele mesmo havia ordenado a vários hospitais, e especialmente à clínica Rothschild, da qual o doutor Danziger era cirurgião-chefe, para deixar de prontidão um grande número de camas, visto que o Governo estava na expectativa de uma explosão de desordem social e violência.”*

---

47 Referência ao governo colonial britânico.

## Apêndice C: Hebron, um pouco de sua história

Embora, durante quase dois mil anos (de 135 a 1967) a cidade não estivesse sob domínio judaico, sempre houve judeus habitando-a. No ano 1166, com a idade de 31 anos, Maimônides faz o seguinte relato: “*E no primeiro dia da semana, nono dia do mês de Heshvan, deixei Jerusalém para Hebron para beijar os túmulos dos meus antepassados na caverna da Machpelá. E no mesmo dia, fui à caverna e rezei, agradecendo ao Senhor por tudo*”. Após sua viagem a Hebron em 1333, Rabi Isaac Hilo, da Grécia, relata que os judeus que lá viviam tinham como ocupação principal o comércio do algodão e a produção de artefatos de vidro.

Menahem ben Moshê Bavli, autor do livro *Sefer Ta'amei Ha-Mitsvót* emigrou de Bagdá para ir viver em Hebron em 1492. No início do século XVI por lá passou Rabi Ovadia de Bartenura, da Itália, que escreveu o seguinte: “*Sobre a Caverna da Machpelá existe uma grande edificação dos ismaelitas<sup>48</sup>, que veem o sagrado sítio com medo e veneração. A nenhuma pessoa, judeu ou ismaelita, é permitido descer à caverna. Há uma pequena janela na parte externa do prédio, que fica acima o túmulo de Abraham, e lá, aos judeus é permitido rezar. Em Hebron vivem vinte famílias judias, todos os homens são eruditos, que vieram encontrar refúgio das perseguições em Sefarad, um refúgio sob as asas da Divina Presença... Eu vivi em Hebron por muitos meses*”.

Assim como o *chacham*<sup>49</sup> Malkiel Ashkenazi, outros continuaram a chegar à cidade, especialmente aqueles expulsos da Espanha e de outras partes da Europa. Os Turcos Otomanos conquistaram a cidade em 1517 (sua ocupação estendeu-se até 1917, quando então passou para o domínio britânico). Uma segunda leva de imigrantes da península ibérica ocorreu em 1540, elevando o número de judeus habitando Hebron a um nível superior àquele que havia sido durante a dominação romana.

Os judeus de Hebron também mantinham contato com os judeus da Europa, para onde costumavam viajar. No século XVIII, Abraham Rubio foi ao exterior angariar fundos para imprimir um livro escrito por seu pai, Mordechai, que era presidente da corte rabínica de Hebron. Outro viajante, Abraham Hayim, que nasceu em Fez, no Marrocos, era o emissário oficial da *Yeshivá Talmud Torá* de Hebron, sua função era angariar fundos.

---

48 Outra denominação para os árabes muçulmanos.

49 Sábio, erudito.

Em 1823, Moshe ben Abraham Pereira, de Sarajevo, emigrou para a Palestina e tornou-se o Rabino-Chefe da corte de Hebron. Em 1858, o *chacham* Eliahu ben Sliman Mani mudou-se de Bagdá para Hebron, onde se tornou Rabino-Chefe da cidade. Esta cidade sempre foi escolhida como lugar de imigração por rabinos de renome, para lá viverem os últimos anos de suas vidas, como Rabi Yehuda Havilo, Grão-Rabino de Alexandria, e Rav Yosef Finzi, de Belgrado, Grão-Rabino e juiz de corte rabínica. Esses devotos consideravam que a grande e última *mitsvá*<sup>50</sup> de suas vidas deveria “ser enterrado em Hebron”.

O censo de 1839, empreendido pelos turcos otomanos, mostrou que os judeus exerciam profissões diversas, como ourives, pequenos funcionários, padeiros, açougueiros, etc..., e que todos eram eruditos nas Sagradas Escrituras. Em 1879, o filantropo Haim Yisrael Romano, de Constantinopla, construiu um grande edifício, chamado *Beit Romano*, que consistia de moradias e uma sinagoga, a *Beit Knesset Istambuli*, onde lá se hospedavam os peregrinos vindos da Turquia. Atualmente, a *Beit Romano* é uma *Yeshivá*.

Antes do *pogrom* de 1929, Hebron possuía quatro *Yeshivot Sefaraditas*, três sociedades de ajuda mútua e um pronto-socorro que atendia os necessitados gratuitamente. A comunidade *Sefaradita* era administrada por um Rabino-Chefe e um Conselho de sete membros. No *pogrom* morreram o Rabino-Chefe, Hanoch Hasson e sua família, o erudito Yosef Kastel e sua família, o Rabino Meir Franco perdeu seu genro no massacre.

A cidade de Hebron foi recuperada em 1967, em decorrência da guerra dos Seis Dias, e hoje moram nela cerca de 800 judeus. Ataques armados esporádicos contra eles continuam ocorrendo, essas agressões têm o intuito de aterrorizá-los e forçá-los a sair do setor que habitam; assim, esta comunidade vive sob a proteção contínua do exército de Israel. Concomitantemente, seus habitantes necessitam lutar contra parcela da mídia israelense e internacional que tende a demonizá-los, mostrando-os como um bando de religiosos fanáticos. Contudo, eles se consideram sionistas religiosos; eles têm convicções arraigadas em suas raízes históricas, e sua ligação com a terra de Israel (*Eretz-Yisrael*) é muito forte. Eles lutam para manter-se no local que consideram pertencer por direito histórico ao povo judeu. Eles veem Hebron como uma cidade que foi seguidamente roubada dos judeus, pelos romanos, pelo Império Bizantino, pelos cruzados e pelo islã.

---

50 Um preceito religioso positivo.

Os judeus de Hebron também têm que enfrentar ataques políticos que visam excluir a cidade da soberania do Estado de Israel. Os EUA e a União Europeia admitem que Hebron fique sob a soberania de um futuro estado árabe-palestino, ou seja, eles consideram que os judeus deveriam ser desalojados do setor judaico, e isso significa uma nova expulsão. Em 2001, Yasser Arafat fez a seguinte declaração (no idioma árabe): “Não foram deixadas pedras em Hebron? Onde estão as pedras<sup>51</sup> e onde estão as multidões? Se preparem para a luta caso os judeus não se retirem de Hebron<sup>52</sup>”.

#### **Apêndice D: Carta de Benjamin Hurwitz dois dias antes de seu assassinato (traduzida do inglês<sup>53</sup>)**

Para um melhor entendimento de como estava a situação dos judeus na Palestina em 1929, a carta do jovem Benjamin Hurwitz – assassinado no *pogrom*, aos 19 anos de idade – endereçada a seu pai, que morava nos Estados Unidos, é tocante e elucidativa.<sup>54</sup> Segue uma tradução, em linhas gerais, da carta escrita originalmente no hebraico. As palavras entre colchetes [...] foram adicionadas pelo editor:<sup>55</sup>

*“Quarta-feira à noite, 21 de agosto de 1929.*

*“Terrível, terrível, terrível. Como são terríveis os acontecimentos que ocorrem diariamente em Jerusalém, nossa Cidade Sagrada, nossa Terra Sagrada. Acontecem coisas aqui que não ocorrem em Galus [todas as terras fora da Terra de Israel]. Ocorrem ataques aos judeus e o governo [britânico] os ignora... e o mundo fica quieto. Será que foi por isso que nós voltamos para reconstruir nossa terra desolada? Será que retornamos para ver nossos filhos sendo mortos? Definitivamente não! Tínhamos esperança de construir nossa terra e a terra foi transformada em um país para os ingleses. Esperávamos instituir um país justo e ele se transformou no contrário.*

---

51 Alusão à “guerra das pedras”, a serem lançadas sobre os judeus.

52 Ver a página <http://www.jeffjacoby.com/12966/the-real-obstacle-to-mideast-peace>.

53 Ver a página URL <http://www.hebron.com/english/article.php?id=259>.

54 Ver a página URL [http://personal.stevens.edu/~llevine/hebron\\_postscript.pdf](http://personal.stevens.edu/~llevine/hebron_postscript.pdf) e também <http://personal.stevens.edu/~llevine/The%201929%20Hebron%20Massacre.pdf>

55 A presente tradução, do inglês para o português, foi feita por Gisella Gonçalves em 09/06/2004, provém de uma tradução do hebraico ou *yiddish* [original] para o inglês.

*“Existem três frentes nas quais os judeus estão entrincheirados contra os ingleses e os árabes. Em apenas uma delas os judeus têm tido sucesso. Esta é na área da autonomia. Quando os ingleses tentaram arrancar à força o controle dos assuntos internos, tanto os judeus quanto os árabes resistiram tão vigorosamente que os ingleses desistiram da ideia. [Ele então descreve vários exemplos das tentativas inglesas de acoessar os judeus.] Por exemplo, eles designaram um oficial violento e antisemita para controlar o acesso dos judeus ao Muro Ocidental [um acesso que, à época, era essencialmente uma ruela estreita]. Durante o Yom Kippur, o sagrado Dia de Reconciliação, ele restringiu o acesso. Durante o Lag B’Omer [um dia comemorativo que cai na primavera] ele espancou um judeu. Trinta testemunhas do espancamento vieram à corte judicial e o juiz que presidia a sessão declarou que não havia prova suficiente para indiciá-lo. Você pode imaginar isso, trinta pessoas não são suficientes! Você alguma vez já ouviu uma coisa dessas? Que trinta testemunhas não são prova suficiente num tribunal de justiça! Você poderia imaginar que um homem [ou seja, o juiz] não fique constrangido ao se autodeclarar um mentiroso? Além disso, não lhe é permitido sequer tocar uma criança inglesa. Estes são alguns exemplos da frente que nos combate por parte dos oficiais ingleses.*

*“A segunda frente é o antagonismo do governo britânico com relação à construção de uma Pátria Nacional. Isto foi longamente discutido no Congresso Sionista em Zurique. O governo [britânico] não cumpriu sua promessa em relação à terra. Eles doam terras aos árabes, mas os judeus são forçados a comprar qualquer terreno que precisem para fins educacionais ou de saúde. E assim por diante...*

*“A terceira frente é a dos árabes ‘versus’ judeus. O problema principal que atormenta as mentes dos judeus e dos árabes, causando discussões entre eles, é a questão do Muro Ocidental. Tudo começou no Yom Kippur deste ano. Os ingleses não poderiam ter esperado três horas até que o sol se escondesse? Tiveram que profanar nosso lugar sagrado nesse dia também sagrado? As necessidades deles são ‘sagradas’, mas o Muro Ocidental, último vestígio que testemunha nossa glória nos tempos ancestrais, não é sagrado. Todas as comunidades judaicas protestaram, mas os britânicos as ignoraram e decidiram a favor dos árabes.*

*[Os ingleses tentavam manter o controle afirmando que nenhuma mudança podia ser feita na maneira como as coisas vinham sendo feitas no passado, ou seja, nenhuma mudança no status quo ante.]*

*“Mas, mesmo assim, tudo estava sossegado até cerca de dois meses atrás. Os árabes começaram a constatar que os judeus podiam lidar com a situação sem perturbar o status quo, mas os árabes começaram a construir. Eles construíram*

*um novo portão de acesso próximo ao Muro Ocidental, abriram uma porta de entrada de maneira que eles pudessem atormentar os judeus e declararam que o status quo se referia apenas aos judeus, e não a eles. Os judeus protestaram, mas de nada adiantou. Os árabes começaram a perturbar aqueles que se ocupavam das orações. O governo britânico ficou em silêncio! Só os judeus estavam causando problemas! Na última quinta-feira, jovens da legião Trumpeldor [organização judaica de defesa] fizeram uma passeata contra o governo por causa do acesso ao Muro Ocidental. Eles marcharam até o Muro e censuraram publicamente os líderes sionistas por sua postura enfraquecida. Mas eles não bateram ou sequer tocaram em qualquer pessoa. No dia seguinte, os árabes também se reuniram em comício. Mas desta vez foi um protesto completamente diferente. Eles atravessaram o novo portão e bateram em judeus em plena oração, arrancaram-lhes os livros de oração e retiraram os bilhetes de súplicas que haviam sido colocados nas frestas do Muro. A polícia britânica não fez nada, e não apenas isto: eles nem mesmo deixaram que os judeus se aproximassem do Muro para rezar. E é este o status quo?! Depois os britânicos emitiram uma declaração que igualava os dois protestos!*

*“No Shabbos [sábado, em yiddish] houve muitos ataques de árabes a judeus. Um jovem foi esfaqueado e morreu naquela noite. Depois, no domingo, segunda-feira e terça-feira, mais ataques aconteceram contra os judeus em vários lugares, e os britânicos nada fizeram. Os boletins diários relatam ocorrências terríveis. Judeus são agredidos, eles reclamam junto à polícia britânica, que os ignora – contudo, por vezes, eles prendem o judeu que foi agredido e libertam o árabe que o atacou. Esta é a situação.*

*“Mas hoje aconteceu algo que vai além de tudo isso. Hoje de manhã houve o funeral do rapaz que foi esfaqueado no Shabbos. Um grande grupo de pessoas acompanhou o corpo e, quando eles passaram pela Agência Postal [localizada na Rua Jaffa, bem no centro de Jerusalém] e começaram a avistar o Portão de Jaffa [da Cidade Velha], a polícia começou a conduzi-los na direção do Portão de Damasco [chamado Sha’ar Sh’chem, em hebraico, que se situa no setor árabe da Cidade Velha]. De repente, os oficiais britânicos começaram a agredir os judeus violentamente, de maneira terrivelmente brutal. Judeus, velhos e jovens, eram agredidos e começavam a correr, se eles parassem seriam espancados pela polícia. Os britânicos são mais violentos que os cossacos. Ao menos doze pessoas foram hospitalizadas no Hospital Hadassah. Quem quer que ouça isto não vai acreditar – que nesse lugar uma coisa dessas aconteça! Quem acreditaria? Parece que eles vão mudar o nome desse país para Terra dos Ingleses.*

*“Eu cheguei a Jerusalém mais ou menos meia hora depois da pancadaria e não vi nada, exceto por um pequeno acontecimento. Um policial britânico estava andando pela rua e foi na direção de dois rapazes judeus que conversavam. O policial empurrou os dois para o lado e disse em inglês: ‘Parem de atrapalhar o caminho, eu tenho que passar’. Ele deu-lhes um empurrão brutal e continuou caminhando. Mais tarde, eu fui ao Muro Ocidental sozinho para ver o que estava acontecendo por lá. Eu vi 30 policiais ingleses, um policial judeu e um policial árabe – mas nem sequer um judeu rezando. Todo dia há gente rezando ali, e agora ninguém! Só policiais! Eu chorei quando vi isso. Tudo isso numa época em que estamos reconstruindo nossa terra, numa época em que as pessoas pensam em democracia e liberdade. Sim, sim, com isso nós nunca sonhamos.*

*“A comunidade judaica em Eretz Yisroel [Terra de Israel] está terrivelmente agitada e, especialmente em Jerusalém, as coisas estão ruins. E quem sabe o que poderá acontecer hoje? Ontem à noite eu fui para Hebron e hoje voltei a Jerusalém para apanhar os passaportes; eu tenho o meu e mandei para a mamãe o dela [naquela época, via de regra, era um único passaporte para toda a família]. (...) De acordo com os planos deles, vão chegar a Nova Iorque no dia 17 de outubro. Eles não puderam partir mais cedo porque ela [a mãe] ainda tem muitas coisas para acertar... Eu sei que você acha que eles já saíram daqui, mas estou lhe dizendo que eles ainda vão ficar por mais três semanas. Um homem faz seus planos, mas se D’US sentenciar de outra forma não há resposta.*

*Seu filho, que chora pela destruição do nosso Templo Sagrado,  
Benjamin”*

Essas palavras de revolta e indignação, e também premonitórias, foram as últimas que Benjamin Hurwitz escreveu para seu pai. Dois dias depois que essa carta foi escrita – e, claro, antes que seu pai a recebesse –, em 23 de agosto de 1929, aconteceu a violência árabe de Hebron, quando Benjamin Hurwitz foi brutalmente assassinado com a idade de 19 anos e 3 meses.

## **Original em inglês**

Letter written by 19-year old Benjamin Hurwitz two days before he was murdered.

The following is a rough translation of the Hebrew letter to his father in the U.S., which was written only 2 days prior to the riots (words in brackets [...] are added by the Editor):

*“Wednesday night, August 21, 1929*

*“Terrible, terrible, terrible. How terrible are the happenings that occur daily in Jerusalem, our Holy City in our Holy Land. Things happen here that do not occur in the Galus [all those lands outside of the Land of Israel]. There are attacks on the Jews, the government ignores them ... and the world is quiet. Is this why we have returned to rebuild our desolate land? Have we returned to see our sons killed? Absolutely not! We hoped to build our land and the land has become transformed into a country for the English. We hoped to set up a just country and it has become the opposite.*

*“There are three fronts in which the Jews are pitted against the English and the Arabs. In only one of these have the Jews been successful. This is in the area of autonomy. When the English attempted to wrest control of internal affairs, both the Jews and Arabs objected so strenuously that the English gave up on the idea. [He then describes several instances of English attempts to harass the Jews.] For example, they appointed a brutal, Jew-hating officer to be in charge of the access for Jews to the Western Wall [which at that time was essentially a narrow alley]. On Yom Kippur, the holy Day of Atonement, he restricted access. On Lag B ‘Omer [in the Spring] he beat a Jew. Thirty witnesses to the beating came to court and the presiding judge stated there was not sufficient proof to indict him. Can you imagine, thirty witnesses are not enough! Have you ever heard of such a thing, that thirty witnesses are not sufficient proof in a court of law! Can you imagine a person [i.e., the judge] not being embarrassed to declare himself a liar! Also, you are not allowed to even touch an English child. These are some examples of the front facing us with respect to the English officials.*

*“The second front is the antagonism of the British government to the building of a National Homeland. This was discussed at length at the Zionist Congress in Zurich. The government has not kept its promise as regards the land. They give land to the Arabs but the Jews are forced to purchase whatever land they need for educational and health purposes. And so on...*

*“The third front is Arab vs Jew. The main problem which disturbs the Jewish and Arab minds and which causes the arguments between them is the question of the Western wall. On Yom Kippur of this year it all started. The English could not wait three hours until the sun to set and they had to desecrate our holy place on this holy day. Their needs were “holy” but the Western Wall, the last vestige testifying to our glory in ancient times, is not holy. All the Jewish communities protested but the British ignored them and ruled in favor of the Arabs.*

[The British attempted to control things by stating that no changes could take place in the way things had been done in the past, i.e., no change in the status quo.]

*“But still, all was quiet until about two months ago. The Arabs began to realize that the Jews could manage without upsetting the status quo, but the Arabs started to build. They built a new gateway near the Western wall, they opened a doorway so that they could disturb the Jews, and they declared that the status quo pertained only to the Jews and not to them. The Jews protested, but to no avail. The Arabs began to disturb those engaged in prayer. The British government was silent! Only the Jews were causing trouble! On last Thursday, youth from the Trumpeldor legion rallied against the government regarding access to the Western Wall. They marched to the wall and decried the Zionist leaders for their weak stand. But they did not hit or even touch anyone. The next day the Arabs rallied too. But this was an entirely different protest. They marched out of the new gate and hit Jews in the midst of prayer, tore up prayer books, and removed the notes of beseechment that had been placed in the crevices of the Wall. The British police did nothing, not only that but they did not even permit the Jews to approach the Wall to pray. And this is the status quo?! Then the British issued a statement that equated the two protests!*

*“On Shabbos [Saturday] there were many attacks on the Jews by Arabs. One young man was stabbed and died that night. Then on Sunday, Monday and Tuesday, there were more attacks on the Jews in various places and the British did nothing. The daily bulletins relate terrible occurrences. Jews are hit, they complain to the British police who ignore them, although at times they incarcerate the Jew who was hit and free the Arab who attacked him. This is the situation.*

*“But today there occurred something that goes beyond all this. This morning was the funeral of the boy who was stabbed on Shabbos. A large group accompanied the body and as they passed the main Post Office [located on Jaffa Street in the heart of Jerusalem] and started to head towards the Jaffa Gate [of the Old City], the police started to direct them towards Damascus Gate [called Sha’ar Sh’chem in Hebrew, which is the heart of the Old City Arab sector]. Suddenly, the British officers started to hit the Jews brutally, terribly brutally. Jews, old and young, were hit and started to run, if they stopped they were hit by the police. The British are more brutal than the Cossacks. At least twelve people were hospitalized in Hadassah Hospital. Whoever hears this will not believe it — that in this land such a thing should occur, who would believe it! It looks like they will change the name of this country to the Land of the English.*

*“I arrived in Jerusalem about half an hour after the beatings and I did not see any of it except for one small event. A British policeman was walking along the street and came upon two young Jews talking to each other. The Englishman pushed them both aside and said in English: ‘Stop blocking the way, I have to pass’. He brutally shoved them aside and continued walking. Later I went to the Western Wall alone to see what was doing there. There I saw 30 English policemen, one Jewish policeman and one Arab policeman, but not a single Jew praying. Every day there are people praying there and now no one! Only policemen! I cried when I saw this. All this at the time we are rebuilding our land, at a time when people think of democracy and freedom. Yes, yes, of this we never dreamed.*

*“The Jewish community in Eretz Yisroel [Land of Israel] is terribly agitated, and, especially in Jerusalem, the condition is bad. AND WHO KNOWS WHAT TODAY WILL BREED? [emphasis added] Last night I returned to Hebron and today I went back to Jerusalem to pick up the passports, I have mine and I sent mother hers [in those days they usually had the whole family on one passport] According to their plans, they will arrive in New York on October 17. They could not leave earlier because she has many things to arrange. I know you think they have left here already, but I am informing you that they will be here another three weeks. MAN MAKES HIS PLANS, BUT IF GOD DECREES OTHERWISE, THERE IS NO RESPONSE. [emphasis added]*

*“Your son who cries over the destruction of our Holy Temple,  
Benjamin”*

These prescient words of consolation were the last words Benjamin Hurwitz, Z”L, ever wrote to his father. Two days, on August 23, 1929, after this letter was written, and, of course, before his father received it, the Arabs of Hebron rioted and Benjamin Hurwitz was brutally killed at the age of 19 years and 3 months.

## Apêndice E: Fotos de algumas vítimas do massacre e outras



Rav Itzhak Abu-Hanna, Itzhak Abussadid, Zeev Halevi Berman  
Shmuel Itzhak Berstein



Simcha Itzchak Barvida, Chaim Eliezer Dubnikov, Penina Dubnikov  
Rav Tzvi Dribkin



Aharon David Epstein, Zvi Froman, Esther Gershon  
Zahava Gershon



Rav Moshe Goldshmidt, Moshe Gozlan, Yaakov Gozlan  
Zeev Grinberg



Rav Moshe Grudzinsky, Lea Grudzinsky, Yaakov Grudzinsky  
Aharon Leib Gutlevsky



Asher Moshe Gutman, Chava Gutman, Rabanit Clara Hasson  
Rav Hanoch Hasson



Ester Frida Hasson, Eliahu Dov Heichal  
Yisrael Arye Heichal, Zvi Heller



Binyamin Halevi Hurwitz, Noach Immerman, Yisrael Mordechai Kaplan  
Yisrael Halevy Kaplinsky



Rav Meir Shmuel Kastel, Chaim Krasner, Rav Avraham Y. Orlansky  
Rabanit Yenta Orlansky



Moshe Aharon Ripes, Shmuel Halevy Rosenholtz, Rav Betzael Samrick  
Nachman Segal



Avraham Shapira, Aharon D. Sheinberg (esq.), Eliahu Yissachar Senderov  
Chaim Shalom Sher



Eliezer Dan Slonim, Hanna Slonim, Shlomo, Nechama Unger  
Rav Yisrael Vilensky



Yaakov Weckler, Shlomo Yaguel, Shimon Cohen  
Família Slonim



Sinagoga destruída  
Torá queimada  
Mão decepada



WHAT I SAW IN HEBRON

WHAT I SAW IN HEBRON

"My grandmother never spoke about what she saw in Hebron during the massacre of 1929 when she was 16 years old. She was so traumatized that until her dying day, she could never speak about it, except for once. The day after the massacre she wrote about what she had seen, only after my eldest daughter was born did my father decide to let me read what grandmother had written. At the top of the wrinkled page appear the words: 'What I Saw in Hebron'. Once I started, I was unable to stop reading: "From the ground floor, we heard moans and screams for help and we couldn't get out. Suddenly, we heard a knock at the door. Seeing the daggers, I lost all hope of being saved, so I hurried to climb to the roof, planning to throw myself to the ground. I began climbing. Suddenly, I felt someone pulling me back. It was an Arab acquaintance". My grandmother, granddaughter of the Sephardic Chief Rabbi Eliyahu Mani of the Jewish community of Hebron, decided that same day that there is no God. Since I read my Grandmother Zmira's testimony, I discovered, to my disbelief, that this story had never been told. I located another 12 survivors who present their testimony here for the first and perhaps the last time. Today, some of them forgive, others don't, but all of them want to believe that... we might see better days, like ones they remember 70 years ago, when Jews and Arabs lived together." (Noit Geva)

A Film by: Dan & Noit Geva  
Produced by Noga Communications, the Israel Film Service and the Jerusalem Cinematheque

73 min, English, NTSC



מדינת ישראל משרד המדע התרבות והספורט  
State of Israel Ministry of Science Culture and Sport

הקריה רוממה ת.ד. 13240 ירושלים 91300  
סלולן 02.4513223 פקס 02.4524818  
Hakiryia Romema P.O. 13240 Jerusalem 91300 Israel  
Tel 972.2.4513223 Fax 972.2.4524818  
ifl@mst.gov.il

שירות הסרטים  
ISRAELI  
FILM SERVICE

הזכויות היוצרות והכל הזכויות שמורות. אין להעתיק או לשדר את תוכן התוכנית ללא אישור מפורש. כל זכויות שמורות.  
Warning: This is a copyrighted program. This copy is for personal use only. Reproduction, broadcast by any means or public performance of program or parts are prohibited.

## **RESENHA DA OBRA *O CENTRO ESPÍRITA JACQUES CHULAM (MEMÓRIA E PRIMEIROS EDITORIAIS)*, DE AUTORIA DE LEON LEVY**

LEVY, Leon. *O Centro Espírita Jacques Chulam* (Memória e Primeiros Editoriais). Rio de Janeiro: Centro Espírita Jacques Chulam, 2017. 224p. ISBN: 978-85-922343-0-0

Ethel Mizrahy Cuperschmidt

Esta obra narra a história do primeiro centro espírita de judeus na cidade do Rio de Janeiro, mas conta também fenômenos mediúnicos, milagres e fé no processo de adaptação dos imigrantes em três grandes cidades do Brasil: Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte.

O livro, redigido pelo médico aposentado Leon Levy, é composto de duas partes. A primeira trata da memória e da história do surgimento do Centro, e a segunda parte é composta pelos editoriais dos informativos dessa casa espírita. É um relato de como judeus imigrantes, diante de fenômenos até então desconhecidos, descobriram a espiritualidade.

A memória da fundação do Centro Espírita Jacques Chulam inicia com a imigração de famílias sefaradim do então Império Otomano, mais especificamente Jerusalém, antes da Primeira Grande Guerra, para o Brasil. São as famílias Mizrahy, Chulam e Levy. Essa narrativa é composta de depoimentos, entrevistas e também documentos.

O contexto, fundamental para se entender as razões da imigração, é de uma comunidade fechada vivendo num país pobre sob o domínio do governo turco. Segundo o autor, “é importante (...) que se conheçam as situações que atravessaram, os sentimentos que as envolviam e as dificuldades que precisaram vencer, para sobreviverem como família a preservarem suas tradições” (p. 16).

Podemos acompanhar, então, a história das famílias, desde a expulsão dos judeus da Espanha em 1492, seu estabelecimento na Palestina e sua vida comunitária desde meados do século XIX e sua viagem para o Brasil. Famílias com muitos filhos, primos, conhecidos, amigos. Detalhes que enriquecem

ainda mais a narrativa. Há também descrição da comunidade sefaradim do Rio de Janeiro e suas instituições comunitárias.

A interação dos imigrantes com a comunidade judaica local é intensa, e a colaboração se destaca de ambas as partes. A família Mizrahy chegou a doar um novo Sefer Torá para a sinagoga da rua Visconde de Itaúna, reafirmando sua tradição e seu vínculo religioso. As facilidades e as dificuldades de adaptação são amplamente ilustradas.

Experiências, sonhos e fenômenos mediúnicos pontuam a história das famílias, bem como a resistência de vários deles em reconhecê-las e aceitá-las. A introdução à literatura sobre o tema e a influência de outros judeus no meio espírita carioca são descritas em detalhes – figuras como Salvador Esperança com suas reuniões mediúnicas que incluíam conhecimento da doutrina do Espiritismo, o estudo da cabala e exercícios de desprendimento ou viagem astral. Em Belo Horizonte, onde parte da família se estabeleceu devido ao tratamento da tuberculose, as instituições comunitárias judaicas locais são lembradas, assim como mais descrições de visões e fenômenos espíritas. O sincronismo religioso se evidencia numa crise de hemoptise, em que além da atenção da comunidade judaica com recurso financeiro, alimento e preces, o doente também recebeu amparo da maçonaria e assistência de padres que vinham tentando uma conversão antes que a morte chegasse. Amizades, namoro, casamento e espiritualidade traduziam-se na capacidade de interação do imigrante com a sociedade local.

Dessa forma, aparecem nomes de entidades como Centro Espírita Oriente e Centro Espírita Irmã Sheila, Centro Espírita Tiago Maior e Movimento Espírita do Brasil. Judeus estão envolvidos na formação de Instituições Espíritas como a Fundação Espírita Nosso Lar e no Hospital Espírita André Luiz.

O texto traz descrição de fenômenos como a materialização e de curas. Ao lado dessas atividades, também aparecem descritas as contribuições para com a comunidade judaica local, bem como a participação de membros da comunidade em instituições espíritas, no Rio de Janeiro, em São Paulo e Belo Horizonte. A história do Centro Jacques Chulam está diretamente relacionada com a história de Dulce Kogan e sua mediunidade e de sua irmã Regina Burlá. Dentre os relatos mais impactantes está o de Regina Burlá aceitando a realidade do Espiritismo. Durante muito tempo, avessa a qualquer tipo de intercâmbio com o além, Regina levava ao pé da letra as proibições do Velho Testamento às comunicações com o mundo dos mortos.

Não devemos esquecer que tanto para judeus quanto para os adeptos de outras religiões, as comunicações com os espíritos desencarnados estavam proibidas desde Moisés, representando uma tradição de mais de 3.200 anos que só podia ser quebrada com provas incontestáveis ou com evidências muito significativas, não apenas da realidade da fenomenologia espírita, mas também de uma importância para a evolução da comunidade. Uma coisa é saber que os espíritos sobrevivem à morte do corpo físico, e outra, bem diferente, é saber que podemos nos comunicar com eles, registrar suas experiências, conhecer seu mundo e tornar recíproca, conscientemente, a interação com esta outra dimensão da criação divina. (p. 56)

Este é o relato do percurso dessas famílias no processo de entendimento e aceitação da importância do Espiritismo e na veracidade do fenômeno mediúnico, com integração nos mais diversos setores da sociedade brasileira: Exército, universidades, comércio, indústria, etc.

Vale aqui a menção às dificuldades no processo de assimilação judaico-cristã, que se mostravam ainda incipientes. Naqueles tempos, os precedentes nessa integração eram raros, porque a sociedade judaica sempre foi teocrata e fechada, e mais ainda entre os imigrantes da época, que chegavam por conta de um processo persecutório em sua própria terra. (p. 51)

Dentre os temas tratados no livro há a divulgação do Espiritismo entre os judeus, a interação com outros grupos e centros espíritas, a medicação homeopática, o culto doméstico e as estratégias para reunir a família no culto, curas, esclarecimento, fé e busca do Divino e da Verdade.

A segunda parte da obra traz editoriais do informativo do Centro Espírita Jacques Chulam com temas variados sobre aprendizado, realizações, trabalho, família, livre arbítrio, aceitação, mediunidade, mensagens, cura, espiritismo, renovação, o poder do pensamento, tratamento espiritual, missão, doutrina espírita, ritos de passagem, mocidade espírita e conquista individual e coletiva.

## **Sobre o livro e seu autor:**

O livro pode ser adquirido por R\$35,00 mais frete; pedidos pelo e-mail [leonlevy@terra.com.br](mailto:leonlevy@terra.com.br).

## **Apresentação**

Leon Levy é natural do Estado do Rio de Janeiro, nascido em 25/11/1941. Concluiu o curso de Medicina pela UFRJ em 1968, com cursos de especialização inicialmente em Psiquiatria, em 1972, pela Academia Brasileira de Medicina Militar, e depois em Radiodiagnóstico, em 1974, pela Escola Médica de Pós-graduação da PUC. É Oficial Médico da Reserva (CF-RRM) do Corpo de Saúde da Marinha desde 1994. No Centro Jacques Chulam foi secretário, a partir de 1990, vice-presidente, a partir de 1994, e é o atual presidente desde 2010.

## **RESENHA DA OBRA *WILL EISNER: UM SONHADOR NOS QUADRINHOS*, DE MICHAEL SCHUMACHER**

SCHUMACHER, Michael. *Will Eisner: Um sonhador nos quadrinhos*. São Paulo: Globo, 2013. 408 p. ISBN: 9788525054210

Júlia Amaral Moreira

Will Eisner foi um quadrinista de grande influência na história dos quadrinhos, sendo homenageado com um prêmio da categoria com seu nome, o Eisner Award. No livro aqui tratado, a tarefa de fazer um apanhado sobre sua vida e obra foi assumida por Michael Schumacher, biógrafo, nascido em 1971 nos Estados Unidos.

Escrever uma biografia de uma figura pública e com grande reconhecimento em sua área é uma tarefa difícil, mas o autor, por sua expertise com biografias, encara bem o desafio, demonstrando claramente a influência de Eisner no desenvolvimento dos quadrinhos, ao mesmo tempo em que não esconde suas falhas, contradições e as polêmicas que envolveram seu nome. Esse extenso livro publicado nos Estados Unidos em 2010 e no Brasil em 2013, com tradução de Érico Assis, pela editora Globo, se mostra muito completo.

Para esta empreitada, o autor mobiliza uma variedade de fontes. Todo o livro é referenciado por entrevistas dadas pelo próprio Will Eisner ao longo de sua vida e por pessoas próximas a ele, como sua esposa Ann Eisner, que recebeu agradecimentos do autor pela contribuição. Também possui entrevistas de pessoas que trabalharam com ele ao longo de sua carreira, alguns inclusive que acabaram por se tornar ícones importantes no cenário dos quadrinhos. A obra é complementada por fotos e correspondências provenientes de diversos acervos públicos e pessoais, além da coletânea de imagens coloridas de autoria do próprio Will Eisner. Vale-se ainda de referências ao trabalho de historiadores dos quadrinhos e de outras biografias de artistas contemporâneos.

O livro se divide em 16 capítulos que contam a vida de Eisner de forma cronológica e linear, desde sua infância vivendo na periferia de Nova York durante a Grande Depressão, até sua morte. Trata também de sua condição de

filho de imigrantes judeus e de baixa renda, características de sua infância que são resgatadas pelo autor no decorrer dos capítulos, demonstrando, ainda, os ideais antissemitas, a necessidade de ajudar financeiramente seu pai artista que nunca obteve sucesso com o trabalho, além de uma mãe realista demais para incentivar o filho a seguir a carreira de artista, bem como a percepção de uma Nova York formada por imigrantes do início do século. Todas essas características tiveram grande influência sobre toda a obra de Eisner.

O que torna a leitura ainda mais interessante e relevante é o fato de que a história da vida de Will Eisner acompanha e muitas vezes se confunde com a própria história dos quadrinhos, tanto no aspecto artístico, quanto empresarial. Eisner participou da ascensão dos quadrinhos no mercado dos jornais quando essa prática ainda não era reconhecida como profissão. Viu as críticas e a condenação da produção de histórias em quadrinhos em nome da moral norte-americana e a guerra judicial travada contra os quadrinhos na década de 1950. Contestou o grande sucesso dos super-heróis, enquanto criou seu mais duradouro personagem, *The Spirit* – um herói sem superpoderes – e acompanhou o crescimento das grandes indústrias de quadrinhos como Marvel e DC às custas dos direitos autorais dos artistas, luta na qual se envolveu mais tarde.

Quando se deu o crescimento dos Comix, estilo de quadrinhos underground resultante dos movimentos sociais dos anos 1960, Eisner mais uma vez estava presente na cena dos quadrinhos, após ter se afastado temporariamente e trabalhado numa revista do Exército. Essa época, apesar de não ser considerada pelos fãs de revistas em quadrinhos como uma de suas melhores fases, foi um período em que ele pôde realmente empregar a arte sequencial em manuais educativos, crença que ele nunca abandonou.

As mudanças de paradigmas em relação aos quadrinhos merecem uma atenção especial na história do quadrinista, pois foi algo que Schumacher destacou como sendo sua intenção desde a entrada nesse ramo artístico e um de seus maiores legados, tendo a criação das *Graphic Novels* sempre vinculada a seu nome. Ele acreditava que as histórias em quadrinhos poderiam ser mais do que entretenimento infantil, podendo alcançar o mundo educativo e adulto. Teve seu desejo realizado, principalmente com os materiais produzidos já em idade mais avançada. Aliás, como o biógrafo bem elucidado, Eisner trabalhou em produções até o fim de sua vida. Depois de alcançar uma idade mais avançada e um grande reconhecimento no contexto editorial, começou a lecionar na Escola de Arte de Nova York e a produzir manuais de arte sequencial.

Várias pessoas que cruzaram a vida de Eisner tiveram atenciosamente suas histórias contadas pelo autor ao longo da narrativa, ainda que resumidamente. Foram colegas, funcionários, alunos e amigos de Eisner que tiveram também grande participação na história dos quadrinhos, como o colega Bob Kane (criador do Batman), o funcionário de seu estúdio Jack Kirby (cocriador do Capitão América), e os meninos de Cleveland que foram recusados por Eisner para trabalhar em seu estúdio (criadores do Super-Homem). Concomitante à evolução profissional de Eisner, está a vida pessoal do artista, embora ganhe menor enfoque na obra em questão. Sem uma vida social muito ativa, principalmente por se dedicar muito ao trabalho, o que ganha maior atenção em sua biografia é a relação com seus pais e, posteriormente, com sua esposa, e a trágica perda de uma filha ainda adolescente. As informações que o biógrafo destaca sobre o artista são identificadas nas obras autobiográficas de Eisner e em outras produções de inspiração na própria vivência, como a *graphic novel Um contrato com Deus*, publicada em 1978.

Apesar de ter apontado aqui os pontos principais da vida profissional de Will Eisner, a variedade de olhares pelos quais a narrativa pode ser vista chama atenção. Sua vida acompanha a evolução da história dos quadrinhos, contribuindo com aqueles que pretendem conhecer essa trajetória, uma vez que possui muitas referências e, ao mesmo tempo, apresenta informações básicas sobre o mercado dos quadrinhos. Além de destacar o lado empreendedor e sensível do quadrinista, que permite, no desenvolver de sua história, a contextualização econômica e cultural de Nova York e dos Estados Unidos durante o século XX, também explorado por Schumacher.

## COLABORADORES REJ 2015-2016

### **Denise Borille de Abreu**

Mestre em literaturas de língua inglesa pela UFMG (2008) e doutora em literaturas de língua portuguesa pela PUCMINAS (2016). Atua profissionalmente como professora, revisora, tradutora, biblioterapeuta e psicanalista.  
deniseborille@gmail.com

### **Ethel Mizrahy Cuperschmid**

Doutora em História (Universidade Federal de Minas Gerais), historiadora e coordenadora acadêmica do Centro de Memória da Medicina desde 2007.  
ethelmizrahy@yahoo.com.br

### **Gislaine Gonçalves Dias Pinto**

Mestre em História Social da Cultura pelo departamento de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Universidade Federal de Minas Gerais). Atuou como pesquisadora no Instituto Histórico Israelita Mineiro.  
gislainediaspinto@gmail.com

### **Júlia Amaral Moreira**

Graduanda em História pela Universidade Federal de Minas Gerais e pesquisadora do Instituto Histórico Israelita Mineiro.  
juliaamaral789@gmail.com

### **Julia Calvo**

Graduação em História (1994), Mestrado em Educação pela UFMT (2000) e Doutorado em Ciências Sociais pela PUC Minas (2014). É professora do Departamento de História da PUC Minas, pesquisadora do Instituto Histórico Israelita Mineiro e Coordena atualmente na PUC Minas a área de História do Programa de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid) e o Programa de Extensão Espaço, Dignidade e Cidadania.  
juliacalvo1@gmail.com

**Karina Fonseca Rezende**

Graduanda do curso de História da UFMG. Suas áreas de atuação são História Contemporânea, Teologia e História do protestantismo, com ênfase em nazismo, Dietrich Bonhoeffer e resistência político-religiosa.

kaa.rezende@gmail.com

**Luiz Nazario**

Doutor em História Social pela USP e Professor Associado IV na área de Cinema e História na Escola de Belas Artes da UFMG. Bolsista de Produtividade do CNPq, com a pesquisa *Cinema e Holocausto*. Autor de diversos livros, dentre os quais: *Autos-de-fé como espetáculos de massa* (Humanitas, 2005); *Todos os corpos de Pasolini* (Perspectiva, 2007); e *O cinema errante* (Perspectiva, 2013).

luiz.nazario@terra.com.br

**Rudney Avelino de Castro**

Graduação em Relações Internacionais (2012) e atualmente está cursando História, ambos pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). É Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC Minas. Foi pesquisador no Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis (CER) – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

rudcastro86@gmail.com

**Salomon S. Mizrahi**

Professor Titular aposentado do Departamento de Física do Centro de Ciências e Tecnologia da Universidade Federal de São Carlos.

salomonsmizrahi@gmail.com

**Pareceristas *ad hoc***

**REJ 2015-2016**

Carlos Magno Guimarães (UFMG)

Carlos Alberto Póvoa (UFTM)

Ethel Mizrahy Cuperschmidt (UFMG)

Fábio Koifman (UFRRJ)

Ilana Feldman (Unicamp)

Leon Menache (IHIM)

Leonardo Alanati, Rabino (IHIM)

Luiz Nazario (UFMG)

Lyslei Nascimento (UFMG)

Maria Luiza Tucci Carneiro (USP)

Marta Topel (USP)

Michel Reiss (Dom Helder Câmara)

Neusa Fernandes (Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro)

Rafael Fava Belúzio (UFMG)

Renato Pfeffer (Ibmec)

Suzana Santos Severs (UNEB)

Vera Chacham (IHIM)

Zeny Rosendhal (UERJ)

## CHAMADA PARA PUBLICAÇÃO CALL FOR PAPERS

A *Revista de Estudos Judaicos*, criada em 1998, é um periódico bianual, com avaliação de pares, mantido pelo Instituto Histórico Israelita Mineiro, instituição filiada à Federação Israelita do Estado de Minas Gerais. Tem como missão fomentar a produção científica na área dos Estudos Judaicos, permitindo a pesquisadores do Brasil e do exterior divulgarem suas pesquisas e contribuírem para o debate e o progresso científico na área.

A *Revista de Estudos Judaicos* recebe atualmente artigos em fluxo contínuo. Para a publicação no próximo número, os trabalhos devem ser enviados conforme as normas e prazos abaixo, para o e-mail [ihimmg@outlook.com](mailto:ihimmg@outlook.com).

O próximo número, referente aos anos 2017/2018, edição na qual a *Revista de Estudos Judaicos* comemorará 20 anos de publicação, contará com o dossiê “1948-2018: 70 anos do Estado de Israel”, além dos artigos ou resenhas acerca de outros temas ligados aos estudos judaicos em geral.

## NORMAS PARA A REDAÇÃO DE TRABALHOS

A *Revista de Estudos Judaicos* do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM) privilegia temas judaicos relativos a atualidades, história, línguas, literaturas, educação, arte e religião.

Os textos, que devem ser inéditos, são apreciados pela Comissão Editorial, devendo atender às seguintes orientações:

- > apresentação em uma via com páginas numeradas, fonte 12 Times New Roman, espaçamento entre linhas 1,5;
- > os artigos devem conter, ao todo, no mínimo 10 e no máximo 20 laudas. No caso de resenhas, no mínimo 3 e no máximo 4 laudas;
- > incluir no final do artigo o currículo do autor, de no máximo 3 linhas, e o seu correio eletrônico;
- > as páginas devem ser configuradas no formato A4, com margem superior e esquerda de 03 cm e inferior e direita de 2,5 cm;
- > o título do artigo deve vir à esquerda e, na linha abaixo, o nome do autor à direita;
- > os trabalhos deverão ser acompanhados de resumo de no máximo 200 palavras, na língua do texto e em inglês, e de três palavras-chave, também na língua do texto e em inglês;
- > as palavras em língua estrangeira devem estar em itálico, com a mesma fonte do texto principal;
- > a tradução de palavra(s) deve aparecer entre parênteses logo após a(s) mesma(s);

> as citações literais de até três linhas inseridas no texto devem ser transcritas exatamente como no original e estar entre aspas;

> as citações literais de mais de três linhas devem ser recuadas 1,5 cm da margem esquerda, com fonte de tamanho 10, sem aspas e com espaçamento entre linhas 1;

> as citações bibliográficas devem vir no próprio texto de forma resumida, com indicação do autor, data e página, exemplo: (SCLIAR, 1983, p. 42). Deverão ser repetidas nas Referências Bibliográficas, no final do artigo, de forma completa, seguindo as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT.

Uma vez publicados os textos remetidos e aprovados pela Comissão Editorial e pelo Conselho Editorial, a *Revista de Estudos Judaicos* reserva-se todo o direito autoral, permitindo, entretanto, a sua posterior reprodução com transcrição e devida citação da fonte.

## PRAZOS PARA A PUBLICAÇÃO NA REVISTA DE ESTUDOS JUDAICOS N. 12

- > os artigos devem ser submetidos via e-mail até o dia 31 de julho de 2018;
- > o autor receberá a resposta da REJ, podendo ser aceite, recusa, ou aceite mediante modificações, até o dia 15 de setembro;
- > em caso de necessidade de modificações, a versão final do artigo deve ser enviada para o mesmo e-mail até o dia 30 de setembro.

As demais dúvidas podem ser encaminhadas ao endereço eletrônico [ihimmg@outlook.com](mailto:ihimmg@outlook.com).

