

revista de

**ESTUDOS
JUDAICOS**

Proibida a reprodução de qualquer parte ou do todo sem a prévia autorização do Editor.
Disponível no site: www.ihim.org.br.

Comissão Editorial

Aléxia Teles Duchowny
Maria Antonieta A. de M. Cohen
Marcos Avritzer
Naftale Katz
Vera Chacham

Pareceristas

Carlos Alberto Gohn (Universidade Federal de Minas Gerais)
Leonardo Alanati (Congregação Israelita Mineira)
Lívia Cristina Guimarães (Faculdade Pitágoras – Betim)
Lyslei Nascimento (Universidade Federal de Minas Gerais)

Capa

Objeto de Arte Comunicação & Design (Foto de Vera Chacham)

Preparação de originais

Rachel Kopit Cunha

Diagramação

Objeto de Arte Comunicação & Design

Revisão de provas

Rachel Kopit Cunha
Vera Chacham

Editoração por Objeto de Arte Comunicação & Design.

Instituto Histórico Israelita Mineiro
Rua Pernambuco, 326, Funcionários
30130-150 – Belo Horizonte/MG, Brasil
Telefax: 31 3226-7848
E-mail: ihim@pib.com.br
www.ihim.org.br

Revista de Estudos Judaicos - ano 12, n. 9 - nov. 1998 -

Belo Horizonte. Instituto Histórico Israelita Mineiro.
22,5 cm

Bianual

ISSN 1517-7904

1. Judaísmo - Periódico

CDD: 296.05

CDU: 296(05)

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

REVISTA DE ESTUDOS JUDAICOS

Ano XII – n. 9

Instituto Histórico Israelita Mineiro

ISSN: 1517-7904

Bianual

Rev. de Estudos Judaicos	Belo Horizonte	ano XII	n.9	p. 1-204	2011-2012
--------------------------	----------------	---------	-----	----------	-----------

Apresentação

Em seu nono número, a *Revista de Estudos Judaicos* - publicada pelo Instituto Histórico Israelita Mineiro - apresenta nove artigos e uma palestra que, abordando diferentes temas e épocas, possibilitam refletir sobre a identidade judaica como construção histórica – uma identidade muitas vezes descontínua, e até mesmo diversa.

No artigo *Descanso da alma judaica em Belo Horizonte: a construção do cemitério israelita*, Júlia Calvo, Jacques Levy e Renan Ribeiro Zandomenico procuram trazer à luz, por meio da história da construção do Cemitério Israelita em Belo Horizonte pela comunidade judaica em 1937, a permanência de uma ligação entre o passado e presente e, assim, da preservação de uma identidade judaica.

No artigo *O mito, o histórico e o real. Jesus e os nazarenos: um desafio historiográfico*, Reginaldo Heller aponta para as dificuldades de se construir uma memória historiográfica dos primórdios do cristianismo e compreender as relações entre os primeiros judeus nazarenos e a comunidade judaica da Palestina no século I da Era Comum, em um contexto no qual o próprio judaísmo não era homogêneo.

Em *O passado e o presente na criação de binos cristãos e qumranitas*, Fernando Mattioli Vieira problematiza a construção da memória e influência cultural entre comunidades religiosas diferentes, visando estabelecer relações entre textos hinários da comunidade de Qumram (encontrados entre os manuscritos do Mar Morto) e os textos hinários cristãos messiânicos do primeiro século da era comum, buscando demonstrar que o uso de tais expressões por comunidades religiosas, durante o séc. I d. C., se deve às tradições antigas, registradas em livros conhecidos nas Escrituras Hebraicas.

No artigo *Aspectos das interações judaico-cristãs no Mediterrâneo tardo-antigo: tipologias narrativas e representações sociais na literatura Antijudaica*, a historiadora Renata Sankovsky propõe uma desconstrução das polêmicas *Adversus Iudaeos*, que, produzidas pela teologia Patrística entre os séculos IV e VII, “gravitavam por uma espécie de ‘Judaísmo imaginário’” construído pelos autores, com o qual eles próprios “debatiam” para, em última instância, condená-lo em sua totalidade.”

No artigo *Ritos mortuários e origem judaica: paradoxos entre a perseguição e a persistência no Brasil setecentista*, Barbara Luana Silva e Júlia Calvo buscam, no ritual mortuário judaico, isto é, na tradição da lavagem do morto e na prática de envolvê-lo em uma mortalha, uma forma de identidade que, “durante os séculos XVI, XVII e XVIII” era também “uma prova irrefutável de crime de judaísmo pelo Tribunal do Santo Ofício”.

Em *A estrela de Davi da Nação Angola: o processo inquisitorial de Mariana Pequena (1713)*, a Profa. Dra. Marize Helena de Campos aborda um tema extremamente importante para a reflexão sobre a produção da memória, por meio de um flagrante da circularidade da cultura: a perseguição da Inquisição traz à tona uma forma pela qual a identidade judaica abre-se para a alteridade.

No artigo *Quando o horror entra pelos olhos*, o professor Luiz Nazário aborda a relevância do cinema como documento histórico, tanto como forma de propaganda antisemita velada e massificada, como testemunho incomparável da existência do holocausto, nos registros cinematográficos dos campos de concentração.

A importância do tema da imigração para a história e memória judaicas encontra-se nos artigos *A imigração judaica e a circunscrição histórico-geográfica da sua ocupação no território americano de 1840 a 1860*, de Carlos Alberto Póvoa, e *Heinz Peltesohn: um cidadão cearense de Berlim*, de Nilton Melo Almeida – dois artigos que, em diferentes escalas, tratam da necessidade de o imigrante se adaptar ao novo mundo, no qual a sobrevivência da identidade do imigrante se revela, como história de vida, uma trajetória de sobrevivência.

Finalmente, na reprodução da palestra realizada pela psicóloga Sofia Débora Levy, *Judeus e afrodescendentes: o direito à cidadania*, proferida no “Dia em Memória das Vítimas do Holocausto”, evento promovido pela Federação Israelita do Estado de Minas Gerais, testemunha-se o esforço em estabelecer pontes entre diferentes identidades perseguidas no contexto do nazismo.

A Comissão Editorial

Sumário

1 Descanso da alma judaica em Belo Horizonte: a construção do cemitério israelita	
Júlia Calvo, Jacques Ernest Levy, Renan Ribeiro Zandomenico.....	9
2 O mito, o histórico e o real. Jesus e os nazarenos: um desafio historiográfico	
Reginaldo Jonas Heller	22
3 O passado e o presente na criação de hinos cristãos e qumranitas com complemento	
Fernando Mattioli Vieira	41
4 Interações judaico- cristãs no mediterrâneo tardo-antigo: tipologias narrativas da literatura antijudaica	
Renata Rozental Sancovsky	63
5 Ritos mortuários e origem judaica: paradoxos entre a perseguição e a persistência no Brasil setecentista	
Barbara Luana Silva e Júlia Calvo	79
6 A estrela de Davi da Nação Angola: o processo inquisitorial de Mariana Pequena (1713)	
Marize Helena de Campos.....	98
7 Quando o horror entra pelos olhos	
Luiz Nazario	113

8 A imigração judaica e a circunscrição histórico-geográfica da sua ocupação no território americano de 1840 a 1960	
Carlos Alberto Póvoa	127
9 Heinz Peltsohn: um cidadão cearense de Berlim	
Nilton Melo Almeida	165
10 Judeus e afrodescendentes: o direito à cidadania. Palestra proferida no encontro “Dia em Memória das vítimas do Holocausto”, 23 de abril de 2012	
Palestrante: Sofia Débora Levy	184
Colaboradores	200
Normas para publicação	202

1 Descanso da alma judaica em Belo Horizonte: a construção do cemitério israelita

*Júlia Calvo
Jacques Ernest Levy
Renan Ribeiro Zandomenico*

Belo Horizonte recebeu imigrantes judeus, vindos de muitas partes, que aqui permaneceram e formalizaram uma comunidade. Parte importante da história desses imigrantes na cidade é a constituição de um cemitério privado, organizado, construído e mantido pela comunidade judaica em 1937, onde se perpetuaram a tradição do grupo e sua memória. Revisita-se aqui a História da construção do cemitério na cidade e os sentidos de um espaço para os mortos dos judeus na cidade, tratado aqui não como um lugar para os mortos, mas para um lugar para os vivos, ressignificando as tradições, atualizando a comunidade e perpetuando as redes sociais.

{Belo Horizonte; cemitério; cemitério israelita; comunidade judaica; redes sociais}

Descanso da alma é a expressão utilizada por Abílio Barreto para a questão dos primeiros enterramentos em Belo Horizonte. Em Belo Horizonte, logo ao início da construção da nova Capital, o problema com os mortos se tornou visível e exigiu da Comissão Construtora uma tomada de posição que incluía a proibição dos sepultamentos na Matriz Nossa Senhora da Boa Viagem, ainda do antigo Curral Del Rey, e de construir um cemitério provisório para atender as necessidades até a inauguração do cemitério municipal definitivo, em 1897, junto com a inauguração da cidade.

Alma é na simbologia judaica uma entidade permanente. Tratar dos mortos e tratar dos vivos coincide no tempo e no espaço no judaísmo e afirmam a constituição comunitária do grupo de judeus que fixou moradia na cidade.

O cemitério israelita em Belo Horizonte representa a cristalização dessa vida comunitária entre os judeus na cidade, afirmando assim sua permanência e sua organização. Mobilizou a comunidade judaica para organização e construção na década de 1930, refletindo uma preocupação central: manter os princípios judaicos de sepultamento e erguer um local para moradia dos mortos e para o registro da sua memória na lembrança dos vivos.

No judaísmo, existe a crença na imortalidade da alma que se traduz como exaltação da vida. É justamente essa perspectiva de exaltação da vida, o ponto central da reflexão desse artigo.

Cemitério como sinal da permanência

Cemitério em hebraico é traduzido como Casa da Vida (*Beit Há Chaym*), o que pode parecer estranho para o observador mais distante. De fato, quando associamos cemitério e morte (ou ao fim da vida, pelo menos da vida que se conhece no meio físico) nos colocamos diante de um paradoxo e de uma associação: morte e vida estão intrinsecamente relacionadas, a primeira remete ao valor de um não-ser na memória dos vivos, mas também, permite compreender a própria vida *como uma fala de (e sobre) os vivos* (CARTROGA, 1999. p.10).

Morte na cultura ocidental remete à finitude que significa no fundo a recusa do desejo humano de se sentir imortal. Tratada tradicionalmente como um problema vai acompanhar as transformações políticas, sociais e religiosas ao longo do tempo. No século XIX, o tratamento aos mortos vai exigir a definição um espaço na composição das cidades. Com a diminuição do poder e do papel da Igreja e o crescimento do papel do Estado, o lugar para os mortos vai colocar-se longe dos centros urbanos com a construção dos cemitérios que gradualmente vão substituindo o sepultamento nas Igrejas:

A Nova necrópole, rompendo com o círculo sacral dos enterramentos nas (ou a volta das) Igrejas, e ficando subordinada a tutela política,

ganhava também um ambíguo estatuto profano. Todavia, esta dimensão não pode conduzir ao silenciamento de uma outra característica que lhe é coexistente, a saber: a secularização, provocada não só pelo modo mais profano de gerir os cemitérios (em Portugal, eles foram definidos como *espaços públicos* e gestão municipal ou paroquial por leis de 1835) mas também pelas projeções, no campo tanatológico, das idéias e dos valores de uma época crescentemente polarizada pelos desejos de afirmação do indivíduo e das suas esperanças terrenas (CARTROGA, 1999, p. 18).

Como um espaço ambíguo, o cemitério vai refletir as transformações das sociedades e das ideias e, assim, pode ser percebido como um monumento em que revela esteticamente a imortalização da sociedade, criando uma experiência continuista do tempo – a memória, vinda do passado, poderá perdurar num futuro aberto (CARTROGA, 1999, p. 26).

No caso dos judeus em Belo Horizonte essa noção da permanência com a preocupação em construir um espaço destinado aos mortos, configura a prova irrefutável de que os judeus se instalaram e permaneceram na cidade.

O cemitério traz para o terreno do concreto a própria noção de continuidade: ele socializa a identificação e a filiação ao mesmo tempo em que promete aplacar a angústia da percepção da finitude com a morte. Nele, nas lápides tumulares e nos monumentos que homenageiam os mortos¹ está clara a ligação entre presente e passado e, sua existência, a garantia de que no futuro as gerações que se sucederão também poderão conhecer os que vieram antes delas.

Os judeus estiveram presentes desde a construção da cidade² vindos, geralmente de outros estados do país e atraídos pelas possibilidades de trabalho na nova capital. Como todo migrante, tratado aqui pela característica de seu deslocamento no espaço e fixação em uma nova sociedade hospedeira, também carrega consigo o mito de retornar ao seu lugar de origem.

O momento da construção de Belo Horizonte coincide com o período de migração internacional com um grande fluxo de europeus de todas as

¹ Como os monumentos em memória de vítimas e beneméritos, por exemplo.

² Em 1894, já se registra *A Constructora*, loja de material de construção, carroças e ferragens de propriedade do judeu de origem alsaciana, Arthur Haas.

partes para a América e, apesar do estado de Minas Gerais se caracterizar mais pela expulsão, do que pela atração de migrantes³ é evidenciada a participação importante deles na cidade com destaque para o número de operários que, em menos de três décadas eram mais de 11 mil pessoas no universo de 50 mil habitantes do censo de 1920, revelando assim que Minas atraiu mais migrantes⁴ que outras regiões do país (BOTELHO, 2008).

No censo de 1940 já é possível a análise por religião incluindo, assim, aqueles que se declararam israelitas e compõem nosso universo da pesquisa. Segundo os dados do IBGE, em 1940, Belo Horizonte contabilizava um total de 211.377 habitantes (o Estado contava com 6.736.416 pessoas) e os estrangeiros que aqui residiam registravam uma proporção de 2,8% de pessoas (5.920 habitantes) e os brasileiros naturalizados compunham 0,5% da população (1.083 habitantes).

Quanto à declaração de religião, dentro da população majoritariamente católica já são registrados os israelitas com 791 habitantes (0,4%). É importante destacar que em Estado de Minas Gerais os que se declaravam como israelitas no Estado constituíam 1.431 pessoas, ou seja, 0,02%, sendo pouco significativa em relação à população total do Estado. Porém, na comparação com a cidade o número já sobe para (0,4%) indicando que o grupo se concentrou na capital Belo Horizonte.

No fenômeno migratório, a perspectiva do retorno permite a manutenção das características dos diferentes grupos. O retorno serve como princípio simbólico que inscreve a circularidade nas migrações, uma ideia original para todo migrante de que seu projeto de deslocamento só encontra sentido se o ciclo vital da migração se fecha no retorno à terra natal (FAZITO, 2010).

O retorno é um elemento constitutivo da condição do imigrante em que garante a ideia de unidade e coerência entre os eventos do ciclo da vida e os significados percebidos e atribuídos ao longo de sua experiência enquanto indivíduos e pertencentes aos grupos sociais.

³ Minas Gerais, por sua geografia que a liga a vários estados e, no contexto do século XIX, de declínio econômico, acabou por tornar-se uma grande fornecedora e distribuidora de mão-de-obra para várias partes do Brasil. Ao mesmo tempo, só tardiamente, para a construção da capital, atraiu a mão-de-obra do imigrante. No processo abolicionista, acabou por absorver os libertos ao invés de adotar uma política imigrante.

⁴ É difícil, entretanto, identificar quem realmente é migrante nessa época pelo censo, porque existem junto a um grande número que se fixa na cidade, os trabalhadores sazonais.

Entretanto, o retorno é um mito porque na migração já que é impossível encontrar a terra como a qual se abandonou. No caso dos judeus, em que muitas vezes cuja motivação são as perseguições religiosas e o antissemitismo, essa impossibilidade do retorno torna-se realidade. A existência de um cemitério em que se consagra a valorização da particularidade do culto aos mortos e a filiação e continuidade demonstra essencialmente o **não-retorno** e a efetivação de uma comunidade.

Preocupação com a morte na capital

No antigo Curral Del Rey, como citado anteriormente, os sepultamentos eram feitos no adro da matriz da Boa Viagem. Com a construção da capital, e os ideais sanitários, secularizantes e com a emergência do indivíduo, no século XIX, tem-se início a construção do cemitério na cidade.

Barreto (1936) sobre o período da construção designa os sepultamentos improvisados como um espetáculo macabro em referência à crônica de Alfredo Camarate, de 23 de maio de 1894:

Há dois meses para cá vejo enterrarem-se numa cova que mal daria, em tamanho, para o corpo de um recém nascido, cadáveres sobre cadáveres, desenterrando-se os crânios dos antigos posseiros ainda trazendo pedaços de pele pregados ao osso, e isto acompanhado do nauseabundo cheiro de cadáveres mal curtidos, de profanações (que não são outra cousa) com os crânios rolando pela terra onde todos pisam, essa terra que dá ingresso ao tempo de Christo, que entre todos respeitos que pregou, também pregou o respeito pelos mortos (citado por BARRETO, 1936, p. 95).

O relato de Camarate corrobora com a ideia da cidade como canteiro de obras, em que os mortos, enterrados a esmo (sem ao menos a indicação do local), tornaram prioridade da Comissão Construtora a ordenação da local da morte, ao mesmo tempo em que garantia a manutenção respeitosa dos hábitos de veneração da morte aos vivos da nova capital.

O cemitério provisório ocupou uma área de quarenta metros de frente do antigo Orphanato Santo Antonio, entre as ruas São Paulo, Tamoyos, Rio de Janeiro e Tupys e foi inaugurado em meados de 1894. Ali

eram sepultados todos os mortos na capital até a inauguração do cemitério definitivo, em 1897.

O cemitério municipal definitivo, localizado numa área de um pouco mais de cento e setenta mil metros quadrados, na antiga região de Menezes, no prolongamento do eixo da Av. Christovão Colombo (distante 650 metros do perímetro urbano, foi inaugurado junto com a capital. O cemitério municipal definitivo (cemitério do Bonfim) foi planejado e previsto para ser amplo o suficiente para expansão da cidade e absorção de seus mortos⁵.

Durante os primeiros quarenta anos, a população da cidade seria enterrada no cemitério do Bonfim, que remete a uma certa democracia da morte, destacando que o local da sepultura definia a existência de uma certa hierarquia social.

Para garantir o local do último descanso era comum, como ainda é hoje, a compra de lotes para túmulos e jazigos. Muitos imigrantes judeus adquiriram propriedade mobiliária no cemitério municipal, conforme listagem dessas propriedades no Arquivo da cidade de Belo Horizonte.

Em 1937, entretanto, era inaugurado o Cemitério Israelita, situado na Avenida Isabel Bueno, 1382, no bairro Jaraguá, para onde, segundo a comparação das listagens, foram trasladados com inspeção rabínica, mortos do cemitério público para o cemitério privado da comunidade judaica de Belo Horizonte.

Hoje, na cidade, são registrados quatro cemitérios públicos: o cemitério do Bonfim, o cemitério da Saudade, o cemitério da Paz e o cemitério da Consolação. O segundo cemitério público da cidade, o da Saudade, é de 1942.

O cemitério Israelita demonstra a filiação comunitária e o sentimento de pertencimento já no final dos anos 1930 que levou, antes mesmo da inauguração do cemitério, a fundação da sociedade *Chevra Kadisha* (sociedade sagrada) em Belo Horizonte, responsável pelo serviço funerário dentro da tradição judaica e a organização comunitária e financeira para sua construção.

⁵ Segundo Barreto "o projecto desse cemitério, com a capacidade para servir a uma população de 30.000 almas, tendo porém, reservada área para que elle pudesse servir a uma população de 200.000 habitantes" (BARRETO, 1936, p 589).

A sociedade do cemitério israelita reunia-se periodicamente para tratar dos assuntos do cemitério como melhorias e obras, organização, funcionamento, guarda das chaves etc., constituindo uma instituição com escritório, diretoria eleita e regulamentação própria. Estavam salvaguardados ali a tradição do sepultamento judaico na capital e os princípios comunitários.

A preocupação com cemitério próprio da comunidade judaica revitaliza as singularidades no serviço funerário dentro do judaísmo e a permanência das tradições. Nele existe, em comparação com o cemitério tradicional, algumas particularidades que compõem a simbologia judaica a respeito da morte: uma sala para velório contígua ao cemitério, com espaço para a vigília do morto; uma sala para toilette ritual onde se procede a lavagem do corpo do morto e a preparação para o sepultamento; uma área para enterramentos de acordo com os princípios judaicos que exigem terra limpa, espaço tumular para ser ocupado por apenas um único corpo; uma pia para lavagem ritual das mãos destinada aos vivos na saída do cemitério com o significado de lembrar-lhes da continuidade da vida.

O direito ao cemitério particular

Hoje o cemitério Israelita, em Belo Horizonte possui uma sala ampla com placas afixadas registrando sua diretoria, história e homenagens aos beneméritos ao longo dos anos. É formado por uma área com vegetação envolvendo as pedras tumulares que registram a presença dos fundadores da comunidade, seus filhos e geração vindouras. O cemitério também ostenta, logo na entrada um monumento em memória aos seis milhões de judeus que morreram durante o nazismo.

São assim preservadas a memória do sentimento do mundo e a história dos mortos da comunidade numa filiação agregadora da persistência dos migrantes na cidade.

Reflete as atitudes e comportamentos em relação à morte de um grupo que se uniu para fixar seus mortos num lugar de tradição e confortar os seus vivos na dor da separação. Erguer e manter um cemitério particular como o cemitério Israelita reflete um projeto de estratégias de legitimação do grupo e, principalmente à possibilidade de ter direito à

própria memória. Sem dúvida, a inauguração do cemitério Israelita faz referência à institucionalização política da comunidade.

O contexto da construção da nova capital mineira é o advento da República e esse contexto vai impactar na forma como os grupos vão se relacionar com a própria cidade⁶.

Em síntese, a primeira Constituição da República (em 1891) foi a afirmação dos princípios da liberdade e da igualdade entre os cidadãos, independente de nascimento, credo ou classe social e da promoção de uma separação entre Igreja e Estado que configuraria um princípio laico de sociedade e que se nortearia pelo cumprimento das leis como num pacto entre os cidadãos, definindo uma sociedade civil organizada.

O decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, já abolia o Padroado e estabelecia a separação entre Estado e Igreja, assim “dava lugar a um Estado não confessional, o nome de Deus não era invocado na Constituição Federal e era concedido às outras seitas religiosas o pleno direito de exercer pública e livremente seu culto” (ALMEIDA, 2004, p. 118).

É justamente a institucionalização do Estado laico que vai levar à secularização dos cemitérios, permitindo à comunidade judaica de Belo Horizonte ter respeitado pelo Estado seus ritos mortuários nos enterramentos em cemitérios públicos na capital e, depois de 1930, pleitear a edificação do seu cemitério próprio, de caráter privado, seguindo orientações de sua tradição religiosa.

O processo de secularização dos cemitérios faz parte do movimento de laicização do mundo europeu na segunda metade do século XIX, conduzido principalmente pelas minorias mais intelectualizadas e republicanas. Esse movimento dizia respeito principalmente à emergência do indivíduo na modernidade e às tensões em torno das lutas pela liberdade e cidadania.

No caso do culto aos mortos essas tensões ampliam-se para as o frágil equilíbrio entre o religioso e o laico. Ocorreu uma pressão para a neutralização do espaço dos mortos em respeito às escolhas individuais sobre as opções de enterramento decididas antes mesmo do falecimento, e, portanto, diz respeito a direitos.

⁶ A implantação da República tem relação direta com o impulso nos esforços para a mudança da capital, que culminaram com a construção de Belo Horizonte.

Essas tensões refletem a mudança do próprio nacionalismo pós-revolução francesa e o choque com o controle da Igreja sobre os homens quanto ao espiritual, ao cultural e ao político.

Com o crescimento da defesa dos direitos das minorias, principalmente religiosas (protestantes, judeus) e filosóficas (agnósticos, ateus) vai levar os setores mais liberais a exigirem a neutralização religiosa ou a secularização dos cemitérios.

No mundo europeu esse processo se formaliza com a transformação dos cemitérios em espaços públicos, no caso específico dos fins do século XIX, em necrópoles abertas a todos os cidadãos independente da sua agremiação religiosa ou filosófica.

Em Belo Horizonte dos anos 1930, os judeus já haviam erguido um clube, a União Israelita de Belo Horizonte, inaugurada em 1922 que continha uma sinagoga, teatro, salão para encontros e uma escola, a Escola Israelita, fundada em 1929 para a educação da Comunidade com ensino formal do português e da língua, história e cultura judaica.

Os judeus já haviam crescido em número e em participação. Inseriram-se na vida comercial da cidade e introduziram nela hábitos e produtos. Essa força participativa reflete a formação de redes sociais, constituindo uma comunidade organizada em torno dos laços de solidariedade e do compartilhamento de uma origem e de uma tradição.

Reforçar a tradição e resguardar essa tradição para as novas gerações é valorizar a vida, é garantir a persistência da comunidade para atender os grupos dos filhos e dos filhos dos filhos que ainda virão.

O papel do cemitério tem relação direta com a persistência da comunidade na permanência da tradição religiosa e da memória dos que fundaram e compuseram o grupo social. O cemitério cristaliza e corporifica a própria rede social que se estabelece em torno da existência comunitária.

Quanto mais coeso é o grupo, mais fortalecida está a rede social e é essa força que permite os processos de legitimação. Adotar um cemitério particular incluiu a aquisição do terreno que pode ser feita por compra ou doação e sua construção e manutenção, exige, portanto, união de todos em prol de um interesse direto que vai se voltar para a própria rede social.

Reafirma assim, a cada sepultamento, a permanência do grupo na cidade, organizado em torno de laços de solidariedade e pertença, e, em última instância a existência e sobrevivência da própria rede social.

O túmulo em si, é para CARTROGA (1996) a re-presentificação da comunhão grupal, já que é uma forma de evocação que aparece como reavivamento da linhagem, reconhecimento de uma herança “a que se presta periodicamente culto e homenagem. Por ela, cada participante é continuador de uma História específica e esta cria o equivalente a uma tradição” (1996, p. 92).

No caso específico do Cemitério Israelita em Belo Horizonte, as pedras tumulares, com os nomes, sobrenomes, herdeiros, incluindo as duas grafias: português e hebraico, assim como o monumento aos mortos no Holocausto, reavivam o passado e a tradição do grupo, indicando a continuidade e, principalmente, cristalizando laços políticos para a permanência das redes sociais.

Considerações finais

Propusemo-nos a recontar a História da construção do cemitério Israelita na cidade de Belo Horizonte e, ao contar sobre o lugar dos mortos, inserimos o lugar dos vivos.

A comunidade judaica de Belo Horizonte foi formada por migrantes que aqui chegaram, de vários lugares diferentes, para trabalhar na cidade e formaram aqui uma rede social sólida, reconhecida na institucionalização da própria comunidade circunscrita no espaço político da cidade.

A escolha e a possibilidade de se enterrar seus mortos num cemitério particular é resultado da luta por direitos dos grupos e minorias, localizados nos discursos liberais em defesa das ideias de liberdade, igualdade, República e Cidadania, no mundo e no Brasil no final do século XIX. É principalmente uma luta pelo direito à tradição religiosa e pelo direito à memória do grupo.

Restaura assim a relação da morte como uma vinculação direta a uma herança social, que inclui o grupo na cidade de Belo Horizonte numa perspectiva de cidadania. Assim a escrita sobre o cemitério particular em Belo Horizonte é, sobretudo, uma escrita da morte, ressignificada não só como fim, mas como uma demonstração de pertencimento e de um poder ao consolidar o registro de um lugar na própria cidade.

No nosso caso específico, sobre o cemitério israelita, escrever sobre a morte é escrever sobre a vida, sobre a continuidade da comunidade judaica em Belo Horizonte e sobre o futuro que ela desenha ao acolher cada judeu da cidade no seu cemitério particular.

Caminhar entre as pedras tumulares é relembrar a vida e o lugar da vida na cidade, é rememorar sempre um avô, uma avó, um pai, uma mãe, um filho, uma filha, um genro, uma nora, um amigo, uma amiga, um colega, um amor, um exemplo, uma passagem, uma lojinha, uma história.

É de fato, assim, a Casa da Vida, apesar de seus moradores atuais estarem todos mortos. É a garantia da filiação das famílias com suas gerações, do direito à herança e à tradição, da filiação dos indivíduos à rede social e à comunidade. É a garantia a memória viva e atualizada nas pedras tumulares e nos seus significados para o grupo.

Pensando de uma forma espiritual, é o descanso da alma judaica onde aqueles que se foram de fato descansam ao perceber a continuidade da comunidade e a sobrevivência da rede social, mesmo que adaptada para os novos tempos, reestabelecida em cada momento de dor e de conforto às famílias. São nos momentos em que os vínculos afetivos se deparam com a possibilidade do rompimento e da perda que afloram a solidariedade entre os membros.

Que descansem em paz, na cidade de Belo Horizonte, almas dos migrantes judeus mais antigos. A missão de continuidade institucionalizada por vocês se cumpriu e, importante dizer, continua se cumprindo na fusão do culto aos mortos com a valorização dos vivos, ligando passado e presente num ir e vir constante que relaciona várias temporalidades ao mesmo tempo.

Referências

ALMEIDA, Marcelina das Graças. Memórias, lembranças, imagens: o cemitério. In.: *Estudo Ibero-americanos*, Porto Alegre: PUCRS, jun-2004. p. 105-122 (V.XXX, n.1)

BALEEIRO, Aliomar. *Constituições Brasileiras: 1891*. Brasília: Senado Federal/Ministério da Ciência e Tecnologia/Centro de Estudos Estratégicos, 2001 (Coleção Constituições Brasileiras, v. 2)

BARRETO, Abilio. *Belo Horizonte: Memória Histórica Descritiva*. Belo Horizonte: Livraria Rex, 1936. (v.2)

BARROS, José D'Assunção. *Cidade e história*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOTELHO, T. R. Casamento, família e imigração: Belo Horizonte, 1890-1940. *População e Família (USP)*, 2008.

_____. A migração para Belo Horizonte, 1897-1940. *Cadernos de História, PUC-Minas*, v. 9, p. 11-33, 2007

CALVO, Julia; COSTA, Daniel de Souza ; LEVY, Jacques. E. . *Dispersão e Atração: migrações Judaicas para Belo Horizonte*, 2010. (Disponível em <http://www3.cultura.mg.gov.br/arquivos/Bibliotecas/File/dispersao-atracao.pdf>).

CARTROGA, Fernando. *O Céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Minerva, 1999.

_____. O culto dos mortos: como uma poética da ausência. *ArtCultura*, Uberlândia, jan-jun/2010. p.163-182 (v.12, n. 20)

COHEN, A. Etnicidade. In: GERTH; MILLS. *Dicionário de ciências sociais*. Fundação Getúlio Vargas- MEC Fundação de Assistência ao Estudo. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.

CUPERSCHMID, Ethel Mizrahy. *Judeus entre dois mundos: A formação da Comunidade Judaica de Belo Horizonte (1922-1961)*. Dissertação apresentada no curso de mestrado em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Orientadora: Dr^a Maria Efigênia Lage de Resende. (não publicada), 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, p. 89-176.

GOUVEIA, Maria de Lourdes Caldas. *A matéria da memória: o cemitério como símbolo da cidade*. s/d (ainda não publicada)

GRÜN, Roberto. Construindo um lugar ao sol: os judeus no Brasil. In: FAUSTO, Boris (Org.). *Fazer a América*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. p. 353-381.

KLEIN, Herbert S. Migração Internacional na História das Américas. In:

FAUSTO, Boris (Org.). *Fazer a América*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. p.p. 13-31.

HEMSI, Silvana. Identidade Judaica: significados e pertinência em jovens liberais paulistanos. In: LEWIN, Helena. (Coord.). *Identidade e cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 2005. p. 295-296.

MELLO, Ciro Flavio Bandeira de. A Noiva do Trabalho: uma capital para a República. In: DUTRA, Eliana de Freitas (Org.). *BH: horizontes históricos*. Belo Horizonte: C/Arte, 1996. p. 11-47

MIZRAHI, Rachel. *Imigrantes judeus do Oriente Médio*: São Paulo e Rio de Janeiro. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. (Coleção Brasil Judaico; V. 1, dirigida por Maria Luiza Tucci Carneiro)

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. (Nova Edição Revista). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PAIVA, Eduardo França (Org.). *Belo Horizonte: histórias de uma cidade centenária*. Belo Horizonte: Faculdades Integradas Newton Paiva, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1973.

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*)

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.

Fontes:

Arquivo do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM)

Arquivo da Cidade de Belo Horizonte

Censos de 1920 e 1940 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

2 O mito, o histórico e o real. Jesus e os nazarenos: um desafio historiográfico

Reginaldo Jonas Heller

Investigar os primórdios do cristianismo, compreender sua gênese e as relações entre os primeiros judeus nazarenos e a comunidade judaica da Palestina no século I da era comum tem sido uma tarefa instigante para muitos historiadores. A escassez de informações confiáveis, a profusão de versões contraditórias e evadas de intencionalidades políticas e ideológicas, além da muito comum projeção das expectativas subjetivas do presente sobre os fatos objetivos do passado, tudo isso tem tornado a pesquisa extremamente difícil, mas não menos desafiadora.

Neste artigo, mais do que avançar em propostas novas ou sugerir uma realidade quase inalcançável, tais obstáculos são apreciados e constituem, por si só, um método de aproximação e abordagem. Mais do que reconstruir ou reinventar o passado, buscase a crítica da documentação e, desta maneira, formar um painel multifacetado de fatos históricos, mas não necessariamente reais, sem a interveniência de seus aspectos mitológicos. Jesus e os nazarenos históricos, num ambiente histórico conturbado da Palestina sob o domínio romano, num tempo de expectativas messiânicas de toda ordem. Esse é o objeto deste artigo.

{a Palestina do século I; judeus; nazarenos}

Um dos episódios mais instigantes na cultura ocidental, senão o que tem despertado intensas paixões nos últimos dois mil anos, isto é, desde que passou a ser tecido no imaginário das gentes, é, sem dúvida, o mito fundador do Cristianismo, “o drama de Jesus”. O resgate histórico deste ícone mitológico, a compreensão de sua origem, do meio e do tempo em

que floresceu, tem sido uma difícil tarefa assumida por historiadores e estudiosos da Religião. Nada mais instigante para um observador a uma distância de dois milênios do que a quase total ausência de documentação confiável capaz de lançar alguma luz sobre aqueles fatos ocorridos nas primeiras décadas desta chamada “era comum”¹. Nada mais desafiador para um analista frio, na sua busca por objetividade, do que contemplar e reconstruir um passado de onde sobrevivem apenas frutos da imaginação, mitos intencionalmente construídos e raros e esmaecidos resíduos dos poucos registros de época confiáveis. São farrapos de informações, como diria o historiador francês Georges Duby, com que estamos condenados a trabalhar (DUBY, 1982, p. 16) e, dessa forma, tentar reconstruir um passado, ou, talvez mesmo reinventá-lo, sempre com o risco de fazê-lo sob um olhar do presente.

Começemos por este último ponto: o olhar do presente, a falta de objetividade ou a projeção sobre o passado de uma visão de mundo atual. Como explica John P. Meier: “em geral, os católicos adoram um Jesus católico calcedônio (puro, transparente), os protestantes o coração estranhamente atraído por um Jesus protestante, enquanto os judeus, muito naturalmente, procuram recuperar o judaísmo de Jesus” (MEIER, 1982, p. 15). Dessa maneira, as diferentes biografias de Yohanan ben Yosef, seu nome em hebraico, e de seus primeiros seguidores ou discípulos, seguem o mesmo viés ao lançar um olhar presente sobre um passado quase desconhecido, reconstruído ou reinventado. Assim, por exemplo, o próprio Meier qualifica o seu Jesus como “um judeu marginal”. Diz ele: “contudo, não foram apenas os historiadores (judeus e pagãos – parênteses nossos) e políticos que marginalizaram Jesus. Até certo ponto, ele próprio se colocou à margem” (MEIER, 1982, p. 18).

John Dominic Crossan vê a figura de Jesus como um judeu camponês. “O Jesus histórico era, então, um camponês judeu cínico (no sentido de uma forma de vida contestatária do padrão de vida culturalmente dominante – parênteses, também, nossos)” (CROSSAN, 1994, p. 458). Outros historiadores terão, também, suas interpretações

¹ Ao longo deste trabalho adotamos a referência da historiografia judaica que estabelece a denominação *antes da era comum* (aEC) e *era comum* (EC), equivalendo à referência mais generalizada de *antes de Cristo* (AC) e *depois de Cristo* (DC).

particulares: Harvey Falk, como um fariseu; S.G.F. Brandon, como um revolucionário político; Morton Smith, como um mágico; Bruce Chilton, como um rabino da Galileia; ou, ainda, como um profeta escatológico, segundo E.P. Sanders (CROSSAN, 1994, p. 27). Em última análise, não raro, a abordagem projeta no passado as inquietações ideológicas do presente, tornando quase impossível qualquer luz sobre o real. Constrói-se uma versão histórica e nada mais.²

Crossan é enfático ao evidenciar esta pluralidade de leituras do passado, mormente dos atores que se projetaram desde a sombra da quase irrelevância para o centro do palco da História sob os holofotes de seus seguidores. “O próprio Novo Testamento contém uma grande quantidade de interpretações teológicas divergentes, sendo que cada uma aborda aspectos diferentes do Jesus histórico, ou seja, diferentes jesuses históricos” (CROSSAN, 1994, p. 461). E sobre sua própria análise, ele frisa: “(Este livro) parte do princípio de que sempre haverá imagens divergentes do Jesus histórico, que sempre haverá cristos diferentes construídos a partir delas” (IDEM).

Quanto àquele ponto acima referido – quando a morte é a porta para ingressar na História – não estaríamos exagerando. Como afirma Martin Noth, um dos principais especialistas em História Judaica, “foi necessário que um grupo de seus partidários se conformasse com um fato histórico definido para que seu nome começasse a ser levado em consideração” (NOTH, s/d. p. 379). Mais especificamente: “Jesus de Nazaré vivia e atuava nessa época, ainda que os historiadores de então não se ocupassem com ele. Nem mesmo Flavius Josefus, apesar de ter fornecido tantos detalhes sobre os movimentos políticos e as forças que então se enfrentavam, mal consagrou uma só palavra a respeito de sua aparição”. (NOTH, p. 379)³

Para esse autor, a comunidade de Jerusalém naqueles tempos, preocupada muito mais com a sobrevivência do Templo e da pureza religiosa, “não estava interessada num predicador ambulante... (ele) foi considerado personagem insignificante para o conjunto da História de

² Essa é a crítica que Meier faz a Paul Hollebach a quem aponta estar envolvido em sua teologia da libertação e que admite perseguir uma correção de um erro histórico que divinizou o judeu Jesus.

³ Ou autor ressalva que as passagens sobre Jesus em sua “Antiguidades Judaicas” foram interpolações cristãs tardias.

Israel que aparecia, então, plena de personalidades notáveis, inclusive únicas no seu gênero” (NOTH, p. 379).

Vejam, agora, aquele outro ponto de que fala Duby: os farrapos de informações. Pois, afinal, quase não há referências contemporâneas ao magistério de Jesus ou à vida de seus discípulos. A literatura que procura retratar aqueles acontecimentos foi produzida anos ou décadas após eles terem efetivamente ocorrido; por versões de segunda ou terceira geração, nenhuma de testemunhos vivos e presentes. Os textos, evangélicos ou não, lembram, em sua confecção, aqueles dos profetas clássicos, também, redigidos por discípulos, compilados e editados por escribas que viveram não apenas anos, mas muitas décadas depois da vida de cada profeta e, quase sempre, expressando uma evidente intencionalidade.⁴

Assim, temos, de imediato, os quatro evangelhos canônicos de Marcos, Mateus, Lucas e João, compostos entre os anos 70 e 100 da Era Comum e, com base em coleções de tradições orais, versões de fontes independentes de segunda ou terceira geração, não raro revelando gritantes contradições que prejudicam sua credibilidade. As cartas de Paulo não são confiáveis, pois, hoje, a crítica exegética tem contestado a autenticidade de algumas, especialmente aos Hebreus, Colossenses e 2 Tessalonicenses, além de vários outros documentos hoje batizados de deuteropaulinos. (SIMON, 1987, p. 100) Há os escritos de Flavius Josefus (Joseph Matatiah) o historiador judeu, que desertou da luta dos zelotes e se fixou em Roma onde escreveu sua obra “Guerras Judaicas” e outros textos, cerca de sete décadas depois dos fatos, narrados pelos evangelhos, terem ocorrido; de historiadores gregos e latinos, como Hegesipo, Tácito, Plínio, o jovem, Suetônio, Luciano de Samosata, Filon de Alexandria, Cícero, Horácio e outros que nos falam daqueles tempos e lugares, sem, contudo, terem sido contemporâneos ou testemunhas vivas.

A falta de confiabilidade das fontes históricas, a ocorrência de intencionalidades ideológicas e políticas e a diversidade de métodos de análise das fontes primárias (e até secundárias) demonstram cabalmente aquele desafio dos historiadores e as dificuldades de resgatar, reconstruir ou reinventar um tempo e um lugar, um indivíduo ou um grupo de indivíduos em sua existência histórica. Sim, porque sua existência real, já

⁴A respeito, sugiro o excelente trabalho de Yehezkel Kaufmann, A religião de Israel. Ver bibliografia.

nos conformamos, é impossível de avaliar. Talvez, por isso, Paul Johnson, em sua tão difundida obra, tenha preferido discorrer sobre a doutrina de Jesus e dos apóstolos, em vez de tentar descrever sua realidade histórica, seu ambiente e seu tempo. (JOHNSON, 1989, p. 128 ss).

Ao longo dos primeiros dois séculos, diferentes grupos de nazarenos, (primeiros) cristãos ou judeus-cristãos produziram diversos textos que refletiram uma grande variedade de tendências tais como os conhecidos evangelhos canônicos, os Atos, Cartas e Apocalipse, conservados no Novo

Viagens de Tomé
 Viagens de Paulo,
 Viagens de Pedro,
 História de Tiago,
 Atos de Paulo
 Viagens e ensinamentos
 Dos apóstolos
 Carta de Barnabé
 Cartas de Clemente
 Cartas de Inácio
 Cartas de Policarpo
 Apocalipse de Pedro
 Apocalipse de Paulo

Evangelho dos Hebreus,
 Evangelho dos Doze
 ou dos Ebionitas,
 Evangelho dos Egípcios,
 de Matias,
 de Tomé,
 de Filipe,
 de Pedro,
 de Judas,
 de Eva,
 de Bartolomeu e outros.

Testamento, bem como outros evangelhos menos conhecidos, outras histórias, cartas e apocalipses. Por exemplo:

Além desses, as fontes judaicas silenciam quase completamente em relação aos *minim* (judeus heréticos), embora haja fontes que lancem alguma luz sobre a época, seus costumes e tradições. O Talmud é a principal delas, mas há, também, os apócrifos (conjunto de textos esparsos

não canonizados, como Ben Sira, Sabedoria de Salomão e outros) ou, ainda, os evangelhos apócrifos (MEIER, 1992, p. 50-168). A profusão de documentos indica muito mais veementemente o poder do mito que surgia naquele caldeirão do Império Romano do que, propriamente, um retrato da realidade que o instava.

Portanto, podemos concluir com Meier, nesta primeira aproximação de nossa investigação, que: 1- o Jesus e os nazarenos históricos e o Jesus e os nazarenos reais não são os mesmos; 2- o Jesus da religião e os primeiros cristãos são, na realidade, uma construção do imaginário a partir dos fragmentos de uma existência e realidade históricas. Como diz Meier: “o Jesus histórico não é o Jesus real, mas apenas uma reconstrução hipotética e fragmentária pelos modernos meios de pesquisa” (MEIER, 1992, p. 41). Em síntese, tudo o que almejamos é nos aproximar do Jesus histórico e seus discípulos. Nada temos ou teremos sobre o Jesus real e seus discípulos reais.

O caldeirão romano

Não era apenas na Palestina que os povos dominados pelos romanos rebelavam-se sucessivamente. Mas foi na Palestina que a efervescência social causada por uma acentuada diversidade étnica, política e confessional serviu de caldo de cultura para o surgimento do movimento messiânico nazareno. Desde a derrocada do reino hashmoneu, com a conquista de Jerusalém pelo general romano Pompeu (mais tarde um dos triúmviros em Roma) no ano 63 antes da Era Comum (aEC), que aquela província oriental era vista com preocupação pelos seus novos senhores. À época, o império limitava seu poder a leste com os partas, num equilíbrio que exigia a permanência prolongada de suas legiões na fronteira, especialmente na Síria/Damasco.

Já na época dos hashmoneus, a disputa pelo poder opunha saduceus aos fariseus e, ainda, aos essênios. Durante o longo período de Herodes, o Grande, rei idumeu de uma família convertida ao judaísmo ao tempo dos hashmoneus, as disputas de poder eram intensas e resolvidas, quase sempre, por meio da violência. Mesmo assim, sua habilidade no trato com o poder dominador fez com que assegurasse certa estabilidade ao seu reino, que perdurou por mais de três décadas. Depois de sua morte, em 4 aEC,

a situação parece ter se deteriorado. O reino foi dividido, a administração romana não mais confiou em seus títeres locais e enviou seus próprios representantes, os procuradores e prefeitos. A população amargou crescentes frustrações, e a rebelião popular era quase uma rotina.

Um novo grupo político surge então: os zelotes. Ao contrário dos saduceus, que representavam a oligarquia dos sacerdotes, geralmente complacente e articulada ao poder secular, então romano, eles propunham a luta armada para a recuperação da independência do reino hashmoneu; ao contrário dos fariseus que admitiam a convivência entre o poder espiritual e temporal, os zelotes, como os essênios, só admitiam o poder de Deus. Primeiro, formaram-se bandos de revoltosos, muitos dos quais apontados, então, como salteadores. Logo, forjaram uma doutrina, que muito se assemelharia hoje à dos fundamentalistas radicais, com o que, ao longo de 70 anos, angariaram crescentemente mais adeptos até se considerarem aptos a lançar uma grande revolta que resultou na queda e destruição do II Templo em 70 EC (da era comum).

Na verdade, nenhum relato dos movimentos religiosos judaicos no século I E.C. seria completo se não se mencionasse os que lutaram pela libertação da Judéia do domínio estrangeiro, mas ainda aqui as evidências de sua ideologia são tremendamente incompletas. Parece nunca ter havido, nesse tempo, um movimento revolucionário unificado, bem como uma doutrina messiânica única, dominante. (SELTZER, 1990, p.203).

Destacam-se, neste grupo, Judas, filho de Ezequias e Judas, o Galileu, nos primeiros anos da era comum, os quais foram seguidos por décadas pelos sicários, também acusados de “bandoleiros”, como Teudas (46 EC) até atingirem um nível de sofisticação ideológica. Em meados dos anos 60 EC, já havia toda uma estrutura organizacional para desencadear um levante em grande escala: José ben Gorion e o grão-sacerdote Anio, que ficaram encarregados da cidade de Jerusalém; Jesus ben Safias e Eleazar ben Ananias⁵, encarregados da Iduméia (região norte do deserto do Neguev); e José ben Matatiau (nosso já conhecido historiador Flavius Josefus), encarregado da Galiléia (LEMAIRE, 2011, p. 138 ss).

Além destes, uma ala dos zelotes, ainda mais radical, era liderada

⁵ Eleazar ficou famoso com o episódio do suicídio coletivo em Messadá.

por João de Giscala pelo sacerdote Pinhas de Habta e, mais tarde, surge, ainda, o nome de Simon bar-Giora, à frente de outro grupo ainda mais decidido à revolta. Nesse ínterim, pode-se mencionar, apenas por mera curiosidade, os líderes zelotes Tiago (Jacob, em grego) e Simão, ambos filhos do já citado Judá, o Galileu, que foram executados, em 46 EC, por ordens do procurador romano Tibério Júlio (46 EC). Curiosidade, porque, à mesma época, os irmãos de Jesus, o nazareno, Tiago e Simão, também são mencionados em diversos documentos, especialmente os chamados pré-niceanos⁶, sendo que o primeiro teria sido executado a mando do sumo sacerdote, na ausência do procurador romano em Jerusalém.⁷

A instabilidade na província não era unicamente de ordem política. Como a quase unanimidade dos historiadores afirma, havia então não um, mas vários judaísmos. Da mesma forma que se processava ali, naquele caldo de cultura, uma metamorfose civilizacional de repercussões então inimagináveis, mediante a confluência de culturas tão díspares como a helênica, judaica, e persa/zoroastra, também uma espécie de crisol étnico configurava uma sociedade extremamente heterogênea. Num pequeno território, com uma longa tradição de confluências e oposições de toda ordem, compartilhavam o mesmo espaço judeus, idumeus, galileus, sírios-araméus, persas, gregos, romanos e egípcios, para citar apenas os mais representativos. É certo que o domínio, então, era privilégio dos judeus e gregos. Mas, também, estes não eram padrões. Os gregos, por exemplo, seduziam as elites com sua cultura clássica, a filosofia, as artes, os jogos. E, mais tarde, exerceriam grande influência sobre os primeiros doutores da Igreja. Mas, havia, também, os neoplatônicos e os gnósticos que tanta influência exerceram no misticismo judaico e que, certamente, deixaram sua marca no imaginário dos primeiros cristãos.

No judaísmo, por exemplo, contam-se às dezenas as propostas místicas surgidas nessa época, além dos tradicionais e já acima citados grupos saduceus, fariseus, essênios e zelotes. Cabe realçar que nem entre os essênios havia uma homogeneidade, acreditando-se, hoje, que os grupos

⁶ O Concílio de Nicéia, convocado pelo imperador Constantino no ano 325, quando se decidiu pela eliminação de praticamente todas as variantes do cristianismo, especialmente o arianismo, chamados de heresias, impondo os dogmas da Igreja romana.

⁷ Esta parece ser a única referência autêntica de Flavius Josefus ao Jesus, por ele chamado de Cristo. Em *Antiguidades Judaicas*.

das grutas de Kumram⁸ não compartilhassem da mesma organização de outros essênios.⁹ A par dos samaritanos, um tipo de cisma irreconciliável, “é possível entrever, mais do que efetivamente compreender, na periferia do judaísmo, pequenos grupos sectários e, às vezes, de caráter sincrético” (SIMON, 1987, p, 57). Marcel Simon explica:

Devido, precisamente a seu escasso conteúdo doutrinal e à ausência de uma autoridade com força necessária para impor a todos seus pontos de vista, o judaísmo era suscetível de interpretações diversas, igualmente legítimas desde que acatassem os princípios fundamentais da fé e a observância da Lei: daí se originaram as grandes seitas judaicas. Não obstante uma tendência às excomunhões recíprocas, essas seitas coexistiram com maior ou menor dificuldade, sem que nenhuma delas conseguisse excluir as demais (SIMON, 1987, p. 57).

Assim, podemos listar, ao menos, os grupos mais conhecidos e que deixaram marcas na história judaica. Vale salientar que, segundo Simon, essênios, fariseus e saduceus não somavam mais que 15 a 20 mil pessoas. “A massa dos judeus não pertencia a qualquer seita”, diz ele (SIMON, 1987, p. 65).

Saduceus
 Fariseus
 Essênios
 Zelotas
 Jonaítas
 Prosélitos
 Tementes a Deus
 Samaritanos
 Movimentos messiânicos

Os falsos irmãos
 Os baalamitas
 Os gnósticos
 Neoplatônicos
 Nazarenos (os diferentes grupos fundados por Paulo, Pedro, Tiago e outros)
 Banhistas do Jordão
 Terapeutas

⁸ Kumram, conjunto de grutas localizadas no deserto da Judeia onde foram achados os conhecidos Rolos do Mar Morto, e onde viviam seitas judaicas diferenciadas dos saduceus e fariseus.

⁹ Os essênios eram uma dessas seitas que habitavam o deserto, oriundos, provavelmente de uma dissidência de fariseus e saduceus, mais radicais no seu misticismo, na crença na vinda próxima do messias, na chegada do Dia de lahveh (dia do Senhor) e no final dos tempos.

A exceção dos baalamitas (adoradores de Baal ou pagãos), os gnósticos e neo-platônicos, de origem grega, e os zoroastras (persas), os demais grupos apresentavam um denominador comum: as escrituras já canonizadas dos judeus, chamada Bíblia Hebraica, ou *Tanach* (acróstico da Bíblia em hebraico). Algumas ideias já eram por eles partilhadas e tinham origem fundamentalmente nos livros dos profetas clássicos. Por exemplo: o reino de Deus, o Messias, o dia de Iahveh, as ideias de justiça, de devoção e amor ao próximo. No caso da Galileia, a ideia de uma propriedade divina da terra opunha os camponeses aos defensores de uma cultura que privilegiava a propriedade privada. O monoteísmo ético já era uma doutrina consagrada, ainda que não inteiramente praticada. Apenas, cada grupo ou seita divergia na sua interpretação, na sua escatologia, na sua abordagem em relação ao sagrado.

Essa diversidade tinha, também, profundas raízes na estrutura social da sociedade palestinese daquela época. À classificação por confissão ou opinião listada acima, há uma correspondente por atividade econômica e *status* na hierarquia social. É evidente que os movimentos contestadores aglutinavam aquelas parcelas da população menos favorecidas, seja na repartição da riqueza, seja na repartição de poder político. Assim, poderíamos listar mais esta classificação, separando dois campos opostos: um que constituía as bases dos movimentos proféticos, messiânicos, místicos e “revolucionários” e outro, constituído pelos grupos que distribuíam entre si o poder e a hegemonia na sociedade.

CATEGORIAS SOCIAIS NA PALESTINA NO SÉCULO I DC

PROVÁVEIS SEGUIDORES DOS NAZARENOS

Pequenos proprietários
Proprietários de oficinas
Pobres e trabalhadores
Pescadores e diaristas
Pequenos artesãos
Baixo escalão militar
E excluídos (mulheres, crianças,
samaritanos, mendigos, escravos e
doentes).

OUTROS GRUPOS SOCIAIS

Ricos e poderosos
Sacerdotes
Família real
Grandes fazendeiros
Grandes comerciantes
Anciãos
Publicanos e altos postos militares
Pequenos comerciantes
Funcionários da corte e do Templo
Levitas e cantores.

E os nazarenos?

De todos os grupos que, de uma forma ou de outra, contestavam o *status quo* na Judeia nas primeiras décadas da Era Comum, aqueles que mais têm interessado aos estudiosos modernos são os nazarenos, objeto deste comentário, e os fariseus-rabinos, responsáveis, em última instância, pelo monumento talmúdico que caracterizou o judaísmo pós-templário.¹⁰ Afinal, as divergências que opunham ambos os grupos tornaram-se irreconciliáveis após a destruição do II Templo. E, na ânsia por sua autolegitimação, os nazarenos – agora já conhecidos como cristãos (messiânicos, ver mais adiante) – incorporaram à sua doutrina conceitos e ideias consagradas no Judaísmo fariseu, ainda que adaptadas e quase inteiramente descaracterizadas do original. Mas, em sua origem, esses nazarenos eram os seguidores de um predicador que percorreu a Galileia, ensinando, como qualquer outro fariseu de sua época, a Torah (Pentateuco, a lei de Moisés), inspirado quase inteiramente nos ensinamentos dos profetas.

¹⁰ Referimo-nos aqui a dois judaísmos diferenciados pela história dos judeus: o judaísmo templário e o judaísmo rabínico construído após a destruição do II Templo em 70 DC.

Recorremos, mais uma vez, às palavras de Marcel Simon para descrever as expectativas escatológicas dominante na Judeia, na Samaria e, especialmente, na Galileia, sempre fundadas nas visões dos profetas clássicos:

Um acúmulo crescente de calamidades, nacionais e cósmicas, constitui o prelúdio inevitável do Dia da Eternidade (ou dia de Iahveh, parênteses nossos), quando se assistirá à exterminação dos maus, ao fim da dispersão, com o regresso dos judeus à Palestina enfim libertada e, numa Jerusalém mais gloriosa do que nunca, ao advento de uma era de prosperidade, paz, felicidade e justiça, retorno à felicidade paradisíaca de que o mundo gozara em suas origens. Eis os traços essenciais dos tempos messiânicos, cuja duração os apocalipses geralmente determinam – a estimativa mais comum é de mil anos. Trata-se, contudo, somente do primeiro ato da era escatológica propriamente dita, momento da instauração do “mundo vindouro”, em que uma espécie de segunda criação, de palingenesia universal, dará surgimento a nova era e novos céus, submetidos à soberania exclusiva e sem limites de Deus (SIMON, 1987, p.68).

Podemos afirmar que a primeira audiência de Jesus, ou seja, os primeiros nazarenos, terá sido, certamente, sua família nuclear e estendida, seus vizinhos e moradores das cercanias de onde vivia, fosse a cidade de Nazaré, Séforis ou qualquer outra localidade da chamada Baixa Galileia. Essa gente, ao contrário dos cosmopolitas de Jerusalém ou Cesareia, era pobre, formada por pequenos aldeãos que se agarravam à tradição para justificar seu destino. Muitos descendiam de gregos ou pagãos que se converteram ao judaísmo ao tempo dos hashmoneus; outros eram judeus (judaítas, isto é, descendem da tribo de Judah que voltara do exílio babilônico) que já preservavam sua identidade por séculos. E, portanto, muito agarrados à sua judeidade. Tanto assim que, ao contrário do que ocorria com os judeus do mundo helênico e de Jerusalém, os nomes próprios – indício cabal do ethos de um grupo – eram referências a nomes bíblicos. Os irmãos de Jesus (Ieshu, ou uma corruptela de Iehoshua, Josué) eram, segundo os evangelhos: Thiago (Jacob em grego), Simão, José, Judá. Tal como os contestadores da Galileia que se rebelaram contra o domínio romano, muitos com nomes de heróis bíblicos. Ou como aquele outro pregador que teria, juntamente com os essênios do deserto, inspirado algumas das práticas e ideias de Jesus: Iohanan ben Zachariah, mais conhecido como

João Baptista (ROTH, vol. 1, p. 126). Jules Isaac chega a ser veemente nesta definição da condição judaica dos primeiros nazarenos:

É certo que Jesus era judeu, um judeu “segundo a carne” (Rom. 1.3); é certo que sua mãe Maria, toda a sua família, eram judaicas; judeu o precursor, João Baptista; judeus todos os companheiros de Jesus que se tornaram apóstolos de Cristo, Pedro, Thiago e João, os Doze, os Setenta; judias eram Maria Madalena, Marta e Maria (de Betânia); judeu era Saul de Tarso que se tornou o apóstolo Paulo. Judeus todos aqueles que formaram a primeira comunidade cristã, a admirável Igreja inicial de Jerusalém...” (ISAAC, 1986, p.381).

Foi na Galileia onde se registrou a mais intensa resistência à cultura helênica, ao domínio pagão imposto pelo opressor romano e onde mais se buscou nas raízes religiosas a preservação da identidade coletiva. Mas também, como mencionamos acima, gregos e pagãos que, sob a influência deste meio e compartilhando a mesma experiência opressiva, estavam aptos a receber uma mensagem escatológica. Ali, era evidente o contraste entre a sociedade urbano-cosmopolita e a sociedade rural-agrícola; ali, também, era evidente a discrepância entre o culto das elites e a religião popular, ainda herdeira dos rituais mágicos primitivos e já bastante denunciados e rejeitados pelos profetas; ali, mais ainda, proliferavam os milenarismos messiânicos, lado a lado com os zelotes e sicários. É exatamente essa diversidade que propicia, hoje, a enorme variedade de teorias sobre esse objeto e que se verifica na extensa bibliografia acumulada sobre o tema.

Se é impossível reconstruir a realidade deste pregador na Galiléia e sua gente – seus seguidores, também chamados de nazarenos – a investigação em torno de sua historicidade, por seu turno, embora mais plausível, esbarra na ausência de documentação confiável. Flávio Josefos afirma que, já em vida, Jesus era aclamado como um messias (*Antiquidades Judaicas*). Os próprios evangelhos são falhos nessa tarefa, uma vez que omitem quase inteiramente a vida de Jesus dos três aos seus 30 anos de idade. Alguns historiadores chegam a admitir um período de aprendizagem com rabinos da escola de Hilel e uma iniciação de sua pregação nas sinagogas locais. Também há quem defenda uma relação direta de Jesus e os nazarenos com os diversos segmentos de fariseus, alguns que, finalmente, a ele se juntaram e outros que foram os principais alvos de suas críticas. Afinal, àquela época, já germinava no seio da religião tradicional a preocupação

com a preservação de longo prazo de uma religião monoteísta, nacional, de caráter universal. Ou como alguns autores preferem: uma religião cada vez mais inclusiva. E os fariseus eram os que melhor representavam essa tendência.

O rol de versões divergentes e até contraditórias sobre aqueles tempos e ambientes justifica, plenamente, uma série de indagações que a Ciência da História e das Religiões terão de responder. Tais como estas listadas por Robert M. Seltzer:

A complicar a dificuldade de avaliação do lugar de Jesus na sociedade judaica de seu tempo estão as lacunas em nosso conhecimento dos agrupamentos religiosos judaicos e do funcionamento das instituições judaicas na época em que viveu. Com quem, exatamente, Jesus entrou em conflito e por quê? Escribas, sacerdotes, fariseus, autoridades romanas? Era ele desatento às leis religiosas judaicas – ou terá sido essa tradição do evangelho influenciada pela ulterior rejeição cristã da lei judaica em sua totalidade? Foi Jesus um reformador que pedia, como os profetas bíblicos, um padrão mais alto de intenção purificada limitada a uma minoria de judeus, como os essênios ou a seita de Kumram? Qual era a concepção de Jesus a respeito de si mesmo em face das esperanças apocalípticas de seu tempo, cuja atmosfera permeia os evangelhos mais antigos? Terá sido Jesus chamado Messias por seus seguidores retrospectivamente? Por que foi crucificado e quem assim o decidiu? Em todas essas questões a evidência histórica permite várias interpretações, conforme testemunho abundante na literatura dos estudiosos (grifo nosso) (SELTZER, 1990, p. 211).

De qualquer forma, pela simples leitura dos evangelhos canônicos, podemos aventar que a interlocução dos nazarenos não era senão com os fariseus, grupo senão dominante na opinião pública da época, o de maior influência e o que sobreviveria após a “catástrofe” da destruição do templo. Tanto assim que, após este acontecimento, 35 anos depois do que se denominou o “drama de Cristo”, os rabinos de projeção, como Iochanan ben Zakai iriam reinventar o judaísmo sem o templo, na localidade de Iavne.

E, dessa forma, mais que o próprio Jesus, que seus seguidores, os escribas chamados de evangelistas, tratarão de argumentar quase exclusivamente com os fariseus e com base nos conceitos básicos das profecias há muito consagradas pela população, agora, contudo, sob uma

nova abordagem. Antes e até algum tempo após sua morte, os nazarenos quase não se distinguiam dos demais judeus. Participavam normalmente da vida comunitária, ainda que procurassem se congregar com seus pares de ideias – outros seguidores; frequentavam as sinagogas, especialmente aos sábados, onde estudavam textos sagrados e discutiam com os fariseus e seus seguidores; peregrinavam a Jerusalém durante as festas, uma vez que o Templo era o símbolo mais sagrado da presença divina.

Aos poucos, também, na diáspora helênica, no entorno do Mediterrâneo, mas especialmente no norte da África (Egito, Alexandria, Cirenaica) e outras regiões do Oriente Médio (Damasco e Antióquia), o movimento crescentemente messiânico compartilhava, como quaisquer outros judeus, o espaço sinagoga. Gradualmente, também não-judeus aderiam ao movimento. Afinal, a tendência expansionista dos nazarenos era uma característica natural do judaísmo de então, atraindo, pela conversão, cada vez mais adeptos. Uma tendência entre os judeus que seria interrompida tão logo o cristianismo assumisse o poder em Roma e iniciasse uma competição por muitos séculos com o judaísmo. À época, era comum o envio de mensageiros de Jerusalém para captar donativos na diáspora mediterrânea, trazendo e levando notícias numa espécie de ação de integração intercomunitária. Portanto, quando os “apóstolos”, especialmente Paulo, viajavam pelas comunidades judaicas diaspóricas no mundo helênico, caracterizando o perfil missionário da nova seita, este fato já não era inusitado, ao contrário, era comum no mundo judaico. No mapa anexo (final do artigo), mostramos as viagens de rabi Akiva, 70 anos depois das viagens de Paulo.

Aliás, foi em Antióquia, onde o inevitável finalmente aconteceu: o embate entre nazarenos e prosélitos não-judeus. Como consequência da cisão ocorrida algumas décadas antes, em Jerusalém, também naquela cidade síria estes últimos passaram a adotar como identidade própria o termo “cristão” e onde as relações entre eles e o judaísmo assumiria, cada vez mais, a forma de oposição irreversível que se expandirá por todo o Império Romano.

Embora a ruptura estivesse em estado potencial por muitos anos, ela somente veio a ocorrer, efetivamente, com o dissenso irreparável entre os próprios seguidores do profeta-messias: por um lado, o grupo de Jerusalém,

liderado por Thiago (Jacob) e, de outro, por Saul de Tarso (Paulo). Aquele, fazendo prevalecer a lei, por meio da circuncisão, para os que quisessem se converter; estes, abrindo mão do ritual, facilitando, assim, a incorporação formal ao movimento de muitos não-judeus, especialmente homens, que hesitavam em se submeter àquele ritual. A partir de então, portanto, a sinagoga começa a deixar de ser o espaço de reunião dos nazarenos. E como o termo apontava para uma referência étnica, judaica, passaram a se denominar “cristãos”, do grego *kristos* que significa “ungido”, conotando com a ideia de “messias”, daí “messiânicos”.

Novos espaços são criados e uma nova organização sectária é estruturada, mas mantendo uma ampla diversidade. Afinal, diáconos, bispos e presbíteros dispersos na vastidão do Império romano nem sempre comungavam exatamente das mesmas ideias. Fato que ficaria muito claro no Concílio de Nicéia, quando se estabeleceu a heresia do arianismo. É a partir desta ruptura que o movimento se expande vertiginosamente, atraindo e incluindo populações inteiras insatisfeitas com a cultura romana pagã, responsável, em grande parte, pelo infortúnio das gentes menos bem aquinhoadas na estrutura social. Segundo Bernard Lewis, o caráter inclusivo tanto da cultura helenista – bastava falar grego que poderia ser integrado a esta cultura – como da religião judaica – bastava aceitar a religião e as leis judaicas – e o corpo político romano, que admitia a condição de cidadão do Império, “contribuíram juntas para desbravar o caminho para a ascensão e disseminação do cristianismo, uma religião missionária” (LEWIS, p. 42).

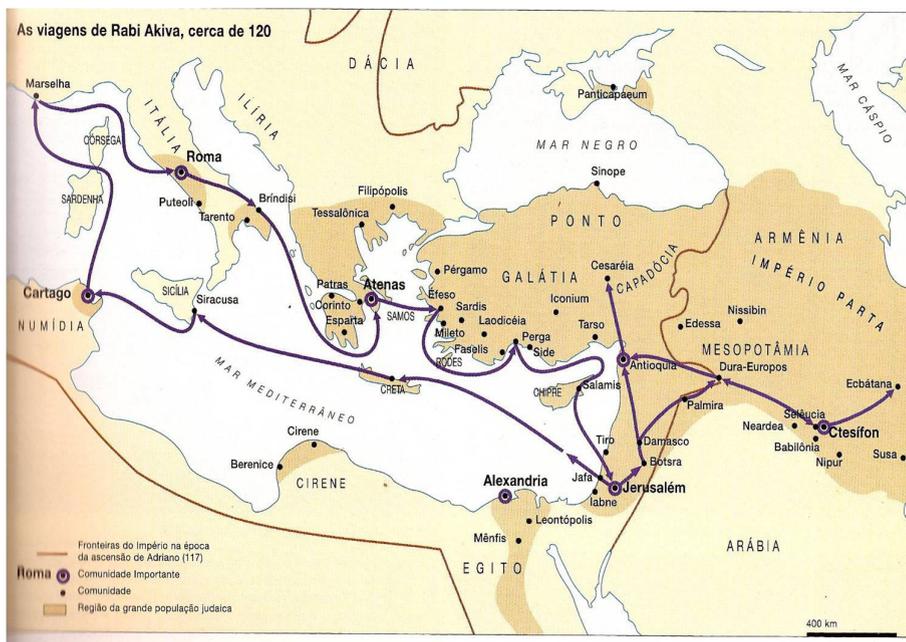
As reuniões, inicialmente aos sábados, já não se realizavam nas sinagogas; os textos já não se limitavam às escrituras sagradas dos judeus, mas às sucessivas tentativas de reprodução das prédicas de Jesus, por meio de novos textos produzidos intencionalmente para fundamentar a nova doutrina. Sabe-se que, nos primórdios deste cristianismo primitivo, também não havia uma doutrina homogênea, nem uma autoridade com força bastante para impor seus próprios pontos de vista. As diversas tendências no âmbito destes primeiros cristãos não-judeus eram visivelmente influenciadas pelas doutrinas dualistas zoroastras, agnósticas e neoplatônicas. Um exemplo muito conhecido foi o caso da corrente liderada pelo bispo Ário, de Alexandria, o arianismo, que contestava a

doutrina da Trindade e, por isso, considerada herege pelos Padres da Igreja e perseguidos após o Concílio de Nicéia.

E, enquanto isso, o grupo de Jerusalém dirigiu-se, após a destruição do II Templo, para as terras dos nabateus, do outro lado do Jordão, formando comunidades à parte dos judeus, ou, em muitos casos, retornando após algum tempo ao seio do judaísmo rabínico. Pouco se sabe da existência destes judeus-cristãos do grupo de Jerusalém, que foram, logo, marginalizados pelas correntes vitoriosas do cristianismo. Há poucas referências históricas e “os textos talmúdicos referem-se a esses diversos grupos de judeus heréticos com o termo genérico de *minim*. Entretanto, a pesquisa atual faz uma reavaliação do seu papel na formação do cristianismo primitivo e do surgimento de seitas agnósticas” (BARNAVI, 1995, p. 56).

Segundo alguns historiadores, foi a queda do II Templo o marco da separação efetiva entre cristãos e judeus, ambos disputando o mérito de herdeiros da Aliança. Como diz um comentarista cristão da atualidade:

Do levante dos judeus da Palestina contra Roma só sobreviveram os que dele não participaram: os judeus da linha farisaica e os judeus nazarenos/ cristãos. Terminado o confronto com Roma, ambos se consideravam os legítimos herdeiros e começavam a lutar entre si pela posse da herança. Assim, a partir do ano 70, cresce a separação entre judeus e cristãos, e o relacionamento entre os dois caminha lentamente para uma ruptura definitiva que acabou acontecendo ao longo das décadas seguintes. Para alguns autores, essa lenta e definitiva separação entre judeus e cristãos talvez seja um dos acontecimentos mais trágicos e mais lamentáveis da história do Ocidente. Mistério incompreensível! (*Jornal Testemunha Hoje*, 09/01/2011)



Referências

- BARNAVI, Élie (Org.). *História universal dos judeus* – da gênese ao fim do século XX. São Paulo: Cejup, 1995.
- DUBY, Georges. *As três ordens* ou O Imaginário do Feudalismo. Lisboa: Estampa, 1994.
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico* – a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1944.
- ISAAC, Jules. *Jesus e Israel*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- LEMAIRE, André. *História do povo hebreu*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio* – do advento do cristianismo aos dias de hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MEIER, John P. *Um judeu marginal* – repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

NOTH, Martin. *História de Israel*. Barcelona: Garriga, s/d.

ROTH, Cecil. *Pequena história do povo judeu*. São Paulo: CIP, 1962.

SIMON, Marcel. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira, 1987.

SELTZER, Robert M. *A experiência judaica na História*. Rio de Janeiro: Koogan, 1990.

3 O passado e o presente na criação de hinos qumranitas e cristãos

Fernando Mattioli Vieira

A maior parte dos pesquisadores que se dedica ao estudo das fontes literárias da Palestina do séc. I d.C., têm utilizado métodos comparativos para com diferentes documentos, com o objetivo de alcançarem resultados mais significativos sobre o pensamento de grupos religiosos durante esse período. Com a descoberta dos manuscritos de Qumran, foi possível ampliar essa perspectiva devido ao aumento significativo das fontes. Entre os vários gêneros literários encontrados nestes manuscritos, chama a atenção uma parcela significativa de textos de natureza poética, em que são encontrados hinos que retratam a maneira com que a comunidade de Qumran – grupo detentor destes manuscritos – refletiu sua religião, as relações entre o homem e Deus, e mesmo a sociedade da época. O esboço planejado para este artigo utiliza o mesmo método de análise citado acima. Serão comparados textos hinários da tradição bíblica e de grupos religiosos que possuíam características sociais e práticas similares; a saber, da comunidade de Qumran e de comunidades cristãs. O que diferirá a proposta aqui esboçada de outras que trabalham com este tipo de textos será a ênfase dada ao papel da literatura hinária como um veículo que podia transpor as barreiras religiosas restritivas de tais grupos. Essa proposta visa aclarar como algumas doutrinas podiam ser comuns entre comunidades religiosas diferentes, tais como as mencionadas acima.

{hinos; Magnificat; Benedictus; 1QPergaminho da Guerra; comunidade de Qumran; comunidades cristãs}

É necessário que se faça uma pequena introdução sobre o grupo criador dos textos não bíblicos que são aqui utilizados. Desde o ano de 1947, data em que foram descobertos manuscritos antigos em cavernas

do deserto da Judéia, os primeiros pesquisadores concluíram que estes textos pertenceram a uma corrente religiosa judaica, conhecida, sobretudo pelos escritos do historiador Flávio Josefo, como “essenismo”.¹ Em um segundo momento, estes manuscritos foram associados às ruínas de um assentamento próximo, conhecido como *Khirbet Qumran*. A partir de então, consolidou-se a tese de que estes textos pertenceram a uma comunidade religiosa essênica, que habitou este assentamento entre meados do séc. II a.C. a 68 d.C.,² responsável pela criação de um grande *corpus* documental conhecido atualmente como *manuscritos de Qumran*.³ Este artigo é construído com base nesta proposta.

Como não há a possibilidade de se considerar de maneira ampla a natureza sociorreligiosa desse grupo nesse momento, é importante, ao menos, deixar clara a perspectiva social com que ele é tratado aqui. Para tanto, o auxílio das ciências sociais é bem-vindo. Muitos conceitos antropológicos têm sido adotados em pesquisas que tratam de grupos religiosos da Palestina do séc. I d. C. Alguns destes referem-se à maneira com que tais grupos são classificados. O conceito “seita”, por exemplo, que ainda não foi abandonado completamente – sobretudo por pesquisadores dos manuscritos de Qumran –, é insuficiente para descrever a organização e as relações sociais de movimentos religiosos em meio à sociedade da

¹ Suas melhores descrições se encontram em *Guerra Judaica* 2:119-161 e *Antiguidades Judaicas* 18:18-22. Os essênios são descritos por Josefo ao lado dos “fariseus” e “saduceus” – estes últimos também conhecidos por descrições bíblicas.

² Não há consenso entre os pesquisadores acerca da data exata em que as dependências de *Khirbet Qumran* foram habitadas pela comunidade que legou os manuscritos. Em geral, elas giram em torno da primeira metade do séc. II a. C. A maior parte dos acadêmicos acredita que o grupo se estabeleceu em Qumran logo após a tomada do sacerdócio das mãos dos sadoquitas (responsáveis pelo sumo-sacerdócio desde os tempos do rei Davi) pelos asmoneus (ou macabeus – família judaica que havia encabeçado a revolta contra a ocupação síria de Jerusalém), o que teria feito com que um grupo de judeus ligados ao sacerdócio fosse marginalizado. Em seguida, a opção deste grupo (que provavelmente esteve em torno de uma figura central, conhecida pelos manuscritos como “Mestre da Justiça”) teria sido a abdicação daquela sociedade (“maculada” por sua nova liderança) e a escolha do deserto como local de refúgio espiritual (cf. *Documento de Damasco* 1:11-2:1). Se esta, que é a melhor consolidada entre as alternativas, não estiver errada, o grupo teria se dirigido a Qumran por volta de 152 a.C., ano em que Jônatas Macabeu assumiu o sacerdócio (cf. AJ 13: 5, 9, 171-172). O fim da comunidade, segundo as evidências arqueológicas, ocorreu com a destruição parcial do assentamento no ano de 68 d.C., por uma legião romana.

³ *Manuscritos de Qumran* é o nome específico dado à coleção de textos encontrados em 11 cavernas do deserto da Judéia, próximas ao mar Morto. Por sua localização, estes textos também são conhecidos pelo nome genérico *manuscritos do mar Morto*. Este, entretanto, abarca com achados de outras cavernas da região que não possuem relação alguma com os textos de Qumran.

época. Em geral, novos conceitos antropológicos são mais apropriados por se apresentarem de maneira “neutra” ao categorizarem a estrutura social de grupos religiosos.⁴ Neste artigo, visando evitar conceitos que limitem as representações sociais da comunidade de Qumran (assim como de outras aqui consideradas), são utilizados com constância os termos “comunidade” e “grupo”. Sob esta perspectiva, é possível compreender que grupos religiosos desse período e local não eram “fechados” para com o mundo à sua volta; podendo, por isso, compartilhar práticas e doutrinas similares. A literatura hinária terá seu papel nisso.

A análise aqui presente possuirá como ponto central dois hinos bastante famosos, encontrados no Evangelho de Lucas. O primeiro está registrado em Lc 1:46-55, conhecido como *Magnificat*. O segundo é o *Benedictus*, encontrado no final do mesmo capítulo de Lc, nos versículos 68-79. Visando facilitar a compreensão ao leitor acerca das considerações aqui propostas, ambos serão dispostos abaixo. O primeiro é o *Magnificat*:

⁴⁶ (...) “Minha alma engrandece o Senhor,⁴⁷ e meu espírito exulta em Deus em meu Salvador,⁴⁸ porque olhou para a humilhação de sua serva. Sim! Doravante as gerações todas me chamarão de bem-aventurada,⁴⁹ pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor. Seu nome é santo⁵⁰ e sua misericórdia perdura de geração em geração, para aqueles que o temem.⁵¹ Agiu com a força de seu braço, dispersou os homens de coração orgulhoso.⁵² Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou.⁵³ Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias.⁵⁴ Socorreu Israel, seu servo, lembrado de sua misericórdia⁵⁵ conforme prometera a nossos pais em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre!”⁵⁵

O *Magnificat* (ou “*cântico de Maria*”) parece ser uma inserção forçada, acrescentada posteriormente ao texto e oriunda de fonte diferente.⁶

⁴ Cf. RODRIGUES, Donizete. CAMPOS, Roberta B. C. (orgs.) *Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica*. Revista Antropológicas, Pernambuco, v. 19, n. 1, p. 29-33, 2008.

⁵ As citações bíblicas são extraídas da BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7ª Impressão Revista. São Paulo: Paulinas, 1995.

⁶ Não é incomum encontrar em textos palestinos antigos trechos que foram incorporados posteriormente ao texto central. Isso pode ser percebido em diversas partes da Bíblia Hebraica e nos manuscritos de Qumran. O importante texto normativo de 1QS, traz conjuntos diversos que foram incorporados ao texto central possivelmente em períodos posteriores, como o Código Penal encontrado em 6:24-7:27 e os extensos hinos dispostos em 1:24-2:17 e 10:1-11:22. Estes são exemplos de textos que possuem origem em estudos diferentes e que são inseridos em algum momento no texto.

Quando sua relação com o contexto é analisada mais de perto, parece não haver harmonia entre o hino e o restante do relato. Caso o leitor resolvesse pular do v. 45 diretamente para o v. 56, não perceberia falta alguma de conteúdo que implicasse na descrição geral. Pode-se concluir, então, que este hino foi inserido no texto recorrendo a uma fonte distinta da que o compositor utilizou para redigir o restante do capítulo.

Embora a maior parte dos pesquisadores acredite que esse hino seja mesmo originário de outra fonte, é certo que o estudo que a gerou provém de um ambiente puramente judaico.⁷ Há quem defenda, como Gourgues, que tanto o *Magnificat* como o *Benedictus* possuem traços da redação de Lucas (1995, p.53).⁸ Se aceita essa opinião, o hino seria mesmo de composição lucana, e não de outro autor posterior que fosse responsável pela interpolação. Segundo o autor citado, algumas expressões do hino fazem alusão direta a Maria, o que provaria – a despeito de o hino possuir uma pré-história ou uma história comum ao ambiente (esta segunda opção não elimina a primeira) – que o hino recebeu um “novo rosto” com a compilação de Lucas. Termos como “*sua serva*” (v. 48) e “*fez grandes coisas em meu favor*” (v. 49), se vistos como manifestações singulares de louvor, induzem o pesquisador a pensar que foram feitas modificações na estrutura do hino para que se pudesse adaptá-lo à história de Maria.

Essa perícopes lucana possui um conteúdo bastante próprio se comparado tanto às Escrituras Hebraicas como aos outros livros do Novo

⁷ Essa proposta sintetiza uma das ideias que tenho defendido ultimamente, relacionada às inspirações dos grupos religiosos do séc. I d. C. (incluindo Qumran). A maior parte dos pesquisadores encontra as bases do pensamento religioso desses grupos nas tradições registradas nos textos antigos da Bíblia Hebraica. O problema oriundo dessa perspectiva é que todas as práticas e representações encontradas em comunidades religiosas do séc. I d. C. parecem dever a uma tradição “erudita”, ligada aos textos; enquanto que as características culturais (e em menor peso políticas e econômicas) parecem não existir nesse tipo de análise. Concordo plenamente que a ausência de fontes de outras naturezas sirva como empecilho para uma análise mais abrangente e que a importância dada ao texto bíblico era muito grande e fazia parte não só da cultura do povo judeu, mas de toda a Palestina à época de Qumran e comunidades cristãs. Entretanto, tal maneira de proceder parece não reconhecer a existência de práticas que não estejam registradas nas fontes religiosas. Segundo Richard Horsley (que dá um foco bastante interessante à pesquisa bíblica por utilizar amplamente recursos das ciências sociais, assim como da arqueologia, economia, demografia e linguística), a população que tinha conhecimento da leitura e da escrita era inferior a 2% (cf. 2000, *passim*). Devido a apontamentos como esse, não consigo deixar de acreditar que aspectos culturais pudessem estar presentes, independentemente da tradição bíblica.

⁸ John Nolland concorda que existem várias possibilidades para explicar a origem dos dois hinos. Entretanto, Lucas teria tido um papel na formulação final dos textos, não apenas importando as perícopes para dentro do texto (cf. 1989, p. 63).

Testamento. Ainda assim, é possível encontrar suas bases no texto bíblico. O paralelo mais próximo é encontrado em 1Samuel 1:11, que registra um cântico conhecido como “aclamação” ou “oração de Ana”, mãe do profeta Samuel. O texto é descrito da seguinte maneira:

E fez um voto, dizendo: “Iahweh dos Exércitos, se quiseres dar atenção à humilhação da tua serva e te lembrares de mim, e não te esqueceres da tua serva e lhe deres um filho homem, então eu o consagrarei a Iahweh por todos os dias da sua vida, e a navalha não passará sobre a sua cabeça.”

A primeira parte do *Magnificat* apresenta proximidade considerável com a “oração de Ana”. Vemos que a sentença “olhou para a humilhação de sua serva” (v. 48), encontrada no *Magnificat*, não apresenta grandes diferenças se comparada com a sentença “se quiseres dar atenção à humilhação da tua serva”, atribuída a Ana no livro de Samuel. É possível que existisse uma variedade de hinos criados em torno desta temática que conservasse esse tipo de estrutura quando recitados. Essas características encontradas em um hino do séc. I d. C. provariam que este modelo ainda era utilizado.

É necessário considerar que os paralelos não devem restringir-se às estruturas textuais. Como sugerido acima, as temáticas compartilhadas entre diferentes textos podem também provar o uso de fontes comuns. Atualmente, tenho me dedicado mais às questões normativas existentes na literatura qumranita.⁹ Com este tipo de material, é bastante claro como algumas das normas criadas pela comunidade de Qumran recorriam a histórias do passado para encontrar justificação. Tais relatos históricos apresentam fortes traços culturais que podiam ser revividos (ou simplesmente colocados por escrito) pelas gerações seguintes, de acordo com seus interesses e possibilidades. Esta consideração pode colaborar

⁹ Reforço a simples, mas importante consideração que deve ser feita sobre os textos de Qumran: toda e qualquer análise deve partir da compreensão de que estes manuscritos não foram textos criados sob uma perspectiva objetiva, científica. Antes disso, foram compostos em estilos literários completamente distintos dos atuais. Em minha opinião, os textos que melhor nos ajudam a compreender as perspectivas históricas e sociais da comunidade são os textos normativos (sobretudo os conhecidos 1QS [*1QRegra da Comunidade*] e CD) e outro grupo conhecido como “comentários” (*pesharim* – os mais referenciados são 1QpHab [*1QComentário de Habacuc*] e 1QpNah [*1QComentário de Nahum*]). Os textos poéticos oferecem grande contribuição no que se refere às perspectivas teológicas e doutrinárias, mas colaboram pouco para a compreensão social da comunidade.

com os resultados desta análise. Nos tempos bíblicos, a gravidez era encarada pelas mulheres como uma bênção de Deus (Sl 127:3; 128:3). A esterilidade, por sua vez, era considerada como motivo de vergonha para uma mulher que estivesse em época produtiva. O relato das irmãs Lia e Raquel, dadas como esposas a Jacó, ilustra bem esta questão (Gn 29:30-35). Apesar de Jacó não amar Lia tanto quanto Raquel, Deus “*tornou fecunda*” (Gn 29:31) por sua compaixão pela mulher mal-amada. O fato de Lia ter dado à luz vários filhos causou ciúmes em Raquel, que se considerava uma “mulher morta” por não poder ter filhos (Gn 30:1). Este relato serve como um bom exemplo para compreender o valor que era dado à gravidez.¹⁰ O mais importante, por sua vez, é conseguir estabelecer as relações entre o passado e o presente, os objetivos que moveram Ana a fazer sua súplica a seu Deus e Maria a agradecer-lhe por sua gravidez. A narrativa em que está inserido o *Magnificat* trata justamente desta temática. Isabel, mãe de João Batista, que, segundo o relato, era estéril e avançada em anos, disse depois de sua concepção: “Isto fez por mim o Senhor, quando se dignou retirar o meu opróbrio perante os homens!” (v. 25).¹¹ Esse “opróbrio” em que Isabel acreditava viver resume-se ao fato de ela pertencer a uma casta de mulheres desprivilegiadas moralmente; mulheres solteiras, desposadas e principalmente estéreis.

A análise feita acima não dá respostas à segunda parte do *Magnificat* (vv. 51-55). Ela difere da primeira por demonstrar uma linguagem guerreira, típica de diversas correntes de pensamento do período do Segundo Templo, que definitivamente não condiz com o estilo de escrita lucano. Esse conteúdo “subversivo” reflete o ambiente palestino do século I d. C., com todos os seus problemas de ordem social e dominação estrangeira do período. Por volta do início do séc. II a. C., antes mesmo do nascimento da comunidade de Qumran e bem antes da formação das primeiras comunidades cristãs, ocorreu o nascimento do gênero literário apocalíptico, que acabou assumindo o papel de “literatura de resistência”.

¹⁰ Infelizmente, neste momento não podemos discutir as razões antropológicas que explicam por que indivíduos que não se encontravam em estado físico perfeito, como uma mulher estéril, eram depreciados na sociedade israelita. Ao lado da mulher estéril, estavam também os que não tinham corpo “perfeito”, como os deficientes físicos, mutilados, cegos etc. Locais considerados sagrados pelos israelitas proibiam a entrada destes indivíduos (cf. Lv 21:16-20, 2Sm 5:6-8).

¹¹ Nota da Bíblia de Jerusalém utilizada neste v.: “A esterilidade era considerada desonra (Gn 30:23, 1Sm 1:5-8), e até mesmo castigo (2Sm 6:23, Os 9:11)”.

Esta foi uma das maneiras encontradas para lutar contra o imperialismo político e militar imposto por potências estrangeiras.¹² Utilizando uma linguagem simbólica, cuja compreensão é restrita a um número seletivo de pessoas, autores pseudônimos relatavam fatos conturbados de seus dias por meio de metáforas, que tinham por objetivo se contrapor à opressão de um governo estrangeiro sobre o território judaico. No Antigo Testamento, o melhor exemplo é o livro de Daniel, escrito provavelmente em meados do século II a. C., período que corresponde à forte influência selêucida e à luta dos Macabeus para rechaçá-la. No Novo Testamento, encontramos este gênero representado no livro de Apocalipse, escrito durante um contexto que possui realidade semelhante, mas contando com um opressor diferente – Roma.¹³ Em Qumran, parecia haver um consenso de que aqueles eram os “últimos dias”, fato que motivava uma interpretação apocalíptica do tempo presente.¹⁴

Uma das hipóteses que explica a influência desse tipo literatura em meio ao *Magnificat* é levantada por David Flusser, que indica uma origem qumranita para tais hinos. Sua proposta será analisada à frente, após as considerações sobre o *Benedictus*. Antes disso, é importante que se exponha algum aspecto que caracterize a segunda parte deste hino como pertencente a este gênero literário. Para tanto, pode-se considerar o conceito de *pobreza* presente na perícopa. A ideia envolvendo este conceito a associa com força à “humildade” – o que demonstra que seu foco não está necessariamente ligado à pobreza material. Tanto em Qumran quanto em comunidades cristãs, é possível encontrar esta temática sendo desenvolvida de várias maneiras.¹⁵ Em geral, ela foi utilizada como princípio doutrinário para

¹² A literatura apocalíptica representou parte do pensamento judaico de todo um período conturbado, que abrange desde as intervenções sírias em território judaico, na primeira metade do séc. II a.C., até, segundo Richard Horsley (2007, p. 33-35), os dias da Segunda Revolta Judaica (132-135 d.C.), encabeçada por Simão Bar Kokhba. Após a revolta de Bar Kokhba, o Judaísmo Rabínico consegue, por fim, abafar as expectativas messiânicas que tanto custou aos judeus nos séculos anteriores.

¹³ Para melhores considerações sobre o tema, cf. DE BOER, Martinus. *A influência apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social*. Revista Estudos de Religião. São Bernardo do Campo, v. 14, n. 19, pp. 11-24. 2000.

¹⁴ O gênero apocalíptico era bem conhecido por Qumran. Entre os livros deste estilo descobertos, destacam-se 4Q246, 4QPsdA, 4Q521 e 6Q14.

¹⁵ Nos textos hinários da comunidade de Qumran, sobretudo o *1QHodayot*, essa associação é bastante explorada pelo uso de vários termos correlatos, como “pobres de espírito” (6:3), “humildes” e “modestos” (5:22), “miseráveis” e “oprimidos” (9:36; 10:34; 13:13-14), que expressam tanto sua perspectiva socioreligiosa como sua crítica social. O conceito de pobreza teve forte ênfase em comunidades cristãs ligadas ao apóstolo Paulo (cf. 1Cor 6:4-10).

reforçar a solidariedade entre os membros grupo devido à marginalização social à qual foram submetidos (cf. LOHFINK, 2001, p. 73). Lohfink, ao analisar como esse conceito é utilizado dentro do *Magnificat*, conclui que o hino

não é de forma alguma um elogio da pequenez, da modéstia, da existência na obscuridade. Pelo contrário, é a mensagem de um Deus que faz justiça aos prejudicados deste mundo e exclui aqueles que se apropriam de partes demasiadas deste mundo (2001, p.19).

Por esse viés, sentenças como “dispersou os homens de coração orgulhoso” (v. 51) e “depôs poderosos de seus tronos” (v. 52), não se colocam como uma mensagem profética para o porvir, mas sim como uma anunciação para o tempo presente, “totalmente aqui neste mundo” (2001, p.20).

O *Benedictus* (também conhecido como “cântico de Zacarias”) apresenta algumas semelhanças consideráveis com a linguagem utilizada no *Magnificat*. O texto segue na íntegra.

⁶⁸ Bendito seja o Senhor Deus de Israel, porque visitou e redimiu o seu povo, ⁶⁹ e suscitou-nos uma força de salvação na casa de Davi, seu servo, ⁷⁰ como prometera desde tempos remotos pela boca de seus santos profetas, ⁷¹ salvação que nos liberta dos nossos inimigos e da mão de todos os que nos odeiam; ⁷² para fazer misericórdia com nossos pais, lembrado de sua aliança sagrada, ⁷³ do juramento que fez ao nosso pai Abraão, de nos conceder ⁷⁴ que — sem temor, libertos da mão dos nossos inimigos — nós o sirvamos ⁷⁵ com santidade e justiça, em sua presença, todos os nossos dias. ⁷⁶ E tu, menino, serás chamado profeta do Altíssimo; pois irás à frente do Senhor, para preparar-lhe os caminhos, ⁷⁷ para transmitir ao seu povo o conhecimento da salvação, pela remissão de seus pecados. ⁷⁸ Graças ao misericordioso coração do nosso Deus, pelo qual nos visita o Astro das alturas, ⁷⁹ para iluminar os que jazem nas trevas e na sombra da morte, para guiar nossos passos no caminho da paz.

Assim como o *Magnificat*, há dúvidas a respeito de sua composição e origem. Esse hino também foi criado com base em outro estudo, sendo inserido ao relato provavelmente em um momento posterior ao restante do texto. O hino pode ser dividido em duas partes: a primeira, entre os

versículos 68-76, alude ao passado israelita em que foi estabelecida a Aliança entre Deus e seu povo, enquanto a segunda, versículos 76-79, trata do cumprimento de expectativas messiânicas. No entanto, pela maneira como o conteúdo destas duas partes se apresenta, a perícopie inteira pode ser encaixada nos padrões militantes encontrados na segunda parte do *Magnificat*.

A introdução encontrada no *Benedictus* chama a atenção. A expressão “bendito seja o Senhor Deus de Israel” (v. 68) possui um histórico interessante. Em textos como SI 66:20 e 68:36, o termo *baruc ’elohim* (“bendito seja Deus”), prova que essa fraseologia já era anterior ao seu uso pelos cristãos.¹⁶ A comunidade de Qumran também pode ser considerada devedora para com esta fórmula. O autor do importante texto hinário *1QHodayot* (1QH) utilizou essa expressão como cabeçalho em seu hinos.¹⁷ Em outro texto qumranita, *4QBem-aventuranças* (ou 4Q525), podemos encontrar algo que vai além disso. O texto apresenta uma sequência de bênçãos que possui uma proximidade marcante com as *Bem-Aventuranças* encontradas em Mateus 5:3-10.¹⁸ Pode-se acrescentar a estes textos um que será próprio do séc. I d.C., o *Shemoneh Esreb* (“Dezoito Bênçãos”). Cada uma de suas “bênçãos” termina com a fórmula *baruc ’atah ’adonai* – “Sê bendito, Senhor...” ou “Bendito sejas tu, ó Senhor”. Na bênção n. 1, conhecida como *’avot* (“benção dos patriarcas”), essa fórmula é encontrada tanto no início quanto em seu final. Ela possui grande semelhança com a introdução do hino lucano. Segue a tradução:

Bendito sejas Tu, Senhor nosso Deus de nossos pais (...)

¹⁶ Muitos exemplos são encontrados na Bíblia Hebraica sobre a junção de dois termos como os citados acima. As expressões conjuntas *baruc ’adonai ’elohim* (sendo o tetragrama lido como *’adonai*) aparecem em textos como Gn 24:27, 1Sm 25:31, 2Sm18:28, 1Rs 1:48, 8:15, SI 41:14, 72:18, 1Cr 16:36, 29:10, 2Cr 2:11, 6:4. A presença dos termos *baruc ’adonai* pode ser vista nos textos Ex 18:10, 1Rs 5:20, 8:56, Zc 11:4, SI 28:6, 31:22, 89:53, 124:6, 135:21, 144:1.

¹⁷ A maior parte dos hinos de 1QH que tiveram sua introdução preservada, possui como fórmula introdutória a expressão *baruc ’atah ’adonai* (cf. 6:8, 8:16, 18:14, 19:27) ou alguma de suas variantes, sendo a mais comum *’odecah ’adonai* (“dou-te graças Senhor” – cf. 6:23, 10:20,31, 11:19,37, 13:5, 15:6,26, 16:4, 17:38).

¹⁸ O texto foi traduzido por Émile Puech (Série *DJD*, n. 25, pp. 115-178. Oxford: Clarendon Press, 1998). Muitos pesquisadores referem-se a 4Q525 em comparação não apenas com a lista de *bem-aventuranças* descrita em Mt 5:3-10, mas também com a encontrada em Lc 6:20-23, considerada por muitos como sendo mais “original” (para uma consideração comparativa entre os textos, cf. VANDERKAM. James C. FLINT, Peter. *The meaning of the Dead Sea Scrolls: their significance for understanding the Bible*. São Francisco: Harper Collins, 2002. pp. 336-338).

Tu que te lembrás das boas obras dos pais,

Tu que suscitarás um Redentor para os filhos de seus filhos (...)¹⁹

As palavras e mesmo a ordem das sentenças são correspondentes às encontradas no *Benedictus* (“Bendito seja o Senhor”, “nossos pais”, “lembrás”). Vemos assim que, a mesma estrutura textual é utilizada em várias passagens das Escrituras Hebraicas, no texto qumranita de 1QH²⁰ (cuja redação remete a meados do séc. II a. C, logo após a fundação da comunidade de Qumran) e em textos do séc. I d. C., como o *Shemoneh Esreh* e o *Benedictus*. O que chama a atenção é o fato de estes textos pertencerem a períodos diferentes, relativamente distantes, mas ainda assim terem em comum a mesma fórmula introdutória em seus hinos. Ela pode provar que o uso de tais expressões por comunidades religiosas durante o séc. I d. C. deve às tradições antigas, registradas em livros conhecidos nas Escrituras Hebraicas.

Segundo o que se pode depreender das conclusões de Gourgues, um dos pontos centrais que marca a diferença principal entre o *Benedictus* e outros hinos do mesmo período (e anteriores) refere-se à maneira como suas expectativas messiânicas são descritas. A segunda parte do *Benedictus* é redigida sob a perspectiva de um porvir messiânico já concretizado. Os hinos anteriores às comunidades cristãs ou de outros grupos religiosos judaicos, expressam suas expectativas messiânicas em tempos verbais futuros (e.g., “suscitarás” – *Shemoneh Esreh*), enquanto que no *Benedictus* esta expectativa já se cumpriu (“suscitou-nos”). A compreensão do futuro/passado na expectativa messiânica israelita é chave para se entender as diferenças ideológicas presentes em textos que sofreram adaptações (o mesmo pode ser aplicado ao *Magnificat*). Essa versão “cristianizada” da fonte, após passar pelas mãos de Lucas (ou de outro autor cristão), pode ser considerada como a manifestação literária da forma judaico-cristã de se pensar utilizando padrões conhecidos. Ainda segundo Gourgues, “enquanto

¹⁹ A tradução do texto é de minha responsabilidade, com base no texto bilingue (hebraico/inglês) de SCHERMAN, 1995, p. 420-421.

²⁰ Alguns dos hinos de 1QH são escritos em primeira pessoa. Já foi sugerido que esta “primeira pessoa” teria sido o Mestre da Justiça, citado em CD 1:11 como o líder criador do grupo de Qumran.

o primeiro painel (vv. 68-75) recorre a uma ‘formulação judaica’ toda inspirada no Antigo Testamento, o segundo (vv. 76-79) emprega uma formulação cristã ou cristianizada” (1995, p. 40, grifos meus). Este resumo, apesar de poder ser questionado, demonstra bem o que pensam aqueles que procuram encontrar a origem do *Benedictus*.

Alguns estudiosos já propuseram que tanto o *Magnificat* quanto o *Benedictus* são hinos de Isabel, mãe de João Batista.²¹ Segundo esta hipótese, a origem destes dois hinos pertence aos círculos religiosos de Batista. Essa opinião também foi defendida por David Flusser, sobretudo depois de sua leitura de um hino presente no *1QManuscrito da Guerra* (1QM). Segundo ele, “existe de fato um hino guerreiro essênio que está por trás do *Magnificat* e do *Benedictus*” (2000, p. 153).

Vimos acima que ambos os hinos lucanos contêm conteúdo militante. Uma leitura atenta dos relatos bíblicos nos apresenta um Batista com alto grau de militância. Seguindo esta leitura, Batista não teria sido considerado subversivo por castas superiores apenas por seus questionamentos à conduta de Herodes Antipas, que tinha se casado com a mulher do próprio irmão²² (Mt 14:3-4; Lc 3:19-20). Pelo contrário, ele parece ter tido um papel bem mais “ativo” em seus dias; presumindo-se, portanto, que sua condenação tenha sido ocasionada por apenas um de vários motivos não relatados.²³ Os dois hinos, que segundo Flusser, teriam

²¹ Essa opinião é derivada da conclusão de que os dois hinos possuem traços semelhantes, ligando-os a uma mesma tradição. Segundo Nolland, “*similaridades entre o Benedictus e o Magnificat têm sido frequentemente notadas (no vocabulário há uma particular concentração de termos comuns nos vv. 54-55 do Magnificat), e a comum autoria assim como a dependência de ambos os trechos têm sido afirmadas. Os cânticos compartilham um método similar de alusão ao Antigo Testamento, mas não idêntica orientação escatológica e interesse em uma figura secundária (João Batista) para a vinda do Messias*” (1989, p. 83. trad. e grifos meus).

²² O irmão de Antipas era ainda vivo. Não haveria problemas se Antipas tivesse se casado com ela após a morte do irmão, pois isto estava previsto na legislação israelita.

²³ Esta leitura se encaixa com a proposta de Richard Horsley, que dá enfoque considerável à questão política. Não apenas João Batista, mas também lideranças públicas oriundas de camadas inferiores (segundo as propostas tradicionais, consideradas apenas por suas posições religiosas) que noticiavam as injustiças correntes durante seus dias (várias delas conhecidas apenas pelas fontes josefianas e o Novo Testamento), serão consideradas “a pedra no sapato” das autoridades políticas judaicas e romanas. Estes indivíduos foram encarados pela população como líderes: ora proféticos ora messiânicos. Entretanto, as autoridades constituídas viam em figuras como estas uma ameaça à “ordem” estabelecida (HORSLEY, 2007, *passim*). Por essa razão, movimentos nascentes e seus líderes foram tratados com força bruta e tiveram finais trágicos, como nos casos mais conhecidos relatados nos Evangelhos, de João Batista e Jesus de Nazaré; e nos escritos josefianos, os de Teúdas (AJ 20:97-8) e do “Egípcio” (GJ 2:261-63, AJ 20:169-71, cf. At 21:38).

sido retirados de uma espécie de “*evangelho do nascimento de João Batista*” (2000, p. 150), eram na verdade a adaptação de um ou mais hinos utilizados por Batista e/ou seus seguidores. Os ideais guerreiros, patrióticos e até certo ponto revolucionários, constituem uma mensagem própria dos círculos de Batista, cujos antecessores Flusser localiza entre os membros da comunidade de Qumran.²⁴

O hino a que Flusser se refere está registrado em um texto escatológico que abrange vários estilos literários. Ele destaca figuras messiânicas, grupos que atuarão no “fim dos tempos”, e o papel da comunidade de Qumran na “guerra final” – entre os “filhos da Luz” e os “filhos das Trevas”. O hino encontra-se em 1QM 14:4-13:

4. Bem-aventurado seja o Deus de Israel

Que preserva misericórdia para Sua aliança
tempos marcados (predestinados) de salvação
para o povo de Sua redenção

5. Ele chamou os errantes para façanhas poderosas.

Ele reuniu uma multidão de nações para a destruição
Total que não deixará sequer um remanescente.

6. Pela justiça Ele exaltará o pusilânime e

abrirá a boca do mudo para alegre
louvar os atos poderosos de Deus.

²⁴ Alguns pesquisadores acreditam que João Batista tenha sido um dissidente da comunidade essênica do mar Morto. Ele é descrito nos Evangelhos como um homem que residia no deserto e que lá começou a sua pregação (Mc 1:4-6; Mt 3:1-6). O primeiro capítulo do livro de Lc (onde encontramos o *Magnificat* e o *Benedictus*), quase que por inteiro, trata direta ou indiretamente de assuntos ligados ao nascimento de João Batista. Esses registros levantam a hipótese de João ter se associado aos essênios e abandonado sua perspectiva em um segundo momento, por não concordar com as restrições da comunidade de Qumran. Essa é a opinião de Otto Betz, quando afirma que “*João Batista foi criado nessa comunidade junto ao mar Morto e dela recebeu forte influência, tendo partido mais tarde para pregar a uma comunidade maior de judeus*” (1993, p. 216).

Ele ensinará a arte da guerra para aqueles com mãos deficientes.

7. Ele dá força àqueles com joelhos fracos para se manterem firmes e fortalecerá os ombros do ferido.

Pelo pobre de espírito (...) de coração duro.

Pelos inocentes no proceder todas as nações más chegarão ao fim.

8. Nenhum de seus homens poderosos será capaz de ficar de pé.

Mas nós, os remanescentes de Teu povo, abençoaremos

Teu nome, ó Deus de misericórdias, que preservas a aliança feita com nossos pais.

9. Em todas as nossas gerações Tu fizeste

Maravilhosas Tuas misericórdias aos remanescentes da nação de Israel, mesmo durante o domínio de Belial.

Pois não fomos levados para longe de Tua aliança pelos mistérios de seu ódio.

10. Tu repreendeste seus espíritos destrutivos e

Os expulsastes de nós. Tu protegeste a alma de Tua redenção em meio

à iniquidade perpetrada por homens sob
seu domínio.

11. Mas Tu ergueste os caídos com Tua força,
Tu derrubarás os altos de estatura e
humilharás os arrogantes.

Seus homens poderosos não terão ninguém para os salvar
e seus homens velozes não terão lugar para onde fugir.

12. Tu trarás desprezo sobre seus nobres e
sua vã existência será reduzida a nada.

Mas nós, o povo de Tua santidade, louvaremos
Teu nome por causa das obras de Tua verdade.

13. Nós exaltaremos para sempre Teus atos poderosos em todos
os pontos decisivos de épocas e estações marcadas
para a eternidade na chegada do dia e à
noite e também na partida do anoitecer
e pela manhã.

Grandioso é Teu glorioso desígnio e os mistérios de
Teus prodígios estão em Teus altos céus, Tu
exaltas para Te levatares do pó e humildade
dos anjos (trad. de Flusser).

As diferenças existentes neste hino, quando comparado aos dois hinos da Natividade lucanos, ocorrem em sua maior parte graças ao grupo a que está direcionado. Termos encontrados aqui, como “Tua aliança”, “Sua redenção”, “remanescentes de Teu povo”, “povo de Tua santidade”, são referências explícitas à comunidade de Qumran e ao seu papel a ser desempenhado em sua guerra final. Outro fator que deve ser destacado, seguindo as considerações feitas acima, é o de que este hino foi redigido antes de as expectativas messiânicas essênias terem se cumprido.²⁵ Entretanto, se retirarmos do hino de 1QM a perspectiva comunitária qumranita e trouxermos o messianismo do *Magnificat* e do *Benedictus* para um estágio anterior (ou seja, o Messias ainda seria esperado), as similaridades entre estes hinos tornam-se, por sua vez, muito próximas. Ainda que as expressões salmódicas tenham grande similaridade, é nas temáticas que se podem encontrar as analogias mais interessantes. O quadro a seguir coloca lado a lado as partes em que ocorrem analogias.

²⁵ Os romanos impediram que isso viesse a acontecer no ano 68 d. C.

1QM 14:4-13

Lucas 1

<p>Bênção e aliança: 4-5. Bem-aventurado (“Bendito” – trad. Martínez) seja o Deus de Israel, que preserva misericórdia para Sua aliança e os tempos marcados (predestinados) de salvação para o povo de Sua redenção. Livramento dos inimigos: 5. Ele chamou os errantes para façanhas poderosas. Ele reuniu uma multidão de nações para a destruição total que não deixará sequer um remanescente. Fortes e fracos: 6-8. Ele dá força àqueles com joelhos fracos para se manterem firmes (...). Nenhum de seus homens poderosos será capaz de ficar de pé. 11. Mas Tu ergueste os caídos com Tua força. Tu derrubarás os altos de estatura e humilharás os arrogantes. 11-12. Seus homens poderosos não terão ninguém para os salvar e seus homens velozes não terão lugar para onde fugir. Tu trará desprezo sobre seus nobres (...). Misericórdia e aliança: 8-9. Ó Deus de misericórdias, que preservas a aliança feita com nossos pais; em todas as nossas gerações Tu fizeste maravilhosas tuas misericórdias. Exaltação: 12-13. Mas nós o povo de Tua santidade, louvaremos teu nome por causa das obras de Tua verdade. Nós exaltaremos para sempre Teus atos poderosos (...).²⁶</p>	<p>68. Bendito o Senhor Deus de Israel (...). 70. (...) como prometera pela boca dos santos profetas, desde tempos remotos (...). 51. dissipou os soberbos (...). 71. (...) salvação que nos liberta dos nossos inimigos e da mão de todos os que nos odeiam (...). 52a. Depôs poderosos de seus tronos, 52b. e a humildes exaltou. 51. Agiu com a força de seu braço, dispersou os homens de coração orgulhoso. 72-73. (...) para fazer misericórdia com nossos pais, lembrado de sua aliança sagrada, do juramento que fez ao nosso pai Abraão (...). 74-75. (...) nós o sirvamos com santidade e justiça, em sua presença, todos os nossos dias</p>
--	--

²⁶ A disposição com que trabalho os hinos segue ordem e temáticas diferentes das utilizadas por Flusser. No que se refere à utilização dos textos em suas línguas originais, afirmo que tal procedimento pouco colaboraria para a análise presente. Textos de idiomas diferentes, como o hebraico e o grego, analisados em justaposição, remetem a uma tentativa de reconstrução mais textual (estrutural) que temática. Em minha opinião, essa é uma proposta pouco fecunda quando aplicada a idiomas antigos, considerando a própria estrutura da língua (cf. CHABROL, 1980, p. 7).

O hino precede o *Magnificat* e o *Benedictus* em diversas temáticas e, até certo ponto, na estrutura.²⁷ Com palavras não tão díspares, pode-se perceber onde se encontram as sentenças-chave que teriam sido utilizadas pelo autor cristão em sua redação.

Outra possibilidade que deve ser considerada é a de que tanto o hino de 1QM quanto os hinos lucanos tivessem como inspiração uma fonte mais antiga, ou seja, outro hino que tivesse todos estes elementos principais e que ainda não tivesse recebido os acréscimos tanto do redator qumranita quanto do cristão, sendo assim o “original” entre todos. Seguindo esta ideia, Flusser faz uma tentativa para chegar a esse hino original, somando as temáticas principais existentes nos três hinos e dispondo-as em uma ordem provável. O texto alcançado foi:

Bem-aventurado seja o Deus de Israel, Que preserva misericórdia para Sua aliança (...) (e) salvação para o povo de Sua redenção. Ele chamou os errantes para poderosas bravuras. Ele reuniu uma multidão de nações para a destruição total (...). Ele exaltará os pusilânimes (...) Ele ensinará a arte da guerra àqueles com mãos deficientes. Ele dá força àqueles com joelhos fracos para se manterem firmes e fortalecerá os ombros dos feridos. Pelos pobres de espírito (...) de coração duro. Pelos inocentes no proceder todas as nações más chegarão ao fim. Nenhum de seus homens poderosos será capaz de ficar de pé. Mas nós (...) (abençoaremos) Teu nome, ó Deus de misericórdias, Que preserva a aliança feita com nossos pais (...). Mas tu ergueste o caído por Tua força, Tu derrubarás os altos de estatura [e humilharás o soberbo]. Seus homens poderosos não terão alguém para os salvar e seus homens velozes não terão lugar para onde fugir. Tu trarás desprezo sobre seus nobres. Mas nós, o povo de Tua santidade, louvaremos Teu nome (...) (e) exaltaremos Teus atos poderosos para sempre (2000, p.159).²⁸

Se admitida a existência de um hino que era mais antigo que o de 1QM e que continha todos estes elementos, deve-se considerar que ele, na verdade, poderia ter sido o texto utilizado como base para a criação os hinos da Natividade (e também presente em 1QM). No entanto, mesmo

²⁷ Logo no início do hino, encontramos a expressão “*Isra’el baruc ’el*”, uma fórmula idêntica à encontrada no *Benedictus*.

²⁸ Essa reconstrução, que coloca em conjunto os elementos principais dos hinos, se apresenta como uma alternativa convincente para explicar a pré-história do *Magnificat* e do *Benedictus*. Por mais hipotético que possa ser (uma vez que não existem fontes que possuam hinos similares mais antigos que estes), esse é um método bastante confiável, utilizado pela maioria dos historiadores bíblicos.

que os hinos lucanos não tivessem sido criados sob inspiração direta do texto de 1QM, as temáticas tomadas desse hino antigo seriam as mesmas. O que reforça essa afirmação é o fato de todos estes hinos destacarem elementos nacionalistas e revolucionários – próprios da ideologia apocalíptica essênica. Portanto, pode-se concluir que, se de fato houve um hino antigo que serviu de inspiração, também ele era essênico (e circulava de forma independente aos grandes textos).²⁹

Outro questionamento que deve ser lançado nesse momento refere-se a como esse hino teria chegado às mãos do redator cristão. Como dito acima, o *Magnificat* e o *Benedictus* são atribuídos por alguns estudiosos a Isabel e Zacarias, pais de João Batista. Isso provaria uma relação direta entre estes hinos para com os círculos de Batista. Para alguns acadêmicos, ele foi um dissidente de Qumran que tinha acesso ao rol dos livros essênicos. Em seu rompimento com a comunidade, ele opta por difundir suas ideologias (políticas e libertárias) a “todo o Israel”, sob uma ótica que defendia uma salvação abrangente e não somente para um grupo fechado – como o de seus ex-companheiros. Em virtude disso, criou-se uma via de acesso que possibilitou o contato com outros grupos religiosos. Por intermédio destes contatos, o redator cristão utilizou o hino essênico como inspiração para os hinos da Natividade.³⁰

A figura de João Batista, da maneira como apresentada nos textos bíblicos, estabelece um caminho concreto que prova como poderiam ser efetuados empréstimos entre grupos religiosos do séc. I d.C. A literatura hinária terá um papel fundamental nisso, graças à facilidade em adentrar e se adaptar entre tais grupos.³¹

²⁹ A maior parte dos grandes manuscritos encontrados em Qumran passou por um longo processo envolvendo redação e compilação. Estes se transformaram na “versão consolidada” apenas depois de algum tempo. Tal fato é mais perceptível nos textos que possuem estilos literários diversos. Na medida em que o texto foi sendo construído, inserções de outros textos também ocorreram. No caso da inserção de hinos, normalmente seu acréscimo não entrava em contradição com o restante do conteúdo graças a sua menor significância escatológica – o que os tornava mais fácil em harmonizar com o texto inteiro.

³⁰ Nesse momento, a opinião aqui colocada diverge da proposta por Flusser. Ele acredita que o “*Magnificat* e o *Benedictus* foram compostos por discípulos de João” (2000, p. 162) e acrescentados ao texto bíblico sem a interferência de um redator cristão. A maneira como estes hinos foram considerados aqui, sugere que a versão final foi mediada por um redator cristão, sendo “cristianizada”.

³¹ Os outros hinos da Natividade registrados por Lucas não nos trazem maiores revelações. Muito do que foi dito sobre os dois hinos acima no que tange aos métodos investigativos, serve também para o *Gloria in Excelsis* (2:14) e o *Nunc Dimittis* (2:29-32). O *Gloria in Excelsis* (expressão latina equivalente a “glória a Deus nas alturas” – existente no início do hino) apresenta-se como uma aclamação doxológica enquanto o *Nunc Dimittis*

Conclusões

A presente proposta entende que textos hinários eram capazes de transitar entre comunidades religiosas diferentes, muito mais que textos de outros estilos literários. Mais importante que isso: esse tipo de literatura poderia carregar consigo aspectos doutrinários originados em diferentes correntes religiosas. Uma vez utilizados pelo grupo receptor, poderiam originar ou ajudar na consolidação de elementos doutrinários dentro de seu grupo. Textos de natureza mais específica, como normativos, exegéticos, proféticos etc., sofriram censura bem maior por parte de outros grupos religiosos (muitas vezes rivais), por, em sua maioria, serem carregados de conteúdo parcial. Em geral, estes tipos de conteúdo eram mais impactantes e explícitos. A literatura hinária, por sua vez, apresentava facilidade bem maior em transpor as barreiras organizacionais religiosas devido a sua sutileza. Ela poderia revestir alguns conteúdos doutrinários ou simplesmente transportar conteúdo não agressivo.

Em outro momento, trabalho com a hipótese de que algumas das semelhanças doutrinárias compartilhadas entre os manuscritos de Qumran e textos cristãos canônicos, possam ter adentrado os limites socioreligiosas comunitários cristãos através da literatura hinária. Várias doutrinas encontradas em escritos cristãos, como o *dualismo* entre o *bem* e o *mal*, a *justificação*, o conceito de *pobreza*, e uma série de expressões salmódicas e doxológicas, possuem paralelos consideráveis com hinos qumranitas, sobretudo com o extenso 1QH.³²

Com essa possibilidade aberta, restam, ainda, ao pesquisador as dificuldades relacionadas à origem da fonte. Na discussão acerca dos hinos considerados neste trabalho, estas problemáticas necessariamente tiveram que ser enfrentadas. A primeira nos levou para uma perspectiva verticalizada, sobre como compreender o nascimento e a evolução da fonte historicamente. Por ela, pode-se concluir que havia pouco ou nenhum empréstimo entre os grupos religiosos contemporâneos do séc. I d.C.

(sentença, também latina, que significa “despedes em paz o teu servo”, encontrado no prólogo do hino. Este hino possui o nome mais popular de “cântico de Simeão”) parece retratar as esperanças messiânicas do período. Quanto às origens dos hinos, no estágio atual em que se encontram as pesquisas, é impossível afirmar algo a mais do que sua origem judaica em sentido geral.

³² VIEIRA, 2008, p. 49-72.

Ao contrário, os conteúdos que apresentam algum grau de semelhança teriam sido, na verdade, influenciados exclusivamente por fontes antigas. Documentos existentes em períodos anteriores teriam servido como base para a composição de textos que nasceriam em períodos não tão díspares no futuro. Tal fato explicaria a semelhança entre eles, e, ao mesmo tempo, traria à tona a existência de outras fontes – conhecidas entre os grupos contemporâneos do passado, mas infelizmente (na maioria das vezes) desconhecidas por nós. A outra perspectiva, que também esteve presente na análise dessas fontes, é simplesmente oposta. Por ela, a busca de raízes mais profundas na sociedade israelita é desprezada, e as respostas são encontradas no período contemporâneo ao nascimento da fonte. A compreensão do pensamento religioso existente nela, por esse viés, seria oriunda da sociedade – destacando, nesse caso, as influências entre comunidades religiosas.

Nas considerações feitas acima sobre as origens do *Magnificat* e do *Benedictus*, ambas as possibilidades de análise se cruzaram. Pôde-se perceber que tanto as influências do passado quanto contemporâneas estiveram presentes na criação dos dois hinos lucanos. Elementos culturais, teológicos, e fórmulas próprias dos hinos religiosos presentes nas Escrituras Hebraicas, podem ser encontrados dentro destes hinos. Acerca das influências contemporâneas, cabe destacar o papel da comunidade essênica de Qumran. Esse grupo religioso já era consolidado havia bastante tempo, bem antes da redação dos textos cristãos. Qumran possuía uma casta letrada produtora (e possivelmente difusora) de textos religiosos – o que reforça a hipótese de que outros grupos tenham tido contato com este material. Relacionado a isso, pode-se aproveitar o método utilizado por Flusser em sua reconstrução da “fonte original” que teria chegado às mãos do redator cristão. Entretanto, no que se refere ao caminho percorrido por essa fonte até sua chegada às mãos desse redator, acredito que o percurso tenha sido bem menos complexo. Hoje está consolidada a ideia de que existiam várias comunidades essênicas espalhadas pelo território palestino, inclusive com grupos residentes dentro de meios urbanos.³³ Isso ajuda-

³³ Flávio Josefo diz que os essênios “... não têm cidade certa onde morar; estão espalhados em várias” (GJ 2:7). Em outra passagem, ele cita essênios que ofereciam ofertas sacrificiais no Templo de Jerusalém (AJ 18:19). Estes comentários ajudam a consolidar a opinião de que a comunidade de Qumran era apenas uma entre várias comunidades essênicas espalhadas pela Palestina. Nem todas estas comunidades haviam aderido

nos a entender que estes textos eram bem menos “sectários” do que se presumia anteriormente.³⁴ Os textos hinários eram relativamente curtos (se comparados a manuscritos temáticos) e tinham a possibilidade de se “descolar” do restante do texto com facilidade. Por isso, podiam alcançar limites geográficos mais extensos, rompendo mesmo com os limites restritivos partidário-religiosos. Devido a tais considerações, acredito que tanto as influências do passado israelita como do presente qumranita, tenham ajudado na construção dos hinos *Magnificat* e *Benedictus*.

Referências

ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Org.). *Guia literário da Bíblia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

BETZ, Otto. João Batista era essênio? In: SHANKS, Hershel. (Org.). *Para compreender os manuscritos do Mar Morto*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CHABROL, C. *Semiótica narrativa dos textos Bíblicos*. Trad. Kátia Hakim Chalita. RJ: Forense Universitária, 1980.

FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Imago, 2000. v. 1.

FREDERICO, Denise Cordeiro de S. *Cantos para o culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

GOURGUES, Michel. *Os hinos do Novo Testamento*. Trad. José Maria da Costa Villar. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

à proposta de isolamento, como Qumran. Antes, por questões diversas (ressalto sempre as econômicas), teriam optado por viverem em núcleos urbanos.

³⁴ A maior parte dos pesquisadores dos manuscritos de Qumran acredita que nem todos os textos encontrados nas cavernas próximas ao assentamento tenham pertencido ao grupo que lá habitou. O fato de terem sido utilizados pelos habitantes de Qumran não significa que tenham sua autoria reservada a esta comunidade. Um texto bastante importante que colabora com este argumento é CD (*Documento de Damasco*). O texto é direcionado a “comunidades”, e não apenas ao grupo que habitou Qumran (cf. CD 14:3, 9). Tal fato ajuda a entender que a comunidade de Qumran, na verdade, participava de um movimento mais amplo do que se imagina.

_____. HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

KITTEL, Bonnie Pedrotti. *The hymns of Qumran: translation and commentary*. Chico: Scholars Press, 1981.

NOLLAND, John. *Word biblical Commentary: Luke 1-9:20*. Texas: Word Books, 1989.

LOHFINK, Norbert. *Hinos dos Pobres*. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Loyola, 2001.

MARTÍNEZ, Florentino García; BARRERA, Julio Treballe. *The people of the Dead Sea Scrolls*. Trad. Wilfred G. E. Watson. Leiden: Brill, 1994.

MESTERS, Carlos. Jesus e os salmos – A oração dos salmos na vida de Jesus. RIBLA – *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Salinas, Petrópolis, 2003. n. 45.

MÍGUEZ, Néstor O. Contexto sociocultural da Palestina. RIBLA – *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Cristianismos Originários (30-70 d.C.)*, Petrópolis, 1995. n. 22.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Trad. Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

SANTE, Carmine di. *Liturgia judaica – fontes, estrutura, orações e festas*. São Paulo: Paulus, 2006.

VIEIRA, Fernando M. *Os manuscritos do mar Morto e a gênese do Cristianismo*. Dissertação de Mestrado vinculada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual Paulista – UNESP. Assis, 2008.

Fontes

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7ª Impressão revista. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*, edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCHERMAN, Nosson. *The complete ArtScroll Siddur*. NY: Mesorah Publications, 1995.

4 Aspectos das interações judaico-cristãs no Mediterrâneo tardo-antigo: tipologias narrativas e representações sociais na literatura antijudaica

Renata Rozental Sancovsky

Tomamos por objetivo analisar algumas das principais construções teológicas do gênero literário patrístico *Adversus Iudaeos*, notadamente produzidas entre os séculos IV e VII, oferecendo um painel sobre suas diversidades e representações. Denotando intensa inventividade de seus construtores, suas naturezas discursivas devem ser apontadas não apenas como expressões objetivas ou confirmações dos discursos reservados aos “desviantes” de origem judaica. Constituem-se, fundamentalmente, em rol de atitudes, táticas e estratégias utilizadas pelos sujeitos históricos envolvidos nos conflitos. Faremos também algumas considerações teóricas sobre a atual inserção dos estudos de cultura material na análise das relações judaico-cristãs no mundo mediterrâneo, apresentando algumas hipóteses de trabalho.

{Literatura Patrística; Antissemitismo Eclesiástico; Marginalidade e Exclusão}

Existe algo inerente à condição humana que perpassa a história e a as principais indagações sobre a existência, com o mesmo impacto e necessidade que possuem, por exemplo, a subsistência pela produção do alimento e as trocas de seus excedentes.

Referimo-nos especificamente, da condição humana como condição simbólica, da necessidade de devoção e explicação do ser como parte inseparável da condição humana. Vemos as sociedades tardo-antigas e medievais se constituírem a partir da construção de intuições mítico-religiosas, que visam organizar, dar sentido à existência, ordenando o mundo e as comunidades através de linguagens extraídas de um universo sensível, intuitivo, perceptivo e imaginativo. Pela condição simbólica e mitológica do homem manifestada na linguagem superava-se a condição do “homem racional” (CASSIRER, 2009), abrindo possibilidades de se forjarem organicidades e coerências às coisas do mundo. Pela condição simbólica do homem, é possível elaborar representações e linguagens expressas através de uma história, cujos eventos explicam, cada qual a sua maneira, a posição, função e destino da humanidade no cosmos.

O objeto do mito religioso, ainda segundo Cassirer (1994), é fornecer um modelo lógico para resolver contradições, mistérios, enigmas, e fundar algo instituinte à sociedade, através de um conjunto de ações definidas sobre a realidade ou para se referir a ela. Portanto, os fenômenos religiosos não devem ser compreendidos, mas sim, decifrados, porque seus campos semânticos são diferentes dos campos da linguagem usada pela ciência.

As religiões são expressões socialmente organizadas de manifestações do intuitivo e do sensível. Lutam contra a ideia de finitude do ser, e elaboram uma espécie de lógica de sistematização dessas manifestações. Criam-se leis, rituais, orações, hierarquias, instituições, locais de conagração, devoção, canalizando para o particular um conjunto de sentimentos que é universal. As religiões, ao sistematizarem a fé, propõem-se agir no âmbito mais específico da vida humana em comunidade, acompanhando o ente no nascimento, na morte e, em muitos casos, estendendo sua atuação para o pós-morte.

As formas mais essenciais, mais universais da consciência humana são resultado da visão mítico-religiosa de mundo: liberdade, imortalidade, eternidade, redenção e salvação. Por isso podemos afirmar categoricamente que nenhum ser humano escapa do mito. Embora não seja a única, a religião pode ser vista como a forma mais notória de organização dos mitos em sociedade, mostrando que os limites do humano não se encerram às dimensões da esfera natural (animal ou vegetal), mas vão além, e são inteiramente flexíveis, quase infinitas.

Os historiadores, neste sentido, precisam estar sensíveis a estas expressões tão profundas da existência, cujas manifestações foram abundantemente documentadas (materiais, iconográficas, jurídico-legislativas, literárias, canônicas) concedendo-lhes lugar importante em suas análises sociais. É preciso situar as religiões como legítimas expressões do humano, localizando seus particularismos, suas linguagens, suas formas de organização no tempo, e não como fenômenos exógenos, destituídos de sentido, ou como meros resultados estruturais de vicissitudes socioeconômicas.

Assim, para ser possível estabelecer cabíveis relações entre universos de crenças, de construções simbólico-culturais da realidade e os meios sociais onde se encontram e se afirmam (BURKE, 1992), devemos elucidar a importância de compartilharmos dos conjuntos conceituais que utilizam a Sociologia das Religiões, a Antropologia Cultural e a Semiologia do Discurso (seja este de origem material ou literária).

Neste sentido, em defesa da legitimidade da literatura medieval como campo de estudo, o medievalista Paul Zumthor alerta para necessidade de se suplantar, no processo de pesquisa, a atitude comum de tomar a análise do texto literário como “mera decodificação filológica”. Normalmente tendia-se a se recusar tudo “o que se destacava das letras”, negando que o universo de significações que delas se depreendesse pudesse ser passível de análise, ou mesmo digno de apreciação crítica.

Zumthor exige audácia analítica do medievalista ao se defrontar com os textos. Tomados como práticas sociais discursivas, os fatos literários ultrapassam a prática filológica/lingüística, e permitem a compreensão dos universos sociais dos produtores dos discursos e dos sujeitos históricos, objetos de suas discursividades.

Dessa forma, é necessário redefinir a textualidade medieval em termos de sua historicidade, de seus impactos sociais e semioticidades, o que equivale a buscar os estatutos sociais dos documentos e os níveis de receptividade. Se para Roger Chartier e Paul Zumthor os textos percorrem todo o universo das representações das práticas e experiências sociais – objetivo último e fulcral da análise histórica, é então)premente a extensão do conceito de texto, que vai além da práxis da cultura literária escrita.

Zumthor denuncia a dificuldade, até hoje percebida entre os medievalistas, de desligamento de uma História da Literatura ancorada

em um positivismo mecanicista, tomada ainda pelo primado da forma e da “retidão intelectual”. Em detrimento do conteúdo, da ambientação, das recepções sociais dos discursos, e das intencionalidades de seus autores, os medievalistas ainda se debruçam sobre os textos literários como se revelassem, por si mesmos, grandes estruturas lógicas e coerentes de compreensão. Desta forma os textos são insatisfatoriamente “concretizados”, recaindo-se em processos analíticos tautológicos, que não ultrapassam a superfície e a generalização.

Sabemos que os textos não se deixam apreender por si mesmos. E que nenhuma atividade crítica, como nos lembra Zumthor, deve sucumbir a tal “primado da objetividade”. Esta camufla a necessidade de se trilhar os caminhos sociais que vão da produção do texto à recepção e apropriação dos discursos dele apreendidos. Tal caminho é evidência do que Chartier denomina de “concretização do texto”, e tal deve ser a tarefa do historiador. É necessário igualmente, “investir o objeto de sentidos”, mas que isso não signifique que o texto queira dizer tudo: “(...) *“Enquanto ele subsiste materialmente, o que ele diz é apenas uma visão nova, apropriada por leitores sucessivos daquilo que no começo ele declarou. Toda a hermenêutica de Dilthey a Gadamer e a Paul Ricoeur girou em volta desse problema”* (ZUMTHOR, 2009).

Aplicáveis aos estudos sobre a Patrística Nicena e Pós-Nicena, à literatura rabínico-talmúdica, ou às dimensões materiais das disputas identitárias, Zumthor levanta três pressupostos epistemológicos que podem, a contento, orientar os historiadores dedicados à análise hermenêutica das alterações discursivas, erigidas a partir dos conflitos judaico-cristãos. Da materialidade exibida pelas polêmicas sobre o outro à profusão literária de gênero polêmico, Zumthor nos apresenta as possibilidades de identificação de uma trilogia formada pela textualidade, teologia, e memória, a partir das seguintes linhas epistemológicas:

1. Todo texto pressupõe a existência de uma longa série de relações interpessoais dialógicas, sem dúvida móveis, e articuladas ao longo do tempo a partir dos próprios usos feitos sobre ele. Portanto, todo texto enuncia um conjunto de valores e práticas sociais.
2. É pelo viés das relações interpessoais dialógicas, inscritas na textualidade, que a História adentra ao debate sobre os discursos

literários, no desejo de se aproximar aos sentidos possíveis da linguagem do outro. O texto é lido em busca do homem que nele reside. Ele é, para Zumthor, “causa, efeito e circuito de toda a significação existente”. E o que é existente é, finalmente, socializado pelo texto.

3. Afastando-nos de toda causalidade na explicação histórica, os textos nos apresentam lugares de semiose coletiva, abrindo-nos para o campo da chamada “estética da recepção”.

Logo, na História do Mediterrâneo dos primeiros séculos medievais, de inquestionável profusão literária (BROWN, 1972), a argumentação e subjetivação sobre práticas e crenças religiosas, nas interpolações literárias sobre comportamentos ditos “desviantes”, tornam-se elementos antitéticos (KOSELLECK, 2006) e necessários à concepção mitológica de um “corpo social cristão” que, em equilíbrio ao cosmos, prefiguraria uma ontologia unitária, verdadeira e sobretudo, universal.

Os conflitos institucionais intrínsecos ou decorrentes às proposições antitéticas em torno da verdade e do ser, também são localizados pelo historiador no âmago de um vasto universo de cultura material eclesiástica e sinagoga, embora não se resumam ao campo do conflito. Suas naturezas arquitetônicas, epigráficas, e tumulares devem ser apontadas não apenas como expressões objetivas das políticas reservadas aos “desviantes”. Constituem-se, fundamentalmente, em rol de atitudes, táticas e estratégias utilizadas pelos sujeitos históricos envolvidos nos conflitos.

Igreja e Sinagoga, em suas práticas sociais, representações culturais, e metáforas alegóricas podem ser aqui identificadas como símbolos de organicidades antagônicas construídas, e encontram-se no cerne de nossa discussão.

No que tange ao campo das manifestações discursivas antitéticas, optamos metodologicamente pela tipologização e desconstrução dos discursos presentes em tratados polêmicos e exegéticos, considerados a partir da dilatação conceitual e alcances hermenêuticos do gênero literário *adversus iudaeos*.

Logo, ainda que alguns de seus principais expoentes tenham pertencido a diferentes periodicidades, regionalidades e formatos narrativos,

é possível sistematizar e demarcar a retórica histórica do preconceito, aqui construída por importantes setores do episcopado mediterrâneo, uma vez configurada como “(...) *retórica da intolerância, ou seja, da expressão do pensamento sobre a diferença, a desigualdade*” (DELUMEAU, 1999).

No mapeamento do que ora denominamos de uma “hermenêutica da identidade sociorreligiosa” a partir das produções do século IV, permite-se apontar para a identificação de campos semânticos de si e do outro. Expressões indelévels das sociedades tarde-antigas mediterrâneas em processo de cristianização.

Assim, é relevante alertar para que não vejamos os produtos intelectuais de nossos autores antes apenas como meios de reconhecimento ou meros reflexos dos processos sociais que os inspiraram. Segundo Simona Cerutti, a linguagem por meio do discurso é instrumento histórico capaz de agregar e gerar laços de solidariedade entre aqueles que dela compartilham (BOUTIER; JULIA, 1998).

Para Cerutti, é fundamental que o discurso permaneça como impulso metodológico à pesquisa, e não o seu coroamento. Mais do que a própria relação entre discurso e estratificação social que engessa as possibilidades interpretativas sobre a intolerância, entendemos que a chamada “construção discursiva”, por si mesma, deve interessar ao historiador.

Consideremos então que a análise da linguagem é central para a investigação das práticas, experiências e representações culturais dos produtores de discurso (e onde for metodologicamente possível, na investigação dos códigos adotados pelos receptores desse discurso), além de permitir reavaliar as visões mecânicas que impuseram, até hoje, uma dependência direta entre o discurso e contexto social. Os indivíduos, ao formarem códigos linguísticos repletos de contradições e simbolismos, passam a constituir objeto de pesquisa, abrindo ao historiador novas possibilidades de entendimento do real.

Cabe reiterar que, perceptíveis na documentação, as experiências e comportamentos sociais, muitas vezes, mostravam-se irreduzíveis aos discursos. A exemplo dos problemas levantados por Simona Cerutti, na literatura patrística de natureza polêmica, deparamo-nos com inúmeras oscilações quanto aos meios de abordagem da questão judaica. Encontraremos sérias divergências entre o discurso político-apologético

de estilo contido e diplomático, divulgado nas “Histórias oficiais” e o fervoroso enfrentamento teológico, de fala contundente e vocabulário rancoroso, característico dos tratados polêmicos e alterações.

A amplitude discursiva polemizante na documentação patrística da Antiguidade Tardia e dos primeiros séculos medievais indica, objetivamente, a necessidade e a funcionalidade na demarcação de lugares sociais em um contexto de fortes hibridismos identitários (STROUMSA, G.G.,1996). Construídos e definidos no discurso polemizante, atribuíam-se a cristãos e judeus, agora diferenciados em suas existências e destinos, os caminhos erigidos pela fusão entre práxis religiosa e crença (LIEU, J; NORTH, J; RAJAK, T., 1994: 1-26).

A percepção teológica da Patrística tendia a demarcar Judaísmo e Cristianismo como duas entidades absolutamente dissociadas e antagônicas, ressaltando a necessidade de convergência entre prática e crença, particularizadas para cada um desses grupos. Na verdade, as intenções e símbolos usados pelos autores polemizantes tornam-se artefatos indiciários fundamentais para a reflexão das relações judaico-cristãs entre os séculos IV e VII e dos processos de cristianização em diversas dioceses do mundo mediterrâneo. Pelas demarcações de campos identitários que tanto insistiam em afirmar como recursos interpretativos e alegóricos, os autores evidenciam, antes de tudo, um cenário de fortes heterodoxias.

Interações, ambiguidades e estratégias de convívio estariam longe de um ideal eclesialístico de universalização da práxis religiosa pela fé. Dessa forma, os discursos voltados para os “judeus” variavam em suas acusações e tons de intensidade. Podemos afirmar que as polêmicas *Adversus Iudaeos*, gravitavam por uma espécie de “Judaísmo imaginário” construído pelos autores, e com o qual estes “debatiam” para, em última instância, condená-lo em sua totalidade.

Dessa forma, são nítidas as elaborações de campos semânticos envolvendo o Judaísmo, e suas diversidades podem ser atestadas a partir dos textos produzidos nos séculos IV e V. Por um lado, a necessidade de diferenciação judaico-cristã levou a um conjunto de tipificações e símbolos em torno do que supostamente entendia-se como “Judaísmo”. Os “judeus” citados pela literatura polêmica representavam um conjunto

muito mais extenso de sujeitos e grupos sociais desviantes, do que apenas as comunidades judaicas renitentes, igualmente estereotipadas em suas práticas pelo gênero *Adversus Iudaeos*.

Os “judeus” da literatura polêmica eram também os conversos cristãos de origem judaica, os cristãos judaizantes, eclesiásticos praticantes de rituais judaicos, os heréticos (Monofisistas), entre outros grupos cristãos heterodoxos como Ebionitas, Symmachianos, Nazarenos e Caelicolistas, associados a perfis judaizantes (SHARF, 1971). Presentes nos discursos patrísticos, eram semanticamente tomados como elementos pertencentes ao mundo da descrença, da desordem, e da hostilidade à configuração do *logos* platônico em *verbum*, e da Ecclesia como vetora da mensagem revelada. Por isso, tornar-se-iam alvos sistemáticos e históricos da justa ira divina. Esses grupos encarnavam tudo aquilo que o dogma definia como “desvio judaico”. Eram todos portanto, metaforicamente, judeus.

No âmago do universo literário em questão, podemos identificar três grandes tipologias discursivas dos tratados teológicos de gênero polêmico, incluídos os textos produzidos do período Niceno (século IV) e Pós-Niceno (séculos V a VII). Para concretizar as análises relacionais citemos o conjunto discursivo judaico de difícil definição tipológica, ao entremear heteroglossias rabínicas, jurisprudências e alegorias – o *Talmud* (nas suas versões *Yerushalmi e Bavli* - Jerusalém e Babilônia)

Diferentemente das considerações historiográficas de inclinação generalizante, afirmarmos poder dividi-los em quatro grandes campos, diferenciados por seus recorrentes instrumentos discursivos:

1. **Linha Homilética/Moralizante**, voltada às ações pastorais de catecumenato e conversão, na exortação de seus leitores e ouvintes às analogias entre evangelização e práxis combativa e militante. Podemos localizar nesta linha, os principais tratados *adversus iudaeos* e homilias pastorais de João Crisóstomo, Agostinho de Hipona, Quodvultdeus de Cartago, Cesário de Arles, Ambrósio de Milão e Isidoro de Sevilha. Situamos igualmente as homilias de Ambrósio de Milão *Expositio Evangelii secundum Lucam*, e as cartas do bispo Severo de Menorca (*Epistola Severi Ad Omnem Ecclesiam, De Virtutibus Ad Judaeorum Conversionem In Minoricensi*

Insula Factis In Praesentia Riliquiarum Sancti Stephani), referentes aos relatos dos episódios de conversão da comunidade judaica de Mahón, em 417, e da chegada das relíquias do mártir Estêvão às Ilhas Baleares, através das iniciativas do bispo Paulo Orósio.

2. **Linha Disputatio/Altercatio**, direcionada à personificação e institucionalização dos conflitos judaico-cristãos através das representações da Ecclesia e Synagoga. Apresentam-se em formato dialógico e teatral, instituindo em suas personagens traços morais, comportamentais e atitudinais coletivos, cujo resultado converge para o convencimento teológico e cristológico da verdade eclesial e a denúncia dos equívocos e erros judaicos. Podemos situar os escritos de Eusébio de Cesaréia *Disputatio Christianorum et Iudaeorum Habita Romae coram Constantino et Helena*, de Quodvultdeus, *Altercatione Ecclesiae et Synagogae Dialogus*, o tratado *De Comparatione Ecclesiae et Synagogae* do bispo Cesário de Arles e os diálogos apresentados pela *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*, do bispo Evagrius.
3. **Linha Histórico-Narrativa**, perfazendo a trajetória das chamadas “Histórias Eclesiais”, nestes textos, o judeu emerge como sujeito coletivo e figura antagônica necessária. Na dinâmica discursiva, é testemunha ocular não apenas do destino e crescimento da Igreja, como também de sua própria ruína e desvio. Nesta linha destaca-se o trabalho de Eusébio de Cesaréia em História Eclesial. Outro texto de sua autoria, a biografia produzida sobre Sylvestri I (314-335) traz importantes contribuições sobre a prática da *disputatio*, a partir de relatos sobre a participação do eclesial em alteração judaico-cristã, provavelmente convocada por Constantino.
4. **Linhas Narrativas na Literatura Rabínica Tardo-Antiga**
Como arcabouço documental fundamental para o estudo do universo sociocultural judaico, apontamos a literatura talmúdica dos séculos IV e V, por apresentar em suas dialógicas discursividades aramaicas a fusão de atributos alegóricos (*Hagadah*), doutrinários (*Halachá*), circunstanciais e jurisprudenciais (*Guemarâ*). Pautados em tradições rabínicas orais de origem palestina dos séculos I

e II (*Mishnah*), os textos tardo-antigos e medievais constituem-se instrumentos documentais para análise das inflexões culturais judaico-cristãs, e dos conflitos institucionais em jogo.

Indicado proficuamente como principal fonte para o estudo do mundo judaico do período, neles encontraremos a construção simbólica de ideais essencialmente rabínicos de vida social, através de tópicos discutidos de forma difusa e inconclusiva dentro de seus sessenta e três tratados, valendo mencionar aqui apenas alguns: produção material urbana e rural, trabalho e subsistência, educação, sinagoga, rituais e liturgias, laços parentais e matrimoniais, sexualidade, monolatria e idolatria, criminalidades e proselitismo.

Apontamentos sobre as Fontes Materiais e seus Lugares no Estudo das Relações Judaico-Cristãs

Nas últimas décadas, a cultura material tornou-se porta de entrada do historiador no universo da arqueologia. Os diálogos com uma antropologia histórica contribuíram para dar tratamentos renovados aos documentos materiais, inserindo-os, segundo Marcelo Rede, em unidades de análise mais amplas e coerentes. Neste sentido, a escrita da História “a partir das coisas”, permite que se pense para além dos textos literários. Instituinte do social, a cultura material está carregada de símbolos e significantes que as palavras ou textos escritos, na maioria dos casos, não nos revelam. Segundo Norberto Guarinello “(...) desde os anos 60, a semiótica e a antropologia têm buscado decifrar o mundo das coisas pensando-as como estruturas de linguagem – dotadas de significados” (GUARINELLO, 2005).

No âmago dos mais recentes debates teóricos sobre as interfaces entre a arqueologia e o saber histórico, a cultura material socialmente construída, deve ser entendida como conjuntos de sistemas simbólicos situados antes na esfera da ação, do que de reflexos ou espelhos das organizações sociais. A cultura material como conjunto simbólico é instituinte do social, e não apenas instituída ou apreendida. Dotada de complexidade é, portanto, objeto de análise e decifração.

Através do uso de fontes de caráter material consideramos poder enfrentar diversos obstáculos metodológicos que se impõem aos medievalistas. Reduzindo o peso absoluto atribuído às fontes literárias nas pesquisas em História da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média, o reconhecimento da cultura material (admitindo-se suas variantes iconográficas) estaria longe de gravitar pelo tratamento meramente descritivo. Por muito tempo a arqueologia acreditava ser essa a sua função, agindo no sentido de confirmar os conteúdos dos “documentos academicamente consagrados”.

Rompendo com este rol de objetividades científicas, como bem ressaltam Guarinello (2005) e Rede (1996), a cultura material muitas vezes mostra-se contraditória e contraposta às fontes escritas, ou seja, esta cultura não deve ser metodologicamente operacionalizada no sentido de confirmar o conteúdo revelado pelo texto escrito/literário. Os retratos sociais possibilitados pela análise material são sempre polissêmicos, polifônicos, descaracterizam os falsos consensos historiográficos em torno da formação dos universos identitários judaicos e cristãos, ora em debate neste projeto.

Por um lado, de fato, muito desta cultura material apresenta dimensões do conflito judaico-cristão que poderíamos apontar como condizentes às principais linhas literárias polêmicas *adversus iudaeos*. Entretanto todas essas dimensões trazem significantes adicionais às disputas identitárias, como os mosaicos e representações pictóricas de inversão da simbologia judaica, e as alegorizações pedagógicas das escrituras da Bíblia Hebraica.

Por outro lado, e na maior parte das vezes, os universos de cultura material judaica e judaizante atestam para a existência de desníveis entre as polêmicas e estereótipos trazidas pelos textos patrísticos, e a práxis cotidiana da crença em sociedade.

De uma vasta gama de imponentes vestígios templários (LEVINE, 1982) de natureza sinagoga (CANTERA; MILLÁS, 1956), registros epigráficos funerários de judeus, conversos e cristãos judaizantes (FELLE, 2007) a simples artefatos de uso cotidiano por camadas menos abastadas – como amuletos (BONNER, 1950) e lamparinas – os fatos arqueológicos nos defrontam com inesperadas evidências de usos e apropriações culturais na interface entre cultura rabínico-talmúdica, culturas simbólicas cristãs, e representações mágicas de escopo romano-helenístico.

É correto hoje afirmar que a cultura material e epigráfica entre os séculos IV a VII não concretizam de forma imediata e cabal as proposições homiléticas e antiéticas encontradas no gênero literário polêmico *adversus iudaeos*. Não concretizam ainda, as definições em torno de supostas “identidades judaicas” e “identidades cristãs” consolidadas pelas metáforas e estímulos conflituosos de uma literatura que opõe, e define como antagonicas, Sinagoga e Igreja. Antes, nos apresentam fortes desníveis entre escrita e materialidade no *corpus* documental, sendo este o grande desafio ao historiador medievalista.

Até hoje demarcado por análises de superfície sobre a formação histórica do antissemitismo teológico eclesiástico (LIMOR ; STROUMSA, 1996), resumida ao rol de reflexões doutrinárias (WILKEN, 2004), homiléticas e de alterações dos textos patrísticos (PARKES, 1977), o campo de uma História das relações entre judeus e cristãos no mundo mediterrâneo ainda está por ser construído. Afirmemos que este deve adentrar a um universo de culturas materiais polissêmicas, tomando-as como instrumentos empíricos contundentes dos interacionismos simbólicos praticados por judeus e cristãos dos primeiros séculos medievais, que utilizavam o Mediterrâneo como ponte entre o Ocidente e o Oriente.

Referências

ALBERT, Bat-Sheva. Isidore of Seville: His Attitude towards Judaism and his Impact on Early Medieval Canon Law. *The Jewish Quarterly Review*, Philadelphia: Annenberg Research Institute, v. 80. n. 3-4, p. 207-220, Jan-April, 1990.

ATTIAS, Jean-Christophe. *De la Conversion*. Paris: Centre D' Études des Religions du Livre/Du Cerf, 1997. 250 p. (Patrimoines religions du Livre)

BURKE, Peter. *O Mundo como Teatro: estudos de Antropologia Histórica*. Lisboa: Difel, 1992. 267 p.

BARCALA MUÑOZ, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. 886 p. 2.v.

BARNETT, Richard. *The Sephardi heritage: Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*. London: Valentine, Mitchell, 1971. 451 p.

BARON, Salo W. *A social and religious history of the Jews*. 2.ed. Philadelphia: Jewish Publications Society of America, 1952. 340 p. v.3.

BAUER, Yehuda. Antisemitism as a European and World Problem. In: PATTERNS of Prejudice. London: The Institute of Jewish Affairs, v. 27, n.1, p.15-24, 1993.

BONNER, Campbell. *Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian*. The University of Michigan Press, 1950. 380 p.

BOYARIN, D. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Col.Bereshit) 286.

BREGMAN, Marc. Mishnah and LXX as Mystery: An example of Jewish-Christian Polemic in the Byzantine Period. In: LEVINE, Lee (Ed.) *Continuity and renewal*. Jews and Judaism in Byzantine-Christian Palestine. Jerusalem: Dinur Center for the Study of Jewish History/Yad Ben-Zvi Press, 2004. p. 333-342.

BRUNS, G. The Hermeneutics of Midrash. In: SCHWARTZ, Regina. (Ed.). *The book and the text: The Bible and literary theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 189-213.

CARNEIRO, M. L. T. O Discurso da Intolerância: Fontes para o Estudo do Racismo. In: *Dossiê fontes históricas: Abordagens e métodos*. São Paulo: Faculdade de Ciências e Letras – UNESP. Campus de Assis. Programa de Pós-Graduação em História, 1996. p. 21-32.

CANTERA y BURGOS, F. *Sinagogas españolas*. Madrid: C.S.I.C, 1984. Reimpressão da 1. ed.1955. 375 p.

CANTERA, F.; MILLÁS, J. M. *Las inscripciones hebraicas de España*. Madrid: C. Bermejo, 1956. 392 p.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 391 p.

_____. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CHARTIER, R. A Leitura: uma Prática Cultural. In: CHARTIER, R. (Org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. p. 229-253.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. 471 p.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. Historical Research on Spanish Conversos in the last 15 years. In: HORNIK, M.P. *Collected studies in honour of Américo Castro's Eightieth Year*. Op.cit. p. 63-82.

FABRE-VASSAS, Claudine. *The singular beast. Jews, Christians & the Pig*. Translated by Carol Volk. New York: Columbia University Press, 1997. 245 p.

FELLE, A. E. Judaism and Christianity in Light of Epigraphic Evidence (3rd-7th cent.CE) *HENOCH. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*. *Morcelliana*, v. 29. n. 2, 2007. Jews in Greco-Roman World: Historical and Literary Aspects. p. 354-377.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu et al. *Global archaeological theory: Contextual voices and contemporary thoughts*. New York, 2005. 380 p.

GALLEGRO BLANCO, Enrique. Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media. Madrid: Revista de Occidente, 1973. (Biblioteca de Política y Sociología). 220 p.

GINZBURG, Carlo. Just one witness. In: FRIEDLANDER, Saul (Ed.) *Probing the Limits of Representation: Nazism and 'Final Solution'*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992. p. 82-96.

_____. *História noturna: decifrando o Sabá*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 406 p.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 205 p.

GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. 165 p.

GUARINELLO, N. Archaeology and the meanings of material culture. In: FUNARI, P.P.de Abreu et al. *Global archaeological theory: Contextual Voices and Contemporary Thoughts*. New York, 2005. p.19-27.

HIRSHMAN, M. A. *Rivalry of genius: Jewish and Christian biblical interpretation in late antiquity*. Albany, 1996. 278 p.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006. 266 p.

LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao santo: Cinco novas interpretações talmúdic*as.

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 204 p.

_____. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. 176 p.

LEVINE, Lee (Ed.). *Ancient synagogues revealed*. Detroit: Wayne State University Press, 1982. 320 p.

_____. (Ed.). *Continuity and renewal*. Jews and Judaism in Byzantine-Christian Palestine. Jerusalem: Dinur Center for the Study of Jewish History/ Yad Ben-Zvi Press, 2004. 290 p.

LIMOR, O.; STROUMSA, G.G. (Ed.). *Contra Iudaeos*. Ancient and medieval polemics between Christians and Jews. Tübingen: Mohr, 1996. 210 p.

MACCOBY, Hyam. *Judaism on trial: Jewish-Christian disputations in the Middle Ages*. London: Littman Library of Jewish Civilization, 1993. 335 p.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. The Converso Problem: An Assessment. In: HORNIK, M.P. *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*. Op.cit. p.63-82; 317-333.

NEUSNER, Jacob. *The Yerushalmi – The Talmud of the land of Israel: an introduction*. New Jersey, London: Jason Aronson Inc., 1993. 295 p.

OUAKNIN, Marc-Alain. *Le Livre Brûlé: Philosophie du Talmud*. Paris: Lieu Commun, 1993. 420 p.

PARKES, J. *The Conflict of the Church and the Synagogue: a study in the rise of antisemitism*. 3.ed. London: Soncino, 1977. 351 p.

REDE, Marcelo. História a partir das Coisas: Tendências Recentes nos Estudos de Cultura Material. *ANAIIS DO MUSEU PAULISTA*. São Paulo. Nova Série, 4, 1996. pp.265-282.

THE SONCINO TALMUD. Chicago: Davka Corporation/Judaica Press Inc, 1996. 1 disco compacto: digital. The CD-ROM Judaic Classics Library.

SHARF, A. *Byzantine Jewry*. From Justinian to the Fourth Crusade. London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1971.

SNODGRASS, A. *An Archaeology of Greece*. Berkeley: University of California Press, 1987. 345 p.

STANTON, Graham N.; STROUMSA, Guy G. (Eds.). *Tolerance and intolerance in*

early Judaism and Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 290 p.

STROUMSA, Guy G. *The end of sacrifice*. Religious transformation in late antiquity. Chicago: Chicago University Press, 2009. 185 p.

TEPPLER, Yaakov. *Birkat haMinim*. Jews and Christians in conflict in the Ancient World. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. 468 p. [Texts and Studies in Ancient Judaism, 120]

TRACHTENBERG, J. *The devil and the Jews*. The medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism. New Haven: Yale University Press, 1943. 277 p.

WILKEN, Robert L. *John Chrisostom and the Jews*. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century. Berkeley: California University Press. 1983. 150 p.

WILLIAMS, Lukyn. *Adversus Iudaeos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935. 389 p.

XIBERRAS, Martine. *As teorias da exclusão*. Para uma construção do imaginário do desvio. São Paulo: [s.ed], 1994. 247 p.

YERUSHALMI, Yossef Hayim. *Assimilation and racial anti-semitism*. The Iberian and the German models. New York: Leo Baeck Institute Inc., 1982. 380 p. (Leo Baeck Memorial Lecture, 26)

_____. *Zakhor*. História judaica e memória judaica. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Bereshit). 168 p.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. 134 p. [Debates, 317].

_____. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC, 1990. 137 p.

5 Ritos mortuários e origem judaica: paradoxos entre a perseguição e a persistência no Brasil setecentista

Barbara Luana Silva
Júlia Calvo

O cuidado com o Luto é uma marca importante da tradição cultural de diversos povos, que persiste ao longo do tempo. Em muitos lugares do Brasil, o ritual mortuário que se perpetua segue a tradição da lavagem do morto e a prática de envolvê-lo em uma mortalha. Essa tradição fúnebre, durante os séculos XVI, XVII e XVIII, era considerada uma prova irrefutável de crime de Judaísmo pelo Tribunal do Santo Ofício. Propomos aqui a discutir o ritual do uso da mortalha, assim como a associação desse hábito como judaizante pela Inquisição Ibérica, tomando como base a documentação analisada nos testamentos do Arquivo Municipal de Sabará (Casa Borba Gato) e do acervo digital do Arquivo da Torre do Tombo (Portugal), e comprovar a sua persistência no Brasil e em Minas Gerais.

{presença judaica; Inquisição; ritos funerários; mortalha; Minas Gerais}

Introdução

A palavra rito vem do latim *ritus*, que significava uma celebração religiosa, um conjunto de costumes sociais de valor simbólico. Segundo Louis-Vincent Thomas “Todas as vezes que a significação de um ato reside mais em seu valor simbólico do que em sua finalidade mecânica, já

estamos no caminho do procedimento ritual” (1996, p. 7). Dessa forma, os ritos de passagem, presentes na nossa sociedade, são celebrações de valor simbólico que marcam determinadas fases da vida do indivíduo: nascimento, maioridade, casamento e morte que compõem o mosaico das tradições de uma cultura e religião e reafirmam sua persistência ao longo do tempo.

Interessa-nos, neste artigo, refletir sobre os ritos mortuários, ou seja, a seqüência de gestos rituais que marcam o fim de uma vida e que traduzem o imaginário dos grupos a respeito da morte e da vida e, acima de tudo, indicam a noção de permanência do grupo ao longo do tempo.

Cada cultura, à sua maneira, realiza suas exéquias, embora possa haver pontos em comum. Ao pensarmos nas religiões nascidas do pensamento abraâmico e suas variações, como o judaísmo, o islamismo e o cristianismo, essas interpretações comuns ficam ainda mais evidentes, mesmo assim é possível observar características peculiares a cada uma delas.

Durante as pesquisas realizadas entre os anos de 2009 e 2010 sobre a presença judaica¹ nas Minas do século XVIII, ao ler os testamentos, nos deparamos com constantes pedidos de amortalhamento do corpo, o que nos causou inquietação e nos deu um novo objeto de pesquisa: a mortalha.

A mortalha é uma vestimenta de luto usada no judaísmo, ainda hoje, em seu ritual mortuário. Os testamentos arrolados foram escolhidos segundo o cruzamento de dados dos prisioneiros e sentenciados dos Autos da Inquisição mapeados nas obras de Anita Novinski e Eggon e Frieda Wolf.

Tais prisioneiros eram acusados de manter, em segredo, a fé judaica mesmo após sua conversão. No entanto, não há, nos testamentos, nenhum indício de que estas pessoas mantivessem ainda alguma relação com o judaísmo, com exceção do pedido de ser amortalhado em hábitos das irmandades a que pertenciam. Como o cristianismo é uma religião oriunda do judaísmo, não seria a mortalha parte das exéquias judaicas mantidas pelos cristãos?

Não há dúvida de que nos primórdios do cristianismo muitas características do rito mortuário judaico foram mantidas, porém, com a

¹ Pesquisa realizada com o fomento PUC-Minas/FIP com foco nos judeus convertidos ao cristianismo (cristãos-novos ou marranos) residentes no Brasil no século XVIII.

consolidação dessa nova religião os ritos cristãos tomaram nova forma e novos significados.

Ritos mortuários: diferenças entre o judaísmo e o cristianismo

Ao pensarmos na ritualística *post mortem* judaica, é preciso ter em mente os significados que cada um dos atos que compõem esse ritual possui para essa tradição. Na tradição judaica, a morte afeta apenas o corpo físico, uma vez que termina sua missão terrestre, por isso a terra representa o repouso.

De acordo com as leis mosaicas, o corpo deve ser sepultado logo que for possível, de preferência no mesmo dia da morte e, também, enquanto houver luz natural: *Seu cadáver não poderá permanecer ali durante a noite, mas tu o sepultarás no mesmo dia* (Deuteronômio 21:23). Enquanto o morto permanecer insepulto, a sua alma não ficará em repouso. Ela só descansará quando o corpo for enterrado (VAINSENER, 2009, p.1).

Corpo e alma são indissociáveis no judaísmo e é importante o cuidado aos mortos com observância a toalete e preparo para o sepultamento, assim como o cumprimento de todos os passos do luto seguindo rituais fúnebres dentro da simbologia judaica.

Os rituais fúnebres não são privilégio da sociedade que conhecemos, pelo contrário, estavam presentes no Neolítico, há cerca de cinco mil anos antes da era Cristã. No judaísmo, os primeiros sepultamentos eram feitos em cavernas e a partir de seu contato com os rituais egípcios, durante sua longa estada no período do Êxodo², novos gestos foram agregados aos seus ritos mortuários. Segundo Bayard:

Os hebreus, retomando a tradição egípcia, aprenderam a arte de embalsamar os corpos. Lavavam os cadáveres com muito cuidado, barbeavam-nos e os perfumavam com mirra e pó de aloés. Os membros eram atados com faixas; o corpo era recoberto com lençol, e o rosto, com pano (1996, p. 103).

Há então, a primeira referência ao uso da mortalha entre os judeus³. O uso da mortalha permaneceu, e permanece ainda hoje, como parte

2 Período que marca, na antiga História de Israel, a saída em massa dos judeus do Egito para o deserto e, posteriormente, para a Terra Prometida.

3 É importante salientar que o uso da mortalha também aparece nos rituais antigos da cultura cristã como iremos discutir no decorrer desse artigo.

importante do ritual de sepultamento judaico. Nessa tradição o período de luto é dividido em três momentos que são repletos de orações, interdições e obrigações que vão diminuindo gradativamente com o passar do tempo (ZUCHIWSCHI, 2010, p. 168-169)⁴.

Os serviços fúnebres são realizados, geralmente, pela Sociedade Sagrada (*Chevra Kadisha*), criada para a realização do funeral de Moisés, ou pelos amigos da família. Esses serviços iniciam-se com a lavagem completa do corpo do morto, uma vez que a água tem valor purificador, eliminando toda a sujeira e impureza da morte e do corpo físico, possibilitando que o indivíduo esteja limpo para o encontro com Deus. Por representar a purificação e a limpeza é que:

(...) no meio hebraico, é recomendado renovar a água dos recipientes dos apartamentos nos quais morreu alguém e dos apartamentos contíguos; diz-se que os maus espíritos (*djenuns*) freqüentam os lugares nos quais há água: “Há espíritos mal feitores tanto nas fontes como nos campos”, diz o Talmude (BAYARD, 1996, p. 20).

O ritual de lavagem do corpo está presente em outras tradições, mas há uma interseção entre a cultura judaica e cristã durante o século XVIII em relação ao *lavatio corporis*, que ganha um caráter habitual e solene através do papel do clero como responsável pelos rituais fúnebres na Baixa Idade Média. Ariès explica que “Não é improvável que a cerimônia de lavagem do corpo e o despejo das águas poluídas, recebida de um velho fundo pagão, tenha sido renovada por imitação daquilo em que se tinha transformado nos ritos dos monges” (1989, p.173).

No judaísmo, após a lavagem do corpo, esse é envolto em uma mortalha branca de forma que todo o corpo fique coberto. Nesse gesto não há distinção entre ricos e pobres, todos são sepultados da mesma maneira, em vestes simples e iguais, sem nenhum tipo de ornamento.

Nos funerais cristãos, até o século XII, o morto era apresentado descoberto, mas durante a Alta Idade Média o morto “se torna insuportável à vista”, passando a ser coberto e a adotar também o uso do caixão.

Segundo Philippe Ariès:

⁴ Esses períodos iniciam após o sepultamento e são marcados cronologicamente em intervalos mais longos com o passar do tempo: primeira semana, primeiro mês, primeiro ano. Esses períodos correspondem a orações e obrigações específicas reforçando a memória do morto.

o corpo, depois da morte, após as expressões de luto e de pesar, era estendido fosse sobre o tecido precioso, lençóis de ouro, tecido tinto de cores ricas, vermelho, azul, verde, fosse mais simplesmente sobre o sudário, isto é, um pano de linho, um lençol. Depois o corpo e o lençol eram colocados numa padiola ou caixão, exposto durante algum tempo diante da porta da casa, e em seguida transportado ao local da inumação. Pouco tempo depois da morte e no próprio local desta, o corpo do defunto era completamente cosido na mortalha, da cabeça aos pés, de tal modo que nada aparecia do que ele fora, e em seguida frequentemente fechado numa caixa de madeira (1989, p.179-181).

No entanto, nos países mediterrâneos, a visão do rosto do morto não ganhou tal conotação desagradável que devesse ser escondido, encoberto. Por isso o uso da mortalha não se difundiu nesses países, sendo mantido, até os dias de hoje, o costume de velar o corpo descoberto.

Dessa forma, apesar do uso comum da mortalha, percebemos a diferença de seus significados: enquanto no judaísmo há a preocupação de manter a igualdade dos indivíduos perante a morte, no cristianismo há uma completa distinção entre ricos e pobres, pois os pobres estavam destinados a usar tecidos mais simples e os ricos mantinham sua posição social ao usar tecidos preciosos ou de cores que demonstravam o lugar que ocupavam na sociedade.

Não se descobriu ao certo quando tiveram início as diferenciações em relação à mortalha, lhe conferindo uma associação à tradição judaica, mas sabe-se que o tratamento e significado dos cuidados com o morto ganharam uma dimensão e uma sacralidade própria para cristãos e para judeus.

No cristianismo, a santificação do corpo permanece, até após a morte, e também está ligada a objetos e a relíquias. Acreditava-se, no período medieval, ser possível receber a santidade pelo contato; assim, os caixões eram colocados lado a lado, de forma contígua, para que se passasse a sacralidade àqueles enterrados próximos e assim por diante.

Dessa forma, podemos perceber uma perspectiva de preservação do corpo, reforçada consciente ou inconsciente pelo desejo de imortalidade do mundo ocidental. No judaísmo, o corpo é cuidado para valorização da alma. Estabelece-se a crença da perpetuação da alma, que é libertada do seu meio físico com a decomposição do corpo. A mortalha representa

uma veste igualitária, sem amarras, botões, metais, fechos etc., permitindo essa liberação.

A imortalidade da alma, na crença cristã, se apresenta com a preocupação de explicar os acontecimentos após a morte e de consolar as famílias e essa noção é reforçada pós-Idade Média. A própria descrição de paraíso reflete a crença de que seria possível o reencontro com os entes queridos que já se foram:

Na realidade, o que acreditamos ser algo novo no cristianismo, ou seja, a idéia de que nossos entes queridos nos observam e que voltaremos a vê-los, remonta aos primeiros séculos da Igreja, mais precisamente a São Cipriano, que expressou o desejo e a certeza de encontrar os seus do outro lado da vida: “Por que não nos apressamos e corremos para ver nossa pátria e saudar nossos ancestrais? Um grande número de entes queridos ali se encontra à nossa espera. Somos desejados por uma considerável multidão de pais, irmãos e filhos. Instalados doravante em condições seguras, eles se preocupam com nossa saúde. Poder vê-los e abraçá-los é uma imensa alegria para nós” (COMTE-SPONVILLE, *et.al.*, 2006. p. 88).

Ambas as crenças coincidem, portanto, na valorização da alma e na importância de seu cuidado na construção da paz no mundo dos mortos, mas também dos vivos:

Nessa visão de mundo (refere-se à antiga civilização das aldeias e aos folcloristas⁵), o problema do terceiro local não se apresenta, ou muito pouco, ou melhor: ele já está resolvido. Os mortos estão diante da nossa porta, nos rodeiam, vivendo a vida deles, se podemos dizer, durante toda a seqüência que separa a **morte física da sua liberação definitiva**⁶, ritmada pelas etapas da sua decomposição, e ainda além. Uma vez que não é forçosamente expresso em termos de expiação de pecados, fica no entanto evidente que os mortos têm negócios a resolver, tanto com seus próximos como com a comunidade da qual são parte integrante (VOVELLE, 2010, p. 31).

Vovelle trata do Terceiro Local, o purgatório, e sua invenção no imaginário medieval e moderno, principalmente nos registros das imagens. Percebe que permanece a crença de que *bons ou maus, os mortos estão sempre aí, tanto no fim como no início da Idade Média* (VOVELLE, 2010, p. 34) fazendo

⁵ Complemento nosso.

⁶ Grifos nossos.

súplicas, solicitando orações, ajudas, prestações e tendo seu encontro temido com os vivos.

O advento da racionalidade a partir do século XVI e o início do protestantismo vão gerar um combate às ações mágicas do homem. Não vai haver um rompimento com a magia, mas ela se transforma na condução de respostas mais objetivas e menos sobrenaturais.

Essas crenças cristãs e judaicas que coincidem no período medieval e moderno vão gradualmente sendo diferenciadas. Rituais fúnebres singulares, que se perpetuaram em cada um desses grupos, vão traduzir sua permanência ou mesmo sua rejeição, estando relacionados aos contextos históricos de perseguição dos judeus durante os séculos XVI e XVIII como trataremos a seguir.

Perseguição judaica e o fenômeno do marranismo

Em vários momentos e circunstâncias ocorreu a conversão de judeus às religiões cristãs. Durante o medievo essa conversão está relacionada a uma campanha antijudaica, associada ao combate às heresias e a reflexos da Guerra de Reconquista, no caso ibérico, pela Igreja Católica.

As conversões nem sempre foram forçadas, mas não eram comumente bem aceitas nem pelos judeus e nem pela sociedade conversora. O judeu converso recebeu a designação de *marrano*, que vai acabar configurando o aspecto pejorativo que trata a situação do converso como um problema.

Para a comunidade judaica, a conversão é o abandono da crença judaica, vista como traição da permanência do próprio grupo e de seu passado. Para a sociedade conversora, o converso é sempre impuro e suspeito na eterna desconfiança sobre a verdade de sua conversão.

Maeso (1977) analisou a etimologia do termo *marrano* indicando que existe essa designação para o judeu converso desde pelo menos a primeira metade do século XV destinada à denominação de falsos conversos que permaneciam praticando o judaísmo em segredo. Assim, tem o sentido de relapso, tornadiço e apóstata.

Cascudo (2001) reafirma o caráter infiel do *marrano* ao definir sua origem da abstinência de *marrã* (porco que terminou o aleitamento), numa denúncia clara em permanecer judeu e que trazia uma concepção negativa e uma cultura de mau-agouro:

Para “marrano” convergiu perversidade astuta e mesmo, na Provença, enfermidade contagiosa. *Que marrano te agarre* é expressivo em Portugal. Valia *maldito, amaldiçoado, excomungado* identicamente no Brasil. No Rio Grande do Sul *marrano* é gado inferior (CASCUDO, 2001, p. 54).

Na citação a seguir, novamente de Cascudo, fica explícita a tradição coletiva na imagem do judeu que permaneceu como herança social de um ódio que justificava seu ataque. O marrano, o cristão-novo, era considerado misterioso e tenaz, era acusado de sacrilégios ao catolicismo a que tinha se convertido:

Quando houve o tremor de terra, em janeiro de 1531, os frades em Santarém pregavam, semeando pavores do apocalipse. Foi Gil Vicente quem pacificou a terra e as almas. *A primeira pregação, os cristãos-novos desapareceram e andavam morrendo de temor da gente.* Eram culpados pelo terremoto. Matar o judeu era uma maneira de orar, penitenciar-se agradar a Deus. Processo universal de sublimação interior e consciência dogmática. Minha mãe, incapaz de matar uma galinha, apiedada de todos os sofrimentos alheios, opinando pelo lume do fogão, disse, com naturalidade das frases feitas, imemoriais e verídicas: - *Tem fogo para assar um judeu!* A imagem não era criação de minha mãe, mas reminiscência instintiva, associando às chamas a figura convulsa do judeu supliciado. Minha mãe era sertaneja e morreu maior de oitenta anos, ignorando que se queimasse gente viva para salvar-lhe a alma. Mas a frase lhe veio aos lábios porque era uma herança lógica do mecanismo intelectual do passado (CASCUDO, 2001, p. 90-91).

Para Maeso, apesar de muitos estudiosos relacionarem a definição de marrano como sinônimo de porco pela aversão judaica à carne deste animal, a definição de porco como marrano é posterior, reforçando o significado de impuro, sinônimo de “homem sujo” (1977, p. 19). Em hebraico, o judeu converso tem a denominação de *anus*, “forçado”, implicando a perseguição e a conversão forçada na Espanha e em Portugal no contexto da Inquisição Ibérica.

A Inquisição Ibérica tem uma relação direta com o poder das monarquias absolutas na Espanha e em Portugal numa associação entre Igreja e Estado, pautada numa cumplicidade popular que já manifestava discriminação, perseguição e ódio ao judeu.

Num primeiro momento, o contexto ibérico, que era marcado pela agitação da massa pelo baixo clero na promoção de massacres aos judeus,

serviu ao propósito de alertar os poderes constituídos para a “necessidade” de se estabelecer um novo mecanismo de controle social teologicamente orientado.

No momento posterior, a Igreja pactua com o Estado ao oferecer-lhe a Inquisição como um meio de canalizar a energia popular contra os judeus, associados como “agentes do diabo”:

Os saques aos judeus converteram-se em confiscos; as violações e pancadas foram regulamentadas em sessões de tortura; as perseguições de rua transformaram-se em procissões, nas quais os judeus, em vez de serem linchados, sofriam a humilhação moral do *sambenito*. E as fogueiras, antes improvisadas às pressas, organizaram-se em queimadores, erigidos em lugar e data previamente afixados. Essa espetacularização do massacre implicava numa sistematização da agitação caótica, numa seleção cuidadosa das vítimas, numa estilização da violência antes praticada a esmo pela turba (NAZARIO, 2005, p. 34-35).

Dessa forma se institucionaliza a Inquisição como instrumento do Estado estabelecendo o Tribunal do Santo Ofício em 1478, na Espanha e em 1536, em Portugal. Diferente da Inquisição Medieval, idealizada e dominada pelo Papa, a Inquisição Ibérica se concretizou sob o domínio dos reis espanhol e português.

Nesse contexto perverso, tanto para o judeu, como para o judeu converso, é que acreditamos que se estabeleceu a diferenciação do rito funerário cristão para o judaico em relação à utilização da mortalha. O judeu, e principalmente o *cripto-judeu* – o converso que mantinha práticas judaicas em segredo, era temido e associado a tudo que era negativo e agourento. Essa visão negativa vai levar gradualmente à substituição das práticas específicas judaicas e a implicação, no caso do indicativo da permanência dessas práticas, à acusação de crime de judaísmo.

A carta monitória de Dom Diogo da Silva, durante a visitação do Santo Ofício na Bahia nos anos de 1591 a 1593, arrola uma série de práticas e cerimônias judaicas que incidiam na categoria de crimes a serem confessados ou denunciados. Incluía guarda de dias sagrados, rituais como jejuns, recusa ao consumo de certos alimentos, mas também práticas mortuárias como se vê:

O tratamento e o sepultamento dos cadáveres, e o luto segundo o costume judaico. Comer em mesas baixas durante o nojo (luto); banhar

e vestir os defuntos com roupa de linho; vesti-los com compridas camisolas, cobrindo-os de mortalhas dobradas à guisa de capas; o enterro do falecido em solo virgem e em sepultura bem funda, o canto de litania de acordo com a tradição judaica – parte ritual do luto; colocação de uma pérola-semente ou moeda de prata ou ouro, na boca do defunto, destinados ao pagamento da sua primeira pousada; cortar as unhas do defunto; esvaziar moringas, potes de barro e demais vasilhas de água, após a morte de uma pessoa, expressão da crença de que a alma do defunto viria banhar-se ali, ou que o Anjo da morte ali estivesse lavando a espada com que golpeará (citado por WIZNITZER, 1966, p.11-12).

No caso brasileiro, apesar das orientações da Igreja, vão se perpetuar muitas dessas práticas como costume, predominantemente nas cidades interioranas da tradição colonial. Isso se deu, principalmente, pela distância entre colônia e metrópole.

Até hoje é possível perceber hábitos como a lavagem do morto, o uso da mortalha e a preferência por terras virgens, que não receberam outro corpo anteriormente, nos rituais funerários pelo sertão do Nordeste e cidades do interior do estado de Minas Gerais, como em Sabará e regiões do norte de Minas.

A conservação de certos hábitos rituais faz parte da cultura dos brasileiros e podem ser explicadas pela teoria do homem dividido, de Anita Novinsky, em que o cristão-novo “vivia no primeiro sem ser aceito, era identificado com o segundo sem o conhecer. Se era judeu para os cristãos, o que era para os judeus?” (NOVINSKY, 1992, p. 7).

O cristão-novo, categoria do judeu converso em Portugal como status social pautado na pureza do sangue cristão vai, no Brasil, seguir o catolicismo sob a permanência das práticas culturais do antigo judaísmo (conscientemente ou não) que lhe dariam uma ligação com sua origem e constituiriam sua identidade no novo mundo.

A mortalha nos inventários e testamentos do século XVIII, em Minas Gerais

A mortalha é uma das permanências que se estabeleceram no Brasil, assim como rituais da toalete fúnebre e cercado por superstições em torno da morte. Cascudo registra suas lembranças sobre os costumes brasileiros do luto:

Para as mulheres, vestiam as longas camisas brancas. Nos homens, para iludir a vigilância suspicaz do Santo Ofício, envergavam um hábito de S. Francisco em cima do traje que o costume sagrara. Não podia acompanhar o corpo nenhum objeto metálico. Agulhas, alfinetes, a cruz dos terços, depois os dentes obturados a ouro, eram retirados, respeito que veio às primeiras décadas do século XX. Os oficiais eram enterrados com as fardas sem botões dourados. Dedos sem anéis para defuntos e defuntas. Sapatos sem pregos, ou sandálias de feltro, pano grosso, ou embrulhados os pés numa toalha. Muitos desses pormenores constituem usos brasileiros. Os lenços, vestidura fúnebre, cobrindo inteiramente o cadáver, inclusive a cabeça, foi uma tradição respeitada nos sertões e mesmo nas cidades. O sábio Oswaldo Cruz, falecido em 1917, amortalhou-se dessa forma (2001, p. 96).

Bayard (1996), identifica o uso da mortalha nos ritos mortuários como uma questão cultural percebida em três grandes povos – egípcios, em tribos de pigmeus da África Central e judeus, e também em algumas tribos indígenas na América, que envolviam o cadáver em pele de animais – chamado de fardo, e na ilha de Madagascar, em que o corpo é envolvido em um sudário⁷.

Durante a pesquisa realizada sobre a presença judaica em Minas Gerais, foram encontrados e analisados 25 documentos (inventários e testamentos) no Arquivo de Sabará, daqueles identificados como prisioneiros pela Inquisição. Em 18 testamentos encontramos a solicitação do uso da mortalha. São 15 homens e 3 mulheres, sendo 2 de ex-escravas onde se pode identificar a ligação com as irmandades leigas como no quadro abaixo :

⁷ Segundo o *Dicionário eletrônico Houaiss de língua portuguesa*, mortalha e sudário têm significados semelhantes. A palavra “sudário” tem origem no latim e seu uso remonta ao século XIV. Um de seus significados é “espécie de lençol com que se envolve o cadáver; mortalha” ou ainda “véu que se usava antigamente para cobrir a cabeça dos mortos”. Já a palavra “mortalha”, que também tem origem no latim e remonta ao século XIII, tem como significado “pano ou vestimenta com que se envolve o cadáver de pessoa que será sepultada” e ainda “hábito usado por monge ou monja”.

Documentos analisados	25	Dentre estes, alguns são Inventários, nos quais não se encontram informações relacionadas a esse traço cultural. Porém, em todos os Testamentos analisados, encontram-se informações sobre a mortalha.
Documentos que citam a mortalha	18	Destes, um não cita a mortalha, pede que seu corpo seja envolto em um hábito de São Pedro, e este é o testamento de um Padre.
Testamentos de Mulheres	3	
Testamentos de Homens	15	
Testamentos de Pretas Forras	2	
Solicitação de mortalha em hábito de São Francisco	14	
Solicitação de mortalha em lençol/bestanha ou outros hábitos	4	
Pertencentes a Irmandade das Almas	8	Outras Irmandades citadas são: Nossa Senhora do Amparo, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição, Irmandade das Palavras, Santo Antonio.
Pertencentes a Irmandade do Santíssimo Sacramento	3	
Não cita relação com Irmandades	5	

(Elaborado por SILVA, 2009)

Em alguns testamentos analisados era solicitada a mortalha de lençol ou bestanha, porém, em 14 desses testamentos, o amortalhamento foi solicitado em hábito de São Francisco, o preferido, citado também em estudos sobre a morte na Bahia de João José Reis (1991) e Adalgisa Arantes Campos (1988):

São Francisco aparece numa oração popular de origem portuguesa como portador de uma carta de Madalena, a pecadora arrependida, a Cristo. Nessa mesma oração, que nada menciona sobre morte ou julgamento divino, há uma alusão, em tom afetivo e sem nexo aparente, à roupa do santo (REIS, 1991, p. 118).

Para Reis, a mortalha e o uso do hábito de S. Francisco remetem a um costume português, difundido principalmente no Brasil por mulheres. Já para Campos, que também aponta a recorrência de sua solicitação em vários testamentos das minas Setecentistas “a mortalha era outro símbolo social exterior. (...) As mortalhas eram caras e os que não se encontravam preparados para este gasto tinham que se contentar com um lençol” (1988, p. 17), já indicando as formas de apropriação de seu uso na cultura brasileira.

Reforçando a visão de prática judaica da mortalha, analisamos os processos inquisitoriais, nos quais é possível perceber a mortalha como prática judaizante. O inquisidor, ao buscar a comprovação da culpa de judaísmo do réu, o questionava sobre suas relações e sobre os costumes que indicavam sua filiação aos preceitos da *Ley de Moisés*, dentre eles o uso da mortalha:

Perguntado se quando morria alguma pessoa de sua caza e o amortalhava ou mandava amortalhar em mortalha nova enterrar em cova funda e terra virgem metendo lhe na boca ouro prata ou aljofar ou metal fino por cerimonia judayca! Disse que não! (Manuel de Matos, preso em 16 de março de 1734. Torre do Tombo/Portugal, PT/TT/TSO-IL/028/01518)

Perguntado se quando morria alguma pessoa de sua casa e obrigação a amortalhava, e mandava amortalhar em mortalha nova e enterrar em terra virgem e cova funda e metendo na boca ouro, prata, aljofar, ou metal fino por cerimonia judayca? (Manuel da Costa Espadilha, preso em 26 de novembro de 1729. Torre do Tombo/Portugal, PT/TT/TSO-IL/028/01813)

O réu Manuel de Matos foi acusado de práticas de judaísmo e considerado herege e apóstata da fé católica, tendo seus bens confiscados e sendo condenado a abjuração em forma de cárcere e hábito penitencial perpétuo e a penitências espirituais em auto-de-fé em 1 de setembro de 1737. O réu Manuel da Costa Espadilha, obteve a mesma condenação no auto-de-fé em 17 de junho de 1731.

Outro processo analisado mostra-se muito amplo nas indagações sobre práticas judaizantes:

Perguntado se guardava os sabados de trabalho como dias santos por obra ou na vontade princiando a guarda de Ley na sexta feira a tarde vestindo então camiza lavada e os melhores vestidos varrendo ou mandando varrer as cazas às avessas, conservando ou mandando conservar os candieiros com azeite limpo (...)

Perguntado se guardava a Paschoa dos judeos; assim a das cabanas como a do pão asmo ou outras algumas festas celebrando as como as cerimonias que os judeos costumão!(...)

Perguntado se fazia alguns jejuns judaicos nas segundas e quintas feiras de cada semana ou o do dia grande e Rainha Esther estando em cada hum delles sem comer nem beber senão a noutie ceando então peixe e couzas q não fossem de carne por cerimonia judaica? (...)

Perguntado se quando morria alguma pessoa de sua caza e vezinhança lançava ou mandava lançar fora dos cantaros a agoa que nelles tinha para beber por cerimonia judaica? (...)

Perguntado se quando morria alguma pessoa da sua caza e obrigação a amortalhava ou mandava amortalhar em mortalha nova e enterrar em terra virgem e cova funda mettendolhe na boca ouro prata aljofar ou coral fino por cerimonia judaica? (Manuel Gomes de Carvalho, preso em 16 de março de 1934. Torre do Tombo/Portugal, PT/TT/TSO-IL/028/07760)

Manuel Gomes de Carvalho é condenado ao confisco de bens, abjuração em forma de cárcere e hábito penitencial perpétuo e penitências espirituais em auto-de-fé em 18 de outubro de 1739.

Buscando os cristãos-novos em Minas Gerais a pesquisa aplicou filtros no acervo digital da Torre do Tombo através das indicações Brasil, Inquisição, 1701-1800. Foram localizados 651 documentos no total e selecionados 20 documentos referentes às acusações de judaísmo nos processos das Minas Gerais.

Considerações finais

O levantamento documental realizado comprova que no Brasil existiam cristãos-novos e, assim também, se confirma uma presença judaica no território nacional e em Minas Gerais. Além disso, e principalmente, nossas análises da documentação comprovam a perseguição dos cristãos-

novos pela Inquisição e a permanência de práticas, consideradas pelo Tribunal do Santo Ofício como judaizantes, no Brasil no século XVIII.

A mortalha tem forte presença nos rituais fúnebres. Afirmada como judaizante pela Inquisição, tornou-se proibitiva no reino e abandonada na relação de desprezo e no processo de buscar afastamento e distinção do judeu e do judeu converso.

Entretanto, no Brasil, fazia parte da cerimônia do luto, até mesmo com a orientação do modelo⁸, herdada do contato dos hebreus com os egípcios na antiguidade, e apoiada pelo culto cristão ao consolidar o sincretismo com a solicitação de se colocar por cima o hábito de S. Francisco.

As perseguições compuseram um registro de desgraças e destruição ao longo da História para os judeus, mas paradoxalmente, como nos indicam as permanências dos hábitos de luto judaicos no Brasil, acabaram por dar sentido à dispersão e a disseminação de influências culturais que perduram e se perpetuam como contribuição da tradição judaica ao nosso país.

Referências

ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. 2. ed. Lisboa: Teorema, 1989.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?* São Paulo: Paulus-SP, 1996. 321p.

BOSCHI, Caio César. Irmandade, religiosidade e sociabilidade. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 59-75.

_____. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986. 254 p.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na capitania

⁸ Segundo Cascudo (2001), "usual era a mortalha de manto ou lençol inteiro, envolvendo todo o cadáver, sem costurar-se mas amarrando-se com atilhos, como vemos nos quadros da ressurreição de Lázaro, modelo que os hebreus haviam trazido do Egito. Assim Jesus Cristo fora envolto por Jose de Arimateia (Matheus 27,59; Marcos, 15,46; Lucas, 23,53). (CASCUDO, 2001, p. 96).

das Minas – o século XVIII. *Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n. 6, p. 109-22, 1988.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia*. São Paulo: Perspectiva, 2005. 327 p.

CASCUDO, Luis da Camara. *Mouros, franceses e judeus*. Três presenças no Brasil. 3. ed. São Paulo: Global, 2001. 115 p.

COMTE-SPONVILLE, Andre; DELUMEAU, Jean; FARGE, Arlette. *A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo*. Rio de Janeiro: Difel, 2006. 176 p.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 672 p.

FERNANDES, Neusa. *A inquisição em Minas Gerais no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2000. 212 p.

GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. 2. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. 442 p.

MAESO, David Gonzalo. A respeito da Etmologia do vocábulo “Marrano” (criptojudeu). In: NACHMAN, Falbel; GINZBURG, Jacó (Orgs.). *Os marranos*. São Paulo: Universidade de São Paulo/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Centro de Estudos Judaicos, 1977. p. 9-21 (n. 4)

MIZRAHI, Rachel. Miguel Telles da Costa: O Capitão-mor judaizante. In: MELLO, José Antônio Gonçalves. *Gente da Nação*. Recife: Mensageira, 1989.

NAZARIO, Luiz. *Autos-de-Fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005. 207 p.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1992. 260 p.

_____. *Inquisição: prisioneiros do Brasil – séculos XVI a XIX*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. 248 p.

_____. Ser marrano em Minas Gerais. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 40, p.161-176, 2001

_____. *Inquisição: prisioneiros do Brasil: séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. 248 p.

NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Inquisição: Ensaio sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992.

NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane (Orgs.). *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1996 (América: Raízes e Trajetórias; v. 6).

POLIAKOV, Léon. A Demonologia Milenarista, Judeus e Jesuítas. In: POLIAKOV, Léon. *A Causalidade Diabólica I*. São Paulo: Perspectiva: Associação Universitária de Cultura Judaica, 1991. p. 29-53.

_____. *De Cristo aos Judeus da Corte: história do anti-semitismo I*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. 258 p.

_____. *De Maomé aos marranos: história do anti-semitismo II*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996. 289 p.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. 357 p.

SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos em Minas Gerais durante o ciclo do ouro (1695-1755) – relações com a Inglaterra*. São Paulo: Pioneira, 1992. 197 p.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. 319 p.

SILVA, Bárbara Luana; CALVO, Júlia. O Marranismo como Fenômeno Histórico: Presença Judaica em Minas Gerais do Século XVIII. *Revista de Estudos Judaicos*, Belo Horizonte, Instituto Histórico Israelita Mineiro, ano XI, n. 8, p. 120-133, 2009.

VAISENCHER, Semira Adler. O enterro Judeu. In. <http://semiraadlervainsencher.blogspot.com.br/2009/05/enterro-judeu.htm>. Acesso em março de 2012.

VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (Orgs.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. 280 p.

VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório ou o trabalho de luto*. São Paulo: Unesp, 2010. 343 p.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil colonial*. São Paulo: 1966. 218 p.

WOLFF, Egon; WOLFF, Frieda. *Dicionário Biográfico I: judaizantes e judeus no Brasil (1500-1800)*. Rio de Janeiro, 1986 (V.I)

_____. *Dicionário Biográfico VII: Processos de Inquisição de Lisboa referentes a pessoas nascidas ou residentes no Brasil e outros estudos*. Rio de Janeiro, 1991/1992.

ZUCHIWSCHI, José. Longe de ti: Apagar nossas Lembranças: as palavras e as preces no luto judaico. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 30 (1). p. 165-187, 2010.

Documentação pesquisada no Arquivo Casa Borba Gato

CSO – LI (01)10/ 1-36 – Luis Ribeiro

CSO I (03) 26 – Antonio Gonçalves Varella

LT(CPO) 08(16) Parte 4/ 135-138 – Sargento Mor Francisco Xavier da Costta

LT(CPO) 08(16) Parte 4/160V-169 – Domingos Vieira de Souza

LT(CPO) 08(16) Parte 4/ 233-237 – Francisco Mendes Pereira Torres

LT(CPO) 08(16) Parte 4/272-276 – Padre Manoel Dias de Mendonça

LT(CPO) 08(16) Parte 5/ 337-340V – Lourenço de Castro Vianna

LT(CPO) 08(16) Parte 5/ 345-348V – Luzia Dias pretta (sic) forra

LT(CPO) 08(16) Parte 5/369-373V – Simão Rodrigues Barros

LT(CPO) 08(16) Parte 5/ 388V-401V – Bento Rodrigues Coelho

LT(CPO) 08(16) Parte 6/ 426-437 – Sentença de redenção do falecimento de Joanna da Costa Pontes pretta (sic) forra

LT(CSO) 08(16) Parte 7/ 568-572V – Antonio da Fonseca Guimarães

LT(CPO) 08(16) Parte 7/ 585V-597V – Antonio da Rocha e Souza

LT(CPO) 08(16) Parte 7/ 650-656 – Antonio Ferreyra Pereiros

LT(CPO) 08(16) Parte 7/620V-627 – Innocência de Serqueyra Tavora

LT(CPO) 08(16) Parte 7/627-633 – Manoel Gonçalves Vilarinho

LT(CPO) 16(26)/ 96V-100V – Ana de Oliveira

LT(CPO) 20(33) 112v-115v – Salvador Rodrigues Leyte

LT(CPO) 19(32) 140V-143V – Manoel da Costa Braga

Documentação Pesquisada no Arquivo Torre do Tombo

PT/TT/TSO-IL/028/00252 – Processo de Luzia Pinta

PT/TT/TSO-IL/028/01518 – Processo de Manuel de Matos Dias

PT/TT/TSO-IL/028/01813 – Processo de Manuel da Costa Espadilha

PT/TT/TSO-IL/028/02134 – Processo de David Mendes da Silva

PT/TT/TSO-IL/028/04220 – Processo de Helena do Vale

PT/TT/TSO-IL/028/06846 – Processo de João Rodrigues da Costa

PT/TT/TSO-IL/028/06989 – Processo de Ana do Vale

PT/TT/TSO-IL/028/07487 – Processo de Diogo Nunes Henriques

PT/TT/TSO-IL/028/07760 – Processo de Manuel Gomes de Carvalho

6 A estrela de Davi da Nação Angola: o processo inquisitorial de Mariana Pequena (1713)

Marize Helena de Campos.

Zog Marano (Diz-me Marrano)

(uma canção para a Páscoa Judaica)

Diz-me Marrano, meu irmão, onde pões a mesa para o Seder?

- Numa caverna escura e funda, a minha Páscoa irei fazer.

Diz-me Marrano, onde vais buscar os brancos matzos?

- Na caverna, com a ajuda de Deus, a minha mulher os lá amassa.

Diz-me Marrano, como consegues encontrar uma Hagadá?

- Na caverna, entre as fendas, há muito que escondi os livros lá.

Diz-me Marrano, como te defenderás quando te ouvirem cantar?

- Se me vierem prender, com uma canção nos lábios irei morrer.

Avrom Reisen

Ao se pensarem as ações inquisitoriais em terras da América Portuguesa voltadas para cripto-judeus, recorrentemente remete-se a reinóis e ou a seus descendentes que nessas terras professaram sua fé. Normalmente imaginam-se aqueles como profissionais liberais: médicos, sapateiros, advogados, boticários, etc., mas quase nunca como escravos africanos acusados e presos por judaizar. O trabalho aqui apresentado tem por objetivo refletir

sobre a complexidade religiosa na colônia a partir do processo datado de 1713 movido contra a preta Mariana Pequena, natural de Angola e moradora no Rio de Janeiro.

{história do judaísmo; história do Brasil; Inquisição}

Mariana tinha cinquenta e cinco anos quando, em outubro de 1712, foi presa, com sequestro de bens, e levada ao cárcere em Lisboa acusada de judaísmo. Era forra, vendedora de botões de rendas e havia sido escrava de Simão Rodrigues e, posterior ao falecimento deste, de Diogo Bernal e Maria de Andrade, que, segundo os autos, foram os que a ensinaram a *Ley de Moisés*¹ e lhe concederam a alforria. Levada a Auto-de-Fé público no Rocío, Mariana abjurou de suas *heréticas crenças*. Sua vivência, narrada em parte nas acusações e defesas contidas no documento encontrado no Arquivo da Torre do Tombo, indica as inúmeras possibilidades verificadas no cotidiano colonial, especialmente no que diz respeito a relações sociorreligiosas e práticas que escapam aos modelos e lugares cartesianos definidos para os sujeitos históricos daquele período.

O ano era 1712, e o recôncavo da Guanabara já se encontrava, em grande medida, povoado por fazendas e engenhos confirmando a importância econômica, política e administrativa local. Vivia-se a primeira década do chamado “século do ouro” e com ela a crescente ação do Santo Ofício no Rio de Janeiro e capitânicas vizinhas, especialmente a das Minas Gerais. De acordo com Maria Carolina Scudeler Silva,

O século XVIII foi um momento em que os preconceitos individuais e coletivos já estavam fundidos na mentalidade da sociedade. Apesar da população colonial brasileira não apresentar repressões violentas ou perseguições sistemáticas aos cristãos novos, o discurso intolerante já fazia parte da mentalidade (SILVA, 2009).

No rol dos inúmeros acusados levados para Lisboa estava Mariana. E é a partir de seu processo que pretendemos alcançar, ainda que em parte, sua história como prisioneira da Inquisição e com ela refletir acerca das vivências na América Portuguesa.

Convivendo com seus senhores aquela mulher adquiriu elementos de

¹ Optamos por seguir a grafia original do documento PT/TT/TSO-IL/028/11786, apresentado neste artigo. Assim, todas as palavras em itálico estão como as encontramos no referido processo inquisitorial de Mariana Pequena.

outra religião. Assim todas as declarações, acusações e defesas constituem elementos decisivos para o conhecimento de sua trajetória como uma escrava *marrana*. Até onde ela internalizou o judaísmo jamais saberemos, pois, embora tenha negado pertencer àquela religião, tudo indica tê-la praticado por vários anos.

Da *Nação Angola*, Mariana, até chegar à América Portuguesa, possivelmente seguia as tradições religiosas de culto aos espíritos ligados a terra e aos ancestrais, ambos considerados deuses.

As tumbas dos ancestrais ficavam bem perto da capital e eram veneradas. O poder era sagrado, mas não a pessoa do rei, embora lhe dessem o nome de *nzambi mbungu*, “espírito superior” (UNESCO, 2010).

É a desconstrução criada pela possibilidade de uma escrava da *Nação Angola* judaizar que nos interessa, ou seja, a desnaturalização de lugares e sujeitos e as automáticas identificações, lidas na cor, lugar social, origem etc. de pertencimento a uma ou outra religião. Assim, a partir do texto inquisitorial buscamos perceber outros sinais da complexa trama das relações coloniais contidos nos envoltórios cotidianos, nas redes de sentimentos, nas influências e trocas culturais.

O primeiro a falar no processo de Mariana foi o réu preso *Antônio Valle de Mesquita*. Chamado em audiência a 29 de Outubro de 1711 nos Estaus, disse que há mais ou menos dez anos, no Rio de Janeiro, em casa de Diogo Bernal, estando com este e com Maria de Andrade, esposa de Diogo, quando passou uma *preta escrava* destes, chamada Pequena, mulher solteira, mais tarde por eles alforriada e que também vivia na Lei de Moisés, pois a haviam ensinado. Antônio disse ainda aos inquisidores, Manoel Rodrigues Ramos e Francisco Carneiro de Figueiroa, que o casal tinha o intento de salvarem-se na Lei de Moisés e que, em observância desta, a dita Pequena cumpria os jejuns judaicos.

Maria de Andrade era cristã nova e *casada com de Diogo Bernal da Fonseca*, natural de Lisboa e morador no Rio de Janeiro onde possuía um partido de cana. Maria fora presa por culpas de judaísmo nos cárceres secretos da inquisição de Lisboa em 06.10.1710, quando contava 60 anos de idade. Chamada a depor no processo de Mariana, disse que, há mais ou menos quatro anos, em sua roça na cidade do Rio de Janeiro, estando apenas em companhia daquela, falaram da Lei de Moisés e deram conta de

como viviam na dita Lei para salvação de suas almas e por observância da mesma rezavam a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim.

Outra culpa contra a ré foi atribuída à confissão feita por *Simão Rodrigues de Andrade*, de 33 anos, solteiro, senhor de engenho, natural e morador no Rio de Janeiro, *sobrinho de Maria Andrade e filho de Duarte Rodrigues de Andrade*. Perante a Mesa, Simão, que também estava preso nos cárceres da inquisição por culpas de judaísmo, disse que estando na casa de Mariana, a sós com esta, *entre práticas*, falaram da Lei de Moisés e que nela esperavam salvar suas almas.

Na esteira dos presos acusados por judaísmo e interrogados sobre Mariana estava *Izabel de Mesquita*, 23 anos, cristã nova, natural e moradora no Rio de Janeiro, *casada com Joseph Ramires*, senhor de engenho. Izabel revelou que há cerca de três anos, em casa de sua prima Maria Izabel Costa, se achou com uma *preta forra* chamada “Maria Pequena” e estando ambas a sós, *entre práticas*, se declararam e se deram conta que, elas e a tia, criam e viviam na Lei de Moisés.

E a procissão dos que, segundo o documento inquisitorial, confirmavam a *culpa contra a ré*, seguia. Assim foi chamada *Izabel Gomes da Costa*, 23 anos, cristã nova, natural e moradora do Rio de Janeiro e *casada com o médico Jozé Nunes Visen*. Disse que há um ano e meio, no Rio de Janeiro, se achou em casa com uma “preta” chamada “Maria” forra, que fora escrava de Diogo Bernal. E estando ambas a sós, *entre práticas*, declaravam e davam conta, a saber, que viviam na Lei de Moisés.

O mesmo se deu com *Joseph Ramires Valle*, 32 anos, cristão novo, solteiro, natural e morador do Rio de Janeiro, *filho de Duarte Rodrigues de Andrade* e preso por culpas de judaísmo. Perante a Mesa Inquisitorial, Joseph dissera que há 7 anos, em casa de sua tia Maria de Andrade, se achou com uma “preta” chamada “Maria Pequena”, e que, estando a sós, *entre práticas*, se declararam e deram conta que criam e viviam na Lei de Moisés com o intento de salvarem suas almas.

Izabel Gomes da Costa, também fora convocada para depor seus conhecimentos sobre as supostas práticas judaizantes de Mariana. *Casada com José Soares de Mesquita*, lavrador, tinha 26 anos e morava no Rio de Janeiro. Relatou que fazia 5 anos, quando em casa de Mariana, mulher parda, mãe de Antônio Ramires, se achou com uma “preta” chamada

Maria. E estando todas três, a saber: ela, a dita Maria Preta e Mariana parda, *por ocasião de falarem na Ley de Moysés*, se declaravam e davam conta como criam e viviam na Lei de Moisés e, por observância, Mariana e Maria Preta jejuavam judaicamente.

Por sua vez, o lavrador de cana *Domingos Rodrigues Ramires*, de 30 anos, preso por culpas de judaísmo e morador na cidade do Rio de Janeiro, disse que, há 6 anos, naquela cidade, em casa de “Maria Pequena” se achou com esta e Duarte Thomaz Valle, cristão novo, natural do reino e sem ofício e estando os três, falaram na Lei de Moisés e como criam e viviam na dita Lei, para a salvação de suas almas. Sua fala foi precedida de uma argumentação não verificada nos registros anteriores. Uma possível indicação de tortura física pode ser percebida no fragmento a seguir. Perguntado se estava lembrado de sua confissão anterior, feita dias antes, *depois de se lhe dar notícia do assunto*, e se tinha tomado todas pessoas com quem disse se comunicava na crença da *Ley de Moysés por que agora que está sem força medo ou violência alguma pode dizer a verdade*. Domingos respondeu lembrar-se da dita confissão e das pessoas com quem disse se comunicava na crença da *Ley de Moysés, as quais logo repetio, a saber: Manoel Lopes de Moraes, huma irmã deste sobre cujo nome não se sabia, Diogo Cardozo (?) Sobrinho, Brites Cardoza mãe deste, três filhos desta chamados Manoel Coutinho Cardozo, Lourença Coutinho e outra que não sabe o nome, Ignácio Cardozo e a mulher deste a quem não sabe o nome, Rodrigo Mendes irmão do dito Ignácio Cardozo, Maria Pequena Preta, Duarte Thomaz Valle e José Soares de Mesquita*. Na seqüência, o documento registra que *sem embargo de sua resposta lhe foi logo lida a dita confissão que foi pelo confessante ouvida e entendida disse que estava escrita na verdade e que nella se affirmava e ratificava*.

Ângela do Vale de Mesquita foi outra cristã nova presa por culpas de judaísmo e chamada perante a Mesa inquisitorial para falar de seus conhecimentos sobre Mariana Pequena. *Casada com Domingos Rodrigues*, lavrador, tinha 30 anos, era natural e moradora no Rio de Janeiro. Perguntada se *cuidou em suas culpas* respondeu que *sim e que era demais lembrada delas*. Revelou que há sete anos no Rio de Janeiro, em casa de sua *cunhada Gracia Duarte*, se achou com uma “preta” alforriada chamada Pequena, ex-escrava de Maria de Andrade. E estando as três, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés com *intento de nella se salvarem* e, por observância da mesma, disseram que fariam os jejuns

do Dia Grande sem comer nem beber, senão à noite em que ceariam peixe. Segundo o depoimento de Ângela, falaram que não comiam carne de porco, lebre nem peixe de pele e que rezavam a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim e que também jejuavam no Dia Pequeno, sete dias antes do Grande.

Filha de Aires de Miranda, contratador de cana, Izabel Cardoza, natural e moradora no Rio de Janeiro, presa por culpas de judaísmo, deu seu depoimento frente a Mesa inquisitorial no qual informou que há dois anos na cidade do Rio de Janeiro, em sua casa, achou-se com “Maria Preta”, preta forra que havia sido escrava de Diogo Bernal e que, estando ambas a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Como muitos que a antecederam, não disse quem as havia ensinado, nem com quem mais se comunicavam e se haviam por amigas e da mesma “nação”.

No intuito de reforçar evidências contra Mariana foi chamada *Elena Nunes*, cristã nova, presa nos cárceres da Inquisição de Lisboa acusada de judaísmo, de 40 anos, *viúva do médico Manoel Nunes Idanha*, natural da Vila de Idanha Nova e moradora no Rio de Janeiro.

Inquirida, Elena disse que há quatro anos na cidade do Rio de Janeiro em casa de Izabel da Paz, se achou com esta e uma “preta” chamada “Maria Pequena” e estando todas três, entre práticas, declararam-se e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para salvação de suas almas e, por observância da mesma, disseram que não comiam carne de porco.

Por sua vez, a última a apresentar-se perante a Mesa a fim de ser questionada sobre Mariana foi *Elena do Valle*, cristã nova, de 70 anos, *casada com Antônio do Valle*, mercador, natural e moradora no Rio de Janeiro e presa por culpas de judaísmo. Elena revelou que, há sete anos em sua casa no Rio de Janeiro, se achou com “Maria Preta”, forra que fora escrava de Simão Rodrigues, e por falecimento deste passou a ser escrava de Maria de Andrade. Disse saber que “Maria Preta” era natural do Reino de Angola e moradora no Rio de Janeiro, onde vendia botões e rendas, e que estando naquela ocasião a sós, e entre práticas, declararam-se viver na Lei de Moisés.

Após o registro destes depoimentos, o processo aponta que no dia 24 de novembro de 1711, em Lisboa, nos Estaus, em *Casa do Despacho*

da Santa Inquisição, mandaram vir perante si a ré Marianna Pequena, para que fosse feito o inventário de seus bens. Perguntada se possuía bens de raiz ou móveis, peças de ouro ou prata, dinheiro, devedores ou dívidas, no tempo de sua prisão, respondeu que *não tinha bens alguns*, nem de raiz nem móveis, e que se alimentava do que lhe dava seu filho cujo ofício era sapateiro.

E teve início sua confissão.

Foi mandada vir perante a mesa *huma mulher preta forra presa nos cárceres secretos da Inquisição para confessar suas culpas*. Para tanto recebeu o bom conselho de confessar suas culpas e descarregar sua consciência e memória para fazer delas sua miséria.

Ao ser admoestada, respondeu se chamar Mariana Pequena, preta forra liberta, natural de Angola, de 50 anos e moradora no Rio de Janeiro. Disse que há vinte anos, mais ou menos, na cidade do Rio de Janeiro em casa de Antônio da Costa, mercador, natural do Reino e morador naquela cidade, onde faleceu, com quem ela confessante andava em *tractos ilícitos*, se achou, na mesma casa, a sós com ele que a perguntou em que Lei vivia, ao que ela respondeu na de Cristo Nosso.

Disse-lhe então, o dito Antônio, que nesta não cria e que, se quisesse salvar sua alma, *crese* na Lei de Moisés porque nela havia salvação e não na de Cristo Nosso e que por observância da mesma fizesse o jejum do Dia Grande estando nele sem comer, nem beber, a não ser à noite e que não comesse carne de porco, lebre, coelho nem peixe de pele e guardasse o sábado de trabalho, como se fosse dias santos e rezasse a oração ao Padre Nosso sem dizer Jesus no fim. E parecendo-lhe e entendendo que a ensinaria e encaminharia no caminho para a salvação de sua alma, se apartou então da Lei de Cristo, da qual já *tinha bastante notícia e inserção*, se passou à crença da Lei de Moisés com intento de nela se salvar e assim declarou ao velho Antônio da Costa dizendo-lhe que ficava crendo na dita Lei e que para sua observância faria as ditas cerimônias.

Perante a Mesa, Mariana declarou que esteve com Antônio até seu falecimento e que estava arrependida de haver cometido *os erros*, dos quais pedia perdão e que com ela se usasse de misericórdia.²

² Como se pode observar na sequência cronológica de seu relato aos inquisidores, são apontadas várias situações e pessoas, em locais e tempos diversos, envolvidas em práticas da religião judaica.

Disse que no ano de 1698, na cidade do Rio de Janeiro em casa de *Gracia Duarte*, cristã nova, natural e moradora naquela cidade, filha de *Duarte Rodrigues e Anna do Valle* e casada com *João Bernal*, estando ambas *entre práticas* se declararam e deram conta como viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Três anos mais tarde, portanto em 1701, Mariana declarou que, *em uma certa rua do Rio*, encontrou-se com *Maria de Andrade*, cristã nova, natural e moradora naquela cidade, *filha Gracia Duarte e casada com Diogo Bernal*, mercador de cana. E estando a sós com Maria de Andrade, que disse saber ter sido presa *no Santo Ofício* e, se achando entre práticas, se declararam e deram conta como viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

No ano de 1702, Mariana afirmou que em um campo na cidade do Rio de Janeiro se achou com *Antônio do Valle*, cristão novo, mercador, *natural do Reyno, casado com Elena do Valle* e depois preso no *Santo Ofício*. E estando os dois a sós e entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Em 1703, Mariana reconheceu que em um campo na cidade do Rio se achou a sós com *Izabel de Mesquita*, cristã nova, *casada com Luís Ramires e filha de Antônio do Valle e Elena do Valle*. Como em outras vezes, disse que estando a sós, e entre práticas, com Izabel, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Disse também saber que Izabel havia sido depois presa. Naquele ano ainda, Mariana declarou que estivera em companhia de *Ângela de Mesquita*, cristã nova, natural e moradora no Rio de Janeiro, *irmã de Izabel de Mesquita e casada com Domingos Rodrigues*. Na ocasião, estando ambas a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Tinha conhecimento que Ângela havia sido presa. Também em 1703, Mariana confessou que em um campo na cidade do Rio de Janeiro, se achou com *Domingos Rodrigues*, cristão novo, lavrador de cana, *casado com Ângela de Mesquita*, natural e morador naquela cidade e que soube depois havia sido preso. Estando a sós e entre práticas com Domingos ambos se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Um ano mais tarde, em um campo se achou com *João da Fonseca Bernal*, cristão novo, lavrador de cana, *viúvo de Gracia Duarte*, ocasião em que afirmaram viver na Lei de Moisés para salvação de suas almas.

Em 1705, na cidade do Rio estando em casa de *Manoel do Vale*, cristão novo, solteiro, *irmão de Simão Rodrigues*, natural e morador naquela cidade e que assistia no engenho de sua mãe, Mariana encontrou-se a sós com aquele, ocasião em que, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Disse ainda ter conhecimento que Manoel havia sido preso.

Já no ano de 1706, Mariana disse ter estado em casa de *Izabel de Andrade*, cristã nova, *casada com João Soares de Mesquita*, cristão novo, lavrador de cana, natural e morador no Rio de Janeiro e irmão de Domingos Rodrigues, depois *preso pelo Santo Ofício*. Lá, encontrando-se a sós com Izabel, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Naquele ano ainda, Mariana relatou que em uma roça de mandioca, perto da cidade do Rio, se achou com *Elena do Valle*, cristã nova, *filha de Manoel do Valle e Izabel Gomes*, natural e moradora na mesma cidade e *casada com Antônio do Valle*, mercador de cana. E estando ambas a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Tinha conhecimento que Elena estava presa no Santo Ofício.

Mariana relatou que, em 1707, na cidade do Rio de Janeiro no Engenho de *Simão Rodrigues de Andrade*, cristão novo, solteiro, *irmão de Gracia Duarte*, mestre de ofício, natural e morador naquela cidade, e estando ambos a sós, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Naquele mesmo ano, esteve também com *Joseph de Mesquita*, cristão novo, natural e morador do Rio de Janeiro, casado com *Izabel de Mesquita e irmão de Manoel do Vale*. Disse que, estando a sós com Joseph, entre práticas, se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Um ano mais tarde, em uma rua na cidade do Rio de Janeiro, Mariana declarou ter se encontrado com *João Soares de Mesquita*, cristão novo, lavrador de cana, *filho de João Soares e Leonor Gomes, casado com Izabel de Andrade*, natural e morador naquela cidade. E naquele mesmo local se declararam e deram conta como criam e viviam na Lei de Moisés para a salvação de suas almas. Disse ter conhecimento que João havia sido preso. Naquele mesmo ano de 1708 disse que: *indo para a cidade do Rio de Janeiro, se achou com João Henriques*, cristão novo, lavrador de cana, *casado com*

Maria Henriques e que, estando ambos a sós, falaram na *Ley de Moizés* e se declararam e deram conta em como *crião e vivião na dita Lei para a salvação de suas almas*. Além daqueles disse que na cidade do Rio de Janeiro, indo para o engenho de *João Roiç Calassa*, cristão novo, senhor de engenho, *casado com Magdalena Peres* e de quem sabia estar preso pelo Santo Ofício, se achou com o dito e, estando a sós, falaram na Lei de Moisés e se declararam e deram conta de como criam e viviam na referida Lei.

Mariana afirmou em sua confissão, que no ano seguinte, na casa do referido *João Henriques* se encontrara com sua mulher *Maria Henriques*, “meia cristã nova”, *filha natural Simão Roiç de Andrade e Maria Magdalena*, cristã velha e que, estando ambas a sós falaram na Lei de Moisés e se declararam e deram conta em criam e viviam na dita Lei, para salvação de suas almas. Acrescentou ainda ter conhecimento que *Maria Henriques* havia sido presa pelo Santo Ofício.

Naquele mesmo ano de 1709, em uma horta da cidade do Rio de Janeiro, Mariana esteve, segundo sua confissão, a sós com *Duarte Thomas do Valle*, cristão novo, solteiro, natural e morador na cidade do Rio de Janeiro, ocasião em que deram conta de como *crião e vivião na Ley de Moizés*, para a salvação de suas almas.

Em sua genealogia, outras informações contribuem para uma aproximação maior das vivências de Mariana. Disse que se chamava Mariana Preta, forra, natural de Angola e moradora na cidade do Rio de Janeiro. Não sabia quem foram seus pais nem seus parentes e que sempre viveu em estado de solteira, mas que tinha um filho de *Antônio Soares*, carpinteiro, chamado Jozé, solteiro de 20 anos de idade, também morador na cidade do Rio de Janeiro, onde trabalhava como sapateiro. Afirmou ser cristã, batizada na Matriz da cidade de Angola pelo pároco da mesma, do qual não sabia o nome, e que teve por padrinho *um preto chamado Pedro*. Disse ainda que, havia sido crismada no Rio de Janeiro, na capela de João Dique, pelo Bispo Dom Joseph de Barros, tendo por madrinha *huma mulata chamada Maria* e que, sempre freqüentou as Igrejas confessando, comungando e participando de obras cristãs. Disse ainda não saber ler nem escrever e que somente havia sido presa naquela ocasião.

E quando perguntada se sabia a causa de sua prisão, respondeu que, *entendia estar naquela condição pelas culpas que havia confessado* ao que lhe foi

dito que estava presa *pelas culpas cujo conhecimento pertence ao Tribunal do Santo Offício* e que *a Meza se não mande prender pessoa alguma sem primeiro haver bastante informação.*

Percebe-se nesse momento um nítido tom coercitivo. O discurso de que a *Meza* não prendia ninguém sem antes ter acúmulo de informações sugere a legitimação do ato prisional reforçando inclusive um caráter “justo” do cárcere.

Quando em 11 de Janeiro de 1713, Mariana foi chamada em audiência perante o Inquisidor João de Souza de Castelo Branco, nos Estaos em Lisboa, foi lhe dado o juramento dos Santos Evangelhos, no qual, sem quaisquer alternativas, *pôs a mão sob cargo de qual lhe foy mandado dizer verdade e ter segredo, o que prometeo cumprir.*

De acordo com os escritos, Mariana disse que há vinte anos *se apartou da Santa Fé Cathólica e se passou a crença da Ley de Moysés pelo ensino que lhe fes Antônio da Costa, como declarou em sua confissão.*

E outra sessão de interrogações tinha início naqueles dias marcados pelo frio do inverno lisboeta:

Perguntada em que Deus cria disse que: *no dito tempo cria no Deos do Ceo e a Elle se encomendaria em a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim.*

Perguntada se *no dito tempo cria no Mistério da Sanctíssima Trindade e em Christo Nosso Senhor por Deos Verdadeiro Messias prometido na Ley ou se esperava ainda por ele como os judeus esperão* respondeu que: *no dito tempo não cria no Mistério da Sanctíssima Trindade nem em Cristo Nosso Sr. e não o tinha por Deus verdadeiro e que do Messias nada sabia.*

Perguntada se *no dito tempo cria nos sacramentos da Igreja e os tinha por bons e necessários para salvação da alma ou se lhe fez algum desacato principalmente à Santa Eucaristia* disse que *não cria nos sacramentos da Igreja por não tê-los por bons e necessários para salvação da alma, mas que não lhes fizera desacato algum.*

Perguntada se *no dito tempo hia as Igrejas e a Missa e se se confessava e comungava e fazia as mais obras de Christã* disse que *fazia o conteúdo na pergunta por bem primeiramente o último.*

Perguntada se *sabia ela Ré no dito tempo que ter crença na Ley de Moisés, fazer seus ritos e ceremonias era contra o que ensina a Santa Madre Igreja de Roma e contra o uso comum das Leys Católicas* disse que *muito bem sabia serem as Leys entre si inversas.*

Perguntada *se neste tempo tinha seus erros por pecado e deles dava conta a seus confessores disse que neste tempo não tinha seus erros por pecado nem deles dava conta a seus confessores.*

Perguntada *até que tempo durou a crença da dita Ley e que causa e ano veio a se apartar dela disse que a dita crença lhe durou te que a prenderão por este Santo Ofício e então largou entendendo que não era bom.*

Perguntada *em que Deus cria presentemente e em que Ley esperava salvar a sua alma disse que de presente crê na Ley de Cristo Nosso e no mesmo e nella espera salvar a sua alma.*

Mesmo tendo respondido estes questionamentos, Mariana parece não ter convencido os inquisidores para quem,

De suas confissões tem ainda faltas e omiões quais são não dizer de todas as pessoas com quem nesta meza há informação se comunicação na Ley de Moisés de que se presume não se estar verdadeiramente arrependida de haver cometido as ditas culpas antes mostrar querer permanecer nelas (...) pelo que de novo a admoestão.

Evidentemente queriam nomes, mais e muitos nomes.

Após várias páginas em branco, nas últimas do processo de Mariana, datadas de 31 de Março de 1713, percebe-se com clareza como o discurso inquisitorial reforça seu papel de justa defensora da fé católica ao lançar a incriminação à própria acusada e suas supostas palavras confessionais.

Visto a ré preza dizer de sy bastantemente e de outras muitas pessoas com alguas das quais não estava indiciada e satisfazer a mayor parte da informação da junta que contra Ella havia (sic!) na crença de seu judaísmo porque foi preza seja recebida ao grêmio e união da Sta. Madre Igreja com cárcere e hábito penitencial e que vá ao auto de fee na forma costumada e nelle ouça sua sentença e abjure publicamente seus heréticos erros e que tenha penitências espirituais por ser hereje por sua própria confissão.

Na tentativa de provar que Mariana era culpada, os termos finais de sua sentença revelam um cotidiano colonial bem mais complexo que aquele pautado no professar de uma única crença. De acordo com os inquisidores sua prisão deu-se porque:

Se mostra que sendo christan baptizada e obrigada a ter e crer tudo o que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, ela o fez pelo contrário e de certo tempo a esta parte persuadida com o ensino e falsa

doutrina de certa pessoa de nasção se apartou e passou a crença da Ley de Moyzês, tendoa ainda agora por boa e verdadeira esperando salvarce nella. E não cria no Mistério da Santíssima Trindade nem em Christo Senhor Nosso por não o ter por Deos verdadeiro, e só cria no Deos do Ceo a quem se encomendava com a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim. E por observância da dita Ley guardava os sabbados de trabalho como se fossem dias santos, fazia o jejum do Dia Grande que vem no mez de Setembro e estando nelle sem comer, nem beber senão a noute em que ceava couzas que não fossem de carne e deixava de comer a de porco, lebre, coelho e peixe de pelle e comunicava esta crença com pessoas de (sic!) nasção também apartadas da fé com as quais se declarava por judia. E não dava conta de seos erros a seos confessores pelos não ter por pecado, nem cria na confissão e mais sacramentos da Igreja pelos não ter por necessários para a salvação da alma e os recebia e fazia as mais obras de christan por cumprimento do mundo perseverando na dita crença te certo tempo que declare.

Mariana foi considerada *bereje apostata da Santa Fe Cathólica*, sentenciada com *excomunhão mayor e confiscação de todos os seos bens para o Fisco e Camera Real* e sua sentença final determinou que, em hábito penitencial “*fosse ao Auto Público de Fé na forma costumada, nelle ouça sua sentença e abjure seos heréticos erros*”.

O processo de Mariana sugere um estreito relacionamento mantido com significativo número de pessoas com quem estabelecia práticas da religião judaica. São eles: (1) *Antônio Valle de Mesquita* (2) *Maria de Andrade* casada com *Diogo Bernal da Fonseca* (3) *Simão Rodrigues de Andrade* (*sobrinho de Maria Andrade e filho de Duarte Rodrigues de Andrade*) (4) *Izabel de Mesquita* casada com *Joseph Ramires* (5) *Izabel Gomes da Costa* casada com *Jozé Nunes Viseu* (6) *Joseph Ramires Valle* (*filho de Duarte Rodrigues de Andrade*) (7) *Izabel Gomes da Costa* casada com *José Soares de Mesquita* (8) *Domingos Rodrigues Ramires* (9) *Ângela do Vale de Mesquita*, *cunhada de Gracia Duarte*, casada com *Domingos Rodrigues* (10) *Izabel Cardoza*, *filha de Aires de Miranda* (11) *Elena Nunes*, *viúva de Manoel Nunes Idanha* e (12) *Elena do Valle* casada com *Antônio do Valle*.

Já sua confissão apresenta as seguintes pessoas: (1) *Antônio da Costa*; (2) *Gracia Duarte* casada com *João Bernal*; *Duarte Rodrigues* casado com *Anna do Valle*; (3) *Simão Rodrigues de Andrade* (*irmão de Gracia Duarte*); (4) *Izabel de Mesquita* (*filha de Antônio do Valle e Elena do Valle*); (5) *Joseph de Mesquita* casado

com *Izabel de Mesquita e irmão de Manoel do Vale*; (6) *Ángela de Mesquita* casada com *Domingos Rodrigues e irmã de Izabel de Mesquita*; (7) *Domingos Rodrigues* casado com *Ángela de Mesquita*; (8) *Izabel de Andrade* casada com *João Soares de Mesquita*; (9) *João Soares de Mesquita* casado com *Izabel de Andrade e filho de João Soares e Leonor Gomes*; (10) *Maria de Andrade* casada com *Diogo Bernal e filha de Gracia Duarte*; (11) *Elena do Valle* casada com *Antônio do Valle e filha de Manoel do Valle e Izabel Gomes*; (12) *Antônio do Valle* casado com *Elena do Valle*; (13) *João da Fonseca Bernal, viúvo de Gracia Duarte*; (14) *Maria Henriques* casada com *João Henriques e filha de Simão Roiz de Andrade e Maria Magdalena*; (15) *Duarte Thomas do Valle*; (16) *João Roiz Calassa* casado com *Magdalena Peres*.

Os dados fornecem ainda, situações referenciais de costumes alimentares (jejuns, abstinência de carne de porco, lebre, peixe de couro); profissões (mercador e lavrador de cana, sapateiro, vendedora de rendas e botões); comportamentos (práticas judaicas, jejuns), lugares (ruas, campos, roças, fazendas, sítios); formas de oração; dados temporais da prisão de indivíduos em épocas próximas, confirmando a desagregação dos grupos familiares com a prisão de vários, senão todos, seus membros.

Deve-se ressaltar ainda que os nomes das famílias permitem tecer um panorama dos vínculos afetivos e religiosos entre seus componentes. Nesse sentido, observa-se que muitas esposas, maridos, filhos, sobrinhos de pessoas ligadas a Mariana já estavam no cárcere quando de sua prisão e a cada informação a teia das relações amplia sua visibilidade.

De posse das informações contidas no processo de Mariana, alcançamos uma dimensão mais detalhada das sociabilidades religiosas praticadas cotidianamente pelas pessoas no Brasil colonial, contribuindo assim para uma compreensão mais profunda de suas crenças e vivências.

Processo de Mariana

Idade: 50 anos. Crime/Acusação: judaísmo. Naturalidade: Angola. Morada: Rio de Janeiro, Brasil. Estado civil: solteira. Data da prisão: 11/10/1712. Sentença: auto-de-fé de 09/07/1713. Datas 1710-10-29 - 1713-07-17. Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/11786. Cota actual Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, proc. 11786. <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2311983>

Referências

BICALHO, Maria Fernanda. *O Rio de Janeiro no século XVIII: A transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa*. www.ifch.unicamp.br/ciec/revista/artigos/dossie1.pdf

HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA, IV: ÁFRICA DO SÉCULO XII AO XVI. Djibril Tamsir Niane (Ed.). 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. 896 p.

NOVINSKY, Anita W. *A Inquisição*. 2. ed. SP: Brasiliense, 2007. (Coleção Tudo é História)

SILVA, Maria Carolina Scudeler. *Inocentes & culpados: repensando o julgamento inquisitorial*. Dissertação de Mestrado. SP: USP, 2009. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-22032010-101904/pt-br.php>

SILVA, Lina Gorenstein F. da. *Heréticos e impuros*. A Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca, 1995.

SILVA, Lina Gorenstein F. da. *A Inquisição contra as mulheres*: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. SP: Ed. Humanitas/FAPESP, 2005.

7 Quando o horror entra pelos olhos

Luiz Nazario

A libertação dos campos de concentração e de extermínio pelos Aliados foi registrada por alguns dos maiores diretores da história do cinema. No Tribunal de Nuremberg, alguns destes documentos fílmicos constituíram provas decisivas dos crimes nazistas contra a humanidade.

{cinema; holocausto; nazismo}

O Ministro da Propaganda do ‘Terceiro Reich’, Josef Goebbels, queixou-se certa vez a seu assessor de imprensa, Wilfried von Oven, sobre os homens que trabalhavam no cinema por ele controlado entre 1933 e 1945:

Imagine como se comportarão essas senhoras e esses senhores quando não estivermos mais aqui. Todos comeram do nosso pão, sentaram à nossa mesa, gostaram de receber de nós seus salários milionários e seus títulos de professores e atores do Estado. Mas sei muito bem que serão os primeiros a se voltarem para os novos senhores pretendendo que teriam sido sempre bons antifascistas, silenciando sobre o recebimento do dinheiro e das honras. Eu conheço essa gentinha (GOEBBELS apud FRAENKEL; MANVELL, 1960, p. 278).

Goebbels não se enganou. Terminada a guerra, e após um curto período de superficial desnazificação, os diretores, atores e técnicos que haviam colaborado para edificar o cinema nazista retomaram suas carreiras como inocentes manipulados. O único cineasta a sofrer um processo por crime contra a humanidade foi Veit Harlan, por *Jud Süß* (O judeu Süß, 1941); o filme fez grande sucesso na Alemanha e na Europa ocupada, onde

era exibido antes das ações de deportação, preparando psicologicamente as populações locais para evitar reações de piedade em relação aos judeus que estavam sendo levados para a morte. Mesmo Harlan foi inocentado e voltou a dirigir filmes em 1947.

Os novos senhores da Alemanha do pós-guerra contaram para o seu entretenimento com os mesmos artistas populares no ‘Terceiro Reich’, que continuaram a produzir os mesmos cinétipos e as mesmas estruturas narrativas, com a mesma ideologia implícita nessas estruturas e nesses cinétipos.

Por outro lado, o público atual experimenta, diante dos filmes nazistas, uma reação de surpresa e fascínio. Os democratas tentam combater essa reação propagando a ideia de que os filmes alemães do período nazista seriam tão ruins que não teriam merecido projeções regulares em cineclubes, TVs, museus e cinematecas fora da Alemanha, como ocorre com outros filmes europeus e americanos do mesmo período. Fora da Alemanha, porque, para os alemães, esses filmes continuaram e continuam a ser exibidos nos cinemas e nas TVs – e muitos passam em canais europeus. Se fossem filmes sem interesse teriam saído de circulação também na Alemanha, como saiu de circulação a literatura e o teatro produzidos no ‘Terceiro Reich’.

A herança de Goebbels

Na verdade, o cinema nazista sobrevive como a criação mais popular do regime nazista: uma herança que Goebbels deixou ao mundo e que atua até hoje, transmitindo sua mensagem. Daí a importância do estudo dessa produção cultural de massa, que ganhou uma nova vida com o VHS, e que, na era digital, pode reproduzir-se infinitamente, sendo esses filmes normalmente comercializados em DVD e divulgados no YouTube, e em diversos sites de compartilhamento de vídeos.

Os historiadores ainda acreditam que os filmes de entretenimento produzidos no ‘Terceiro Reich’ quase não contêm propaganda antissemita. Durante os doze anos do regime nazista, foram produzidos 1.097 longas-metragens de ficção, um número incalculável de documentários, cinejornais, curtas-metragens e animações. Foi a segunda maior produção de cinema da época, atrás apenas de Hollywood.

Da enorme produção de ficção do cinema nazista, os historiadores citam apenas quatro ou cinco filmes onde percebem a presença do antissemitismo e mais dezoito ou vinte onde a propaganda antissemita é um pano de fundo discreto. Contudo, é impensável que um regime essencialmente antissemita e que tinha o cinema como sua principal arma de propaganda, não desenvolvesse aí a mensagem com que mais se obcecava.

O antissemitismo é uma forma sofisticada de racismo, que se alicerça nos sentimentos socialistas difusos na massa e se alimenta de conhecimentos de História, Antropologia, Teologia e Biologia. Doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg, onde apresentou uma tese sobre um poeta romântico pouco conhecido, Goebbels tinha grandes pretensões intelectuais e desejava aposentar-se como escritor, produzindo uma grande obra sobre a dramaturgia do filme. No Ministério, dedicou-se a produzir um cinema sofisticado de propaganda, criando uma verdadeira estética antissemita.

Após a tomada do poder, o cinema alemão foi imediatamente “saneado”. Os empresários, artistas e técnicos de ascendência judaica, que contribuíram enormemente para a edificação da indústria do cinema na Alemanha, foram proibidos de trabalhar e quase todos se exilaram já em 1933. Grande parte dos cerca dos 1.500 imigrantes do mundo do cinema – Fritz Lang, Peter Lorre, Joseph von Sternberg, Robert Siodmak, Billy Wilder, Curtis Bernardt, entre tantos outros talentos – foi para a América, beneficiando Hollywood com um influxo de tradição expressionista, que dará substância ao filme *noir*, ao *thriller* psicológico, aos clássicos de terror.

A partir de 1935, Goebbels orientou os artistas alemães, que aderiram em peso ao regime, a adotar em suas produções uma visão de mundo e uma estética narrativa inspiradas na literatura naturalista. Colocou, assim, um fim às experimentações do expressionismo e do surrealismo e ao cinema do sobrenatural e do fantástico. E desenvolveu o filme histórico, de guerra e de médico. O racismo transformou-se num pano de fundo de comédias românticas, dramas policiais e melodramas musicais. Os heróis e vilões desses filmes passaram a ser caracterizados segundo certos biótipos.

Os típicos vilões do cinema nazista eram: o *sedutor*, que corrompia a pureza de jovens louras; o *vigarista casamenteiro*, que explorava mulheres

ingênuas; o *grande capitalista*, que prejudicava a sociedade com seu egoísta amor ao dinheiro; o *criminoso de cartola*, que falsificava valores; o *estrangeiro*, geralmente inglês (“o judeu entre os arianos”, segundo Goebbels); o *espião*, sempre eslavo, russo ou polonês (todos confundidos com os judeus do Leste); o *jornalista*, representante da socialdemocracia; o *tirano*, atuando como suposto protetor de malfeitores (judeus).

As metáforas nazistas mais originais

Também foram criadas metáforas originais, puramente cinematográficas, em filmes como *La Habanera*, *Verwebte Spuren*, *Robert Koch, der Bekämpfer des Todes* ou *Paracelsus*, onde a ameaça maior era representada por um vírus, um parasita, uma doença, uma peste. Em 1939, quando Hitler decidiu colocar em prática seus planos de extermínio do judaísmo europeu, mergulhando o mundo numa guerra, essas estruturas narrativas foram condensadas em uma série de filmes antisemitas explícitos evidenciando o sentido dos cinétipos criados em centenas de filmes anteriores.

Nos inúmeros campos de morte criados pelos nazistas na Alemanha e nos territórios ocupados, perto de vinte milhões de homens, mulheres e crianças, seis milhões dos quais judeus, foram liquidados das mais variadas formas. Fascinados por seu trabalho, os nazistas não resistiram a documentá-lo, não apenas registrando os prisioneiros exterminados em fichas para seus arquivos, mas também, de modo experimental, filmando os guetos de Lodz, Varsóvia, Cracóvia e Lublín e o campo de Theresienstadt nas peças difamatórias mais extremas de sua produção cinematográfica.

Historiadora especializada no antissemitismo, Dina Porat, observou que o único caminho apropriado para perpetuar a memória do Holocausto é através da documentação meticulosa e da mestria dos fatos. No caso do Holocausto, ela conclui, “o Diabo está nos detalhes”. Sob este ponto de vista, o estudo do cinema nazista torna-se um rico campo de pesquisa ainda mal explorado. Documentos originais conservados nos arquivos alemães, os filmes nazistas sobreviveram à guerra, praticamente intactos. Cabe “ler” nas entrelinhas desses documentos os sinais de uma subversão moral sem precedentes na História.

Na massa da produção do cinema nazista, a propaganda antisemita era cuidadosamente camuflada. Podemos especular sobre a razão de os

cinégrafistas alemães terem registrado, em filmes de exceção, a realidade do extermínio em marcha. Essas imagens serão anômalas nesse cinema, dado que os judeus eram proibidos de aparecer nas telas. Os guetos teriam sido registrados, contudo, com o intuito de se realizar inserções dessas imagens gráficas em outros contextos para uma manipulação direta das consciências.

Mais especificamente, o objetivo de Goebbels ao permitir esses registros seria produzir alguns filmes destinados a suprimir nas populações que acompanhavam as deportações qualquer compaixão pelas vítimas. Paradoxalmente, os poucos filmes nazistas que abordaram a “questão judaica” de maneira direta e explícita constituem hoje, pelo seu descaramento, irrecusáveis provas documentais do Holocausto, fornecidas pelos próprios perpetradores. De todo o cinema nazista, estes são os filmes mais estudados e analisados, devido ao seu antissemitismo explícito:

Robert und Bertram (1940), de Hans H. Zerlett: comédia farsesca passada no século XIX, celebrando o saque aos judeus ricos.

Die Rothschilds (1940), de Erich Waschneck: história da família judia de banqueiros que “conquista o mundo” mediante a especulação com a guerra.

Jud Süß (O judeu Süß, 1940), de Veit Harlan: a carreira do financista judeu Süß Oppenheimer, que corrompe a corte do duque de Württemberg e termina enforcado num ato público, após violar uma donzela.

Der ewige Jude (O eterno judeu, 1940), de Fritz Hippler: falso documentário que compara os judeus do gueto de Varsóvia a ratos transmissores da peste.

Heimkehr (1941), de Gustav Ucicky: a minoria alemã na Polônia de 1938 é exterminada por judeus e poloneses.

Der Führer schenkt den Juden eine Stadt (O Führer doa uma cidade aos judeus, 1944), de Kurt Gerron: infame documentário produzido para convencer o mundo de que os judeus eram bem tratados por Hitler. Terezín foi embelezado e seus prisioneiros forçados a representar a vida saudável que levavam ao ar livre, com partidas de futebol, trabalhos suaves em oficinas, audições de concertos e leituras na biblioteca. Prisioneiro no campo, o conhecido ator Kurt Gerron, que atuara com Marlene Dietrich em *Der Blaue Engel* (O anjo azul, 1930), de Josef von Sternberg, foi

encarregado de dirigir o “documentário”. Terminadas as filmagens, ele foi deportado para Auschwitz, onde morreu gaseado, como os demais participantes. O filme foi exibido para a Cruz Vermelha quando já quatro milhões de judeus haviam sucumbido nos *Lagers*.

Warsaw Ghetto (Ghetto de Varsóvia, 1942): anônimo, este outro infame documentário pretendia denunciar as diferenças sociais entre pobres e ricos dentro do gueto de Varsóvia. Nos registros realizados, crianças doentes catam piolhos nos cabelos de seus irmãos menores. Adultos caem mortos de fome nas ruas lotadas de gente. Os corpos são empilhados em carroças e enterrados em valas comuns. Como as imagens registradas eram chocantes demais até para espectadores convictos da necessidade pregada pelo regime de dar uma “solução final à questão judaica”, o filme permaneceu inacabado.

Um projeto de filme antissemita no fim da guerra

A guerra caminhava para seu fim – e para o fim do regime nazista – quando Goebbels teve a ideia de levar às telas a famosa comédia de Shakespeare, *O mercador de Veneza*. O filme deveria ser dirigido por Veit Harlan, que logo começou a escrever o roteiro. Mas não teve tempo de realizá-lo: a Ufa foi bombardeada, e Berlim cercada pelos russos, levando Goebbels e Hitler a se matarem no Bunker.

Podemos imaginar que filme tremendo resultaria do texto shakespeariano produzido por Goebbels e adaptado e dirigido por Harlan. Na peça, Shylock é um mercador judeu que empresta dinheiro ao rival cristão Antonio, tendo como garantia de pagamento uma libra de sua carne. Quando o devedor se vê falido, não conseguindo pagar o empréstimo, Shylock exige a libra de carne para vingar-se de insultos anteriores. Mas a filha de Shylock, Jessica, foge com Lourenço, amigo de Antonio, levando dinheiro e joias de sua herança e se convertendo ao cristianismo, enlouquecendo Shylock.

O enredo antissemita da peça de Shakespeare servia à perfeição à propaganda nazista, que realçaria ao máximo a crueldade do personagem do judeu. Se a guerra se prolongasse e Goebbels tivesse conseguido produzir o filme, ele seria a sua vingança shylockiana (antissemitas e nazistas atribuem aos judeus seus próprios sentimentos, intenções e ações monstruosas)



Cartaz do filme de propaganda nazista 'Der Ewige Jude' (O eterno judeu, 1940), de Fritz Hippler.

pela inevitável derrota da Alemanha. O filme seria lançado com pompa enquanto os crematórios de Auschwitz funcionavam a toda carga.

O silêncio do cinema mundial

Durante toda a guerra, milhares de filmes e de noticiários foram produzidos por todos os países diretamente envolvidos na conflagração mundial, mas neles as alusões ao genocídio dos judeus eram praticamente inexistentes. As informações que a Igreja e os chefes de Estado dispunham sobre o Holocausto em marcha permaneceram ausentes dos jornais e das telas, ou apareceram apenas sob a forma de notas, pouco dignas de crédito, e em algumas produções baratas de Hollywood, consideradas sensacionalistas.

Os filmes “B” antinazistas americanos mencionavam a existência dos campos de concentração na Alemanha e na Europa ocupada, mas poucos ousavam levar a encenação até o interior de um campo de morte. Duas exceções foram *The Seventh Cross* (A sétima cruz, 1944), de Fred Zinnemann, e *None shall escape* (Ninguém escapará ao castigo, 1944), de André de Toth. Este último mostra a sequência mais ousada de todo o cinema antinazista, quando o rabino David incita os judeus que acabam de chegar ao campo de morte no trem lotado a não se submeter e lutar por suas vidas – com rajadas de metralhadora, os SS massacram a todos.

Somente no fim da guerra, quando os campos foram libertados pelos Exércitos Aliados, é que, através das notícias enviadas pelos correspondentes de guerra, diretamente dos campos liberados, e também através dos registros filmicos que estavam sendo feitos pelos cinegrafistas que acompanhavam os soldados durante as operações de liberação dos campos, que o mundo tomou conhecimento da verdadeira dimensão do Holocausto e de todos os mecanismos macabros do universo concentracionário.

Os registros cinematográficos

Com os registros cinematográficos feitos pelos soldados russos, poloneses, ingleses, americanos, franceses, o horror penetrou pelos olhos de todos, mudando para sempre a visão da História humana. Participaram dessas produções alguns grandes diretores de cinema, como George Stevens, Billy Wilder, Alfred Hitchcock, Aleksander Ford, além do escritor Budd Schulberg e do ator Trevor Howard.

O primeiro registro de um campo de extermínio foi *Campo de morte Majdanek: o cemitério da Europa* (1944), de Aleksander Ford e Irina Setkina, com imagens tomadas por cinegrafistas do Exército polonês e do Exército Vermelho. *Auschwitz* (1945), realizado pela Tropa Cinematográfica do Primeiro Batalhão da Frente Ucraniana, registrou todo o complexo do maior dos seis campos de extermínio.

Adotada a “Solução Final” por Hitler e encarregados Himmler, comandante geral da Gestapo, e Heydrich, das SS, da sua execução, foram construídos na Polônia seis campos de extermínio, dotados de câmaras de gás, construídas segundo o projeto do engenheiro do Exército alemão Heinz Kammler, nos quais a duração da vida humana não passava de duas horas: Auschwitz (que era também campo de concentração), Belzec, Chelmno, Maidanek, Treblinka e Sobibor, onde foram liquidadas, até fevereiro de 1944, cerca de dois milhões e meio de judeus. (BEREZIN, 1977, p. 187)

O Exército americano encarregou o tenente-coronel George Stevens de dirigir as filmagens dos campos libertados. Ele documentou, em *Campo de Dachau* (1945), a primeira cerimônia religiosa celebrada em Dachau após sua liberação; filmou *Dachau. Alemanha* (1945) em cores; editou *Campos de concentração nazistas* (1945), uma compilação de diversos registros, e *O plano nazista* (1945), um documentário mais extenso, com comentários do escritor Budd Schulberg. Deste foi extraído o curta *Que a Justiça seja feita* (1945), distribuído gratuitamente e sem fins lucrativos nas salas de cinema pela Metro-Goldwyn-Mayer.

Durante a abertura de Bergen-Belsen, o soldado inglês Sidney Bernstein realizou *Uma memória dos campos* (1945), que não chegou a ser finalizado. Enquanto os soldados enterravam em valas comuns os restos humanos que os nazistas haviam deixado em campo aberto, Bernstein

pediu ao amigo Alfred Hitchcock algumas ideias que pudessem fazer com que o horror registrado fosse apresentado ao público de modo que, no futuro, ninguém pudesse alegar que não tivesse ocorrido. No hotel em que se hospedava, Hitchcock teve algumas ideias brilhantes. Sugeriu que o filme se iniciasse na idílica Weimar de Goethe, Schiller, Herder e Bach, com seus habitantes vivendo suas vidas comuns, a pouca distância de Buchenwald.

E concebeu filmar, em seguida, as reações desses cidadãos comuns diante das pilhas de cadáveres. Convidados para o “passeio” ao campo, muitos seguiam com espírito leve, como em excursão turística. Mulheres chegavam sorrindo a Buchenwald como à espera de um piquenique. Mas, ao perceber que estavam no meio de um inferno, algumas desatavam a chorar, outras levavam o lenço ao nariz ou desmaiavam à vista dos corpos. Os alemães não desconheciam os campos, mas até o fim fingiram desconhecê-los. O homem é mesmo capaz de ignorar o que sabe, de viver como se nada soubesse do que sabe e de permanecer indiferente ao mal que está a seu lado.

Finalmente, para provar a existência do “inconcebível” concebido pelo “povo mais culto da Europa”, Hitchcock sugeriu a filmagem do campo num *travelling* panorâmico sem cortes. Deslocando a câmera da pilha de cadáveres para o prefeito de Weimar, cercado pelos habitantes da cidade, a tomada única inclui no mesmo plano as vítimas, os perpetradores, as autoridades e seus cúmplices – a gente comum das redondezas. Todos testemunham o que ali haviam praticado, em silêncio, quer esse silêncio significasse segredo, medo, ignorância ou aprovação. Um registro que preservou, para a posteridade, a verdade “inimaginável”.

Narrando *Uma memória dos campos*, Trevor Howard frequentemente suspendia suas explicações para deixar falar o silêncio, já que a maioria das cenas dispensava comentários. Embora as ideias de Hitchcock tivessem sido bem aproveitadas, o projeto foi cancelado e arquivado. As autoridades da Ocupação responsáveis pela Reconstrução da Alemanha estavam mais preocupadas em recuperar a economia desse país que em dar lições de moral à sua população. Outros “filmes de atrocidades” desapareceram das salas de cinema, e nunca mais foram exibidos. A verdade dos campos importava menos agora que a conquista dos futuros dirigentes alemães para a nova aliança da Guerra Fria que se delineava contra a URSS.

Com pouco mais de dois minutos, *O 1º de maio de 1945 no libertado campo de concentração de Buchenwald* (1945) registrou a reunião de prisioneiros na praça do campo de Buchenwald, onde morreram de maneira atroz 50 mil prisioneiros. O pequeno filme amador em cores foi o único registro da histórica reunião dos sobreviventes libertados, realizado pelo sargento Samson Knoll, que só tinha doze metros de filme na câmera. De Mauthausen pelo menos dois registros foram tomados: *Campo de Concentração Mauthausen* (1945) e *Campo de concentração e de extermínio. Mauthausen. Áustria* (1945).

Durante a libertação de Bergen-Belsen, as Actualités Françaises realizaram *Os campos da morte* (1945). Nesse campo, o coronel Billy Wilder, recrutado pelo Departamento de Guerra Psicológica, testemunhou o inumano: “Era todo um campo, todo um horizonte repleto de corpos. E sobre um dos cadáveres havia um homem morrendo. Era o único que ainda se movia naquele vale de mortos, e olhava apaticamente para a câmera. Então se virava, tentava ficar de pé, levantava com esforço, tropeçava num cadáver, caía e acabava morrendo. Ainda hoje tenho o último olhar do homem diante de mim, o olhar mais chocante que já vi.” (WILDER, 1998, p. 308).

Wilder supervisionou a produção de *Os moínhos da morte* (1945), dirigido pelo jovem tenente Hanus Burger, que rodara entre as ruínas de Hamburgo uma história que servia de suporte aos registros dos campos. Sua versão pareceu longa demais aos comandantes. Quando o filme ficou pronto, após Hiroshima, o governo americano passou de libertador dos campos de extermínio a responsável pelo extermínio de 100 mil civis no Japão. E preferiu eliminar do filme os comentários políticos. O *Office of War Information* pediu a Wilder que reduzisse o longa-metragem de 86 minutos para um curta de 22 minutos, alegando que os alemães não suportariam mais que uma pequena dose de imagens atroz.

Em suas memórias, Burger mostrou-se amargurado com os cortes. Mas Wilder empenhou-se para que o filme fosse exibido. *Os moínhos da morte* foi, de fato, o primeiro filme sobre os campos visto pelos alemães, durante uma semana, em 51 cinemas do lado americano de Berlim. Dos 595.158 lugares, só 157.120 foram ocupados. Apesar dessa indiferença demonstrada pelos alemães diante dos horrores que haviam produzido, as exibições ajudaram a legitimar o controverso, mas necessário, Tribunal de Nuremberg. Nesse “julgamento do século”, dois dos então chamados



'Die Todesmühlen' (Os moinhos da morte, 1945), de Hanus Burger, sob a supervisão de Billy Wilder.

“filmes de atrocidades”, *Campos de concentração nazistas* e *O plano nazista* foram apresentados como prova documental dos crimes de guerra.

O próprio Tribunal foi documentado em *Nuremberg e sua lição* (1948), dos irmãos Stuart e Budd Schulberg, restaurado e lançado nos EUA em 2011, como muitos registros do Holocausto, ora acessíveis em DVD. Também os 57 volumes originais com as atas de Nuremberg, publicados em 1946 e 1947, foram lançado em CD-ROM, pela empresa Aristarchus, com as 45 mil páginas de documentos apresentados nos processos.

Diante do desafio à civilização ora lançado pelo Estado fundamentalista do Irã, que se alia a neonazistas e neostalinistas na tentativa de banalizar, ridicularizar e negar o Holocausto, a fim de organizar um segundo Holocausto, convém recordar os documentos fílmicos da Shoah, revalorizando o extraordinário trabalho dos cinegrafistas-soldados dos Exércitos Aliados; dos grandes cineastas engajados na guerra; dos historiadores, arquivistas e conservadores do cinema; os projetos *Filmografia Judaica* do Steven Spielberg *Jewish Film Archive* de Jerusalém; e *Cinematografia do Holocausto* do Fritz Bauer Institut de Frankfurt; e de instituições educativas como o Museu Yad Vashem, em Jerusalém, o *Holocaust Museum*, em Washington; o *Musée de la Shoah*, em Paris; o Museu do Holocausto, em Berlim; e o projetado Museu da Tolerância, em São Paulo.

Referências

- BEREZIN, Rifka (Org.). *Caminhos do povo judeu*. São Paulo: FIESP, 1977. (v. IV)
- BETTELHEIM, Bruno. *O coração informado: autonomia na era da massificação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- FRAENKEL, Heinrich; MANVELL, Roger. *Goebbels: eine Biographie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1960.
- LANZMANN, Claude. *Shoah: vozes e faces do holocausto*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LAQUEUR, Walter. *O terrível segredo: a verdade sobre a manipulação de informações na “solução final” de Hitler*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

NASCIMENTO, Lyslei; JEHA, Julio (Org.). *Shoá, o mal e o crime*. São Paulo: Humanitas, 2012.

NAZARIO, Luiz. *Imaginários de destruição: o papel da imagem na preparação do Holocausto*. (Tese de Doutorado, USP, 1994).

WILDER, Billy. *E o resto é loucura*. São Paulo: Dórea Books and Art, 1998., p. 308.

8 A imigração judaica e a circunscrição histórico-geográfica da sua ocupação no território americano de 1840 a 1960

Carlos Alberto Póvoa

O significado da imigração e a transformação do espaço pelos imigrantes judeus, bem como as suas conquistas territoriais, foi um relevante papel no desenvolvimento e crescimento econômico do continente americano, assim como, também, um incremento humano que se tornou altamente eficiente graças à inovação das técnicas que abriram a América para o mundo e para os outros imigrantes no que tange ao processo de mão-de-obra, industrial, agrícola e comercial. Assim sendo, essa chegada foi fundamental para que se revolucionasse o destino de todos os povos do mundo, trazendo, ao mesmo tempo, as alterações nos contextos históricos e geográficos e sociais para a Europa e para o continente americano, uma vez que tal ação teve um papel basilar para a expansão de novos eventos do capitalismo e para a configuração territorial, em que a natureza “natural” foi substituída por uma natureza “humanizada” ou artificial.

{imigração; espaço; Continente Americano; judeus}

Há uma controvertida afirmativa de que toda a narrativa mundial acha-se inserida na história das imigrações de “massas”, entretanto afirma-se que as imigrações desempenharam, sim, um papel transcendental nos assuntos das relações entre o homem e a natureza, bem como na relação entre o homem e o espaço – e isto é, particularmente, um fato evidente

no período do capitalismo, em que as aplicações desse capital reverteram-se em novos estilos de vida, comportamento, bem como na inserção de novos modos de cultivo e técnicas de produção, de exploração e de ocupação territorial.

Desse modo, os imigrantes atuaram na utilização do território por meio dos instrumentos sociais, principalmente ao conceber a reprodução do espaço, pela inclusão de benfeitorias e de infraestruturas, assim como introduzindo novos procedimentos nas construções urbanas e rurais. A procura por uma melhor organização e a aplicação do espaço em relação ao uso do território fizeram com que determinadas situações da vida econômica criassem maneiras originais de artifícios, que livraram milhares de pessoas das mazelas e das pobreza mundiais, ou mesmo acentuaram a situação de mazela e de pobreza em determinados pontos do planeta; deste modo, a economia soma-se como um dos fatores que vem causando os deslocamentos pelo mundo das “massas” em busca de uma vida melhor. Essas migrações, denominadas de forçadas, acrescentam a lista das mobilidades para os outros países e continentes.

Basta um relancear sobre o continente americano, acerca do seu preponderante papel na história da humanidade no início, no meio e no final do século XIX, estendendo-se para as primeiras décadas e primeira metade do século XX, que, claramente, demonstraram a alta mobilidade populacional em busca de oportunidades e estabilidade de vida.

O significado da imigração e a transformação do espaço pelos chegantes judeus e não-judeus, bem como as suas conquistas no território, construindo o seu lugar, foi um relevante papel no desenvolvimento e crescimento econômico deste continente (americano) e das aplicações à nova ordem mundial, assim como, também, um incremento humano que se tornou altamente eficiente graças à inovação das técnicas recentes e modernas (para a época, a seu tempo), que abriram a América para o mundo e para os imigrantes no que tange ao processo de mão-de-obra (trabalhadores), produção industrial, agrícola e comercial. Assim sendo, essa chegada foi fundamental para que se revolucionasse o destino de todos os povos do mundo, trazendo, ao mesmo tempo, as alterações nos contextos histórico, geográfico e social para a Europa e para o continente americano – uma vez que tal ação teve um papel basilar para a expansão de

novos eventos do capitalismo e para a configuração territorial pelas obras dos “colonizadores”, em que a natureza “natural” foi substituída por uma natureza “humanizada” ou artificial, desdobrando os fixos.

O significado dessas imigrações releva a importância desses imigrantes, que traziam consigo os conhecimentos e especialidades apreendidas e adquiridas durante suas vidas nas terras de origem, como trabalhos manuais, sendo sapateiros, artesãos, alfaiates, contadores e ourives, e que inauguraram essas e outras atividades para o Novo Mundo, construindo para o território urbano uma identidade sobre o lugar onde negociavam as suas atividades comerciais.

De acordo com Lesser (1995, p. 56), em inícios do século XIX viviam na América aproximadamente 20 milhões de pessoas, representando não mais do que cerca de 2,5% da população mundial na época; porém atualmente estima-se que haja mais de 385 milhões de pessoas em todo o continente, ou seja, praticamente mais de 35% da população global. Entretanto, quando dadas estas cifras, podemos avaliá-las de forma melhor e correntemente entendendo que mais do que 35% da vida, condições e perspectivas mundiais encontram-se em um continente com pouco mais de quinhentos anos.

Tal fato se deve também a que essa estatística se deu por conta de que nos primeiros anos da ocupação (final do século XVIII e início do século XIX), bem no período inicial, ocorria um crescimento plenamente artificial da população americana (do continente americano), ou seja, por meio somente da imigração – chegadas de pessoas de outros lugares. Somente nos anos posteriores ao final do século XIX e início do século XX é que a população passou a tomar seu ritmo e a se estabelecer de forma mais natural pelo território do continente americano.

Segundo os dados do *American Jewish Year Book* (AJYB), de 1961, somente no continente europeu, no decorrer do século XIX, perto de 65 milhões de pessoas imigraram para os diversos países do continente americano, conseqüentemente causando uma perda na mão-de-obra local no campo e nas cidades. Com isso houve uma relativa diferença populacional, o que afetou o desenvolvimento econômico e técnico de algumas cidades importantes e do interior da Europa.

Para Gilbert (1985, p. 221), esses imigrantes pró-América transformaram-se em centenas de milhões, de cujo ciclo migratório,

aproximadamente, os Estados Unidos absorveram mais da metade do contingente de pessoas. Houve, então, um deslocamento de 65 milhões de pessoas de várias nacionalidades e culturas, originalmente da Europa, para uma área quase desabitada e não cultivada.

Segundo Fausto (2000, p. 132), o centro de gravidade da história e da geografia mundial transferiu-se da Europa para a América com muita rapidez e organização. Pela extensão física continental da América, concluiu-se que possuía enormes reservas naturais, energéticas e riquezas minerais relevantes – dessa forma, afirma-se que o desenvolvimento do continente americano estaria vinculado à exploração de suas riquezas e ao fato de possuir, mesmo de maneira recente, uma mão-de-obra imigrante trabalhadora e apta para a colocação de novas oportunidades. Desse modo, considera-se também que, no tocante aos recursos espirituais e culturais, o centro passaria da Europa para a América, primordialmente para os Estados Unidos.

Com a ocorrência do deslocamento das atividades e do desenvolvimento humano do centro europeu para a América no século XIX e XX, as mudanças espaciais e também políticas implicavam transformações, pois alguns dos líderes das mais elevadas posições nas artes e nas ciências estabeleceram-se, durante os últimos anos de suas vidas, no continente americano, especialmente na América Anglo-Saxônica (FAUSTO, 2000, p. 133). O desmoronamento das instituições científicas e culturais europeias e a sua depauperação geral provocaram uma nova classificação de poder e uso do território, não só no sentido político e econômico, como também na acepção espiritual e cultural, o que levou o continente à Primeira Guerra Mundial.

O aniquilamento da frágil indústria europeia, assim como da cultura e da sociedade, foi de responsabilidade dos próprios europeus, todavia o enorme progresso do continente americano e, particularmente, dos Estados Unidos, que propagandeava uma ideologia política sobre a Liberdade em suas terras, as dimensões territoriais que constituíam o país construíram no emigrante um sonho e para o imigrante um sentimento denominado de “totalidade social” (FAUSTO, 2000, p. 136), ou seja, a população imigrante foi enjeitada e compelida, por diversas razões econômicas, políticas e religiosas, a abandonar seus antigos lares e procurar sua

felicidade em terras do “além-mar”, consolidando e formando uma nova sociedade, agora não mais europeia e, sim, “americana imigrante”, que gozava, aparentemente, de uma “vida democrática americana”. Entende-se assim que esses imigrantes judeus, e também os não-judeus, eram fundamentais para a consolidação dessa ideologia americana de Liberdade e que antes se fazia abstração na Europa, mas que, agora, se tornava uma realidade concreta, ou seja, instituir-se-ia como elemento político para a posse e permanência em um novo território, sendo colocados os imigrantes como os atores fundamentais para a expansão das fronteiras territoriais, culturais, econômicas e científicas da América, essencialmente a dos Estados Unidos, afastando de vez os fantasmas dos pseudo-poderes democráticos europeus, segundo Avni (1981, p. 78).

Outro olhar sobre a ideologia do uso do território na América seria de tomá-la para o imigrante como verdadeiro “seu lugar”, traduzindo, assim, o sentimento e a representatividade de liberdade, afetividade e autonomia do “seu lugar”, como uma verdade concreta, e, conseqüentemente, ocorreria ao imigrante que a sua essência se transformaria em sua existência e preservação.

Os secessionistas de numerosas nações da “Velha Europa”, (BARON, 1957, p. 73), revelaram, no solo “imaculado” do novo continente, renovada vitalidade, quase totalmente ignorada no Velho Mundo, agora, “abandonado” pelos imigrantes. As nações europeias, evidentemente, permaneceram onde estavam, em seu espaço, na configuração do seu território histórico, no entanto enviaram pessoas mais jovens e criativas para a emigração para as Américas (FAUSTO, 2000, p. 134). O destino dessas nações estava, doravante, ligado não pela fortuna dos emigrados, agora identificados como novos grupos nacionais e totalizados socialmente, mas pelo desenvolvimento do continente americano, que permitia a esse imigrante acumular capital e incrementar os seus negócios e comércios.

Estabelecia-se, a partir daí, uma nova ordem na divisão territorial e do trabalho, que recriaria o seu próprio tempo e modo de produção e ocupação espacial, bem diferente do modo e tempo anterior vividos na Europa, ou seja, um novo modelo e uma outra proposta se colocavam e se definiam como o alargamento das fronteiras das Américas, principalmente a dos Estados Unidos, mas que, com a ocupação e a

expansão urbana, tornaram-se atrativas para as populações do mundo (FAUSTO, 2000, p. 137).

Entende-se que os Estados Unidos são um país inglês apenas no idioma, mas que não agrega de fato uma cultura só, que nesse caso consistiria na cultura inglesa, porém Fausto (2000, p. 138) esclarece que a “Nacionalidade” é um conceito muito mais essencial que a língua, e, nos Estados Unidos em específico, o número de imigrantes de diferentes partes do mundo deu um novo significado a “nação” e, por sua vez, na formação dos novos povos americanos (AQUINO, 1981), que se conservaram e formaram um só povo.

Para Bauman (1999, p. 127), independentemente do número absoluto ou relativo dos diversos povos que imigraram para a América, entende-se que todos possuíam um sentimento de indeterminação, ou seja, de ambivalência, embora a ocorrência de lampejos no ato de desembarcar em um país estrangeiro seja comum ao imigrante, ao que chega. Quando ouvimos e vemos uma paisagem que não é a nossa pela primeira vez, isso causa uma sensação de estranheza e de insegurança. Para Bauman (1999, p. 258), essa adaptação ao “estranho” é temporária, porém define-se como algo que perturba, entre a distância psíquica e física do lugar de origem, mas que permanece espiritualmente distante.

O fato é o que o sentimento de ambivalência dos imigrantes para a América trazia-lhes uma impressão de que faziam parte da América e faziam parte do povo americano, mas, ao mesmo tempo, um outro sentimento tornava a permanecer de que não eram americanos, não se consideravam americanos por conseqüência da separação territorial, de terem deixado uma raiz territorial na Europa (BAUMAN, 1999, p. 120). Assim não se julgavam americanos também, pelo comportamento e pela assimilação, ou seja, a incorporação e ou conversão para o ambiente em que viviam (BAUMAN, 1999, p. 122). Essa assimilação era um convite para participar dos grupos sociais e menos estigmatizados e, conseqüentemente, essa inclusão causaria uma futura desestigmatização territorial do lugar judaico e, ao mesmo tempo, os imigrantes judeus assumiriam uma lealdade ao novo espaço conquistado.

Os indivíduos foram renunciando, parcialmente, aos seus valores antigos (europeus), para se converterem à essência da própria natureza

do “lugar”, fosse ela no continente americano, americano dos Estados Unidos, do Canadá, da Argentina, do Brasil, do México etc. Porém criava-se uma emoção de pertencer a um novo povo – havia um novo território e uma cultura estrangeira – e, ao mesmo tempo, de participar da construção da América.

Existe aí uma metodologia de desterritorialização no momento da saída do imigrante da Europa, da sua terra natal, para a América, bem como uma desterritorialidade que é apreendida também com uma desculturalização, ou seja, deixa-se o espaço estigmatizado para conquistar um novo espaço pela alteração do lugar, já que as lembranças do antigo território se rendem à necessidade de adaptar-se a esse novo mundo com certa urgência renunciando aos eventos e atores do passado.

Essa afetividade para com a nova terra, que passa a ser construída e mesmo conquistada, abraça um sentimento de territorialização e conseqüentemente há um processo de culturalização, de territorialidade, ou seja, a adaptação e a assimilação à modernidade do lugar sobre a sua cultura dão um contorno mais interessante ao novo meio ambiente que recebe o imigrante. Será a sua inserção e a construção do lugar. Apesar de sua ascendência europeia, os imigrantes são incapazes de resistir à pressão assimilatória da sociedade em processo de atualização, segundo Bauman (1999, p. 125).

A natureza dos vínculos dos emigrados com seus países de origem variam, pois tais dependências podem ser agudas ou anêmicas, de longa ou curta duração, dependendo do bem-estar do imigrado em relação a sua afetividade com o “antigo-país”. Por isso, Rattner (1974, p. 52) alega que o paradoxo de imigrantes de países altamente desenvolvidos da Europa é o fato de se sentirem menos ligados e vinculados a seus países de origem, já que, por muitas vezes, as culturas são análogas ao modo de vida também equivalente aos imigrantes oriundos de terras subdesenvolvidas europeias, como os poloneses, ucranianos, lituanos, russos, letos e mesmo os latinos, pois a afinidade não está necessariamente vinculada à condição de trabalhar e fazer a vida, mas nos laços com a terra natal e com o estilo de vida, o que é uma característica desses povos com o lugar de origem.

Entretanto Santos (2002, p. 327) menciona que, se um imigrante resolve imigrar seja para outro país, região e/ou uma cidade, certamente

deixará para trás uma cultura herdada para encontrar outra. Mas, quando se defronta com um espaço que não ajudou a construir e/ou a criar, cuja história ele desconhece, cuja memória lhe é estranha e da qual não faz parte, sente-se deslocado do lugar.

Desse modo, um imigrante jamais se esquece da sua origem, da sua terra natal, da sua herança cultural, imigre ele para onde for, seja ele um judeu ou não, a sua raiz ainda permanecerá no seio comunitário desses chegantes, de geração em geração, haja vista as concentrações de pessoas da mesma etnia, religião e origem em um mesmo lugar urbano e que culminam em organismos e centros comunitários ou em centros culturais, que integram e em que interagem os mesmos membros dessa comunidade de imigrantes (ROTH, 1986, p. 110). Um caso mais específico nessa observação é o dos judeus, cuja tradição religiosa os une, não obstante a sua origem étnica, ou do procedimento cultural que visa à preservação como memória de um passado e tradição, mas assimilando uma nova cultura, esteja ou não inserida no seu cotidiano ambivalente.

Aparentemente, os descendentes dos primeiros imigrantes judeus, que já se estabilizaram, confiaram na sobrevivência de seus grupos nacionais de origem, pois, quando imigraram, cessaram de preocupar-se com o futuro de seu grupo histórico, mas com a preservação do seu território antigo e na perspectiva de instalar novos lugares, conforme o desenvolvimento urbano. Por outro lado, segundo Lesser (1995, p. 163), há de se fazer referência aos últimos emigrantes para a América, descendentes de povos oriundos de países menos desenvolvidos e menos livres, pois estes levaram consigo as inquietações de seus antigos lares, uma vez que, mesmo em seu novo país, suportaram por muito tempo o peso da batalha pela liberdade na terra nativa.

Segundo Lesser (1995, p. 160), muitos outros fatores são claros e determinam o grau de filiação à nova terra, ao seu novo povo. São condições sociais favoráveis, bem como uma economia mais equilibrada e organizada, apresentando uma política comum a um mesmo território e que, indiretamente desmistifica, desestigmatiza a segregação étnica, de certa forma, promovendo a unificação de “povo” em uma mesma região.

Deve-se também levar em conta a questão do tempo, que é uma outra observação, e a permanência real do imigrante na terra adotada (na

América), assim como a distância geográfica da sua terra natal. Para Eiger (1999, p. 84), a possibilidade de uma remigração existe, já que o parentesco cultural entre a terra nativa e a terra adotada pode ser significativo, além de outras influências como a religiosidade. Para Avni (1992, p. 91), os judeus já não entraram nessa possibilidade em maior número como os imigrantes não-judeus, pois a questão da migração é histórica para os israelitas, com sua terra natal distante de uma realidade pacífica e prazerosa, daí a tese de que eles se fazem em qualquer território e em qualquer lugar, e suas gerações (*Ledor Vador*) tornaram-se prenunciadas na nova terra, a América, segundo Roth (1986, p. 88).

A posição dos judeus é bem curiosa, talvez única na história das imigrações, tanto é que há a formação de um determinado fenômeno singular dessa imigração, que adquiriu uma nova dimensão, um novo caráter: a intensidade das imigrações judaicas descritas pela história, da primeira Diáspora narrada da Babilônia até a saída do Egito em bando para *Eretz Israel* por Moshé e da segunda Diáspora até a Europa, norte da África e Oriente Médio.

Segundo Anderson (1998, p. 91), a dispersão dos judeus pelo mundo e, conseqüentemente, a sua concentração em certas regiões do globo, ocasionaram uma suposta perda dos referenciais “país, Estado, território”, pois, a partir de determinado tempo dentro da cronologia judaica, essa assimilação foi inevitável, ocasionando um processo favorável à permanência do lugar e, em outro momento, uma vasta dispersão implicou conseqüências sobre essa imigração para o destino de todo o povo judeu, segundo Bauman (1999, p. 205), principalmente para os que permaneceram no antigo país e não emigraram, bem como os recém-estabelecidos em novos territórios: a adaptação e a assimilação ao novo espaço e ao novo meio cultural e, direta e indiretamente, uma ligação com a antiga herança – internamente nas tradições e externamente no ambiente.

A afinidade dos imigrantes judeus com a nova terra – América – se dá a partir do momento em que os judeus se vêem seguros e livres para praticar o seu judaísmo.

Segundo o AYJB (1961), dos cerca de 65 milhões de pessoas que emigraram da Europa, em um século e meio de história da imigração judaica (Século XIX e primeira metade do Século XX), aproximadamente 4 milhões

eram judeus, pelo o censo da Alemanha, (*Schriften für Wirtschaft und Statistik – Deutschland, 1953*), segundo dados do AHJB. Isso representou perto de 6% de toda a imigração europeia, o que é também um dado significativo.

Para Scheindlin (2003, p. 198), a percentagem de judeus na Europa, no começo do século XIX, não era menor que um, nunca maior que dois. A intensidade da emigração judaica era, pois, três ou quatro vezes maior do que a emigração geral da Europa. Mas, caso se considere somente aquelas regiões europeias das quais os judeus emigravam, o Centro Europeu Oriental (Romênia, Polônia, Hungria, Áustria, antiga Tchecoslováquia – República Tcheca e Eslováquia, Ucrânia, Rússia etc.) e também do Sul europeu (Grécia, Turquia, Itália, Bulgária, Península Balcânica – Macedônia, Kosovo e Albânia), assim como a Europa Ibérica (Espanha e Portugal e ilhas das Canárias, Açores e da Madeira), a intensidade da emigração judaica não é três ou quatro vezes, mas sim seis ou sete vezes maior do que a emigração geral, segundo os dados da AJYB (1961).

A Europa Ocidental e Setentrional (França, Inglaterra, Países Baixos – Holanda, Luxemburgo e Bélgica –, Escandinávia e Suíça) tinha tão poucos judeus, no começo do século XIX, que se tornou, para estes, território para imigração, embora houvesse quase um êxodo dos não-judeus desses países para o continente americano, segundo Scheindlin (2003, p. 203).

Para Scheindlin (2003, p. 206), pode-se afirmar com certeza que os 65 milhões de imigrantes europeus, durante a metade do século passado (século XX), representaram um terço da população europeia, do começo do século XIX, enquanto, aproximadamente, quatro milhões de judeus imigrantes excederam o número total da população judaica mundial, nos inícios daquele século, segundo dados do AJYB (1961).

Mesmo admitindo que nem todos os quatro milhões eram europeus – duas ou três centenas de milhar eram *sefaradim* e *Mustarâbes* e judeus do Centro-Oriente asiático e do Norte da África e Egito, ou seja, eram judeus denominados de *Maaravim* (*maaravinitas*), *Beni Israel*, de *Cochim* e *Mizhaim* –, ainda persistiram cerca de três milhões e sete ou oito centenas de milhares de judeus emigrantes da Europa: número ainda maior do que o dos judeus do mundo inteiro, no começo do século XIX, segundo o AJYB (1961).

Para Fausto (2000, p. 130), nenhum outro povo, entre todos os imigrantes dos vários países americanos, concentrou-se tanto nos espaços

urbanos, especialmente em cidades grandes, como os judeus. No início do século XX, nos Estados Unidos, por exemplo, 98% deles viviam em áreas denominadas de urbanas, como as cidades de Nova York, Chicago, Boston e Filadélfia; no Brasil, uma porcentagem semelhante dá aos judeus um cunho também urbano e encontra-se nas cidades notadamente do Sul-Sudeste do país, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Porto Alegre. Na Argentina o fenômeno não foi diferente: os judeus concentraram-se, sobretudo, nas cidades de Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, La Plata e Bahia Blanca e, particularmente, no interior na Província de Santa Fé, nas cidades de Rosário, Santa Fé e no vilarejo fundado pela JCA no final do século XIX, Moshé Ville (LESSER, 1995, p. 71).

Atualmente, não há nenhuma região do mundo onde não se possa encontrar um judeu. Segundo dados do AJYB de 2001 – AHJB, os judeus encontram-se distribuídos pelos continentes americano, africano, asiático e europeu, com destaque para a América. No entanto, independentemente da natureza universal da dispersão judaica, o centro do povo judeu deslocou-se de um território para outro território – da Europa para o continente da América, conforme Fausto (2000, p. 131). E, se aproximadamente em cerca de cem anos, foram um povo asiático-europeu e, mais tarde, um povo europeu-asiático, tornaram-se, contemporaneamente, como resultado das imigrações, um povo americano (ROTH, 1986).

Segundo Póvoa (1992, p. 63), alguns séculos passados, os judeus encontravam-se, principalmente, nos territórios e na esfera de cultura eslavo-árabe, ou seja, Rússia, Ucrânia, Bielarússia, Polônia, Síria, Líbano, Iraque, Egito, Líbia, Marrocos, Argélia e Tunísia; agora, a maioria do povo judeu encontra-se em uma esfera de influência anglo-americana (Estados Unidos, Canadá) e latino-americana (Argentina, Brasil e México).

Nas análises dos relatórios do AJYB (1961) sobre os imigrantes para o continente americano, observa-se que este, há alguns anos, possuía quase 1,79% da população judaica da Europa, mas, ao final do século XIX e início do século XX, contava com o dobro dela, ou seja, mais de 2,5%. A coletividade judaica americana projetou-se para mais da metade de toda a população judaica.

No ano de 1961, percebe-se a mutação orgânica do centro territorial do povo judeu e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento relativo à nova

territorialização, como resultado do flagelo de que foram vítimas no continente europeu.

Observa-se que as imigrações no período de 1840 a 1945, em números redondos, ou seja, cerca de 3.300.000 judeus (aproximadamente 85% de todos os judeus imigrantes) imigraram para países do continente americano. Por meio do crescimento natural, esses números de imigrantes elevaram-se para mais de cinco milhões e meio, de acordo com o AJYB (1961).

Segundo o AJYB (1961), um dos mais ajustados censos sobre imigrantes (judeus), nos últimos cem anos, referindo-se aos números absolutos de judeus no continente americano, registra-se que a população judaica na América tenha aumentado pouco de 1939 a 1945, ao todo cerca de 460.000 judeus, e, apesar de este aumento resultar mais do crescimento natural do que da imigração, ainda assim o balanço relativo do judaísmo americano recrudescceu. O que outrora representava um terço dos judeus do mundo tornou-se, atualmente, mais da metade. Isso se deve ao extermínio de seis milhões de judeus em campos de concentrações na Europa no período nazista do continente (AJYB-1961).

O que podemos entender disso é que, nos séculos XX e XXI, a maioria dos judeus é um povo americano, não mais europeu. Segundo o AJYB (1961), considerar sobre o crescimento natural dos judeus é considerar que os judeus da América têm um crescimento natural de, aproximadamente, 50 mil por ano, segundo as análises feitas pelas estatísticas do censo de 1961.

Para Lesser (1995, p. 93), as principais concentrações judaicas estão nos países americanos, em particular nos Estados Unidos, Canadá, Argentina e Brasil. Até 1945, os Estados Unidos e o Canadá somavam mais de 5.400.000 de judeus; agora, esse valor é menor que a população total de judeus dos Estados Unidos, que ultrapassa os seus 5.700.000 judeus, enquanto na Argentina se concentra uma comunidade que soma cerca de 208.000 judeus (censo de 1994 – SCHEINDLIN, 2003, p. 198) e, no Brasil, encontramos uma comunidade estimada em 110.000 judeus, segundo dados da CONIB – 2006.

Segundo o AJYB (1961), os judeus não imigraram somente para o Continente Americano, mas também para a Palestina e a África do Sul.

Segundo dados da AJYB (1961), aproximadamente dos 900.000 judeus emigrantes da Europa, mais de 600.000 imigraram para a Palestina (cerca de 2/3 dos judeus, ou seja, 66%), 75.000 foram para África do Sul (1/8 dos judeus, ou seja, 8%) e os demais imigraram para outras partes do planeta como Índia e Oriente Médio (1/4 ou 25%, ou seja, 225.000 judeus).

Ainda para o censo AJYB (1961), de todos os países do Continente Americano, o que mais absorveu imigrantes judeus foram os Estados Unidos, que estão em primeiro lugar, seguidos da Palestina e da África do Sul. Contudo a Palestina recebeu maior número de imigrantes judeus que todos os países. Visto que exercia uma influência mais religiosa e espiritual do que econômica ou política, figurava-se de maneira proeminente logo após o grande “centro quantitativo”, os Estados Unidos da América.

Segundo Gilbert (1985, p. 167), no continente Americano foram os Estados Unidos e, no continente Asiático, a Palestina os principais locais para onde se dirigiu a mobilidade dos judeus, locais em que a imigração foi significativa, gerando a transformação do espaço pelas novas atividades comerciais e urbanas. Na Europa a parte oriental do continente foi aquela em que mais se destacou a emigração. Esta última região foi, durante muitos séculos, quase um centro territorial para os judeus.

Segundo Mergulies (1971, p. 69), até meados do século XX existiam perto de sete milhões de judeus distribuídos pelos territórios da Europa Central, cujas principais áreas eram próximas aos rios: Vístula, Nemunas, Dvina, Dnieper e Danúbio, (Polônia, Ucrânia, Bielarússia, Lituânia, Letônia, Hungria, Romênia, antiga Bessarábia, hoje, Romênia e parte da Ucrânia, Eslováquia e Carpátia nos Cárpatos na Ucrânia). Outros oito milhões, se incluirmos a Rússia propriamente dita. Para Póvoa (1992, p. 45), os judeus de todos esses territórios eram vizinhos geográficos e históricos e, com advento da Primeira Guerra Mundial, os grupos judaicos foram disseminados politicamente por dois impérios – o Russo e o Austríaco. À proximidade geográfica e à cidadania comum deve-se acrescentar a língua comum – o iídiche –, ligada à tradição e aos hábitos, empregada nas comunidades judaicas para se comunicarem, já que elas eram de nações distintas e possuíam línguas nacionais diferentes (PÓVOA, 1992, p. 67). Essa gente tinha atrás de si uma história e uma herança secular e constituiu, até a Segunda Guerra Mundial, o principal centro quantitativo e espiritual

do mundo judeu, *Chassídicos*. Mas seria um erro supor que somente Hitler destruiu aquele centro. Seu declínio começou muito antes, já durante os anos de 1914, segundo Roth (1986, p.124).

É relevante observar que a emigração dos judeus causou o declínio do centro comunitário judaico da Europa Oriental, um núcleo expressivo que perdeu sua abrangência territorial para a imigração para o continente americano e, sobretudo, quantitativamente para os Estados Unidos (unimos os Estados Unidos, Canadá, Argentina e Brasil como parte da emigração judaica para o continente americano).

Segundo Anderson (1998, p. 139), os resultados das imigrações judaicas do século XIX até a primeira metade do século XX estão expressos conclusivamente na importância relativa do centro judaico da Europa Oriental, que continuava em declínio com a conseqüente perda da sua representatividade no território. De 1900 a 1939, o número absoluto dos judeus, no centro judaico europeu, diminuiu relativamente e seu balanço decaiu em mais de 71%, em 1840, segundo o AJYB (1961), para não mais de 42%, em 1939. O declínio foi significativo, mas, apesar disso, esse núcleo ainda desempenhou um considerável papel na vida de todo o povo judeu na Europa, pois forneceu o material humano necessário para a reconstrução da Palestina e reanimou o sentimento sionista com líderes espirituais e políticos pró-Israel em todos os países europeus.

De acordo com Baron (1957, p. 81), pode-se considerar que as imigrações que trouxeram milhões de judeus para as Américas e centenas de milhões para a Palestina salvaram, portanto, o povo judeu do extermínio total. É incomparável entender o autêntico significado da “imigração” para o povo judeu, que representou a salvação e manutenção dos seus valores. A imigração foi mais importante para os judeus que para qualquer outro povo que imigrou; os judeus, nesse momento, desempenharam um papel tão decisivo quanto o de querer e requerer o seu lugar como povo, nação, religião e cultura.

Em outros casos, a emigração atenuou as condições econômicas das massas (emigração forçada), desviando-as, freqüentemente, das revoltas políticas; no caso dos judeus, a saída (emigração) tornou possível sua sobrevivência, tanto é que os grupos dirigiram-se para diferentes pontos do planeta.

Segundo Póvoa (1992, p. 44), o exemplo dessa mobilidade está na ação e no evento de acrescentar sobre a construção e permanência do *Isruv* da Ásia Russa, que acolheu, nos últimos anos do século XIX, um amplo número de judeus imigrantes da Europa do Leste. Já no século XX esses judeus foram forçados a uma imigração para o extremo leste da Rússia-Ásia, pelo governo totalitarista de Ióssif Vissariónovitch Stálin (PÓVOA, 2001), que governou a ex-URSS de 1924 até 1953. Nessa distância do centro comunitário europeu, os judeus russos foram obrigados a reconstruir sua comunidade (MARGULIES, 1971, p. 76). A territorialização dos judeus nessas terras tornou-se uma questão de tempo, pois com a construção das edificações judaicas, como as sinagogas, demarcaram-se as fronteiras da República Autônima Judaica Russa de *Birobidjan*.

Essas e outras regiões da Rússia foram grandes centros emigratórios para a Inglaterra, Estados Unidos, Palestina – Israel, Argentina e mesmo o Brasil, bem como França, Alemanha, Áustria, Bélgica e Países Baixos. Algumas centenas de milhares emigraram das ex-repúblicas soviéticas, como da Ucrânia (províncias de Kherson, Yalta, Ekaterinoslav), Moldávia (Bessarábia), Lituânia, Letônia e o Sul da Rússia (Daguistão, Bokhara, Cáucacos, Taurien).

Durante o período stalinista, esse número caiu de meio milhão para 225.000 judeus, segundo os dados censitários do AJYB (1961), e seguindo a Segunda Guerra Mundial esse número reduziu-se mais ainda com a emigração em massa para os países da América do sul.

As imigrações como fortalecimento da história judaica

Os fatores comuns que fortaleceram os vínculos entre as diversas comunidades judaicas de imigrantes e seus membros, foi a identidade religiosa, comum a todos judeus, segundo Scheindlin (2003, p. 101). Essa questão determinou ao grupo uma relação no processo da desterritorialização, ou seja, banidos de seus próprios territórios, os de origem, assim como territórios profundamente marcados e estigmatizados (BAUMAN, 2003, p. 85) pelos traços étnicos, lingüísticos e culturais judaicos, isso implicou, sobretudo, a destruição daquilo que Bauman (2003, p. 86) designou como “Geografia Imaginária”: um território que existiu serviu como referência de um povo e de uma tradição e cultura, que, porém, agora pertence a uma

outra realidade concreta, e que ficou na reminiscência daqueles que por ele passaram um dia e o têm guardando na lembrança.

A identidade, nesses construtos, referentes a determinados recortes geográficos, talvez tenha um caráter muito mais concreto do que abstrato, segundo Hall (2001, p. 34), e a congregação e o fortalecimento de uma “nova” comunidade e de uma nova territorialização tornaram-se testemunhas dessa dinâmica e eficácia na construção do espaço judaico e do uso coerente do território por meio da inserção da sua cultura; a territorialidade comum implica a sua permanência – a judeidade do lugar.

Segundo Lesser (1995, p. 39), os judeus procedentes dos países da Europa Oriental, principalmente os imigrantes de língua eslava (Rússia, Polônia e Ucrânia) e mesmo os de fala latina (Romênia), já haviam dado início ao novo estilo e modo de vida, adaptando-se e assimilando-se aos novos idiomas locais e assimilando-os bem como os costumes e tradições culturais dos países que adotaram. Nessa reterritorialização por parte dos novos imigrantes judeus, e também dos antigos grupos judaicos já concentrados, não precisam reinventar as suas tradições, mas apenas resgatá-las e configurar a sua identidade por meio da inserção de novos costumes, e este vaivem entre o espaço ocupado e a cultura assimilada mais a preservação tradicional ocasionaram uma questão étnico-territorial ao judeu.

Aos poucos, os judeus foram conquistando o seu lugar, o seu espaço e inserindo os seus hábitos no meio *goi*, ou seja, não judeu e estrangeiro, porém participando, junto à sociedade nativa da vida social e comercial, já que apresentava um potencial, como freguesia e clientela, para a manutenção dos negócios. Contudo (re) uniram-se nesses países e organizaram instituições que mantivessem vivas as tradições judaicas e religiosas, mas não a tradição de origem nacional, segundo Roth (1986, p. 28).

Para Fausto (2000, p. 129), a adaptação dos judeus ao novo país foi mais duvidosa para a geração mais jovem, destacando-se os imigrantes que chegaram na fase da adolescência, pois estes já haviam aceitado uma outra cultura, língua e costumes do país que os recebera. Isso demonstra profundamente como foram marcados por traços locais de uma cultura ancestral e que determinou a sua identidade (SCHEINDLIN, 2003, p. 57).

Nos anos que antecedem a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto (1939-1945), e durante o período da tragédia dos *pogroms* na Europa

do Leste, havia uma acentuada convergência, por parte dos judeus, de diferentes correntes religiosas e étnicas como os *sefaradim*, que se uniram e se identificaram com as comunidades *ashkenazim* (AVNI, 1992, p. 88), que somavam maior volume numérico durante as emigrações. Cabe aqui um questionamento. Os judeus que emigraram durante a Segunda Guerra Mundial – o Holocausto, bem como nos anos dos *pogroms*, podem ser classificados como emigrantes/refugiados e imigrantes/refugiados? Não caberia uma aceção mais coerente como refugiados de guerras?

Para Scheindlin (2003, p. 100), a necessidade de mais proteção decorreu da obrigação de manter o judaísmo vivo e longe das manifestações antijudaicas. Essa atitude aconteceu várias vezes durante a história do judaísmo e dos judeus, e é uma ação, exclusivamente, da preservação do convívio em territórios estrangeiros e de diáspora, ou seja, de imigração – refugiar-se. Essa constante desterritorialização na história dos judeus associa-se aos desencaixes sociais e mesmo às ações desassimilatórias das culturas por onde viveram acarretando as “diásporas”. Segundo Haesbaert (2002, p. 123), a consideração sobre “diáspora”, dentro dos conceitos e contextos da Geografia, coloca-se e tem os seus pontos mais polêmicos, como o caráter desterritorializado da rede de imigrantes/refugiados, profundamente amalgamada por relações étnico-culturais, além de ser uma experiência multiterritorial.

Essas experiências divididas e multiterritoriais, somadas às fugas e emigrações, levaram os judeus a buscar um conceito comum, a sua identidade judaica, as tradições e os costumes adicionados dos dialetos, bem como a memória da sua religiosidade, que é algo comum entre os judeus de vários países do mundo, a fé na Torá e em um *D’us* único, segundo Eiger (1999, p. 101). Há aproximadamente dois séculos, nos vapores com destino a Nova York, já se encontrava uma miscigenação entre imigrantes judeus originários da Alemanha (*ashkenazim*), do sul da Europa (*sefaradim*), e os judeus mediterrâneos e da África do Norte (*maaravim*), e pode-se afirmar que foi particularmente amistoso o encontro de diferentes judeus e de correntes e etnias variadas (LEMER, 1967, p. 84).

Segundo Fausto (2000, p.129), nunca houve antes, na história dos judeus, um número tão grande de imigrados reunidos e provenientes de tantos países e de distantes continentes e variados níveis sociais e culturais,

porém todos acoissados e encaçados e imigrantes/refugiados. Evadiram praticamente de todos os países da Europa, e as exceções – aqueles que emigraram por caráter espontâneo e livre para o continente americano – podem ser contadas nos dedos da mão. Segundo Bauman (2003, p. 94), as ações externas concretizaram os chamados “guetos” e a formação de comunidades fechadas, porém, nos países adotados, esse estigma territorial passou a ser minimizado em decorrência da nova inserção territorial.

Num mesmo navio, de acordo com Lesser (1995, p. 178), viajaram juntos judeus com proeminentes madeixas *peot*, *tsitsit* e judeus cujos pais já haviam perdido as bases judaicas. Nas embarcações, encontravam-se de renomados financistas até pobres comerciantes e artesãos da Polônia e Romênia, ricos latifundiários da Hungria e desgarrados indigentes de Varsóvia e Lodz, de necessitados mascates da França até eruditas professoras, artistas e cientistas da Alemanha e todos juntos com os suplantados mestres das *Yeshivot* e modernos pedagogos de hebraico da Polônia e Lituânia. Todos emigravam num mesmo barco para o continente americano, cada um instalava-se de acordo com as suas possibilidades econômicas, (CATANÊ 1962, p. 140) – entretanto essa “massa caleidoscópica” corroborou, por um lado, o fato de que não um ou dois, mas quase todos os países europeus vinham sendo convulsionados por uma profunda revolução social e econômica e, por outro lado, segundo Avni (1992, p. 82), que “todo Israel estava irmanado”. Pois passavam por uma época muito violenta, e os judeus, dentre todos os outros grupos, eram as vítimas escolhidas para sucumbirem às humilhações, uma vez que não há “nem sabedoria e nem astúcia” que possa triunfar sobre o anti-semitismo.

Para Avni (1992, p. 91), “todo Israel está irmanado” e “todos os judeus são responsáveis uns pelos outros” – em trânsito e nos primeiros anos de difícil adaptação à nova vida isso se tornou claro para todos os indivíduos dispersos (nesse caso, *Israel* é mencionado como povo e não como o Estado de Israel).

Não importa por onde estivessem os judeus, onde vivessem, nesta ou naquela terra próxima ou remota, ou quão pequena fosse a sua casa, quando os judeus imigrantes e refugiados chegaram, o zelo pelas vidas e provisão para o seu sustento começaram imediatamente (DAVIDOVITCH, 1967,

p. 348). Havia interesses até pela conduta desses imigrantes/refugiados, pois era freqüente e também verdadeiro que os seus destinos acabavam compartilhados com alguns resultados anti-semitas, pois esbarravam-se nos interesses nacionais das nações onde viviam.

Quanto mais tempo uma comunidade judaica encontra-se fixada a um país, mais profundo é, obviamente, seu vínculo com aquele país que o adotou, com o idioma, e a sua cultura também, criando-se assim uma territorialidade com o lugar, onde a manifestação cultural é parte do cotidiano e da vida judaica. Para Lemmer (1967, p. 38), isso geralmente denota que aquela comunidade “particular”, de um determinado local, também derivou de outras comunidades judaicas, ou seja, comunidades sempre se desmembram e formam novas comunidades, dando a continuidade da territorialização e a da territorialidade. Com isso, o isolamento de outros judeus, que se encontravam porventura distantes de algum centro comunitário, passava a haver mais facilidade para entrar no ciclo social judaico, e essa fase era interrompida, assim que o “chegante” se colocava em movimento. Estabelecia-se, novamente, uma consciência de parentesco.

Segundo Rattner (1972, p.65), a evolução, sobretudo do dialeto iídiche, pela comunidade judaica da Europa do Leste em terras teutônicas, dá-nos uma excelente elucidção da importância desse fenômeno étnico-lingüístico e geográfico, pois os judeus, como eram provenientes de diversas partes do território europeu, adotaram o “dialeto” como forma única de se comunicarem e de se entenderem. Com o passar dos tempos, o iídiche tornou-se referência como língua “nacional dos judeus europeus”, além de ampliar as atividades comerciais e aproximar as comunidades distantes.

Ao chegarem à Alemanha, no final do século XVIII e início do século XIX, alguns grupos de judeus que emigravam aos poucos e em levadas muito pequenas, originárias da Europa do Leste, inclusive da Rússia e Ucrânia (MARGULIES, 1971, p. 53), vieram por etapas familiares, ou seja, de família em família, iam-se instalando e estabelecendo territorialmente e se abrigando nas áreas próximas das cidades e vilarejos ativamente comerciais, onde ampliavam suas prestações comerciais e manuais. Era uma nova fase na busca da territorialidade judaica: tentavam ao máximo usar

o espaço que haviam conquistado e erguer suas moradias, pois estavam vivenciando uma nova paisagem cultural.

Com o atravessar do tempo, a crescente demanda comercial, e naturalmente pela necessidade que se alargava de comunicação com a população local, os judeus acabaram forçando-se a adotar a “língua da terra”, e o ídiche passou a ser usado em casa e apenas entre os membros da comunidade. Mas, para o autor Attali (2003, p. 256), o ídiche não só representou uma comunicação comunitária, mas também a entrada e conservação de uma raiz e identidade judaica no território. Os judeus também não apenas assimilaram a língua nativa mecanicamente, pois se criou uma forma de assimilá-la com mais naturalidade, sem muito trauma no aprendizado, transformaram-na e adaptaram-na conforme as suas necessidades comerciais, econômicas e mesmo religiosas. Mesclaram o idioma alemão com palavras e conceitos em hebraico, expressões nativas ganharam novas conotações e, por conseguinte, nascia o dialeto ídiche.

Para Bauman (2003, p. 94), a estrutura da língua pode estar adaptada para uma comunidade, assim como o seu espírito poderá permanecer ligado ao idioma original de nascimento, ou seja, ao do meio estrangeiro circundante. Quando o ídiche se separou finalmente de sua fonte original e tornou-se um veículo de expressão independente, experimentou-se um notável desenvolvimento, pois tornou-se instrumento de comunicação entre as comunidades de diversas partes da Alemanha e mesmo fora dela.

Com o dialeto agora integrando as comunidades, os judeus poloneses que estavam na Alemanha retornam para o seu país de origem em número elevado e lá encontram condições mais favoráveis para se “isolarem” da cultura polaca e da língua ambiente, para favorecer o desenvolvimento do dialeto ídiche por eles trazidos. A Polônia foi o maior difusor do dialeto pela Europa Oriental. O ídiche tornou-se a segunda língua da comunidade judaica europeia, tanto é que, anos posteriores à divulgação do linguajar, jornais, revistas e livros foram editados e publicados.

De acordo com Corrêa (2003, p. 97), a importância de uma comunidade transplantada depende da manutenção e da integridade cultural. Qualquer grupo de imigrantes/refugiados representa uma unidade subcultural dentro de uma unidade cultural mantedora, isto é, ela poderá tornar-se efêmera ou não, mas provavelmente ela se destaque e seja

única por algum tempo – em um território, reafirmando-o como lugar e afirmação de uma identidade, entretanto a tradição de uma comunidade mantém-se aliada a sua integridade cultural e clássica. Mesmo que os costumes da terra natal tendam a desaparecer, ela se mantém ligada a pontos da sua origem, mas não por muito tempo (BAUMAN, 2003, p. 99). Os judeus não têm esse apego à cultura da terra natal, mas sim à sua tradição religiosa e à Torá.

Ainda para Bauman (2003, p. 102), surgem, nesse momento, dois fatores significativos como resultado das condições que impediram os judeus de se fixarem em qualquer território por muito tempo. De um lado, os judeus não podiam perder completamente sua identidade como judeus, visto que o processo assimilatório nunca se consumou, pois apenas parte dele foi vivido. Por outro lado, Bauman (2003, p. 103) aborda uma reflexão de que tudo aquilo que os judeus adotaram de seu antigo meio ambiente, do seu território, do seu lugar foi convertido integralmente como parte de um “seu”, ou seja, ele é aquilo que ele ocupa e vive; tudo aquilo, que lhe havia sido alheio, tornou-se um elemento orgânico de sua cultura, parte da sua vida, porém, quando abandona esse espaço, a geografia imaginária passa a ser a sua realidade.

Tão forte quanto a tradição religiosa, o judeu imigrante/refugiado, conforme Sartre (1995, p. 64), para o seu próprio bem-estar e facilidade, tinha de participar ativamente da vida e dos hábitos da comunidade à qual se integrava. Seus novos vizinhos não possibilitavam a realização do *minian* necessário à prece pública, bem como a construção de um cemitério onde poderiam adquirir a sua sepultura, pois agora estavam dependendo de um novo meio.

A integração do grupo e de suas diferentes correntes e etnias era a única opção para que o imigrante/refugiado e a imigração, forçada ou não, reforçassem o sentimento de parentesco, portanto a ocupação fez-se a partir da necessidade de habitarem um mesmo território e lugar, no entanto acredita-se que o lugar observado nesta ótica pode representar, na verdade, algo que seja um intermediário entre a pessoa – judeu – e o mundo – espaço que ele agora habita. Nesse seu lugar, consoante Haesbaert (*apud* ROSENDAHL, 2001, p. 120), ele pode expressar a sua individualidade e, ao mesmo tempo, a sua unicidade frente à comunidade. Percebe-se que a

reordenação da ocupação espacial da comunidade, nesse momento, busca acrescentar a multiterritorialização marcada pela identidade cultural de cada grupo social como controle simbólico sobre o espaço onde vivem.

Entretanto, em nossos dias, a história é inteiramente diferente. Uma outra geração, mais integrada ao cotidiano da sociedade, foi educada desconhecendo o iídiche e adotando a língua materna do país.

As causas da imigração judaica no período de 1840 a 1946

Ao ressaltar sobre as imigrações do século XIX, ficamos surpresos com o que parece, à primeira vista, paradoxal: o “período moderno” de emigração, pois começa muito mais cedo e tem duração mais longa nos países mais ricos do que nos países economicamente mais pobres. Por serem “abastados”, entendemos não só ricos material e economicamente, mas também nos recursos ditos culturais, recursos que contribuíram para a iniciativa individual e que possibilitaram correr o risco e o perigo, na procura de felicidade e riqueza, segundo Rattner (1972, p. 67).

O maior número de emigrantes veio do continente mais apatacado, o europeu. Países como a Inglaterra, a Alemanha, a Suécia e a Noruega forneceram a maior “massa” de emigrantes, numérica e relativamente, e a emigração desses países começou muito mais cedo do que a dos países mais pobres da Europa Oriental, de acordo com Gilbert (1985, p. 278).

Conforme Póvoa (1992, p.39), os judeus da Rússia – que na época de Czar Nicolau I padeciam política e economicamente – eram considerados como os mais pobres da Europa, até mais que os judeus da Alemanha onde, mais tarde, apareceram os guetos grassados pela pobreza da Europa Oriental.

Ainda Póvoa (1992, p. 41) afirma que a pobreza dos judeus na Europa, aparentemente, não era um fator suficiente para deslocar as “massas” e pô-las em movimento pelo território. Na verdade, havia uma pobreza que de tão aguda tornava as pessoas indiferentes e resignadas. Para ratificar o que Póvoa (1992, p.42) mencionou, seria preciso entender que aqueles que emigraram dos países ricos eram os elementos mais pobres; apesar disso, viveram para onde os horizontes foram ampliados, as concepções elevadas, o conhecimento do mundo mais evoluído do que

nos países anacrônicos da Europa Oriental, onde o feudalismo reinou até a maior parte do século XIX.

Segundo o AJYB (1961), perto de 6.700.000 europeus vieram para os Estados Unidos de 1820 a 1870. Desses imigrantes apenas 70 mil, isto é, 1%, eram dos países da Europa Oriental e Meridional, embora esses países possuísem um terço de toda a população europeia. De 1870 a 1930, 25.558.000 europeus imigrantes entraram nos Estados Unidos, sendo que 14 milhões, ou 54%, provinham da Europa Oriental e Meridional, de acordo com os estudos realizados e registrados no AJYB de 1961.

Antes do seu desmembramento no final do século XVIII e início do século XIX, estimava-se que a metade do povo judeu vivia na Polônia, ou seja, de dois terços a três quartos de todos os judeus *Ashkenazim*; em outras palavras, a sua maioria estava concentrada em um único espaço, o polonês. A pobreza das “massas” judaicas nas cidades polacas era tão crítica, que o governo foi forçado a criar comissões com a finalidade de encontrar alguma solução para aliviá-la.

As “massas” judaicas não só eram materialmente pobres como culturalmente provincianas, retrógradas. Os poucos arrendatários e comerciantes, que viajavam a trabalho para a cidade alemã de Leipzig e os que tinham um pouco mais de conhecimentos do mundo longínquo viajavam para a Ásia, a África e as Américas. Segundo Roth (1986, p. 110), tais viajantes representavam uma insignificante porcentagem da população judaica. Na ânsia de sair da pobreza, os judeus poloneses, em 1776, 1777 e 1778, apelaram para o consulado da recém-fundada província da Nova Rússia (posteriormente, as províncias de Kherson e Ekaterinoslav, atualmente Ucrânia), solicitando permissão para emigrar e ali se estabelecer, conforme Póvoa (1992, p. 65).

Segundo Lesser (1995), as imigrações judaicas para os Estados Unidos e outras partes da América, até o fim das Guerras Napoleônicas, constituíam-se principalmente de judeus *sefaradim*, embora não representassem uma grande “massa”, em números absolutos. Em relação ao número total de judeus americanos, no entanto, foram as grandes maiorias e a sua marca destacou-se durante o período 1820. A emigração significativa de judeus *ashkenazim* começou nos anos que se seguiram às Guerras Napoleônicas.

Para Scheindlin (2003, p. 115), a história dos judeus na Europa, na primeira metade do século XIX, apresenta alguma evolução, como a reação política que se desenvolveu de modo mais acentuado na Alemanha e na Rússia, onde se concentrava o maior número de judeus europeus. Ainda para Scheindlin (2003, p. 143), a Rússia assim como a Alemanha estavam abatidas e imbricadas pelas Guerras Napoleônicas, que, em sua maior parte, ocorreram em regiões onde se encontrava a maior concentração das “massas” judaicas, porém as ações pós-guerra Napoleônica desencadearam sobre os judeus interessantes restrições e perseguições.

Nesse mesmo período, na Alemanha, intelectuais judeus manifestavam-se contra a revoltante situação em que se encontravam os judeus russos e poloneses, porém mal sabiam que tal atitude criaria um “mal interno contra eles mesmos”, o aparecimento de literaturas antissemitas, que, por volta dos anos de 1818 e 1819 (SCHEINDLIN, 2003, p. 144), dariam forças para que fossem criados os *pogroms hep-hep*, reativando o ódio contra os judeus e os expulsando das cidades e mesmo do país. Foram colocadas restrições ao trabalho, à aquisição de bens e à sua liberdade.

Segundo Póvoa (1992, p. 31), em 1827, na Rússia, a precariedade de vida dos judeus levou-os ao recrutamento e à conscrição militar de crianças e jovens judeus por vinte e cinco anos de trabalhos prestados ao governo czarista, o que, praticamente, significava a sua conversão ao cristianismo. Alguns anos mais tarde, veio o édito que expulsava os judeus das fronteiras provinciais da Rússia, mesmo os que serviram ao exército e os recém-convertidos ao cristianismo.

No ano de 1845, na Polônia, os jovens judeus foram convocados a se tornarem parte do contingente do exército polonês e obrigados ao alistamento e a permanecerem longe de suas cidades, comunidade e famílias. Serviram nas fronteiras e nas frentes de batalhas em prol do governo polonês, desta forma atuavam também como guardas e patrulhas nas pequenas vilas na linha de demarcação impedindo a entrada de novos judeus na Polônia.

Houve insatisfação, as comunidades agitaram-se (GILBERT, 1985, p. 203), os judeus alemães começaram a lutar firmemente por seus direitos, porém a Alemanha encontrava-se no ápice da sua transição feudal para o capitalismo, e ideias e a agitação política sobre a questão econômica

dividiam a população – prós e contras apareciam por toda a Alemanha (AVNI, 1992, p. 92). Com a evolução e o avanço das administrações “capitalistas” na Europa, surgia uma significativa classe burguesa tanto judaica quanto não-judaica, e de grande importância no momento, bem como uma intelectualidade profissional judaica e de judeus proprietários que compunham o quadro da classe média (SCHEINDLIN, 2003, p. 186). Porém em sua maioria os judeus ainda continuavam como proletários e operários.

O desenvolvimento econômico alemão, na realidade, não estendeu direitos iguais aos seus cidadãos, e, como de costume na política anti-semita da Europa, os judeus foram penalizados. Segundo Avni (1992, p. 95), encontravam-se nesse grupo de judeus alemães riquíssimos banqueiros e recentes industriais do país. Esses senhores criaram reservas de capital e disponibilizaram empréstimos estrangeiros, unindo, de início, a Alemanha aos mercados da Europa e do mundo, pois possuíam a iniciativa necessária para incrementar o mercado interno alemão. Mas nem todos concordavam com essa política econômica, e um outro grupo de judeus operários, descritos como “socialistas”, manifestava-se em prol de “igualdade” e reivindicavam um democratismo dentro dessa nova proposta mais restritiva.

Para Clemesha (1998, p. 79), “A Questão Judaica” de Karl Marx (1843), judeu convertido ao protestantismo, colocou em jogo a controversa relação entre o judaísmo “alemão” e a existência de um “socialismo judeu”, no qual o Marxismo introjetou todo o movimento operário como uma conspiração dos judeus contra a essa nova ordem estabelecida capitalista, e talvez uma acusação contra o próprio Marx por anti-semitismo. O mito do “socialismo judeu” surgiu a partir da verificação da significativa adesão de judeus ao movimento revolucionário no início do século XIX contra a classe dominante alemã e o modo de produção proposta pelo capitalismo, que mudou as paisagens urbanas e rurais germânicas.

Por ter surgido tardiamente na Europa Oriental, o capitalismo teve um desenvolvimento lento e frágil. O contraste entre a crescente pobreza, resultante do feudalismo decadente, e as novas “oportunidades resultantes” do capitalismo em (re)evolução, era muito mais acentuado na Alemanha do que em outros países da Europa, onde o capitalismo era

mais organizado e avançava com mais rapidez, segundo Clemesha (1998, p. 89). Apesar disso, não nos admirou que, da década de 80 do século XIX até o ponto culminante nos primeiros anos do século XX, tenha havido pequena emigração da Alemanha para o continente americano, mas uma considerável imigração para de judeus poloneses e russos para a Alemanha.

Para Fausto (2000, p. 122), cogitava-se sobre as razões da emigração, cogitação em que não pareciam ser suficientemente considerados alguns dos fatores que levassem as pessoas a deixar a terra natal. É necessário, igualmente, levar em conta as condições nos países de emigração, que podem atrair e também repelir imigrantes. Se a necessidade de emigrar da Europa não se tivesse dado paralelamente a um extraordinário progresso econômico nas e das Américas, em específico no que diz respeito aos Estados Unidos, a imigração certamente não teria alcançado tais proporções. No começo de século XX, a indústria estadunidense desenvolveu-se tão rápida e impressionantemente, que se tornou um dos fatores mais significativos de atração de todos aqueles que desejavam deixar a Europa (FAUSTO, 2000, p. 127).

O judeu que, em 1850 ou 1860, inteirou-se do Novo Mundo e de suas excelentes oportunidades, especialmente em relação a seus filhos, na maior parte das vezes não dispunha do capital necessário para viajar, por isso era compelido a permanecer onde estava, apesar de conhecer inteiramente o seu destino. No começo do século passado, entretanto, já havia mais de um milhão de judeus nas Américas, segundo o AJYB de 1961, que subsidiavam a emigração de seus parentes europeus. Esse era, particularmente, o caso da Rússia, onde se encontravam as grandes concentrações judaicas, segundo Engelman (*apud* GILBERT, 1985, p. 129 e 130).

Considerando os interesses econômicos e políticos do governo czarista, foi necessário fazer concessões para garantir os direitos de residência em toda a Rússia a determinados judeus, os ricos, os mercadores, os manufatureiros da primeira e segunda guildas, uma espécie de privilégio comercial pelo qual os indivíduos com treino acadêmico, artesãos qualificados poderiam desfrutar da “pseudo-liberdade” e acumulações de posses, que favoreciam o governo; por outro lado, o governo czarista ex-

pulsou os judeus menos aquinhoados das cidades, até mesmo das “áreas de confinamento”, e os enviou para os campos agrícolas, além de instituir cotas nas universidades e colégios aos judeus que ficaram na cidade, interferindo, além disso, nas instituições econômicas judaicas de ajuda mútua e nas organizações judaicas comunais e de caridade (GILBERT, 1985, p. 131 e 132).

Para Scheindlin (2003, p. 278), o fato de ter se iniciado a política do *pogrom* em 1871, na cidade litorânea de Odessa (Ucrânia), com o conseqüente nascimento de tantos outros, como nos anos de 1881 e 1882, produziu vítimas e mortes entre os membros da comunidade da Ucrânia. Tal ação resultou em uma carnificina, o que assombrou as comunidades da Europa Oriental. Contudo, os governos da Rússia e da Ucrânia estimularam uma política agressiva, apoiando novos *pogroms* estabelecidos. Segundo Mergulies (1971, p. 164), em 1903 foi instaurada uma política antisemita em Kischnev, capital da antiga Bessarábia (atual Moldávia) e mais um *pogrom* emergiria e, em 1905, durante a primeira fase da Revolução de Outubro, na Rússia, foram registrados mais de quinhentos *pogroms* em quinhentos locais diferentes pelo país (desde São Petersburgo até Vladivostok). Isso desvendou claramente a intenção dos eslavos em relação aos judeus e também o porquê da emigração em “massa” da Rússia, ou seja, a gravidade da situação calamitosa que se encontrava acrescida do assustador aumento de pessoas em fuga até o primeiro período dos anos do século XX.

Mas, por outro lado, a política aplicada pelos governos eslavos era muito dúbia, ou seja, ela tinha como objetivo a exploração da força de trabalho dos judeus e, assim, a indução da emigração, porém isso funcionou apenas quando houve um desenvolvimento mais ou menos intensivo do capitalismo e uma maior manifestação emigratória das grandes comunidades (PÓVOA, 1992, p. 52). O capitalismo criou novas fontes de lucro e de produto para os que abandonaram as aldeias, porque não havia terra suficiente para a crescente população rural, e a emigração drenou, paulatinamente, aqueles que não encontraram lugar na economia urbana.

Todavia a crise de desemprego e a carência de terra, que já se manifestara antes da Primeira Guerra, cresceram, posteriormente, de forma ainda mais aguda. A emigração tornou-se cada vez menos possível

aos países do leste europeu, para os quais os imigrantes se dirigiam no passado, admitindo um número limitado deles. Essas restrições, entretanto, foram aplicadas universalmente e afetaram tanto os judeus quanto os não-judeus (GLIBERT, 1985, p. 192). A situação dos judeus agravou-se em virtude de seu *status* específico de minoria (PÓVOA, 1992, p. 61).

Em todos os países da Europa Centro-Oriental, a corrente de emigração judaica das pequenas cidades deu-se ao mesmo tempo em que a da população não-judaica das aldeias e povoamentos, o que provocava um esvaziamento do território. O número de não-judeus que se transferiam do campo para a cidade era, obviamente, muito superior ao dos judeus, porém, inferior em relação à população global. Para Roth (1986, p. 72), os judeus se introduziram nos negócios, nas profissões liberais, no trabalho e nas pequenas indústrias, instalando acanhadas fábricas, engajando-se no comércio e preparando o caminho para o grande número de migrantes judeus e não-judeus que vinham para a cidade, tornando-os parte integrante da vida e da cultura urbana e na construção do território e da sua utilização. O amplo grupo de não-judeus que afluíram das aldeias introduziu-se nas fábricas ou seus membros tornaram-se trabalhadores não-especializados.

Os filhos das classes altas e médias, geralmente proprietários rurais, tornaram-se funcionários públicos ou profissionais e, aos poucos, se dedicavam ao comércio e à indústria (MERGULIES, 1971, p. 86). Mas a segunda geração de não-judeus citadinos foi mais dinâmica, prática e ambiciosa. Ainda como um resultado da primeira fase de desenvolvimento, sucedeu que, em todas as terras da Europa Oriental – Polônia, Romênia, Hungria, Lituânia e Letônia (a Rússia deve ser excluída, pois a Primeira Guerra Mundial provocou situações específicas na geografia deste país com o advento da segunda fase Revolução de Outubro de 1917) –, os judeus representavam a maioria no comércio, particularmente no comércio com o exterior e nos grandes negócios. Contribuíra, também com uma porcentagem considerável de médicos, químicos, membros de profissões liberais, isto é, aquelas em que o talento pessoal e a iniciativa desempenham um papel importante.

Para Kucinsk (2002, p. 157), todos os países referidos acima tornaram-se independentes politicamente após a Primeira Guerra

Mundial. Isso proporcionou às minorias nacionais governantes uma arma contra a qual os judeus se encontravam indefesos. No mercado aberto, os judeus afirmaram-se mesmo quando os mercadores cristãos vizinhos, artesãos e médicos organizaram um boicote contra os seus colegas judeus (MARGULIES, 1971, p. 81), mas isso se deu contrariando as medidas governamentais, que estabeleceram taxas mais elevadas para os judeus do que para os cristãos, que expulsavam todos os médicos judeus dos hospitais nacionais e municipais e que também limitavam o crédito aos judeus, mas garantiam enormes concessões aos empresários cristãos – essa política oficial antissemita, que foi apenas formal, deixou os judeus desamparados, colocando-os à margem da sociedade.

Além da crise econômica geral e da emigração crescente, existia um programa de completa eliminação dos judeus de todos os negócios. A agressividade geral da população cresceu com o apoio dos governos “do local ao geral”. Finalmente, instalou-se a força: o povo começou a espancar os judeus nas universidades, a realizar piquetes em suas lojas, impedindo a entrada de fregueses cristãos, a demolir as barracas do mercado livre e feiras e a proibir as lojas judaicas de se estabelecerem em setores cristãos das cidades da Rússia e da Ucrânia (AVNI, 1992, p. 117). Os que sobreviveram dos *pogroms*, que, por toda a parte, tinham a mesma forma e propósito de tratamento, de humilhação, para tornar a situação para os judeus algo insuportável, obrigando-os a fugir maciçamente. A emigração de judeus era não só o objetivo desses governos, mas de numerosos elementos da população, especialmente dos que competiam com negociantes judeus (SCHEINDLIN, 2003, p. 235).

Dessa maneira, foi criado o “inferno” em que viveu a maioria dos judeus europeus de 1925 a 1939. Com a ascensão de Adolf Hitler ao poder na Alemanha, todos esses governos tornaram-se total ou parcialmente fascistas e, conseqüentemente, mais arrogantes e agressivos em sua política anti-semita. Segundo Scheindlin (2003, p. 131), via-se abertamente que o elemento da população geral que permaneceria na vanguarda anti-semita seriam os nacionalistas, até 1933, quando recrudesceram ainda mais as ações de violência. Naqueles anos de pré-guerra, os judeus tentaram encontrar algum lugar onde pudessem viver em paz na Europa, mas, como se sabe, não lograram êxito.

O que se pretendeu foi descrever as condições “normais” que compeliram os judeus europeus a emigrar para sobreviver – emigração forçada, ou seja, refugiados dos *pogroms*. É supérfluo alongarmo-nos sobre os resultados do triunfo de Hitler na Alemanha e nos países ocupados; mesmo na vida judaica isso foi uma experiência sem precedentes e, no sentido exato da palavra, um assunto que não nos interessa imediatamente.

Para considerar a extensão das imigrações judaicas nos últimos cem anos, é necessário aproximarmo-nos dos países para onde foram os imigrantes/refugiados. Nos Estados Unidos, o título de “hebreu” foi adotado apenas em 1899 pelo número expressivo de imigrantes judeus para o país; sobre a Palestina, têm-se dados oficiais somente a partir de 1919; sobre o Canadá, de 1925; e há também tímidas informações sobre a imigração para alguns países como a África do Sul e a Austrália (AJYB - 1961).

Esses dados oficiais incluem, entretanto, cerca de 70% de todos os judeus imigrantes, segundo o AJYB (1961). Se adicionarmos às fontes oficiais os dados da *Jewish Colonization Association* (JCA), sobre os países da América do Sul, e as informações das organizações filantrópicas dos Estados Unidos referentes aos anos até 1899, teremos dados suficientemente corretos de cerca de 90% de todos os judeus emigrantes do século XIX e início do século XX. Para os demais países a única possibilidade seria uma estimativa primária segundo dados do AJYB.

Convém ressaltar que, até 1914, a imigração era determinada exclusivamente pela livre vontade dos emigrantes e pelas leis dos países de origem (RATTNER, 1972, p. 103).

Podemos afirmar que até 1914 não havia limitações à emigração, mesmo na Rússia, onde viajar para o exterior era proibido e implicava muitas formalidades e dificuldades (MARGULIES, 1971, p. 77); atualmente, é permitido à população judaica organizar aberta e livremente a emigração. Felizmente também as admissões nos países para onde afluíram os judeus eram negadas apenas a poucos e excepcionais casos. Conseqüentemente, os dados da emigração judaica até 1914 refletem, aproximadamente, a precisão das necessidades de emigração dos judeus.

Para Lesser (1995, p. 99), essas foram as imigrações judaicas sob condições de liberdade ou espontâneas. Obviamente, para a plena

compreensão dessas imigrações, é preciso lembrar que os países para onde se dirigiam os imigrantes estavam em franco desenvolvimento econômico. Por outro lado, no período considerado, a imigração judaica aumentou sete vezes, enquanto, no começo do século XX, sofreu um aumento de três vezes, no breve espaço de tempo de quatorze anos, segundo o AJYB (1961).

De acordo com Rattner (1972, p. 115), logo após o término da guerra, a emigração judaica aumentou, em 1921, só para os Estados Unidos, em 120.000 imigrantes judeus. Se incluirmos a imigração para a Palestina e a América do Sul, teremos um número de cerca de 150.000 para o primeiro ano depois da Primeira Guerra Mundial. Se não pelas cotas decretadas e estabelecidas para emigrar, a imigração judaica no período do pós-guerra não teria tido um gradativo aumento.

Verifica-se que, de 1921 a 1925, havia uma emigração média de cerca de 85.000 por ano (AJYB - 1961). O fato é que a interrupção das imigrações deu-se depois de 1925, do segundo sistema de cotas. Dizia respeito das mesmas, principalmente, aos países da Europa Oriental, de onde provinham 95% dos imigrantes segundo o AJYB (1961).

Segundo os dados do AJYB (1961), de 1926 a 1930 a emigração caiu bruscamente de mais de 150.000 – no primeiro ano após a guerra e da média anual de cerca de 85.000 durante os primeiros cinco anos normais – para menos de 35.000 por ano. Consoante Rattner (1972, p. 84), apesar da crise nas Américas (1929) e das grandes restrições estabelecidas pelos consulados de todos os países, as comunidades judaicas, impelidas por nova insegurança, provocada pelas perseguições econômicas e ataques, superaram todas as barreiras para a imigração e adentraram-se nos mais remotos territórios pelo mundo, particularmente na Palestina – um país economicamente despreparado para uma imigração maciça, entretanto, a terra com que, apesar disso, sonhavam os judeus. Gradualmente a Palestina absorveu o maior número desses imigrantes, ultrapassando até mesmo os Estados Unidos.

Contudo Rattner (1972, p. 87), os Estados Unidos, que até os fins do século XIX haviam recebido de 90% de todos os judeus imigrantes, admitiram, de 1931 a 1935, número inferior a 8% – menos do que 4.000 imigrantes por ano. No mesmo lustro, a Palestina admitiu uma média de

30.000 anualmente e perto de dois terços de todos os imigrantes judeus, segundo dados do AJYB (1961).

Cerca de quatro milhões de imigrantes judeus, os Estados Unidos acolheram mais de dois terços, 71,5% (AJYB - 1961), seguindo-se a ele a Palestina, que, em todo o período, recebeu aproximadamente um décimo, 9,7% (AJYB - 1961); em terceiro lugar, coloca-se a Argentina, com cerca de 5% de todos os imigrantes judeus (AJYB - 1961). Os demais países admitiram apenas contingentes reduzidos de judeus.

Nos últimos anos, os Estados Unidos cederam lugar para a Palestina, passando a ocupar o segundo lugar em relação à imigração judaica. Durante os anos mais calamitosos da história judaica, de 1926 a 1942, os Estados Unidos receberam apenas 224.000 imigrantes judeus, somente 27,5% de toda a imigração judaica, enquanto a Palestina admitiu 268.000, ou seja, 33% (AJYB, 1961).

Houve uma mobilidade judaica para todos os países, salvo os Estados Unidos, Palestina, Canadá e Argentina, segundo o censo do AJYB (1961). De modo geral, durante cem anos, 359.000 – menos de um décimo de todos os emigrantes judeus –, espalharam-se por dezenas de países (AJYB, 1961). Em determinados períodos, a situação foi ainda mais infeliz. Nos 16 anos que vão de 1926 a 1942, mais de 28% de todos os judeus imigrantes dispersaram-se por dezenas de países onde não existiam comunidades judaicas solidamente estabelecidas (AJYB, 1961).

O caráter da imigração e do imigrante judeu para os Estados Unidos, o centro da imigração do continente americano

A imigração judaica para as Américas e em específico para os Estados Unidos pode ser entendida em dois períodos, por uma razão puramente técnica: dispomos de informações oficiais somente sobre o século XX. Para o período anterior, somos forçados a nos satisfazer com fontes exclusivamente privadas e, portanto, de conteúdo mais inseguro.

No século XIX, a imigração para os Estados Unidos era constituída por duas correntes principais:

1. A dos judeus alemães, que aproximadamente de 1820-1825 a 1870 cresceu devagar e não alcançou grandes proporções até 1880, quando

estacionou quase completamente, embora alguns comerciantes e negociantes continuassem a imigrar com propósitos comerciais;

2. A dos judeus da Europa Oriental, que começou pouco depois da alemã, cresceu intensivamente em meados do século XIX e, logo após a primeira grande onda de *pogroms* russos e ucranianos, em 1881 e 1882, desenvolveu-se num grande movimento de massas.

O ritmo da imigração, tanto dos judeus alemães quanto os da Europa Oriental, pode ser mais bem avaliado pelo crescimento das comunidades dos Estados Unidos, segundo Gilbert (1985, p. 123). Nos Estados Unidos, nos anos de 1950, enumera-se, de acordo com o AJYB (1961), a fundação, aproximadamente, de cinquenta congregações, com isso, iniciava-se um processo de demarcação do espaço judaico dentro da comunidade não-judia norte-americana.

No século XVIII foram fundadas apenas três congregações no continente americano e todas de rito português com base nas congregações de Amsterdã na Holanda (Recife - PE - Brasil, por volta de 1634; Maurícia - PE - Brasil, por volta de 1650; e Nova York - EUA, por volta de 1700).

A primeira congregação alemã nos Estados Unidos foi fundada em 1802, e a primeira congregação judaica polonesa, em 1819, segundo Rattner (1972, p. 98). Não é necessário ressaltar que esse tempo diz respeito ao que separa as imigrações maciças alemãs das polonesas (por “judeus poloneses” refere-se a todos os judeus da Europa Oriental). Ademais, foi este o desenvolvimento:

A maioria das congregações de rito alemão foi fundada entre 1841 e 1850. Evidentemente, nos dez ou vinte anos procedentes houve uma intensiva imigração, e nesse tempo os imigrantes tornaram-se suficientemente arraigados para estabelecer comunidades nos Estados Unidos e desenvolverem uma vida comercial que pudesse prover às congregações as necessidades fundamentais para a preservação da sinagoga e das instituições (ATTALI, 2003, p. 223). Entre 1851 e 1859, entretanto, já haviam sido fundadas mais congregações de rito polonês que do alemão – evidência de que, em algumas cidades, havia número suficiente de judeus poloneses para fundar sua própria congregação. Nos últimos oito anos, foram fundadas outras seis congregações, ainda conforme Attali (2003, p. 225).

Assim, outras congregações surgiam pela América estadunidense, como as dos judeus húngaros e da Boêmia. Portanto, não obstante o fato de o primeiro período importante de imigração judaica para os Estados Unidos ter sido de caráter alemão, é importante lembrar que outros elementos também se encontravam presentes. Isso principalmente nos anos de 1860 a 1881, quando chegaram muitos judeus da Europa Oriental.

Podem ter mesmo excedido o número de judeus imigrantes alemães. Já em 1869, na conferência de Berlim, conhecida por *Alliance Israelite*, o assunto da imigração dos judeus da Europa Oriental foi levantado, com a atenção particularmente voltada para os judeus de Kovno ou Kaunas na Lituânia, onde imperava a fome.

De acordo com Rattner (1972, p. 100), de 1870 em diante, os judeus da Europa Oriental vieram em número cada vez maior para os Estados Unidos, e sua ampla imigração data quiçá de antes de 1881 (AJYB, 1961). Esse é o registro conforme dados oficiais dos Estados Unidos (AJYB, 1961).

Ainda segundo Rattner (1972, p. 102), podia-se afirmar que, socialmente, a imigração judaica da Europa Oriental era formada de enorme “massa” desprofissionalizada, de classe média baixa: artesãos, pessoas comuns, carroceiros, sapateiros, mascates, alfaiates, etc. O número de intelectuais era ínfimo; sua influência, entretanto, era significativa. Mas precisava-se também ressaltar que entre a massa desprofissionalizada havia alguns que freqüentaram não só um bom *heder*, onde se estudava o *Talmud*, mas também uma *Yeshiváb*. Embora esse grupo não possuísse conhecimentos gerais, ajustou-se rapidamente ao novo ambiente e à nova cultura e, igualmente em curto prazo, também aprendeu a falar o inglês.

Esse grupo de judeus, educados com agudeza talmúdica e energia judaica, logo começou a formar os intelectuais modernos que se tornariam os líderes dos movimentos judaicos e os fundadores de suas instituições. Do mesmo modo, deixaram o “*gueto*” para ocupar “seu lugar” na vida social e cultural norte-americana.

A imigração judaica para os Estados Unidos, nos primeiros quarenta anos do século XX, era também constituída por duas correntes: 1) a norte-europeia, e 2) a alemã, segundo o AJYB (1961).

Entretanto, com a seguinte diferença até 1933, em que quase a maioria dos judeus imigrantes/refugiados da Europa era da parte Oriental evidentemente, vindos via Alemanha e França, Inglaterra e Bélgica, (GILBERT, 1985, p. 172); devem mesmo ter sido registrados como oriundos destes países; mas de fato eram provenientes da Europa Oriental e pararam temporariamente naqueles países, até que seus recursos lhes permitissem prosseguir.

Entretanto, a partir de 1933, predominaram os judeus alemães – representando pelo menos a metade de todos os imigrantes/refugiados judeus. Isso não significa, segundo Gilbert (1985, p. 172), que os judeus da Europa Oriental tenham desistido de emigrar durante os anos de tensão política e militar. Pelo contrário, teriam feitos qualquer sacrifício para emigrar da Polônia e Romênia, por exemplo, e de toda Europa do Leste, porém nenhum país os acolheria particularmente. Os judeus alemães tiveram um pouco mais de sorte devido à situação em que se encontravam e receberam uma cota emigratória de 27.000, enquanto os judeus poloneses e italianos tiveram uma cota de apenas 6.000, a Romênia somente 377 e a Hungria de 860 vagas cotadas. Mas mesmo essas cotas reduzidas não diziam respeito apenas aos judeus, eram aplicadas também aos não-judeus que empreendiam fuga do continente europeu (RATTNER, 1972, p. 105). De acordo com a lei vigente na época, nenhum país era obrigado a emitir visto de entrada, o que tornou necessárias a instalação e a aplicação das cotas emigratórias.

Conforme o AJYB (1961), por razões técnicas de estatísticas, os 44 anos de século XX, ou seja, a primeira metade do século passado deve ser dividida em dois períodos. Até 1925, os dados pesquisados sobre a imigração (AJYB, 1961), apresentavam um quadro do caráter da massa imigrante/refugiados, fornecendo-nos individualmente tanto o sexo e a idade quanto o passado social e econômico. Os dados subseqüentes refletem cotas e grupos privilegiados, como estudantes, banqueiros, industriais etc. Na distribuição de vistos, diferentes fatores, em conjunto, começavam a atuar em 1938. Doravante, a imigração judaica caracterizou-se mais como um meio de sobrevivência física do que como fator de necessidade econômica. Uma compreensão correta do caráter típico da massa imigrante requer, por essa razão, uma análise dos dados oficiais dos anos que se seguem a 1925 (AJYB, 1961).

Como se observou, os imigrantes/refugiados judeus vieram para todos os lugares com o propósito de se estabelecerem em caráter definitivo. Isso foi particularmente verdade em relação aos Estados Unidos, para onde os judeus afluíram não só da Europa, mas também de outros países americanos. Por exemplo, centenas de judeus vieram anualmente do Canadá. Isso é confirmado pelas cifras oficiais dos anos posteriores pelo AJYB (1961).

Segundo Rattner (1972, p. 109), por volta dos anos de 1908 a 1925, cerca de 1.018.878 judeus entraram nos Estados Unidos (AJYB, 1961), e somente 52.585 emigraram, apenas 5,2%, essa reemigração judaica com a remigração de outros povos europeus (a propósito, reemigração não somente implicou a partida de pessoas, mas na “remassa”, ou seja, no retorno da “massa” imigratória, como também de recursos economizados pelo imigrante durante sua estada). Crê-se que mais da metade dos imigrantes reemigraram à sua terra natal; a percentagem de reemigração em dois deles alcançou dois terços; seis dos 15 povos retornou mais de um quarto de todos os imigrantes, segundo AJYB, (1961).

A porcentagem mais elevada de reemigração alcançou dois terços. Neste caso de seis dos 12 povos europeus emigrados, retornaram sendo que mais de um quarto de todos os imigrantes aqui estabelecidos. A porcentagem mais elevada de reemigrantes é a dos povos agrários, geralmente dos países do leste Europeu. Até um sexto dos franceses e ingleses (re)emigraram – o triplo da reemigração judaica. A reemigração romena foi três vezes maior que a judaica, a magiar 12, a italiana 11, e assim por diante.

A reemigração representa um sério fator, de importância ainda maior que a exportação de poupanças. Para Rattner (1972, p. 111), há uma considerável diferença de mentalidade entre o imigrante que, a partir do momento em que se encontra no navio a caminho de um novo país, resolve irrestritamente estabelecer-se e criar seus filhos na terra adotiva e o imigrante que está sempre pensando em retornar à terra natal.

Outro fator relevante para a reemigração destes imigrantes é que, os anos entre 1932 a 1935 foram denominados de críticos e, quando as condições econômicas dos Estados Unidos eram difíceis e precárias, havia um maior número de pessoas que emigraram do que imigraram. Segundo o AJYB (1961), calcula-se que 138.911 pessoas saíram dos Estados Unidos

em direção a suas terras de origem ou dirigiram-se para outros países no continente americano.

Em outras palavras, os europeus retornavam em sua maioria para suas casas, e embora a terra natal não fosse tão mais acolhedora como antes, guardava as recordações e garantia uma subsistência, mesmo que não fosse farta. É por isso que alguns grupos de emigrantes resolveram imigrar para outros países no continente americano, como para a Argentina e o Brasil. “Não há lugar como o lar, apesar de tudo” (HESCHEL, 2006).

Referências

ANDERSON, M. *The American Census – a social history*. New Haven/London: Yale University Press, 1998. 290 p.

AQUINO, R. S. L. *História das sociedades americanas*. Rio de Janeiro: Eu & Você, 1981. 400p.

ATTALI, J. *Os judeus, o dinheiro e o mundo*. São Paulo: Futura, 2003. 646 p.

AVNI, H. *Judeus em América*. Madrid: Mapfre, 1992. 352 p.

BARON, S. *A Social and religious history of the Jews*. 2.ed. New York: Columbia University Press, 1957. 287 p.

BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 141 p.

CATANÉ, M. *Les juifs dans le monde*. Paris: Albin Michel, 1962. 152p.

CLEMESHA, A. *Marxismo e judaísmo: História de uma relação difícil*. São Paulo: Boitempo & Xamã, 1998. 223 p.

DAVIDOVITCH, E.; GEIGER, P.; BARATZ, S. *Enciclopédia judaica*. Rio de Janeiro: Tradição/Biblioteca de Cultura Judaica, 1967. 15 v.

EIGER, E.; VALENTE, L. *Israel rotas e raízes: Routes and roots*. São Paulo: Fototema, 1999. 103 p.

FAUSTO, B. (Org.). *Fazer a América*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000. 377 p.

GILBERT, M. *The Illustrated Atlas of Jewish Civilization: 4.000 years Jewish History*. New York: Consulting, 1985. 224 p.

- KUCINSKI, M. *Imigrantes, mascates & doutores*. Cotia: Ateliê, 2002. 254 p.
- LEMER, H. *O judeu e seu mundo*. Rio de Janeiro: Editora B'nai B'rith, 1967. 153 p.
- LESSER, J. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 371 p.
- MARGULIES, M. *Os judeus na história da Rússia*. Rio de Janeiro: Bloch, 1971. 328 p.
- PÓVOA, C. A. *O Estudo de uma minoria na Ex-URSS: o caso dos judeus na Ucrânia. 1992. 65 p. Monografia (Graduação em Geografia) - Instituto de Geociências (IGC), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte. 1992. Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho.*
- _____. *Os judeus em Uberlândia e Uberaba: uma contribuição à Geografia Cultural*. 2001. 183 p. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, (IGUFU), Uberlândia. 2001. Orientadora: Profa. Dra. Vânia Rúbia Farias Vlach.
- _____. *A Territorialização dos judeus na cidade de São Paulo: a migração do Bom Retiro ao Morumbi*. Tese (Doutorado) – Departamento de Geografia – FFLCH – Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 285 p. Orientadora: Prof. Titular Rosa Ester Rossini.
- _____. *A territorialização dos judeus na cidade de São Paulo*. São Paulo, Editora Humanitas FAPESP, 2010, 265 p.
- RATTNER, H. *Nos caminhos da Diáspora*. São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos Judaicos, 1972. 256 p.
- ROSENDAHL, Z. (Org.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. 200 p.
- ROTH, L. *A history of the Jews: from earliest times through the six day war*. New York: Schocken Books, 1986. 452 p.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp, 2002. 384 p.
- SARTRE, J. P. *A questão judaica*. São Paulo: Ática, 1995. 96 p.
- SCHEINDLIN, R. *História ilustrada do povo juden*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. 397 p.

9 Heinz Peltsohn: um cidadão cearense de Berlim

Nilton Melo Almeida

A presença dos judeus no Ceará, no século XX, registra um capítulo especial ainda não investigado pela historiografia local. Premidos pelas leis antissemitas do nazismo, judeus alemães emigram para o Brasil antes do início da Segunda Guerra Mundial. Alguns deles fixam-se em Fortaleza em busca da sobrevivência. Neste artigo, analisamos a trajetória de Heinz (Henrique) Peltsohn, filho da dona de casa Rutta (Rosa) Peltsohn e do médico Jacques Peltsohn. Ele desembarca no Recife, em 1934, já com emprego certo na empresa dos Lundgrens, sediada em Paulista. Anos depois, transfere-se para a capital cearense, onde assume cargos executivos das Casas Pernambucanas, associa-se a clubes sociais e de serviços e participa da diretoria da Associação Comercial do Ceará. Integrado à vida do lugar, mantém-se solteiro e cultiva o hábito de tomar banho de mar diariamente. Em um dia de reverência, recebe o título de cidadão cearense na Assembleia Legislativa do Estado. Vivendo numa terra onde os poucos judeus preferem ou não conseguem organizar a comunidade, faz do Ceará sua última morada, descansando no Cemitério São João Batista.

{judeus alemães; Ceará}

Poucos anos antes do início da Segunda Guerra Mundial, quando as medidas antissemitas começam a tornar a Alemanha inviável para os judeus, um pequeno grupo de judeus alemães emigra para o Brasil e se fixa no Ceará. Com o recrudescimento da perseguição, tornam-se apátridas e fincam raízes definitivamente em Fortaleza. Heinz (Henrique) Peltsohn, Rutta (Rosa) Peltsohn, Alfredo Cohn, Louise Cohn, Eva Cohn, Hannah Cohn, Ernst Goldmichdt, Joseph Heymann e Wilhelm (Guilherme) Lilienfeld são alguns exemplos.

Este artigo analisa especificamente a trajetória de Heinz Peltesohn, por ter sido ele, provavelmente, quem abriu caminho para os demais, marcando a presença dos judeus no Ceará. Heinz desembarca em Pernambuco, em 1934 e, anos mais tarde, se estabelece na capital cearense. Distante de sua terra natal, ele integra-se à comunidade local, onde ocupa lugar social de destaque. Torna-se executivo da Pernambucana, participa da diretoria da Associação Comercial do Ceará, integra clubes de serviço e recebe da Assembleia Legislativa do Estado o título de cidadão cearense.

Heinz, filho de pais judeus – a dona de casa Rutta Peltesohn e o “médico prático Dr. em Medicina” Jacques Peltesohn – é uma criança de cor branca, olhos castanhos. Ele nasce às 4 horas da manhã de 1º de agosto de 1911, na residência dos pais, na Rua Grünewald, n.º 40, no bairro Schöneberg, em Berlim.¹ As fontes às quais tive acesso são pródigas quanto à condição judaica de Heinz, mas nada referem sobre sua infância e sobre sua formação escolar inicial, registrando, porém, que Heinz, já adulto, bacharela-se em Direito,² possivelmente já nos primeiros anos da década de 1930.

Mas a necessidade de fugir, porém, está próxima, pois o ano de 1933 prenuncia maus presságios. É quando o Partido Nacional Socialista Alemão dos Trabalhadores assume o poder, e Hitler torna-se chanceler da Alemanha, em 30 de janeiro. Os judeus alemães, então, viram alvo do antissemitismo implacável que varre a Alemanha nazi-fascista, numa escalada célere: 27 de fevereiro, os direitos humanos são revogados; 1.º de abril, Dia do Boicote aos estabelecimentos pertencentes a judeus; 7 de abril, a Lei para a Restauração do Serviço Público Profissional abre caminho para demissão de judeus, assim como para servidores públicos e funcionários não-confiáveis politicamente serem despedidos de seus cargos no governo; 25 de abril, lei fixa o número máximo de judeus que podem entrar nas escolas e nas universidades; ainda em abril, judeus são proibidos de exercerem a medicina e a advocacia, esta última profissão que Heinz deveria exercer; novas leis subsequentes limitam o pagamento

¹ Certificado de nascimento de Heinz Peltesohn, n.º 710/PNHP--26578/46/MJ/AN/COACE/COADE, pp. 10-10v (em idioma alemão) e pp. 11-11v (em idioma português), traduzido pelo tradutor público José Silveira, de Fortaleza), e Carteira de Identidade para Estrangeiro de Heinz Peltesohn, n.º 59.328, expedida pela Secretaria da Segurança Pública do Estado de Pernambuco/PNHP -26578/46/MJ/AN/COACE/COADE, pp. 32-32v.

² Boletim de Sindicância para Naturalização/ PNHP -26578/46/MJ/AN/COACE/COADE, p. 63-63 v.

a médicos judeus por meio de fundos públicos de seguros de saúde; em Berlim, advogados e notários judeus são proibidos de exercer seu ofício; em Munique, médicos judeus não podem tratar pacientes não judeus; a Bavária proíbe os judeus de estudarem medicina; 10 de maio, nazistas incendiam a Alemanha com a queima de livros considerados não-arianos em praça pública, e muitas obras de judeus engrossam a fumaça do obscurantismo; já em 1934, atores judeus são proibidos de atuarem no teatro ou no cinema. Nesse contexto, quase 150 mil refugiados alimentam “a primeira grande onda emigratória de judeus alemães” (CARNEIRO, 1996, pp. 42-3).

A família Peltesohn vive esses momentos tensos, violentos e desesperadores. Muito jovem, aos 22 anos, quatro anos antes da Noite de Cristal, Heinz resolve emigrar para o Brasil. Ele chega à terra de refúgio em 25 de julho de 1934, procedente de Hamburgo, no vapor Siqueira Campos,³ sendo admitido em território nacional em caráter permanente.⁴ É um dos 9.427 judeus que emigram da Alemanha para o Brasil entre 1933 e 1941 (LESSER, 1995, p. 321). Esse momento da Diáspora judaica, na definição de Maria Luíza Tucci Carneiro, enquadra-se como uma primeira fase, de *emigração forçada* (1933-1945), na “longa marcha em direção à vida”, caracterizando-se “pela busca de um refúgio (*sobrevivência ao terror nazifascista*)”. De 1945 a 1950, ocorre a segunda fase, *emigração espontânea* (CARNEIRO, 2010, pp. 63-4). Note-se ainda, quando Heinz chega, o Brasil não é o melhor dos paraísos para um judeu alemão. Desde 1932, as ideias antisemitas ganham fôlego em setores do Estado brasileiro e, notadamente, entre intelectuais católicos de extrema direita, recrudescendo até 1937: “O revigoramento do discurso antisemita e anticomunista coincide com a pressão exercida pelo afluxo crescente de judeus que, refugiados do nazismo entre 1933-1945, procuravam obter vistos de entrada no Brasil” (CARNEIRO, 2003, p. 12 e 69).

Heinz, nosso sujeito, viaja de primeira classe, o que pode revelar boa condição financeira. No dia seguinte a sua chegada ao Brasil, 26 de julho,

³ Esse navio transportava carga e passageiros na rota Santos-Lisboa-Antuérpia-Hamburgo, sendo apresado pela Marinha Britânica, em 1940, por trazer carregamento de material de guerra. Em 24 de agosto de 1943, escoltado por caças submarinos e pelo cargueiro Cuiabá, choca-se contra este no litoral de Aracati, no Ceará, mais precisamente na praia de Uruaú/Caponga. In http://www.naufragios.com.br/siqueira_campos.htm. Acessado em: 11 set. 2011.

⁴ Carteira de Identidade de Heinz (Henrique) Peltesohn (pública forma), n.º 32423/PNHP-26578/46/MJ/AN/COACE-COADE, pp. 9-9v.

desembarca no porto de Recife, sendo admitido em território brasileiro em caráter permanente,⁵ para o que a Delegacia da Ordem Política e Social expede a carteira de estrangeiro. A partir de então, seu nome é Henrique, forma aportuguesada aproximada para Heinz.

Henrique Peltsohn chega com destino certo, segue direto para Paulista, na Região Metropolitana do Recife, onde passa a residir na Rua Boa Vista, no chalé n.º 40, durante sete anos. No mesmo dia de sua chegada, começa a prestar “serviços ininterruptos” às empresas da família Lundgren, ocupa cargos diversos, “todos de confiança e direção”, dentre os quais o de chefe da seção de cálculos do custeio de tecidos e dos respectivos preços de venda; da seção de fabricação dos artigos com fios tintos; representante das fábricas junto à freguesia de atacado, superintendente de construção de novas salas de tecelagem nas fábricas Paulista e Rio Tinto. Sua ascensão na empresa, de certa forma, é rápida. A seção de vendas por atacado, por exemplo, sob sua responsabilidade, chega a faturar quatro milhões de cruzeiros mensais, informação ressaltada pelo diretor presidente da Companhia Tecidos Paulista, Donald Valentine, revelando o “funcionário extremamente dedicado aos nossos interesses, competente, honesto e merecedor de nossa mais integral confiança”.⁶ Nesse aspecto, Henrique diferencia-se da maioria dos imigrantes alemães, em geral “jovens solteiros que não conseguiam iniciar sua vida na Alemanha” (BECKER, 2001, p. 15).

De Pernambuco, o judeu alemão transfere-se para Fortaleza, onde passa a residir, a partir de 18 de agosto de 1941, na Rua Governador Sampaio, n.º 89. Sua missão é ser cogerente da Lundgren & Cia. Ltda., sediada na capital cearense e com filiais nos Estados da Paraíba, do Piauí, Maranhão, Pará, Amazonas e nos territórios do Acre e Guaporé. Trata-se a Lundgren do grupo controlador da famosa A Pernambucana, do Ceará até o Amazonas.⁷ O Ceará sediou uma das três unidades administrativas em que havia se subdividido a empresa original fundada em 1908 pelos irmãos Lundgren (Herman Júnior, Frederico João, Guilherme, Artur e Ana Louise), filhos do comerciante sueco Herman Lundgren. As outras duas unidades ficavam em São Paulo e no Rio de Janeiro. Esta última

⁵ Certidão DNI 5619/44/PNHP-26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, pp. 8-9.

⁶ Declaração assinada por Donald Valentine, diretor-presidente da Companhia de Tecidos Paulista, em 08/01/1946. PNHP-26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, p. 18.

⁷ *Correio do Ceará*, ano LVII, n. 17.276, 25/11/1971. Fortaleza, p. 13.

posteriormente incorpora a cearense, mas ambas acabam interrompendo suas atividades, restando, nos dias de hoje, a de São Paulo. A história de A Pernambucana começa num “simples barracão” e chega a ter 800 lojas em todo o País (MARCOVITICH, 2009, p. 49 e 60).

Já em Fortaleza, com trabalho garantido, residência fixa – Rua dos Tabajaras, n.º 610, Praia de Iracema –, bens avaliados em Cr\$ 60.000,00, dentre os quais um terreno e casa adquiridos na Rua Barão de Aracati, n.º 1415, salário mensal de 3:100\$00, diária de 10\$000, correspondente ao direito contratual para moradia gratuita, e comissão variável sobre vendas de pólvora que importara, Peltesohn não tem a garantia de outros direitos. Perde o elo com a terra natal, foge-lhe o sentido de pertencimento ao país onde nascera. Em novembro de 1941, o III Reich desfeca outro duro golpe contra os judeus e cassa-lhes a nacionalidade alemã. No Nordeste brasileiro, para agravar a situação, os consulados alemães se recusam a fornecer a certidão da perda de nacionalidade, procedimento que vinha sendo feito pela Embaixada da Alemanha, no Rio.⁸ Peltesohn, que havia solicitado, em junho de 1942, a retificação da nacionalidade alemã junto ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, desiste em junho de 1944.⁹

Refugiado do regime nazista, apátrida, Peltesohn, por ironia dessas que a vida prega, vê a Pernambucana, empresa de brasileiros descendentes de sueco e que o acolhe desde sua chegada ao Brasil, ser um dos alvos do quebra-quebra que resulta na depredação, no saque e incêndio de lojas de alemães, espanhóis, italianos e japoneses em Fortaleza (MATOS, s.d.; ROLIM, 2009). Na época, as autoridades brasileiras desconfiam que colaboradores transmitem informações por rádio para a Alemanha. Nessa circunstância, agrava-se a situação dos imigrantes oriundos de países contra os quais o Brasil declara guerra. Muitos passam a ser considerados “indesejáveis”, “inimigos do Brasil” e, em muitos casos sem quaisquer evidências, são vistos como “simpatizantes do eixo” ou “eixistas”, termo usado para designar os adeptos das nações do Eixo (Alemanha, Itália e Japão) ou os suspeitos de colaboração.

Henrique Peltesohn, nesse momento, é um dos “indesejados”, suspeito de colaborar com a Alemanha da qual fugira para poder trabalhar

⁸ PNHP - 26578/46/MJ/AN/COACE/COADE, p. 33.

⁹ PRMNA - 19199/42/MJ/NA/COACE/COADE, pp. 2-10.

e sobreviver. Ele acaba preso. Seu nome está relacionado ao lado de “estrangeiros suspeitos”: Herbert Wilhelm Richard Geborne, Friederich Wilhelm Victor Albert Urichs, Joseph Heymann, Karl Wagner, Ernst Wilhelm Franz Pestsch, Heinrich Christian, Jorge Goerach, Karl Theodor Erich Braun, Gerda Charlota Braun, Friederich Wilhelm, Ferdinand Ernst, Paschen, Paul Von Heling, João Felipe Manoel Shilee, Hermano Schimmelpfeng, Germano Paulo Franck, Margarete Villard e Margarete Thuneck – alemães; Alexandre Papaléo, Ercole Vareto, Isidio Rattacaso – italianos; Goettfried Bergen – suíço; Jiro Horiguchi Luiz – japonês; e Luiz Varejo (Irmão Casimiro) – espanhol. Na linguagem jornalística da época, há ainda os “nacionais desfibrados e adeptos da causa do Eixo”, os brasileiros José Francisco Albuquerque Costa, Aparício Façanha de Sá, Vicente de Sousa Goes, Raimundo Alves da Silva, Francisca Pereira da Silva (Francy), Joaquim Moreira Lopes, Raimundo Ribeiro Barros e Auto Moura Ferreira.¹⁰

A desconfiança, na verdade, generaliza-se. Em viagem ao Rio de Janeiro, o alemão Gerd Heivn Wallac é preso no município de Senador Pompeu, no Ceará, por carregar malotes contendo “material diverso de eletricidade”, embora os técnicos Antônio Ferreira de Melo Santiago, dos Correios e Telégrafos, e tenente Botelho tenham descartado que se tratasse de uma estação transmissora.¹¹ Em “sensacional diligência”, Johannes Macnlnlman e Wichmann, ex-co-gerentes de A Pernambucana, também são presos. Nesse ambiente desfavorável, os alemães Leo Epstein, Alfredo Cohn, Henrique Leibholz, Wilhelm Lilienfeld e Kurt Klingberg, este de Recife, detidos da mesma forma, encaminham ao secretário de Polícia ofícios em que se declaram de “origem judaica, isto é, judeus, e como tais perseguidos e expulsos da Alemanha pelo governo nazista”.

Em meio à tensão e ao recrudesimento do conflito mundial, os judeus alemães que fogem da Alemanha e fazem do Ceará seu refúgio entram na campanha promovida pela colônia sírio-libanesa para Defesa Passiva Civil do Ceará. Esse movimento mobiliza a imprensa e setores empresariais, por exemplo, objetivando proteger o litoral cearense,

¹⁰ *Gazeta de Notícias*, ano XVI, n.º 4.719, 22/08/1942. Fortaleza, p. 1.ª; n.º 4.720, 23/08/1942. Fortaleza, p. 1.ª.

¹¹ *Gazeta de Notícias*, ano XVI, n.º 4.722, 26/08/1942. Fortaleza, p. 1.ª.

“considerado uma provável frente de guerra”. Assim, Alfredo Cohn (1:000\$), Heinz Peltesohn (1:000\$), José Heymann (1:000\$), Henrique Leibholz (500\$) Guilherme (Wilhelm) Lilienfeld (400\$) e Otto Schwarz (200\$) ofertam um total de 4:100\$000 para o esforço de guerra.¹²

As ações dos judeus alemães residindo no Ceará revelam uma estratégia para ocupar todos os espaços possíveis e aproveitar as oportunidades de sinalizarem de que lado estão e, assim, não serem vistos como o “outro” num ambiente de desconfianças e incertezas. Henrique Peltesohn e Guilherme Lilienfeld, dessa forma, são os voluntários número 4 e número 5, respectivamente, na lista de doadores do Banco de Sangue do Ceará, instituição organizada pelo médico Elcias Camurça para arrecadar e conservar sangue a ser empregado na “restauração dos feridos”.¹³

Outro exemplo de como os judeus alemães, reafirmando sua condição de “judeus fugitivos da Alemanha”, preocupam-se em construir uma imagem de estrangeiros leais ao Brasil. Um ano depois da doação para a Defesa Passiva, por ocasião do primeiro aniversário da declaração de guerra pelo Brasil às nações do eixo, o mesmo grupo, ao qual se junta Ernesto Goldschmidt, envia, em 22 de agosto de 1943, telegrama declarando “apoio irrestrito” ao interventor federal Menezes Pimentel, “na luta contra o comum inimigo, o nazi-fascismo”:

Os abaixo-assinados, judeus fugitivos da Alemanha, em virtude da opressão e tirania impostas pelo nefando regime nazista, expatriados e refugiados neste generoso país, vêm nesta data quando se comemora o primeiro aniversário do dia em que a pacífica nação brasileira foi à guerra por agressores bárbaros e covardes, reiterar sua incondicional solidariedade ao Brasil, sua nova pátria e baluarte da liberdade e dos direitos humanos. Unidos por laços indestrutíveis de gratidão e amizade ao grande povo brasileiro, querem expressar mais uma vez perante Vossa Excelência como mais alta autoridade no Ceará seu apoio irrestrito e o desejo de colaborar sob a preclara chefia do grande Presidente Dr. Getúlio Vargas na luta contra o comum inimigo, o nazi-fascismo, externando ainda o sentir de que os sofrimentos da nobre nação brasileira repercutem sinceramente nos corações dos que eram as primeiras vítimas da Alemanha hitlerista. Viva o Brasil. – Alfredo Cohn

¹² *O Povo*, ano XV, n.º 4.681, 05/09/1942. Fortaleza, p. 8.

¹³ *Correio do Ceará*, ano XXVIII, n.º 8.480, 12/01/1943. Fortaleza, p. 4.

– Ernest Goldschmidt – Guilherme Lilienfeld – Henrique Leibholz –
Henrique Pelsesohn – José Heymann – Otto Schwarz.¹⁴

O texto reforça a origem judaica dos imigrantes, evidenciando a preocupação de mostrar à sociedade cearense que, embora alemães, Alfredo, Ernest, Guilherme, Leibholz, Pelsesohn, Heymann e Otto integram o grupo das “primeiras vítimas” da violência do nacional-socialismo ariano. Nesse esforço, elevam o Brasil à condição de sua nova pátria e até pregam loas a Getúlio Vargas, em cujo governo as orientações antisemitas (CARNEIRO, 2001) dificultam a entrada de cerca de 2.500 judeus ao ano, a partir de 1934, e atingem seu ápice em 7 de junho de 1937, com a Circular Secreta n.º 1.127, emitida pelo Ministério das Relações Exteriores, vetando vistos nos passaportes de pessoas de “origem semítica”, termo substituído por israelita pela Circular Secreta 1.249, de 27 de setembro de 1938 (LESSER, 1995, pp. 170-80 e 199).

Numa nação de 50 milhões de habitantes e com a extensão territorial do Brasil, o fato soa incompreensível para Artur Hehl Neiva, membro do Conselho de Imigração e Colonização, para quem a limitação constitucional das quotas de entradas é irracional, por ser “discriminação social de natureza específica contra todo um grupo humano, mormente quando componentes desse grupo representaram papel tão saliente na história pátria, e já estão fundidos conosco desde o início da nossa nacionalidade” (NEIVA, 1945, pp. 192-3).

A guerra chega ao fim, e com ele abre-se outra trincheira para Pelsesohn. Em janeiro de 1946, ele requer, com base no decreto-lei n.º 389, de 25 de abril de 1938, sua naturalização como brasileiro.¹⁵ Em outubro, ele ainda luta para explicar por que não prestou serviço militar na Alemanha, embora tenha esclarecido a situação no próprio pedido. O serviço militar estava proibido na Alemanha, por força do Tratado de Versalhes, assinado em 1919, quando Pelsesohn tem apenas oito anos. Em 1935, quando o III Reich rompe unilateralmente o Tratado e restabelece o serviço militar, Pelsesohn já havia partido para o Brasil.¹⁶

¹⁴ O *Estado*, ano VII, n.º 1.925, 25/08/1943. Fortaleza, p. 4.

¹⁵ Requerimento assinado por Heinz (Henrique) Pelsesohn, solicitando a naturalização como brasileiro PNHP-26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, pp. 6-7v.

¹⁶ Justificativa assinada por Heinz Pelsesohn em 19 de outubro de 1946 e encaminhada ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores/PNHP-26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, pp. 73-73v.

Outra exigência é esclarecer a divergência em relação ao nome de sua mãe: Rutta ou Rosa? A certidão assinada pelo tradutor público W. M. Burgheim, do Rio de Janeiro, diz que Rutta é apelido, informação extraída do atestado de boa conduta expedido pela Chefatura de Polícia de Berlim-Schöneberg, em 28 de julho de 1915, com o fim de dar à mãe de Peltesohn permissão para entrar na fortaleza de Posen, atual Poznań,¹⁷ cidade localizada à margem do rio Warta (Polônia) e que pertence à Alemanha no período de 1815 a 1919.

Até fevereiro de 1948, Peltesohn ainda percorre os meandros da burocracia no seu processo de naturalização e firma escritura de renúncia em favor do governo brasileiro “a todo e qualquer direito”, desistindo de reclamar ou exigir a devolução de importâncias pagas por ele ao Estado a título de indenização, de acordo com exigência da Comissão de Reparações de Guerra¹⁸ (Resolução n.º 21, de 23 de janeiro de 1948). Entre idas e vindas, ele torna-se, enfim, cidadão brasileiro em 31 de agosto de 1948.¹⁹

Até 1970, Peltesohn representa a Arthur Lundgren Tecidos S.A. no Ceará. Sua atuação à frente das Casas Pernambucanas leva-o à primeira vice-presidência da Associação Comercial do Ceará por cinco mandatos – 1957-1958, 1959-1960, 1965-1966, 1967-1968, 1969-1970. Como segundo vice-presidente, são dois períodos – 1971-1972 e 1975-1976, como terceiro vice-presidente, mais dois mandatos – 1973-1974 e 1977-1978, e como diretor, um mandato – 1979-1980 (NOBRE, 1991, pp. 347-50).

Com desejo ou mesmo necessidade de participar da vida da comunidade fortalezense, além do fato de ocupar lugar de relevo no mundo dos negócios, ele se associa ao Clube dos Diários²⁰ e ingressa no Rotary Clube de Fortaleza, em 31 de dezembro de 1953, tendo como proponente o também judeu Martins Russak.²¹ Sua ficha de sócio (Figura 1) permite observar que, dois anos depois, Peltesohn já é tesoureiro da entidade, assume a presidência no biênio 1957-1958 e enfronha-se cada vez mais no cotidiano da instituição, integrando e presidindo comissões ou

¹⁷ Atestado de conduta de Rosa Peltesohn/PNHP-26.578/46/MJ/AN-COACE/COADI, p. 74.

¹⁸ <http://www6.senado.gov.br/legislação?ListaPublicações.action?id=103963>. Acessado em 3 mai. 2011.

¹⁹ Correspondência do Departamento do Interior e da Justiça do Ministério da Justiça e Negócios Interiores encaminhada ao secretário do Governo do Estado do Ceará/PNHP-26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, p. 99.

²⁰ Boletim de Sindicância para Naturalização PNHP-26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, pp. 63-63v.

²¹ A condição de judeu de Martins Russak foi confirmada por Eva Lilienfeld, em entrevista concedida ao autor em 20/09/2011.

subcomissões, como a de problemas da cidade, de contatos internacionais, de Natal das crianças pobres. Chega a ser Governador do Distrito 449, no biênio 1961-1962.²²

Nome HENRIQUE PELTESOHN			Proposta No. 11
Admissão 31/12/1953			Estado Civil Solteiro
Nascido em Berlim Alemanha			Data 07/08/1911
Classificação atual Sócio Veterano			
Classificação anterior Mercadoria em Geral Fazenda Varejo			
Onde Trabalha CASA PERNAMBUCANAS			
Função			
Nome da Senhora		Aniversário	
Proponente Martins Russak			
ENDEREÇO PROFISSIONAL			OBSERVAÇÕES
LOCAL	Caixa Postal	Fone	
Av. Almirante Barroso, 500		2778988	Governador do Distrito 449 em 1961/62. De acordo com a Letra C. Art. 16 Cap. VI dos Estatutos do R.C. de Fortaleza. Passou a Sócio Veterano na reunião do CD. de 17/07/1961.
ENDEREÇO PARTICULAR			telefone 30118190
LOCAL	Caixa Postal	Fone	ASSINATURA
Rua José Lourenço, 691		2240729	/
ROTARY CLUBE DE FORTALEZA			

Figura 1 – Henrique Peltsohn é admitido como sócio do Rotary Clube de Fortaleza, em 31 de dezembro de 1953, tendo sua ficha abonada por Martins Russak, também judeu. *Arquivo Rotary Clube de Fortaleza*

A participação de judeus como Peltsohn e Russak na instituição rotariana tem uma explicação elementar: na inexistência de entidades judaicas no Ceará, eles ingressam nesse tipo de clube, que não deixa de ser um canal de integração entre determinados círculos da pequena elite fortalezense. Tanto que as boas relações que Peltsohn mantém no Estado valem-lhe a concessão do título de cidadão cearense, concedido pela Assembleia Legislativa do Estado do Ceará, atendendo a proposição do deputado Franklin G. Chaves, da Arena, referendada pela Lei n.º 9.532, de 10 de novembro de 1971.²³ A comenda, “fruto do coração generoso dos cearenses”, nas palavras do homenageado, é entregue no plenário da AL, em sessão realizada em 26 de novembro de 1971, sob a presidência do deputado Júlio Rego.

²² Fichas de sócio de Henrique Peltsohn/ARCF.

²³ AL do Estado do Ceará – *Livro de Leis* – 9.438 a 9.578 – 1971, p. 306/AALEC/DL/DID.

Peltsohn tem um dia de reverências: acompanhado do governador César Cals, é introduzido no plenário da Assembleia pelos deputados Wilson Machado e Feijó Benevides. Empresários, políticos, rotarianos e amigos o aplaudem de pé. O deputado Franklin Chaves, autor da proposta, “numa brilhante oração, enaltece a individualidade do novo cidadão cearense, que por seus grandes méritos tem com muita justiça, merecido a admiração de todos quanto privam de sua amizade”.²⁴ Para Peltsohn, aquele dia é a data mais importante de sua vida, desde que chegou ao Brasil, em 1934.²⁵ “O jornal das classes empresariais”, *slogan* de *Tribuna do Ceará*, dedica-lhe notícias de primeira página,²⁶ mas, em nenhum momento, refere-se à condição judaica do alemão que emigra para o Brasil cinco anos antes do início da Segunda Grande Guerra. A omissão repete-se no *Correio do Ceará* e em *O Povo*.²⁷

Provavelmente primeiro refugiado alemão a vir para o Ceará, via Paulista, Peltsohn, de certo modo, agrega em torno dele os judeus alemães que chegam posteriormente. Talvez, por isso, as filhas de Alfredo Cohn e Louise Cohn e de Wilhelm (Guilherme) Lilienfeld e Eva Lilienfeld o chamam carinhosamente de “padrinho”.²⁸

Em algum momento que não me foi possível identificar nesta fase da pesquisa, Peltsohn traz para Fortaleza sua mãe Rutta (Rosa) Peltsohn que, em 1946, reside com o marido Jacques Peltsohn, no Rio de Janeiro.²⁹ Nascida Sokolowski, em 28 de setembro de 1882, em Slupce, ela falece na capital cearense, em 24 de janeiro de 1967, aos 85 anos. De acordo com o médico Murilo Martins, colega de Peltsohn do Rotary Clube, uma irmã de Peltsohn, que era médica, também vive certo período em Fortaleza e era casada com um senhor de nome A. Baer, que, em maio de 1942, encontra-se em Telavive.³⁰ Mas, com o filho acometido por leucemia, ela deixa o Ceará.

²⁴ Ata da 9.ª Sessão Solene da Primeira Sessão Legislativa da 18.ª Legislatura da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará/Livro de Atas – 1971 – 2, pp. 677-8/AALEC/DL/DID.

²⁵ *Tribuna do Ceará*, ano XIV, n.º 9919, 26/11/1971. Fortaleza, p. 1-2.

²⁶ *Tribuna do Ceará*, ano XIV, n.º 9918, 25/11/1971. Fortaleza, p. 1; e n.º 9.919, 26/11/1971, p. 1-2.

²⁷ *Correio do Ceará*, ano LVII, n. 17.276, 25/11/1971. Fortaleza, p. 13; e *O Povo*, ano XLIV, n.º 13.586, 25/11/1971. Fortaleza, p. 6.

²⁸ Entrevista de Eva Lilienfeld, concedida ao autor, em 20/09/2011.

²⁹ Requerimento de Heinz Peltsohn solicitando naturalização brasileira/PNHP- n.º 26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, pp. 6-7v.

³⁰ Declaração de Heinz Peltsohn encaminhada ao Banco do Brasil/PNHP- n.º 26578/46/MJ/AN-COACE/COADI, p. 86.



Figura 2 – Henrique Pelsesohn (à esquerda) recebe o título de "Cidadão Cearense", entregue pelo então presidente da AL, deputado Júlio Rego. *Tribuna do Ceará*, ano XIV, n.º 9919, 26/11/1971. Fortaleza, p. 1. *Arquivo BPGMP/Setor de Periódicos*

Em suas poucas lembranças, Murilo Martins diz que conheceu Henrique Peltesohn no Rotary, por conta das reuniões no clube, ocasiões em que às vezes conversam e bebem uísque. “Certa vez, encontramos em Belém, eu ia para os Estados Unidos. Sentamos e jantamos, só jogando conversa fora. Mas não éramos íntimos”, afirma, acrescentando que Peltesohn “era um solteirão, solitário, chegou a ser meu paciente e tinha um pouco de hipertensão”. Talvez, por isso, mantivesse o hábito de tomar banho de mar, diariamente, nas águas ainda límpidas das praias de Fortaleza.³¹

Peltesohn, sua mãe e sua irmã poderiam ter morrido nos campos de concentração, queimados nas fornalhas das máquinas de morte nazistas, compondo mais alguns números na estatística imprecisa do holocausto. Ao emigrarem para o Brasil, pelo menos ele se adapta no Ceará, constituindo com outros judeus alemães um pequeno grupo que prefere, não quer ou não consegue organizar uma comunidade com sinagoga ou outras instituições caras à vida judaica. Essa história, aliás, ainda está por ser contada mais amiúde.

Certo é que Peltesohn, por fim, escreve uma trajetória de sobrevivência. Não se casa, tem vida longa e falece às 11 horas de 31 de julho de 1993, um dia antes de completar 82 anos, na Gastroclínica, em Fortaleza, vítima de parada cardiorrespiratória, associada à insuficiência ventricular tóxica e broncopneumonite bilateral.³² Em sua sepultura (figura 3) no Cemitério São João Batista de Fortaleza, a lápide (figura 4) de seu jazigo, no qual também descansa sua mãe Rutta, a estrela de Davi é o símbolo que os liga à história de seu povo.³³

³¹ Entrevista de Murilo Martins concedida ao autor, em 24/05/2011.

³² Declaração de óbito de Henrique Peltesohn, n.º 113.830-06v, 03/08/93

³³ Sepulturas de Rutta Peltesohn e de Henrique Peltesohn, rua 76, plano terceiro norte, CSJBF; e *Livro de sepultamentos do CSJBF*, n.º 49 – 01/01/1989 a 14/04/1995, pp. 300v-301, para o caso de Henrique, já que o *Livro de sepultamentos do CSJBF* referente à data da morte de Rutta está desaparecido.



Figura 3 – Túmulo de Rutta Peltesohn e de Henrique Peltesohn, rua 76, plano terceiro norte, CSJBF. Foto Tuno Vieira (30/11/2009). *Acervo do autor*



Figura 4 – Lápides das sepulturas de Rutta Peltesohn e de Henrique Peltesohn, observando-se, na de Henrique, a estrela de Davi. Foto (30/11/2009). *Acervo do autor*

Fontes manuscritas e datilografadas

Ministério da Justiça/Arquivo Nacional/Coordenação-Geral de Acesso e Difusão Documental/Coordenação de Atendimento a Distância (AN/COACE/COADI)

Processo de retificação de menção de nacionalidade alemã de Heinz (Henrique *Peltesohn* (PRMNA), n.º 19199/42 – *Série Interior* – IJJ6-2233, ex. 2163.

Requerimento solicitando retificação de menção de nacionalidade alemã, p. 10.

Requerimento assinado pelo advogado José Bastos de Barros, procurador de Heinz Peltesohn, desistindo da solicitação de retificação de menção de nacionalidade alemã, pp. 8-9.

Processo de Naturalização de Heinz (Henrique) Peltsohn (PNHP), n.º 26578/46 – Série Interior – IJJ6-2675, cx. 2646.

Certidão DNI 5619/44, pp. 8-9.

Certificado de nascimento de Heinz Peltsohn, n.º 710, pp. 10-10v (idioma alemão) e pp. 11-11v (idioma português).

Declaração assinada por Donald Valentine, diretor presidente da Companhia de Tecidos Paulista, em 08/01/1946, p. 18.

Boletim de Sindicância para Naturalização, pp. 63-63v.

Justificativa assinada por Heinz Peltsohn, em 19/10/1946, encaminhada ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores, p. 73.

Declaração de Heinz Peltsohn encaminhada ao Banco do Brasil, p. 86.

Correspondência do Departamento do Interior e da Justiça do Ministério da Justiça e Negócios Interiores encaminhada ao secretário do Governo do Estado do Ceará, p. 99.

Arquivo da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará/Departamento Legislativo/Divisão de Informação e Documentação

Livro de Atas – 1971 – 2

Ata da 9.^a Sessão Solene da Primeira Sessão Legislativa da 18.^a Legislatura, p. 677-8.

Livro de Leis – 9.438 a 9.578 – 1971

Lei n.º 9.532, de 10 de novembro de 1971, p. 306.

Cemitério São João Batista de Fortaleza

Livro de sepultamentos do CSJBF, n.º 49 – 01/01/1989 a 14/04/1995, pp. 300v-301, para o caso de Henrique, já que o Livro de sepultamentos do CSJBF referente à data da morte de Rutta (Rosa) Peltsohn está desaparecido.

Ministério da Saúde

Declaração de óbito de Henrique Peltsohn, n.º 113.830-06v, registrada em 03/08/93

Arquivo Rotary Clube de Fortaleza (ARCF)

Fichas de sócio de Henrique Peltsohn.

Fontes epigráficas

Cemitério São João Batista de Fortaleza (CSJBF)

Lápide da sepultura de Rutta (Rosa) Peltsohn, rua 76, plano terceiro norte

Lápide da sepultura de Heinz (Henrique) Peltsohn, rua 76, plano terceiro norte

Fontes orais

Entrevista de Murilo Martins concedida ao autor, em 24/05/2011.

Entrevista de Eva Lilienfeld, concedida ao autor em 20/09/2011.

Jornais

- Correio do Ceará

Fundado por Álvaro da Cunha Mendes, em 2 de março de 1915, em Fortaleza (CE)

Ano XXVIII, n.º 8.480, 12/01/1943. Fortaleza, p. 4.

Ano LVII, n. 17.276, 25/11/1971. Fortaleza, p. 13.

- Gazeta de Notícias

Fundado por Antônio Drummond, em 10 de julho de 1927, em Fortaleza (CE)

Ano XVI, n.º 4.719, 22/08/1942. Fortaleza, p. 1.^a; n.º 4.720, 23/08/1942.

Fortaleza, p. 1.^a; n.º 4.722, 26/08/1942. Fortaleza, p. 1.^a; n.º 4.725, 29/08/1942.
Fortaleza, pp. 2-3.

- O Estado

Fundado em 24 de setembro de 1936, em Fortaleza (CE)

Ano VII, n.º 1.925, 25/08/1943. Fortaleza, p. 4.

- O Povo

Fundado por Demócrito Rocha, em 7 de janeiro de 1928, em Fortaleza (CE).

Ano XV, n.º 4.681, 05/09/1942. Fortaleza, p. 8.

Ano XLIV, n.º 13.586, 25/11/1971. Fortaleza, p. 6.

- Tribuna do Ceará

Fundado por José Afonso Sancho, em 14/12/1957, em Fortaleza (CE).

Ano XIV, n.º 9.918, 25/11/1971. Fortaleza, p. 1.^a; e n.º 9.919, 26/11/1971, pp. 1-2.

Sites

<http://ushmm.org.wlc/ptbr/article.php?ModuleId=10005681>. Acessado em: 13 fev. 2011.

<http://www6.senado.gov.br/legislação?ListaPublicações.action?id=103963>. Acessado em 3 mai. 2011.

http://www.naufragios.com.br/siqueira_campos.htm. Acessado em: 11 set. 2011.

<http://pernambucanas.com.br/loja/100anos/Default.htm>. Acessado em

Referências

- BECKER, Gaby. A imigração judaico-alemã em São Paulo. *Boletim Informativo do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro*, ano V, nº 22, maio 2001, p. 15.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; STRAUSS, Dieter. *Brasil, um refúgio nos trópicos*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. p. 42-3.
- _____. *O antissemitismo na Era Vargas: fantasma de uma geração (1930-1945)*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- _____. *O veneno da serpente: reflexos sobre o antissemitismo no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 12, p. 69.
- _____. *Cidadão do Mundo: o Brasil diante do Holocausto e dos judeus refugiados no nazifascismo (1933-1948)*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2010. p. 63-4.
- LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Trad. Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 170-80, 199, 321.
- MARCOVITCH, Jacques. *Pioneiros e empreendedores: a saga do desenvolvimento no Brasil*. v. 3. São Paulo: Universidade de São Paulo; Saraiva, 2009. p. 49, 60.
- MATOS, Thomaz Pompeu Gomes de. *O quebra-quebra de 1942: registro fotográfico*. s.l., s.d. tomo I.
- NEIVA, Artur Hehl. *Estudos sobre a imigração semita no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. p. 192-3.
- NOBRE, Geraldo da Silva. *Historicidade da Associação Comercial do Ceará 1866-1991*. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1991.
- ROLIM, Valéria Laena (Org.). *Memórias de um dia: o quebra-quebra de 1942 em Fortaleza*. Fortaleza: IACC, 2009. tomo II.

10 Judeus e afrodescendentes: o direito à cidadania

Sofia Débora Levy

Ficha Técnica

Palestra proferida no encontro *Dia em Memória das vítimas do Holocausto*

Palestrante: Sofia Débora Levy

Mestre de Cerimônia: Dr. Fernando Bekerman (Diretor da Federação Israelita de Minas Gerais)

Título da Palestra: Judeus e afrodescendentes: o direito à cidadania.

Transcrição: Gislaine Gonçalves Dias Pinto (estagiária de História do IHIM)

Local: Salão da União Israelita de Belo Horizonte / UIBH - Belo Horizonte - MG

Data: 23 de abril de 2012

Duração: 45 minutos

Texto final revisado pela autora

Por ocasião do Dia em Memória das Vítimas do Holocausto, apresentamos uma palestra pautada num exercício de reflexão acerca das condições de cidadania de judeus e afrodescendentes no Holocausto, sob regime nazifascista, estabelecendo contrapontos para com as atuais condições de vida desses grupos no Brasil, país democrático e multicultural. Destacamos, ainda, as possibilidades de aproximação e atuação conjunta desses dois grupos, em prol de objetivos comuns em defesa dos direitos humanos, e ilustrando o trabalho do CNPIR/SEPPPIR-PR na promoção de políticas públicas em defesa de diversos grupos étnicos e religiosos que compõem a população brasileira.

{Holocausto; judeus; afrodescendentes; cidadania}

Apresentador: Gostaria de convidar a escritora e pesquisadora do Holocausto, a psicóloga Sofia Débora Levy, representante da Confederação Israelita do Brasil no CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - órgão integrante da SEPPPIR, Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial, em Brasília, a proferir algumas palavras.

Sofia: Boa noite a todos. Quero agradecer imensamente o convite da Federação Israelita de Minas Gerais, para estar aqui hoje. Estou profundamente emocionada, como todos os presentes, e a presença do senhor Stivelman aqui hoje, faz essa data um momento histórico pra todos nós. A história formal nós podemos conhecê-la pelos livros, nós estudamos nas escolas, é um dever conhecer, mas a história oral, e sobretudo a história de vida, nos é oportunizada em momentos como este – em momentos em que, ouvindo a narrativa do senhor Stivelman, e ouvindo, eventualmente, outras narrativas de sobreviventes do Holocausto, de sobreviventes de outras tantas tragédias, que infelizmente ainda assolam ao nosso redor, nós podemos conhecer aquilo que os livros das escolas nos contam com outros olhos, com outros detalhes. Esse detalhamento aproxima, e faz ponte de tempo espaço para com aqueles fatos narrados na história formal. E em especial, eu acredito que esta aproximação é o que consegue promover o engajamento de cada cidadão na construção dessa sociedade que todos que aqui hoje já se manifestaram, disseram “Nós queremos e nós podemos fazer uma sociedade melhor”.

Hoje nós vamos abordar o contraponto da condição dos judeus e dos afrodescendentes no Holocausto nos dias atuais, sublinhando o direito à cidadania.

Vamos fazer uma revisão de contraste histórico. No século XX, a Europa viveu a ditadura Nazifascista, o Holocausto – a *Shoah*, como nós dizemos em hebraico, a Catástrofe, a Destruição - deliberado por um Estado ditatorial. E em contraponto nós estamos aqui hoje, no século XXI, no Brasil, onde nós temos a oportunidade de viver a Democracia numa diversidade sociopolítica-cultural, marcada, ano passado, em 2011, pelo Ano Internacional dos Afrodescendentes. Essa data, como vou pormenorizar depois, mas já adiantando, trouxe um relevo e um papel significativo para o Ministério da SEPPPIR, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, que em âmbito federal, hoje, procura

estabelecer vínculos com outras instâncias em nível estadual e municipal para contribuir para com esta sociedade brasileira, que tão de braços abertos acolheu os sobreviventes do Holocausto, e que hoje procura fazer uma reparação condigna para com a comunidade afrodescendente, vítima de séculos de escravidão aqui no país. Próximo slide.

Os judeus e os afrodescendentes foram vítimas, durante o Holocausto, da política de higienização racial, assim promulgada pelo Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães. Apesar da sigla, o Partido propunha uma política de Estado extremamente fascista, no qual o racismo faria cumprir, ideologicamente e na prática genocida, o extermínio, e a validação de um pequeno e seletivo grupo de seres humanos que, dentro da proposta do Partido, representaria a limpeza da humanidade - ou seja, a eugenia, que é uma ciência que se propõe a qualificar a raça humana dentro de critérios físicos, e dentro de critérios ideológicos - para promover aquilo que foi vendido para as massas como caminho da melhoria da qualidade de vida mundial, a começar pela Alemanha. A ditadura nazifascista, infelizmente, a partir de janeiro de 1933, tomou lugar com plenos poderes para fazer vigorar as leis, a ideologia, a cultura de toda uma nação, a partir da Alemanha e sobre todos os territórios que veio a ocupar.

Dentro dessa política, o preconceito foi instigado contra diversos grupos, como os judeus e os afrodescendentes. E dentro desse preconceito há noções degradantes e distorcidas sobre ambos os grupos, promovendo, portanto, uma atitude de exclusão social não só a nível legal, mas, sobretudo, a partir de uma formação de mentalidade na população. Obviamente, nós convivemos com leis, mas cabe ressaltar que há uma diferença muito grande quando nós estamos numa Ditadura e no Estado de Democracia. E há sempre a opção de cada cidadão de exercer a reflexão crítica em aderir ou não àquela ideia que se formula e que se veicula. No entanto, quando estamos numa ditadura, ao colocar a público a sua opinião, corre-se o risco de vida ou morte, como foi colocado pelo nazifascismo: “Se você, cidadão se opor às leis vigentes, se você quiser ser solidário para com aqueles grupos marcados para serem excluídos socialmente, você aí também a eles se iguala, você também será vítima da exclusão, comprometendo toda possibilidade de sobrevivência sua e de sua família”. Então, estamos diante de uma condição dilemática de Estado, onde a ética foi colocada em xeque,

e o extermínio passa a ser gradativamente uma arma utilizada para fazer valer a eugenia. Próximo slide.

No Holocausto, portanto, dentro do caráter físico da matança, nós entendemos que ela só pôde acontecer porque houve uma formação de mentalidade que conjugou toda a massa populacional para colaborar com maior ou menor grau de consciência para o extermínio em caráter industrial que veio a ser progressivamente instituído nos territórios sob regime nazifascista – ao longo da década de 1930, sobretudo depois de 1942. As violências física e psicológica caminharam de mãos dadas sobre ambos os grupos, judeus e afrodescendentes, e sobre tantos outros grupos vitimados pelo nazifascismo. Nós devemos entender, portanto, a questão do Holocausto como relativa a milhares de pessoas, a todo grupo social que sofreu traumas sucessivos, conforme narrado pelos sobreviventes em termos tais como “não dava nem tempo pra raciocinar”, tamanho o estado de choque aos quais eram submetidas famílias inteiras sem chance de reagir, porque a reação significava o tiro, a reação significava a morte certa. Portanto, começamos a rever o Holocausto não só como números, não só como fatos, mas podemos entender o que é lutar pela sobrevivência, o que é resgatar o valor da vida, quando numa lei de Estado no qual a vida não tem valor – e quando o Estado dela se serve somente para suprir seus interesses. Isso não é contemplar o cidadão, apesar de a ideologia nazifascista vender a ideia que quem colaborasse estaria colaborando para um mundo melhor – e aqui nós temos um paradoxo e, diante do paradoxo, o estado de choque e a paralisia são iminentes.

Esse extermínio industrial, como nós também ouvimos nas palavras do senhor Stivelman, é algo que temos estudos em livros, em relatos, e nós temos esta marca na Segunda Guerra Mundial que caracteriza a maior tragédia da humanidade pela frieza e caráter cientificista dado a este extermínio. E nós estamos hoje no século XXI, cada vez mais avançando em nossa ciência, e o apelo que nós fazemos aqui hoje é que a ética deva vir, necessariamente, conjugada a esse desenvolvimento científico. Porque é muito fácil a manipulação de informação e a manipulação ideológica vender uma ideia de melhoria sem se colocar em pauta os custos quanto à condição humana, quanto à condição da humanidade, da solidariedade para nós aprimorarmos a vida nesse planeta. Próximo slide.

Na época que nós estamos a revisitar, no nazifascismo, o ensino nas escolas era visto como importante para a formação da infância e da juventude hitlerista, assim chamada. Por que hitlerista? Porque a figura do *Führer*, a figura do líder nazifascista, era tida e utilizada como uma grande inspiração para a adesão dos jovens a esta causa politicamente imposta. O público infanto-juvenil recebia, portanto, orientação para se tornar, no seu cotidiano, no seu trato social, um cidadão racista desde pequeno. O racismo, portanto, fazia parte do conteúdo programático dessas escolas para a formação da educação para a cidadania ariana. Próximo slide.

Aqui neste slide nós temos uma ilustração das crianças alemãs lendo um livro infantil antisemita, chamado *Der Giftpilz*, ou *O Cogumelo Venenoso*. Em minhas pesquisas sobre o Holocausto, entrevistei alguns sobreviventes e um deles, já falecido, chamado Kurt Homburger (Z`l), que vivia em Offenbach am Main, na Alemanha, lembrava desse livro. E, ele me contava que lá essa era uma cena absolutamente corriqueira. Nesse livro, os judeus são retratados como comparáveis ao cogumelo, um cogumelo venenoso. Então, havia toda uma ideologia, uma imagística passada para crianças para fazer escárnio e deturpar a condição de ser humano do judeu. Pode passar para o próximo slide, por favor.

E nesta outra imagem, temos uma ilustração de uma situação escolar corriqueira, a criança aprendendo a reconhecer um judeu pelo nariz, e a legenda em alemão diz: “O nariz do judeu é curvo, parece um seis”. Isso em 1935, no ano em que foram promulgadas as Leis de Nuremberg, aonde postulava-se a segregação, a proibição de casamentos entre judeus e alemães, toda uma série de proibições de judeus exercerem cargos públicos, de frequentarem as escolas públicas, e toda uma exclusão social, um boicote à cidadania - um tamanho impedimento da cidadania, que fez com que muitos judeus que viviam na Alemanha sássem de lá nessa época. Foi o que aconteceu com o casal Egon e Frida Wolff (Z`l) – que, a partir da década de 1960, fizeram um minucioso trabalho de pesquisa acerca da historiografia judaica no Brasil. Eles eram estudantes da Universidade de Berlim e não chegaram a colar grau, nenhum dos dois, porque fugiram, deixando suas famílias de origem; mas conseguiram se casar lá, pois o casamento entre judeus era permitido, e vieram para o Brasil, onde se estabeleceram - primeiramente em São Paulo, depois no Rio de Janeiro. Próximo slide.

A propaganda racista. A cultura de massas, como eu já falei, visava à formação de opinião pública. Para isso, a propaganda racista utilizava-se de cartazes, outdoors, filmes - tudo produção do Estado... Filmes nos quais os judeus eram retratados como pestes, comparados a ratos, enfim, havia uma degradação racista, necessária para o Estado formar uma mentalidade de massa para que o próprio povo identificasse aquele grupo social como nocivo à sobrevivência da humanidade. Incitação ao ódio e comparações depreciativas eram feitas, e a ênfase de todas essas ações recaía sobre os judeus. Por quê? Porque, dentro do programa do partido nazifascista, os judeus eram o alvo mor. Os judeus constituíam o maior inimigo da sociedade ariana; no entanto, todas essas ações, todas essas difamações também incidiam sobre negros, Testemunhas de Jeová, e quaisquer grupos que se opusessem ou que assim fossem vistos com ameaça pelo partido. Ciganos, armênios, opositores políticos, enfim, todo e qualquer grupo poderia ser taxado como nocivo, quando assim decidido pelo Estado. Por favor, próximo slide.

E aqui temos uma das propagandas racistas do governo nazista dizendo que os judeus, negros, mongóis e orientais são raças inferiores. Próximo slide.

Propaganda da superioridade ariana: “Negros e judeus mesclados e classificados como equivalentes”... Vocês podem observar pela Estrela de David e uma caricatura do negro dizendo: “A música degenerada – uma *deselaboração* do Conselheiro de Estado Dr. Ziegler” (tradução minha). Enfim, havia toda uma mesclagem completamente aleatória com o único propósito de difamar grupos sabidamente marcados, e assim veiculados em todo rádio, em toda propaganda do partido, diariamente. Próximo slide.

Propaganda nazista na França de Vichy, a França ocupada, dizendo que a amizade entre arianos e negros traz a perda do orgulho racial. A legenda diz “O resultado: orgulho racial desaparece”. Ou seja, nem amizade pode acontecer. Assim, isso que nós temos aqui no Brasil, essa proximidade, foi absolutamente proibida pelo Estado nazifascista. Próximo slide.

O desrespeito cultural e religioso. A *Kristallnacht*, a Noite dos Cristais, aconteceu dia 09 de novembro de 1938, em toda Alemanha, na mesma hora, a partir de uma mesma sirene, assim me contado também

pelo aqui já citado Kurt Homburger, que se lembrava disso quando criança... Houve uma ordem para que, naquele dia e naquela hora determinada, todas as sinagogas e estabelecimentos judaicos fossem depredados, destruídos por represália ao episódio que aconteceu de um judeu ter atirado num funcionário alemão, numa reunião que aconteceu na França. A humilhação pública de líderes religiosos e praticantes da fé mosaica, além da destruição de estabelecimentos comerciais, a humilhação e segregação em guetos dos grupos nocivos à sociedade ariana e a perda da cidadania... todos esses dados, todos esses fatos se sucederam vertiginosamente após a Noite dos Cristais. Quero ressaltar que no dia seguinte à Noite dos Cristais houve uma série de prisões aos judeus entre 18 e 45 anos de idade, levados para campos de concentração na Alemanha. A Noite dos Cristais ficou assim conhecida pela alusão à quebra das vitrines, dos vidros das lojas, das casas, das residências, das sinagogas dos judeus. O próprio pai do Kurt Homburger foi preso na manhã seguinte e levado por um soldado da Gestapo, conforme ele me contou: “Eu não sabia o que era *Gestapo*; só sabia que era um homem que vestia um sobretudo grande e preto, e que levou o meu pai. Para onde, eu não sabia. Mas, depois, a minha mãe soube que, como o meu pai, milhares de judeus foram deportados, levados no dia 10 de novembro de 1938 para campos de concentração”. O primeiro campo de concentração localizava-se na Alemanha, o campo de Dachau, e foi o campo para onde o pai do Kurt foi levado. Depois de 2 meses, o pai dele conseguiu retornar para casa e, absolutamente transtornado, magro, só tinha uma ideia na cabeça: sair a todo e qualquer custo e esforço da Alemanha. E eles conseguiram, depois de alguns meses e de muitos esforços. Venderam tudo o que tinham para conseguir salvar suas próprias vidas, e aportaram no Brasil no navio *Antônio Delfino*, o último navio a deixar o porto de Hamburgo, na Alemanha, com judeus – inclusive portando passaportes com o “J” vermelho, indicação obrigatória para os judeus na época. Próximo slide.

A sinagoga de Dortmund, na Alemanha, totalmente destruída. Eu já vou adiantar aqui, num contraponto, que hoje nós temos todo um combate no Brasil a esse tipo de intolerância. Então, é com esse olhar que eu peço aos senhores que vejam essas imagens. Próximo slide.

O mundo não desconhecia esses fatos. As pessoas hoje discutem... “Sabia-se o que acontecia?”. Será que não se sabia? Bem, está aqui estampado o Jornal do Brasil de quinta-feira, 10 de novembro de 1938, com a manchete “Irrompeu com violência sem precedentes uma nova campanha nazista contra os judeus”. Sem precedentes porque, como o senhor Stivelman contou sobre os *pogroms*, traduzido para o português como “massacre” – não se tratava de um massacre aleatório, mas sim de uma ordem, uma legitimação política para destruir, material e psicologicamente a vida de centenas de pessoas. Então, como vemos ilustrado no Jornal do Brasil, sim, sabia-se do que acontecia; mas - eu já vou lançar como fonte de reflexão para o final, se houver tempo para perguntas – o que nós realmente podemos fazer? O que cada país, em termos de política internacional, pode e consegue fazer num momento de conflito? Nós ainda não estávamos em guerra mundial, ainda estávamos em 1938. O que se fez? Vamos depois pormenorizar a respeito – mas as fontes de referência de todos esses slides, para quem tiver interesse, estão disponibilizadas no final, na bibliografia. Próximo slide.

Esta cena eu trouxe para ilustrar os soldados alemães revistando os judeus no gueto de Varsóvia, na Polônia, para também fazer mais um contraponto com os dias de hoje, com as “batidas” que nós temos aqui no Brasil, com a polícia muitas vezes achacando as pessoas... Enfim, existe aqui uma humilhação deliberada, obviamente marcada, porque são homens que usam braçadeiras no braço, obrigatória para identificação de judeus. E como se isso não bastasse, esses papéis são documentos de identificação dos judeus que viviam nos guetos, mas que trabalhavam em alguns estabelecimentos necessários ao nazifascismo – praticamente um trabalho escravo. Próximo slide.

Vítimas do Holocausto: judeus, negros, ciganos, armênios, Testemunhas de Jeová, deficientes físicos e mentais, homossexuais, comunistas, opositores políticos, e, como eu já mencionei, qualquer outro grupo ou subgrupo que porventura, pudesse vir a ser olhado como uma ameaça ao nazifascismo. Então, apesar de listarmos os grupos, o que é importante é refletirmos que quando nós estamos num Estado totalitarista, num Estado racista, ninguém está isento. Muitos, no início, pensaram até em aderir ao movimento, pois não tinham a dimensão do que lhes adviria.

Porque quando se lança uma moda, quando lança-se uma presença bonita, forte, isso atrai as pessoas - e como foi o impacto da atraente a estética nazifascista, vocês podem conferir no filme *Arquitetura da Destruição*, de Peter Cohen. E quem não quer estar dentro do grupo forte, do grupo bonito, do grupo bacana? A questão é: a que preço? Próximo slide.

Aqui temos uma ilustração dos ciganos Romani, um ramo cigano, sendo deportado para um campo de concentração na Croácia - foto da Iugoslávia de 1942. Próximo slide.

E aqui outro grupo de ciganos, mulheres e crianças Romani, internas do campo de trânsito de Rivesaltes, na França, na primavera de 1942. Ou seja, os ciganos, em várias localidades da Europa, também foram duramente exterminados. Próximo slide.

Nesta imagem, corpos encontrados no crematório de Dachau quando da liberação em 29 de abril de 1945. Vocês podem observar que há pessoas de todas as cores. Próximo slide.

Nesta outra imagem, jovens, brancos e negros, libertados de campo de concentração de Dachau, em 8 de maio de 1945. Próximo slide.

A condição do negro no Holocausto. Hitler, em *Mein Kampf*, como vocês podem conferir nessa passagem, cita um dito: “o negro fez a sua obrigação, pode se retirar”. Ora, essa frase não é de todo desconhecida de nós. Isso é um olhar que trata o negro somente como mão-de-obra, ou seja, dentro desta parte do livro *Mein Kampf*, Hitler estava - como faz em todo o livro - procurando convencer o leitor daquela descartabilidade de milhões e milhões de pessoas. Nesta passagem, o que ele dá a entender é “nós vamos utilizar os negros e quando nós não precisarmos mais deles... vocês podem se retirar”. A escrita do livro foi toda relativamente metafórica, racionalmente encadeada de modo a convencer sem chocar. Há uma formação de mentalidade, mas não explicitamente afirmando “Nós vamos massacrá-los, nós vamos exterminá-los, nós vamos destruí-los”. Há simplesmente um aprender a como olhar esse diferente, que é dito e aludido, portanto, como um povo inferior. Os negros foram submetidos à esterilização forçada exatamente pelo caráter da eugenia, como nós já falamos. Não há interesse do Estado nazifascista em que a população negra, que não era maioria na Europa, sequer viesse a proliferar, muito menos, segundo a visão deles, se misturando com membros arianos. Os negros

foram feitos prisioneiros de guerra - no verão de 1940, havia quatro mil confinados em Stalag III-A, Luckenwalde, perto de Berlim. Havia também a obrigatoriedade de participação forçada em filmes racistas vexatórios produzidos pelo Estado, como *Germanin*, de 1943, e *Quax África*, também de 1943.

Uma observação quanto à quantidade de prisioneiros, e de vítimas no Holocausto. Nós trabalhamos com ordens de grandeza referentes aos judeus e aos negros. São ordens de grandeza porque nem todos os campos e nem todos os grupos massacrados foram precisamente registrados, apesar do alto grau de burocracia e técnica do nazifascismo. No meu entender, 6 milhões talvez não chegue à totalidade dos judeus que foram exterminados. Quatro mil prisioneiros negros, no verão de 1940, presos nessa localidade... Quantos mais não devem ter passado por algo semelhante?

O relativamente baixo número populacional e a dispersão de negros na Alemanha também contribuiu para que o número de vítimas negras durante a Segunda Guerra e durante o Holocausto, não fosse tão alto quanto o dos judeus. O número de vítimas afro-germânicas nos campos de concentração nazista gira em torno de 25 a 50 mil pessoas – mais uma vez, tomem isso como uma ordem de grandeza, e eu acredito que seja maior. Próximo slide.

Os judeus no Holocausto, portanto, eram alvo principal, o bode expiatório maior. Sofreram requintes de crueldade e culpabilização absoluta por todos os males que a Alemanha nazista pudesse ter sido vitimada. Sabemos que a Alemanha já vinha destrozada da Primeira Guerra, que havia todo um desespero de economia interna e da economia externa para com a Alemanha, e ela precisava de um bode expiatório. Ela criou vários, mas o principal, por um enfoque pessoal de Hitler e de vários de seus assessores, reincidiu sobre os judeus. Os judeus, há séculos, eram tidos como alvo e bode expiatório de vários governantes na Europa, sendo cíclica essa discriminação para com o judeu, e tendo sido reutilizada pelo nazifascismo.

As Leis de Nuremberg, como mencionei, foram instituídas em 1935, e em 1942 houve a famosa Conferência Wannsee, na qual foi acordada a “solução final”, o planejamento do extermínio sistemático e industrial dos judeus e de todos os outros grupos já citados. Eu estou vendo nas mãos de um rapaz aqui na platéia o livro *Holocausto*, de Martin Gilbert. Se não me

engano, foi neste livro que eu li que dentro dessa Conferência de Wannsee houve um espanto por parte dos líderes - Göring e Himmler, que estavam tomando a frente dessa proposição da “solução final” - porque foram convidadas para essa conferência algumas autoridades que não sabiam a totalidade dos detalhes do que iria ser proposto nesta reunião. E havia, portanto, certa preocupação dos organizadores de surgirem resistências ao projeto. E consta no livro que a reunião, que poderia se estender por horas, não durou mais do que meia hora, porque não houve resistência, não houve oposição. Então, para espanto dos próprios líderes, os novos que se integraram ao grupo aderiram com entusiasmo à proposta de “solução final”. Após a reunião, seguiu-se um animado coquetel.

Dentro desta proposta, portanto, o *Judenrein*, o propósito de ver a Europa e o mundo livre de judeus, passou, a partir de 1942, a ser prioridade para o Estado nazista em plena Segunda Guerra Mundial... Os comboios de judeus, o comboio de prisioneiros, eram priorizados até mesmo frente aos transportes de maquinário e de material bélico.

Extermínio em massa: a morte como produto. Ben Abraham, Presidente da *Sherit Hapleitá* Brasil - Associação dos Sobreviventes Vítimas da Perseguição Nazista -, diz que, até então, em nenhum momento da história da humanidade, a morte foi um produto. No Holocausto, como se já não bastasse a escravidão, a própria morte era um produto, porque até a última partícula material que pudesse ser aproveitada das vítimas, assim o foi. Próximo slide.

Judeus e afrodescendentes contra o negacionismo e o revisionismo histórico.

Esse é um legado que nos cabe. Por quê? Porque nós vivemos uma época em que esta postura negacionista, esta postura revisionista, além de ser retraumatizante para sobreviventes, é desrespeitosa para qualquer pessoa que estude a História, e que queira promover uma vida em coletividade de forma condigna. Eu aqui quero parabenizar a Vereadora Maria Lúcia Scarpelli, porque a senhora está numa função pública, a senhora exerce um cargo público e, espontaneamente a senhora disse para uma sociedade mista, como a nossa aqui presente, com todas as letras, “Não ao ditador; não ao ditador do Irã”. E eu fico muito feliz, como brasileira, de ter alguém como a senhora, em poder público, sem medo de espontaneamente expressar essa verdade. (Aplausos)

Após a Segunda Guerra Mundial, a Assembléia Geral da ONU, em 10 de dezembro de 1948, instituiu os Direitos Humanos. Sem dúvida, um marco na renovação no trato étnico-social. Uma nova referência após a situação-limite do Holocausto. Conforme consta na Declaração, um ideal comum a ser atingido através da educação e de medidas progressistas nacionais e internacionais. Pergunto eu: uma realidade? Nós sabemos o quanto nós temos a melhorar diariamente. Em encontros como este e, principalmente, no nosso trato cotidiano uns com os outros, é onde a gente deve se exercitar o tempo todo na tolerância e no reconhecimento simpático mútuo. Próximo slide.

Contemporaneidade

Em 2011, Ano Internacional dos Afrodescendentes, o Brasil ganha referência internacional a partir do trabalho da SEPPIR, bem como de todas as suas coligadas. A SEPPIR, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial foi criada em 21 de março de 2003, sob o governo Lula, e congrega dentro da sua estrutura o CNPIR, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, composto de representantes do governo e da sociedade civil, no qual, no momento, eu tenho a honra de representar a comunidade judaica. O Conselho conta com a representação cigana, indígena e árabe-palestina além de diversas representações afrodescendentes de todos os estados do Brasil, algumas com ênfase específica como a de mulheres negras, mulheres de terreiro, e até agora a nossa convivência tem sido bastante amistosa.

E um dos assuntos que nós temos tratado bastante, dentro dessa possibilidade de convivência de minorias e de diversidade, é a educação inclusiva. Então, em contraponto àquela educação eugênica, nós temos hoje o privilégio de viver num país que trabalha em suas escolas a educação inclusiva, visando ajudar a reparar um dano secular infligido aos negros no Brasil, mas, sobretudo, investindo numa aproximação cultural. Acredito muito que conhecendo a história, a cultura, os costumes e mesmo a religião de cada grupo, ao invés de ter uma atitude de distância e esfriamento, nós possamos cultivar mais essa brasilidade que nos congrega como um povo que, se a gente souber olhar, é um exemplo para essa atitude racista instituída que nós vimos acontecer no

século XX e que nós ainda vemos acontecer no século XXI em outros países. Próximo slide.

O Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, o CNPIR, é um órgão de caráter consultivo que colaborou com a SEPPIR na elaboração do Estatuto da Igualdade Racial, trazido a público em 2010, depois de muito trabalho, e que hoje vigora nas mãos de todos aqueles que se interessarem, inclusive de todos aqueles imbuídos do poder público para sua aplicação. No momento, a SEPPIR e o CNPIR estão numa franca proposta de divulgação e de fazer valer, de aplicar o Estatuto da Igualdade Racial. Nós propomos, portanto, na nossa participação no CNPIR uma aproximação judaico-afrodescendente com propósitos em comum, que são o da liberdade de expressão, a promoção sociocultural intercomunitária. Não é só eu conhecer o que o seu grupo faz e você conhecer o que o meu grupo faz, mas o que os nossos grupos podem fazer em comum, quais são as pontes que nós podemos construir. Dentre elas, uma ação conjunta na vigilância contra a intolerância religiosa e a discriminação racial. Um exemplo é esta noite, é o que nós temos aqui, esta aproximação. Próximo slide.

Os judeus e afrodescendentes, portanto, daqui por diante, têm a oportunidade de juntos promoverem associações construtivas, motivações democráticas em comum, bem como o respeito e o reconhecimento mútuo das dores e da necessidade de cada grupo. Nós temos diferenças, temos histórias diferentes e pontos de interseção. É nesta dinâmica que nós vamos realmente conhecer e se aproximar, e ter uma participação sociopolítica efetiva através, acredito eu, da maior empatia e aproximação, com a finalidade do cuidado mútuo dos direitos comuns a todos nós. Muito obrigada. (Aplausos)

Dr. Fernando: Gostaria de parabenizar a Sofia pela brilhante explanação, pela síntese que ela trouxe com algumas informações das quais a gente não tinha conhecimento. E, antes de encerrar, a gente vai abrir a oportunidade para umas poucas perguntas que podem ser esclarecidas por ela, ou por quem desejar, dado ao adiantado da hora.

Ouvinte: Meu nome é Márcio, eu gostaria de fazer uma pergunta, acho que é a você, Sofia, talvez, provavelmente... Eu sou cristão protestante evangélico, vivo numa sociedade, num meio, num grupo social que se diz

apaixonado por Israel. Existe, na minha opinião, inclusive, uma postura até meio frívola por parte de evangélicos, de alguns evangélicos que dizem amar Israel e demonstram isso unicamente fazendo peregrinações religiosas, não tendo a menor noção sequer a respeito das ameaças de existência do Estado de Israel cercado por 8, 9 nações muçumanas, odiado pelas outras 57 nações muçumanas e continua esse bordão: “Nós amamos Israel”. Segue-se, em tese, uma orientação do Antigo Testamento sobre orar pela paz em Jerusalém, mas no meio protestante evangélico brasileiro o que se vê é uma alienação a respeito do que de prático se pode fazer em relação à comunidade judaica, principalmente à do Estado de Israel, que sofre a ameaça de existência. Então, em termos práticos, o que o cidadão brasileiro, de qualquer credo que seja, o que se pode fazer em termos práticos para que realmente esse jargão de se amar Israel se torne algo efetivo, algo impactante, algo que impeça determinadas atrocidades veladas, cometidas não somente por muçumanos, mas por esquerdistas de várias origens e nacionalidades? O que se pode fazer de prático hoje para que isso possa terminar?

Sofia: Você toca num ponto interessante que é o seguinte: a imagem do Estado de Israel, da Nação Israel, vem desde uma referência bíblica até uma referência política contemporânea. E você me traz um problema de um hiato que alguns grupos cultivam entre a referência religiosa e a referência política. Primeiro de tudo, há que se saber se esses grupos querem pensar para além do aspecto religioso, se querem pensar no aspecto da implicação política internacional deles como brasileiros em se posicionar frente à política internacional que move o Estado de Israel. Porque isso implica pensar e discursar de uma outra maneira, não só religiosa. Então, nos deparamos com outra condição dilemática para se posicionar não só na convivência aqui, interna no Brasil, mas também na repercussão que esses grupos têm em caráter internacional nas suas respectivas representações. Então, primeiro de tudo, há que se pensar se se quer fazer esse movimento. Porque, senão, há a opção de ficar somente nesse discurso religioso e o discurso religioso é muito perigoso porque deixa as pessoas alienáveis sim, quando não está engajado dentro de uma condição social política atual. Segundo caminho, uma vez que estejam abertos, seria promover encontros intercomunitários entre grupos judeus

e não-judeus que possam se falar não apenas uma única vez, não apenas numa data especial, mas se falar num encontro de caráter político da região; um outro encontro com caráter cultural da localidade, e também o caráter cultural do Brasil, ou seja, há que se aproximar, há que se informar. Informar da história do povo judeu, não só como religião, mas também como trajetória no mundo até chegar aos dias atuais. Há que se ter vontade política para se problematizar. Esta é a minha sugestão.

Dr. Fernando: Então, gostaria de agradecer a presença de todos que nos prestigiaram nesta elucidativa e comovente cerimônia, e em nome de Federação Israelita do Estado de Minas Gerais dar a todos boa noite e muito obrigado.

Referências

ABRAHAM, Ben. *Holocausto*. 7. ed. São Paulo: WG, 1987.

HITLER, Adolf. *Minha luta*. São Paulo: Moraes, 1983.

DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em: 06 dez./2011.

ENTARTETEKUNST. Disponível em:

<<http://www.dhm.de/lemo/html/nazi/kunst/entartet/index.html>>. Acesso em: 03 dez. 2011.

GERMANABOUT. Disponível em: <<http://german.about.com/od/culture/a/blackhistger2.html>>. Acesso em: 02 dez. 2011.

JBLOG. Disponível em: <<http://www.jblog.com.br/hojenahistoria.php?itemid=5798>>. Acesso em: 06 dez. 2011.

METAPEDIA. Disponível em: <http://de.metapedia.org/wiki/Datei:Der_Jude_ein_Bastard.jpg>. Acesso em: 06 dez. 2011.

ONEPEOPLES. Disponível em: <<http://www.onepeoples.com/current/nazis.html>>. Acesso em: 03 dez. 2011.

SCRAPBOOK. Disponível em: <<http://www.scrapbookpages.com/dachauscrapbook/dachauliberation/liberationday.html>>. Acesso em: 03 dez. 2011.

STORMFRONT. Disponível em: <<http://www.stormfront.org/forum/t592583-10/#post8396246>>. Acesso em: 03 dez. 2011.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. Disponível em: <http://www.ushmm.org/wlc/en/media_ph.php?MediaId=819>. Acesso em: 06 dez. 2011.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. Disponível em: <http://www.ushmm.org/wlc/ptbr/gallery_ph.php?ModuleId=10005175>. Acesso em: 06 dez. 2011.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. Disponível em: <http://www.ushmm.org/wlc/en/gallery_ph.php?ModuleId=10005201>. Acesso em: 03 dez. 2011.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. Disponível em: <http://www.ushmm.org/wlc/en/gallery_ph.php?ModuleId=10005219>. Acesso em: 03 dez. 2011.

WIKIPEDIA. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Gueto_de_Varsovia>. Acesso em: 03 dez. 2011.

Colaboradores

BÁRBARA LUANA SILVA

Licenciada e Bacharel em História pela PUC Minas. Pesquisadora do Instituto Histórico Israelita Mineiro. Professora do Instituto Educacional Gabriela Leopoldina, da Rede Privada de Ensino em Belo Horizonte/MG.

barbaraluanasilva@gmail.com

CARLOS ALBERTO POVOA

Professor-Doutor em Geografia Humana, pela FFLCH – USP, Docente no Departamento de Geografia da Universidade Federal do Triângulo Mineiro – UFTM. carlpovoa@gmail.com

FERNANDO MATTIOLLI VIEIRA

Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista – UNESP/Assis, sob orientação do Professor Dr. Ivan Esperança Rocha. Bolsista CAPES, pelo Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), vinculado à instituição Santuário do Livro – Jerusalém, Israel, com orientação do Dr. Adolfo Daniel Roitman. khirbet.qumran@gmail.com

JACQUES ERNEST LEVY

Economista, presidente do Instituto Israelita Mineiro. ajlevy@bol.com.br

JULIA CALVO

Professora da PUC Minas, doutoranda em Ciências Sociais pelo PPGCS, da PUC Minas, pesquisadora do Instituto Histórico Israelita Mineiro, pesquisadora no projeto de Pesquisa com fomento do FIP/PUC Minas Entre Fazer a América e Construir a Cidadania. juliacalvo1@gmail.com

LUIZ NAZARIO

Luiz Nazario é Doutor em História pela USP e professor de História do Cinema da Escola de Belas Artes da UFMG. Pesquisador bolsista do CNPq com o projeto Cinema e Holocausto. Crítico de cinema e escritor publicou diversos livros, entre os quais: *A cidade imaginária* (Perspectiva, 2003), *Autos-de-fé como espetáculos de massa* (Humanitas, 2005) e *Todos os corpos de Pasolini* (Perspectiva, 2007). luiz.nazario@terra.com.br

MARIZE HELENA DE CAMPOS

Doutora em História Econômica pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH / Universidade de São Paulo – USP e Instituto de Ciências Sociais - ICS da Universidade de Lisboa - UL. Professora Adjunta no Departamento de História - Universidade Federal do Maranhão – UFMA
marizehc@usp.br

NILTON MELO ALMEIDA

Jornalista, doutorando em História Moderna na Universidade Nova de Lisboa, é mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará e coordena o Centro de Referência e da Memória da História Contemporânea do Ceará.
niltonmalmeida@uol.com.br

REGINALDO JONAS HELLER

Jornalista e professor universitário das disciplinas de Comunicação Social e História; Mestre e Doutor História Social (UFF), com pesquisa nos Estados Unidos para a tese “Diáspora Atlântica”. Autor de “Judeus do Eldorado”, capítulos e artigos em livros e revistas.
rejonas.heller@gmail.com

RENAN RIBEIRO ZANDOMENICO

Graduando em História pela PUC Minas, pesquisador no projeto de Pesquisa com fomento do FIP/PUC Minas Entre Fazer a América e Construir a Cidadania.
renanzan@hotmail.com

RENATA ROZENTAL SANCOVSKY

Professora Adjunta de História Medieval da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Doutora em História Social pela USP e Pós-Doutora em Arqueologia pelo Museu Nacional da UFRJ.
rrsancov@gmail.com

SOFIA DEBORA LEVY

Psicóloga Clínica; Doutoranda em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia/ UFRJ; Mestre em Psicologia/UFRJ; Graduada e Licenciada em Psicologia pela UGF; Bacharelanda em Letras Português-Hebraico/UFRJ; Representante da CONIB (Confederação Israelita do Brasil) no CNPIR/SEPPIR-PR. Pesquisadora do Holocausto, publicou *Sobre Viver* (Relume-Dumará/Ediouro, 2006) e *Atrás das minbas pegadas* (Garamond, 2006).
sofiadebora@hotmail.com

Normas para publicação

A *Revista de Estudos Judaicos* do Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM) privilegia temas judaicos relativos a atualidades, história, línguas, literatura, educação, arte e religião.

Os textos apresentados para publicação são apreciados pela Comissão Editorial, devendo ser inéditos e atender às seguintes orientações:

- a apresentação do original é feita em uma via com páginas numeradas, fonte Times New Roman, tamanho 12, e espaçamento entre linhas 1,5 cm. O texto deve conter no mínimo dez laudas e no máximo vinte. Incluir, no final do artigo, um minicurrículo do autor, contendo, no máximo três linhas, com seu endereço de correio eletrônico;
- o título do artigo deve vir à esquerda e o nome do autor na linha seguinte, alinhado à direita;
- os trabalhos deverão ser acompanhados de resumo de no máximo duzentas palavras, composto na língua do texto, e de três palavras-chave;
- as palavras em língua estrangeira devem vir em itálico e com a mesma fonte do texto principal;
- a tradução de palavra(s) estrangeira(s) deve aparecer entre parênteses logo após estas e entre aspas simples;
- 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 em relação à margem esquerda, formatadas em tamanho 10, sem aspas e com espaçamento entre linhas de 1 cm;
- as citações bibliográficas devem vir no corpo do texto entre

parênteses e de forma resumida, com indicação do autor, data e página, conforme 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 pelos Pareceristas, a *Revista de Estudos Judaicos* reserva todo o direito autoral, permitindo, entretanto, a posterior reprodução dos artigos, desde que com a devida citação da fonte.

Endereço para envio de artigos:

Instituto Histórico Israelita Mineiro
Rua Pernambuco, ,326 - Funcionários
30130-150 – Belo Horizonte/MG, Brasil
Telefax: 31 3226-7848
E-mail: ihim@pib.com.br

Diretoria do Instituto Histórico Israelita Mineiro
Biênio 2011/2013

Presidente

Jacques Ernest Levy

1º Vice-Presidente

Renato Somberg Pfeffer

2º Vice-Presidente

Vera Chacham

1º Tesoureiro

Jacques Zac

2º Tesoureiro

Leon Menache

1ª Secretária

Júlia Calvo

2ª Secretária

Lívia Guimarães

Comissão Cultural Eleita

Marcos Avritzer

Maria Antonieta A. M. Cohen

Naftale Katz

Comissão Cultural Indicada

Abá Israel Cohen Persiano

Bárbara da Silva

Boris Entin

Roberto Mizrahy

Jacob Lansky

Helena Frida Weisz

Juliano Klevanski

Diretor de Patrimônio

Natan Rozembaum