



# Judaísmo, História e transculturalidade

(orgs)

**Ana Paula Cavalcante**

**Angel Espina Barrio**

**Daniel Valerio**

**Mario Helio**







JUDAÍSMO,  
HISTÓRIA E  
TRANSCULTURALIDADE

© 2025, Companhia Editora de Pernambuco

*Organizadores*  
Ana Paula Cavalcante  
Angel Espina Barrio  
Daniel Valerio  
Mario Helio

*Projeto gráfico*  
Sidney Rocha

*Revisão de prova*  
Ednaldo Muniz

*Fotografia na capa*  
Pedro P. Palazzo / Wikimedia Commons (CC BY-SA 3.0).  
Forno da Sinagoga *Kahal zur Israel*, rua do Bom Jesus, Recife.  
Construída no século XVII, descaracterizada no século XIX  
e restaurada no século XX.

*Foto na quarta capa*  
Judeu tocando um shofar.  
*Coleção de Fotografias Matson (G. Eric e Edith)*  
*Colônia Americana. Departamento de Fotografia,*  
*Biblioteca do Congresso dos EUA (Library of Congress), domínio público,*  
*disponível em <https://www.loc.gov/item/2019694589/>.*

O conteúdo deste livro coletivo foi realizado sem fins lucrativos, como resultado de pesquisas e objetivos acadêmicos, sendo compartilhado de forma totalmente gratuita, com os direitos de todos os autores informados e respeitados.

Os estilos de redação e normas acadêmicas dos textos em espanhol e português são diversos. O critério adotado foi manter essa diversidade, de acordo com a preferência dos autores. Cada um foi responsável pela revisão de seu artigo.

#### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)** **(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

---

Judaísmo, história e transculturalidade /  
organizadores Ana Paula Cavalcante...[et al.].  
-- Recife, PE : Cepe, 2025.

Vários autores.  
Outros organizadores: Angel Espina Barrio, Daniel  
Valerio, Mario Helio.  
ISBN 978-65-5439-311-9

1. Artigos - Coletâneas 2. Inquisição - História  
3. Judaísmo 4. Judaísmo - Costumes e práticas  
5. Judaísmo - História 6. Preconceito I. Cavalcante,  
Ana Paula. II. Barrio, Angel Espina. III. Valerio,  
Daniel. IV. Helio, Mario.

25-273083

CDD-296

---

#### **Índices para catálogo sistemático:**

1. Judaísmo 296

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

# JUDAÍSMO, HISTÓRIA E TRANSCULTURALIDADE

*Organizadores*

Ana Paula Cavalcante

Angel Espina Barrio

Daniel Valerio

Mario Helio

## ORGANIZAÇÃO



VNIVERSIDAD  
DE SALAMANCA

## APOIO



Secretaria  
de Comunicação



GOVERNADORIA  
PERNAMBUCO  
ESTADO DE PERNAMBUCO



ASBLGO  
PÚBLICO  
80  
ANOS  
fipe  
Federação Indústria  
de Pernambuco



FUNДАРPE



Secretaria  
de Cultura



INSTITUTO  
HISTÓRICO E GEOGRÁFICO  
DE SANTA CATARINA  
FUNDADO EM 07 DE SETEMBRO DE 1888

# sumário

APRESENTAÇÃO, 11

## **PARTE 1**

### **Identities e interculturalidades**

*Quem é (um) judeu?:*

*Identities, autoridades, dúvidas e conflitos, 23*

**IORAM MELCER**

*Judeus e criptojudéus em Portugal:  
presença e identidade, 31*

**JORGE MARTINS**

*Ciência mística das letras no Islam e no Judaísmo:  
Por uma hermenêutica intercultural  
e supraconfessional, 61*

**CAESAR SOBREIRA**

## PARTE 2

### Haveres, saberes e lugares

Kahal Zur Israel:

*A Sinagoga e os Bnei Anussim no Recife, 85*

**RENATO ATHIAS**

Aroma, ritual e terapia.

*As plantas na religião mosaica: um projeto comunitário da Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro*

*Sanches – Penamacor, 122*

**ANDRÉ OLIVEIRINHA**

## PARTE 3

### Tempos de perseguição, resistência e superação

*Aspectos antropológicos y culturales de los prejuicios contra los judíos en la historia de Occidente, 141*

**ÁNGEL ESPINA BARRIO**

*Inquisição, perseguição e destino:*

*os judaizantes banidos para o Brasil, 157*

**GERALDO PIERONI**

*La cofradía de los judíos de Holanda:*

*A Resistência Cristã Nova à Inquisição Ibérica, 176*

**DANIELA LEVY**

*Da psiquiatria clássica à Logoterapia:  
uma leitura histórica e antropológica  
do sofrimento humano em Viktor Frankl, 189*

**MARCELO VIEIRA WALSH**

## **PARTE 4**

### **Testemunhos, personagens e interpretações**

*A Paraíba como grandeza do Brasil:  
a presença do cristão-novo*

*Ambrósio Fernandes Brandão, 217*

**FRANCISCO DE SALES GAUDÊNCIO**

*Padre Vieira:*

*raízes judaicas, verdade ou mito?, 240*

**MARCELO MIRANDA GUIMARÃES**

*Tradição talássica em duas obras  
de Sérgio Buarque de Holanda em 1958, 255*

**LUIZ FELDMAN**

## **PARTE 5**

### **Histórias e transculturalidades**

*Saberes antropológicos  
e identidades múltiplas no Seridó potiguar, 297*

**ANA PAULA CAVALCANTE**

*Cronologia da presença judaica  
e cristã-nova em Pernambuco, 324*

**JACQUES RIBEMBOIM**

*Judeus do Recife, com orgulho e com saudade, 336*

**ROSA BERNARDA LUDERMIR**

**SOBRE OS AUTORES, 349**



## APRESENTAÇÃO

Mario Helio

*Este livro abrange quase todas as falas do III Congresso Internacional de Judaísmo e Interculturalidade. O evento, a exemplo dos anteriores, em Fortaleza (Brasil) e Penamacor (Portugal), reuniu judeus e não judeus, acadêmicos e não acadêmicos, em torno de temas que relacionam o Judaísmo, a antropologia e a história. O resultado é um leque bastante variado de abordagens, mas cuja maioria converge, em sua heterogeneidade, predominantemente, para as questões ibero-americanas.*

*Poucas vezes na história como neste lustro as problemáticas de identidade e diversidade estiveram tanto no centro das atenções. Tal ênfase tem servido tanto para afirmações coletivas e individuais do presente quanto por revisitas críticas ao passado, numa dialética que costuma acender o ânimo tanto de historiadores quanto de antropólogos, especialmente se movidos por algum espírito de ativismo e revisionismo.*

*Embora os textos aqui publicados versem em grande parte sobre a história – especialmente a do Brasil, de Portugal e da Espanha – é a partir de um entranhamento na realidade presente que se desenvolvem. Daí o constante pendor para o politicamente correto.*

*Nada disso significa dizer a ausência de uma “ausculta” ao coração dos documentos – sentido precípua dos historiadores – nem a falta de um mirar atento aos fatos, fazeres, mitos, ritos, logos e outros apanágios fundamentais da antropologia. Muito pelo contrário. Mas, no jungir de História e Transculturalidade nesta obra há muito de retomada de determinados topoi. Daí a recorrência aos lugares, coisas, pessoas e acontecimentos inseparáveis dos aspectos mais sombrios do Ocidente. Se o Oriente é uma invenção do Ocidente – da conhecida formulação de Edward Said –, o que dizer do Oriente Médio e ou do Oriente Próximo?*

*Estruturalmente, este livro divide-se em cinco partes, sem que nisto haja uma tentativa de mimetizar os cinco dedos de uma das mãos que figuram como símbolo do III Internacional de Judaísmo e Interculturalidade. Simplesmente representam o possível abarcar em síntese dos principais temas enfocados nos três dias do evento, a saber:*

*Identities e interculturalidades; Tempos de perseguição, resistência e superação; Haveres, saberes e lugares; Testemunhos, personagens e interpretações; Histórias e transculturalidades.*

*Marcelo Walsh, ao trazer à tona as ideias de Viktor Frankl, oferece mais do que uma explanação sobre uma terapia. Chama a atenção para pontos sensíveis paradoxalmente interligações do humano e seus abismos de desumanização. Tudo a partir de perguntas-chave como: qual o sentido da vida? A vida vale a pena? O grande “Sim” de Frankl sintetiza não só a superação em si, mas até de pressupostos anteriores um tanto quanto mais negativos. Melhor transcrever um parágrafo do próprio artigo:*

*“Enquanto Freud mergulha no inconsciente e Adler foca na superação da inferioridade, Frankl propõe que o sentido é a força motriz da existência. Sua análise revela como a experiência de Frankl nos campos de concentração moldou uma filosofia que*

valoriza a liberdade interior e a responsabilidade, mesmo diante do sofrimento inevitável.”

*Jorge Martins, por sua vez, enfrenta o difícil e fascinante mundo do criptojudaísmo, a partir de um aprofundamento nas fontes portuguesas. Eis um fragmento do artigo que expõe cruamente uma das páginas mais infelizes da história lusitana:*

“Na verdade, sem reinos mouros em Portugal (ao contrário da Espanha), D. Manuel queria o melhor dos dois mundos: satisfazer os ‘Reis Católicos’, esquecer os mouros e, quiçá, ter esperança de que os judeus se convertessem com o tempo, prometendo não os importunar na sua vida privada. Estava criada uma nova realidade social em Portugal: o cristão-novo. E com ele, o criptojudeu. O empolamento popular da situação antijudaica gerada por este lamentável comportamento régio culminou no massacre judaico de Lisboa de 1506, perpetrado pela turba cristã-velha liderada por dois frades dominicanos, que vitimou cerca de 2.000 cristãos-novos, queimados em enormes fogueiras ateadas no Rossio e na Ribeira.”

*Quem hoje pensa na palavra “relaxado” não pode imaginar a semântica particularmente terrível que teve em tempos de Inquisição. Impossível ler o texto de Geraldo Pieroni sem sofrer o impacto da verdade nua e crua dos banidos e degredados por motivo de ser quem era, de haver nascido como nasceu, e acreditar no que acreditava. Diz o autor já no começo do seu artigo:*

“O estudo dos cristãos-novos degredados para o Brasil ultrapassa a mera sistematização de nomes, datas e números. Mais do que informações frias e impessoais, a documentação inquisitorial permite reconstruir aspectos essenciais da existência desses indivíduos compostos por unidade e identidade própria. Esses

registros oferecem uma visão abrangente sobre a vida cotidiana dos réus, desvendando não apenas os mecanismos punitivos da Inquisição, mas também os impactos materiais e espirituais que o degredo impunha aos condenados. Angústias, segredos e circunstâncias moldaram suas trajetórias desde o aprisionamento até o desembarque nos portos brasileiros.”

*É quando “ultrapassa a mera sistematização” que uma interpretação vale a pena. Especialmente no difícil campo da historiografia. Recentemente, Caesar Sobreira dedicou todo um livro a investigar todos os rastros e sentidos de “judeu” na obra de Gilberto Freyre. Falta o equivalente em outros intérpretes. Uma fonte desde já fundamental no caso de Sérgio Buarque de Holanda é o artigo do diplomata e historiador Luiz Feldman lido no III Congresso de Judaísmo e Interculturalidade e aqui publicado. Não se trata de colocar a “lupa” em um aspecto do problema, mas de algo mais abrangente, e, ao mesmo tempo, específico. Entregamos uma nova “anatomia” de algumas das ideias do historiador de Visão do paraíso. Uma mostra:*

“O crucial para Buarque de Holanda nessa discussão é repelir a tese, defendida pelo historiador português João Lúcio de Azevedo, de que o messianismo seria uma fatalidade hereditária entre os judeus. É contra “certas explicações puramente biológicas daquele fenômeno” que Elementos formadores destaca a importância de se averiguar em que medida o sebastianismo, uma vez transposto ao contexto da América portuguesa, não se adaptou a “novas exigências, adquirindo função nova”.

*Em outras palavras, o autor historiciza o conceito.*

“Esse ponto de método antecede a entrada, com a quinta seção, no coração do tema, que é o dínamo representado pelo aporte judaico à expansão comercial lusa. A tese nada tinha de original,

tendo Américo Castro – para ficar na referência citada pelo autor – notado que ‘sem o dinheiro e a ciência dos judeus, o Portugal cristão teria permanecido sem condições de dar vazão ao seu magnífico ímpeto conquistador e senhorial’.”

*Também um percurso na história, mas por interpretar não intérprete, mas um que foi “testemunha ocular” e “observador participante” é o historiador Francisco de Sales Gaudêncio:*

“Quando Ambrósio Fernandes Brandão chega à Paraíba, por volta do início do século XVII, a região vivia um momento de estabilização política e crescimento econômico, graças à implantação do sistema de engenhos e ao cultivo da cana-de-açúcar. Nesse cenário, ele se estabelece como senhor de engenho, participando ativamente da elite local e sendo testemunha privilegiada da consolidação da economia colonial na região.

“Na Paraíba, aquele cristão-novo encontrou condições propícias para reconstruir sua vida, tanto social quanto economicamente. Embora aborde em Diálogo todo o território colonial, é evidente sua predileção pela região Nordeste, pelas referências elogiosas aos engenhos, à qualidade das terras e à produtividade. Sua vivência direta na capitania lhe confere um olhar minucioso e realista sobre a vida local, incluindo os aspectos positivos e as contradições da sociedade escravocrata.”

*Jacques Ribemboim, que já publicou uma história dos judeus em Pernambuco, tece uma cronologia, mas dentro dela, uma geografia. Ou, como dizia Freyre, num conceito como o de “homem situado”, mostra as particularidades de um pertencimento e de uma presença, na “longa duração”. Inclusive fazendo mover as fibras do orgulho pernambucano – aquele “orgulho de quem já foi mais” a que se referiu um poeta –, quando ainda não havia sido subtraído o seu território. Indaga Ribemboim:*

“Qual seria este ‘Pernambuco’ que trasladou o Judaísmo para seu solo e que lhe serviu de lar por mais de cinco séculos? Inequivoco afirmar que não se trata do atual estado que compõe a União, mas de um território bem mais amplo, maior ainda que o da antiga capitania, que ocupava largas porções da Bahia (Comarca de São Francisco) e todo o estado de Alagoas (Comarca das Alagoas). Este ‘Pernambuco Conceitual’ seria um espaço político, administrativo, eclesiástico e econômico, que se confundiria com um – digamos – ‘Nordeste Pequeno’, equivalente ao que se convencionou chamar de Nordeste Setentrional, acrescido de Alagoas e partes da Bahia, Sergipe e Piauí, reservando para Olin-da e, depois, também para o Recife, a posição de ubiquidade.”

*O “Pernambuco imortal” do estribilho do seu hino parece ecoar em muito da historiografia local. Uma das singularidades de sua história está a dupla colonização – a portuguesa, é claro, e a breve ocupação neerlandesa. Para quem viveu por tanto tempo o inferno da Inquisição, o breve intervalo de menos de três décadas do domínio calvinista costuma ser visto como uma etapa bastante amena. Um dos símbolos desse período ainda está de pé. É a chamada “primeira sinagoga pública das Américas”. Numa abordagem detalhada, o antropólogo Renato Athias faz dela o exemplo de um legado que une passado e presente, como anuncia:*

“Este presente trabalho situa Kahal Zur Israel dentro do contexto mais amplo da presença judaica nas Américas coloniais, vinculando sua história à dinâmica política, econômica e religiosa do Brasil holandês, mas sobretudo busca dar uma atualização de como a patrimonialização de um bem leva a um debate mais amplo, nesse caso, sobre a presença dos Bnei Anussim no Recife. Pois, a sinagoga espanhola-portuguesa conhecida como Kahal Zur Israel no Recife representa um marco significativo da he-

rança cultural judaica nas Américas. Apesar de seu breve período de operação como sinagoga, seu legado permanece vibrante.”

*Daniela Levy, cujo livro sobre o day after desse período acaba de ser reeditado pela Cepe, abordou na conferência de encerramento do Congresso a resistência à Inquisição. Estamos diante da problemática dos cristãos-novos, ou dos convertidos à força. Ela se ocupa de mostrar a situação no Brasil:*

“No Brasil, a situação social dos conversos, adquiriu características peculiares, oriundas de vários fatores. O ‘habitat’ diferente produziu um homem diverso, de um dinamismo e criatividade que os fez sobressair em sua atuação política e cultural. Os cristãos novos criaram profundas raízes na colônia, costumavam afirmar, que ‘esta terra foi feita para os judeus’.”

*As raízes da história trágica contada em diversos textos no Congresso e neste livro estão abordadas de modo mais amplo e panorâmico pelo antropólogo Angel Espina Barrio. Seu artigo serve como uma história compacta e clara das origens e desenvolvimento do preconceito recorrente contra os judeus. A raiz, por exemplo, do que está tratado por Levy (e outros), ou seja, a conversão forçada, encontra-se situada e documentada nesta passagem do seu estudo:*

“El Decreto de la Alhambra, o Edicto de Granada, se dicta el 31 de marzo de 1492 por los reyes recién llamados Reyes Católicos, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla.

“Hemos decidido ordenar que todos los judíos, hombres y mujeres, de abandonar nuestro reino, y de nunca más volver. Con la excepción de aquellos que acepten ser bautizados, todos los demás deberán salir de nuestros territorios el 31 de julio de 1492 para no ya retornar bajo pena de muerte y confiscación de sus bienes (...)

“Esta terrible e injusta medida provoca no sólo una cruel diáspora sino también la ruina económica y cultural de amplias zonas tanto de Castilla como de Aragón.”

*Marcelo Miranda Guimarães nos traz um personagem dos mais elevados na história de Portugal e do Brasil: o padre Vieira:*

“Em 1666 o Tribunal do Santo Ofício prendeu o padre Vieira devido sua obra História do Futuro em que defendia o Sebastianismo e as trovas de Gonçalo Anes Bandarra ‘Odor de Judaísmo.’ Depois de dois anos recebeu a pena de reclusão no convento sem direito a voto e hierarquia. Padre Vieira foi acusado também de ter ascendentes judeus, ele negou e omitiu sobre seus avós maternos.”

*A pergunta que ele trata de responder desperta a curiosidade do leitor, e é o título do seu artigo: “Padre Vieira: raízes judaicas, verdade ou mito?*

*Não do mito, mas do místico se ocupa Caesar Sobreira. Seu longo título tem um sabor de proposição filosófica e de manifesto: Ciência mística das letras no Islam e no Judaísmo: Por uma hermenêutica intercultural e supraconfessional”.*

*Ele afirma:*

“Na abertura do Sefer Ietzirah encontramos uma conexão entre ambas as tradições linguísticas e místicas de judeus e muçulmanos. Destacar tais vasos comunicantes no simbolismo da Cabala e do Sufismo visa estimular o diálogo intercultural e supraconfessional, que é um dos objetivos meta-acadêmicos da nossa pesquisa.”

*Da mística das letras rumamos para a imanência da natureza das plantas. Mesmo quando enxergamos na cura alguma forma de transcendência, é para a química e a biologia delas que nos voltamos. Aprendemos sobre isso num terreno bem particular: Penamacor, Portugal. Ou, como melhor diz o autor do artigo, André Oliveirinha, ao escolher o*

*título bem preciso e pormenorizado: “Aroma, ritual e terapia. As plantas na religião mosaica – um projeto comunitário da Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches – Penamacor.” Estamos na antropologia no sentido mais nítido, e a história com o mesmo grau cuidadoso e metódico, como uma etnografia do tempo:*

“Na época moderna, a ‘inovação’ da medicina judaica resulta sobretudo da atitude crítica face a autores clássicos gregos e latinos médicos, ou a autoridades árabes, como Avicena (ibne Sina), Avenzoar (ibn Zhur), ou Averróis (ibn Ruxide). Com efeito, grande parte da cultura iátrica sofria ainda uma forte influência clássica no exercício da medicina. Rodrigo de Castro, que adotou posteriormente o nome de David Nahmias, reitera na sua obra *Medicus Politicus* que «os Gregos são os pais de toda a medicina que hoje se pratica», afirmação que a ciência renascentista corrobora.”

*Das particularidades de Penamacor rumamos a uma etnografia mais singular ainda. A do Seridó, no Rio Grande do Norte, Nordeste do Brasil. É o tema da professora Ana Paula Cavalcante, que desvenda aspectos imprevistos da cultura local:*

“Nas tramas das identidades judaicas, o Sertão Nordeste abriga uma comunidade conhecedora de sua ancestralidade portuguesa e judaica. Identifica e assume alguns costumes como ancestrais, porém, enquanto coletivo, não demonstra qualquer interesse em aproximar-se do judaísmo. Com raras exceções, caso de Raimundo, chamado pelos seus conhecidos como ‘o judeu’, a grande maioria da população traça sua genealogia como registro familiar, sem outra pretensão que não seja esta. Para outros, é misto do orgulho e diversão ser descendente de judeu.”

*Judeu. A palavra sozinha assim, apenas completada por um ponto final tem no seu âmago muitas interrogações. Quem é judeu? De res-*

*ponder – por vezes, indagando, questionando, perguntando de volta – ocupa-se um judeu. De Israel. O linguista Ioram Melcer:*

“A simples frase ‘Quem é judeu?’ tornou-se um símbolo de uma longa e não resolvida batalha interna em Israel e em muitas partes do mundo judaico (uma vez que qualquer pessoa que deseje imigrar para Israel é arrastada para esta questão). Por outro lado, ‘Quem é um judeu?’ não deixa de ter facetas dolorosas, com ecos dos piores episódios da história judaica, quando a Inquisição ou as leis do Terceiro Reich definiam as pessoas como judias ou não – determinando quem morreria e quem seria poupado do extermínio. Esta definição negativa não deixa de levantar a sua cabeça negra nos debates atuais e em situações humanas muito sensíveis da vida quotidiana em Israel. A criação de um Estado político moderno, Israel, não resolveu nem resolverá o problema.”

*Para não dizer que não falamos de flores – ou de festa, ou de frevo – nos reportamos a um texto que é um dos exemplos mais flagrantes de interculturalidade e Judaísmo, fazendo jus à própria definição do Congresso. É o que nos traz Rosa Ludermir, quando retoma um frevo de Antônio Maria para sintetizar toda uma história dos “Judeus do Recife: com orgulho e com saudade”. Com um parágrafo dessa sua crônica – no sentido ao mesmo tempo histórico, jornalístico e literário – concluímos esta apresentação, que é, na verdade, um convite à leitura:*

“As festas brasileiras entraram nos salões do Centro Israelita de Pernambuco e do Clube Hebraico – vizinhos e quase rivais – e as festas judaicas chegaram às ruas do Recife. A primeira foi Purim que, acidental e alegremente, chegou no subúrbio de Água Fria em pleno Carnaval.”

PARTE 1

# **Identidades e interculturalidades**



## **QUEM É (UM) JUDEU?: IDENTIDADES, AUTORIDADES, DÚVIDAS E CONFLITOS**

Ioram Melcer

Um caso sobre questões legais (judiciais) que foi notícia na Imprensa em março de 2025 reflete a complexidade dos conceitos enunciados no título deste artigo. O Tribunal Rabínico Supremo de Jerusalém, o mais alto tribunal rabínico do Estado de Israel, decidiu que tem autoridade para julgar o caso de uma disputa relativa à custódia de uma criança não israelense, que também não é residente em Israel. A criança foi parte envolvida no litígio entre os seus pais, judeus israelenses que deixaram o país e se encontram em Portugal, onde um tribunal local está tratando do divórcio do casal.

O homem e a mulher casaram-se em Portugal, sob a proteção do direito civil, e ela tem nacionalidade portuguesa. Em Israel, o casamento português do casal não foi reconhecido, pelo que o pai consta como solteiro no registo civil do Estado de Israel. No entanto, o tribunal rabínico reivindicou o direito de tratar da questão da custódia.

O direito em Israel, ou seja, o direito civil, determina que deve existir uma relação tangível dos pais com Israel para que o seu caso possa ser ouvido num tribunal israelense. Os pais não pagam im-

posto de renda nem Seguro Social em Israel, onde não moram há anos, e conseguiram residência em Portugal. Embora o pai não tenha obtido a nacionalidade portuguesa, ele é residente em Portugal.

A mãe decidiu apresentar o seu caso em Israel, tendo o seu pedido sido aprovado pelo tribunal rabínico. O Supremo Tribunal Rabínico declarou na sua decisão que

*“os tribunais em Israel – quer defendam uma posição moral positiva sobre a possibilidade de o filho menor residir em Israel, quer defendam esta posição com base nos valores eternos da Torah, nos valores do sionismo, ou mesmo em ambos em conjunto – não devem ser rejeitados como um fórum adequado, porque nenhuma decisão que tomem pode fazer temer que a custódia não seja atribuída ao recorrente [o pai] se a opinião profissional assim o determinar, apenas com base no fato de ele residir em Portugal”.*

Em outras palavras, o Tribunal Rabínico de Israel obriga, efetivamente, o casal, que não mora em Israel, que não se casou segundo os preceitos da religião judaica, a comparecer perante o Tribunal Rabínico que decidirá sobre a guarda da sua filha, que não é cidadã de Israel nem residente no país. O fato de um processo sobre o mesmo assunto estar decorrendo em Portugal não tem qualquer peso para o tribunal rabínico de Israel. De fato, o sistema judicial religioso rabínico de Israel reivindica o direito de julgar o caso onde quer que ele se encontre, definindo-se implicitamente como superior a qualquer tribunal do mundo.

Ironicamente, a possibilidade de a mãe invocar o Tribunal Rabínico baseia-se no fato de este ser um tribunal oficial do Estado de Israel, com autoridade legal para julgar casos que envolvam cidadãos israelenses oficialmente reconhecidos como judeus. Este reconhecimento é efetuado de forma recursiva: qualquer pessoa cuja mãe seja judia é considerada judia.

No Estado de Israel, onde não existe casamento civil, os judeus são obrigados a casar-se através do sistema rabínico estatal. Atualmente, jovens judeus não religiosos optam amiúde por se casar sem os serviços do sistema rabínico estatal, celebrando uma cerimônia judaica e se casando fora de Israel; ou seja, efetuando um casamento civil em Chipre, na Chéquia, no Paraguai, ou até no Estado de Utah por um serviço *on-line*. Mas se chegarem a querer se divorciar, podem descobrir que o rabinato estatal tem a autoridade de intervir ativamente. Ser judeu, nestes termos e neste contexto, vincula uma pessoa aos tribunais rabínicos com poucas hipóteses de escapar, como prova o caso publicado em março de 2025.

Chama a atenção que o fator determinante da identidade judaica formal seja o Judaísmo das mulheres. Não se trata de um problema novo, nem está ligado à entidade política moderna, ou seja, o Estado. É um problema que tem sido documentado ao longo dos últimos 2500 anos, desde o regresso do exílio na Babilônia e na Pérsia, quando foi tomada a decisão de reconhecer como judias as mulheres estrangeiras dos judeus exilados. Se esta medida não tivesse sido tomada, a grande maioria da população que viria a formar a comunidade judaica na Judeia não seria oficialmente judia.

Mais de 2000 anos mais tarde, as terríveis perseguições da Inquisição conduziram ao fenómeno dos conversos, ou seja, pessoas oficialmente cristãs que mantinham uma ligação e até uma lealdade secreta com o judaísmo dos seus antepassados. Muitos deles, a certa altura e em determinadas circunstâncias, decidiram tentar ser aceites pelas comunidades judaicas – em Amsterdã, no Império Otomano, no Mediterrâneo ou nos países do Sul da Europa.

Os homens eram obrigados a submeter-se a um processo, parcial ou total, de conversão, incluindo a circuncisão, um passo fun-

damental para o direito de se tornarem membros de pleno direito da comunidade judaica e para o direito de serem enterrados como judeus e entre judeus.

Como eram então aceitas as convertidas, aparentemente ou formalmente mulheres cristãs que se definiam como descendentes de judeus, ou seja, filhas, irmãs e esposas de convertidos? A resposta é direta e clara: eram aceitas sem mais delongas, assumindo e admitindo que eram quem diziam ser e tinham sido protegidas e abrigadas pelo ambiente dos convertidos, os futuros novos judeus.

O Judaísmo tem um processo definido de conversão que se mantém estável desde, pelo menos, a Idade Média. De modo que à definição de uma pessoa como judia por ter uma mãe judia se acrescenta a de que um judeu é aquele que se converteu como exigido pelo sistema rabínico.

O reconhecimento comunitário de que uma pessoa é judia continua a ser o principal critério, mesmo perante os tribunais rabínicos dos nossos tempos. Quando pedem para se casar, os dois jovens têm de provar, separadamente, que são judeus. Fazem-no através de testemunhas ou com um certificado de um rabino conhecido do rabino que os vai casar.

A identidade é aprovada, se não verificada, pela comunidade. Formalismo e flexibilidade discreta, critérios jurídicos antigos e disposição comunitária a que se junta a vontade individual. Um equilíbrio mantido por consenso durante 2500 anos. Até ao aparecimento do Estado político moderno no século XVIII. A opção do casamento civil, oferecida, por exemplo, no Império Austro-Húngaro, no início do Iluminismo, que provocou a incipiente emancipação dos judeus, tornou mais evidente o confronto entre as autoridades rabínicas e o Estado.

Dois casos ocorridos em Trieste, na década de 1780, parecem ter sido retirados da imprensa de 2025. Os casais que registaram a sua união na corte do Império, apesar da oposição dos rabinos e das suas famílias, causaram escândalo e muita controvérsia, bem como complicações formais com ramificações para a comunidade.

Quem autoriza um casamento entre judeus? Se os rabinos não controlam quem se casou com quem e quem pode casar-se com quem, haverá, necessariamente, casos de pessoas cujo direito de casar-se é duvidoso, bem como de pessoas cujo Judaísmo pode ser negado. Uma vez que o Judaísmo proíbe certo número de uniões entre casais, por várias razões que se prendem a conceitos antigos de pureza, proibições de relações incestuosas, etc., a perda de controle sobre os casamentos resulta numa ruptura interna da comunidade.

Se o Estado reconhece os casamentos que os rabinos rejeitam, a ruptura interna é imediata. Nos casos de Trieste, as autoridades austríacas – uma vez que Trieste fazia parte do Império Austro-Húngaro – não conseguiram compreender a intervenção dos rabinos de Trieste, que não paravam quando os casais já não se encontravam na cidade, provocando anomalias e separações forçadas.

A situação jurídica do estatuto pessoal em Israel cria uma panóplia de complicações. As definições rabínicas, ou seja, baseadas na religião e nos conceitos de jurisprudência religiosa, limitam severamente a determinação de uma pessoa como judeu. O Estado de Israel, por seu lado, concede direitos reservados aos judeus, e não apenas aos judeus reconhecidos como tal pelo sistema rabínico estatal.

Israel conheceu vagas de imigração maciça de pessoas de origem judaica de diferentes tipos, dada a vontade de povoar o país e de o definir como um refúgio para todos os judeus do mundo, expressa na Lei do Retorno (de 1950) que dá o direito “a todos os judeus” de

se instalarem em Israel e de receberem a cidadania de forma quase automática e imediata.

Assim, apesar da ausência de casamento civil, formou-se um fosso significativo entre a definição de “judeu”, tal como contemplada pela religião judaica rabínica tradicional, e a definição derivada das estipulações da lei e das suas alterações até 1970, quando se determina que, no contexto da Lei do Retorno, o direito de elegibilidade é concedido a qualquer pessoa que tenha pelo menos um avô (ou avó) judeu, quer do lado materno quer do lado paterno.

Além disso, a lei dá o mesmo direito a quem “mudou de religião para o Judaísmo”, sem determinar, definitivamente, qual o processo de conversão aceitável: uma questão que foi decidida pelo Supremo Tribunal em março de 2021, num acórdão que alargou a conversão às conversões feitas por rabinos de comunidades reformistas ou conservadoras, que não são normalmente reconhecidas pelo sistema rabínico ortodoxo tradicional.

Existem, atualmente, cerca de 16 milhões de judeus no mundo, 8 milhões dos quais vivem em Israel. No entanto, os critérios da Lei do Retorno (promulgada em 1950) reconheceriam o direito de imigração para Israel a cerca de 23 milhões de pessoas no mundo fora de Israel, das quais pelo menos 9 milhões não seriam judias segundo qualquer critério reconhecido por qualquer autoridade rabínica. A anomalia, para não dizer o paradoxo ou o absurdo, está aumentando, alimentada pelo fosso e pelos confrontos entre o Estado e a religião formalizada a nível político.

Este quadro complexo descreve de forma breve e parcial o problema da identidade judaica em termos formais. A isto deve ser acrescentada a complicada questão das definições pessoais, auto-definições e autodeclarações das pessoas que se consideram judias.

Além disso, existem, como sempre existiram, há mais de 3.000 anos, grupos, comunidades e tribos que se consideram judeus ou descendentes de judeus. A identificação emocional, íntima e pessoal entra muitas vezes em conflito com as definições religiosas e formais reconhecidas pelo Estado de Israel. Para além destas questões, temos de nos interrogar sobre a identidade judaica fora do âmbito do Estado de Israel, com as suas leis, tribunais, costumes e necessidades.

A simples frase “Quem é judeu?” tornou-se um símbolo de uma longa e não resolvida batalha interna em Israel e em muitas partes do mundo judaico (uma vez que qualquer pessoa que deseje imigrar para Israel é arrastada para esta questão). Por outro lado, “Quem é um judeu?” não deixa de ter facetas dolorosas, com ecos dos piores episódios da história judaica, quando a Inquisição ou as leis do Terceiro Reich definiam as pessoas como judias ou não – determinando quem morreria e quem seria poupado do extermínio. Esta definição negativa não deixa de levantar a sua cabeça negra nos debates atuais e em situações humanas muito sensíveis da vida quotidiana em Israel. A criação de um Estado político moderno, Israel, não resolveu nem resolverá o problema.

A desintegração parcial, mas muito acentuada, da comunidade judaica tradicional criou problemas adicionais nos tempos modernos, deixando muitas lacunas e estabelecendo autoridades contraditórias. Além disso, o reconhecimento em Israel, e pelo Estado de Israel, do Judaísmo de certos grupos (na Etiópia, no nordeste da Índia, na antiga União Soviética) sublinha o paradoxo de um formalismo rígido que se encontra com uma flexibilidade pragmática marcada, agravando problemas novos e antigos, ao mesmo tempo em que reconhece situações humanas que ultrapassam as definições tradicionais. O paradoxo é eterno, pois ocorreu com o regresso da Babilônia e

da Pérsia, bem como no Império Romano, na Idade Média, nos tempos da Inquisição e em toda a Europa, desde o Iluminismo.

## **BIBLIOGRAFIA**

<https://www.ynet.co.il/judaism/article/bjmhhsqjix> (4 de março, 2025).

“Sobre a questão de *Quem é que é judeu?* – filho de mulher israelita ou filho de homem egípcio?”. CORINALDI, Michael. *Da’at*, nº 72, 2002. [Em Hebraico]

“Les Liaisons dangereuses: Mariage juif et état moderne à Trieste au XVIIIe siècle”; DUBIN, Lois C., em *Annales: Histories, Sciences Sociales*, 49, no. 5 (1994), 1139-70. École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 1994.

KEDAR, Nir. “Direito Azul e Branco – Identidade e Direito em Israel, 100 anos de polêmica”, Ben Gurion Institute for the Research of Israel and Zionism, The Open University and the Institute of Law and History - Tel Aviv University, 2017. [Em Hebreu]

GABIZON, Ruth. “60 anos da Lei de Retorno: História, Ideologia, Justificação, pp. 48-54, Metzilah, 2009. [Em Hebreu]

SAND, Shlomo. “Quando e como é que foi inventado o povo judeu?”, Resling, Tel Aviv, 2008. [Em Hebraico]

FRIEDMAN, Daniel. “O Fim da Inocência: Direito e Governo em Israel”, pp. 293-302. Yediot Sefarim, 2019. [Em Hebraico]

## JUDEUS E CRIPTOJUDEUS EM PORTUGAL: PRESENÇA E IDENTIDADE

Jorge Martins

*“Historicamente podemos dizer que o marranismo simbolizou uma luta persistente contra a imposição de uma cultura, que simbolizou o progresso contra a estagnação, a modernidade contra o conservadorismo. Mas significou também, psicologicamente, uma ruptura na própria personalidade do Português e que muitas vezes desaguou numa extraordinária acção criadora.”*

Anita Novinsky, “Um novo conceito de marranismo”, *I Colóquio Internacional sobre Património Judaico Português*, Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, 1998, p. 33.

Dos primórdios do Judaísmo em Portugal ao decreto de expulsão A presença judaica em Portugal é muito anterior à fundação da nacionalidade no século XII. Embora não se saiba com rigor quando chegaram os primeiros judeus ao atual território português (tal como a Espanha), foram identificados artefactos que provam a sua precoce presença. Uma pedra de anel com uma menorá, entre outros símbolos judaicos, datada dos séculos II/III, foi encontrada na antiga cidade romana de Ammaia (Aramenha, município de Marvão, no Alentejo). Obviamente, apenas demonstra que alguém (um judeu ou uma judia?) a levou para lá.

Mas ainda não se trata da presença de comunidades judaicas. Essas seriam identificadas mais tarde. Em Coimbra, no século X (ano de 950) foi encontrado um documento que comprova que existiam naquela cidade algumas famílias de judeus. E, em 1147, quando D. Afonso

Henriques conquistou a cidade de Santarém aos mouros, já lá existia uma comunidade judaica com sinagoga. Qualquer que seja a data adotada como fundadora do reino de Portugal – 1139, quando Afonso Henriques se autoproclamou rei, 1143, quando seu primo D. Afonso VII de Leão, o reconheceu como tal, ou 1179, quando o papa Alexandre III reconheceu a independência do reino de Portugal –, não restam dúvidas de que, para haver uma comunidade organizada em Santarém em 1147, esta não poderia ter surgido espontaneamente naquela data.

Os primeiros reis portugueses, tal como os dos restantes reinos da Península Ibérica durante o período da Reconquista, serviram-se dos judeus para a povoação, defesa e desenvolvimento económico das terras que iam sendo conquistadas aos mouros. Foi assim que D. Afonso Henriques reconheceu a importância do contributo dos judeus na consolidação do reino português, nomeadamente nas conquistas de Santarém e Lisboa, doando a D. Yahya ben Yahya terras e atribuindo-lhe o cargo de primeiro rabi-mor do reino. Implicitamente, corroborou a significativa presença de judeus no território português em expansão. O primeiro rabi-mor acolheu também judeus espanhóis fugidos do antijudaísmo almóada em Sefarad. Essa prática régia manteve-se até ao decreto manuelino de expulsão dos judeus, em que os rabis-mores desempenharam também altos cargos na corte portuguesa. Eis alguns exemplos: D. Joseph ben Yahya foi almoxarife-mor do rei D. Sancho I; D. Joseph II edificou a sinagoga de Lisboa em 1206, mediante autorização de D. Afonso III; D. Judah II foi ministro das Finanças de D. Dinis; D. Moisés I foi ministro das Finanças de D. Pedro I; D. Judah III, foi ministro das Finanças, de D. Fernando; D. Guedaliah II foi médico e astrólogo da corte de D. João I, D. Duarte e D. Afonso V; D. Isaac I foi ministro das Finanças de D. Afonso V<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Barros Basto, “Lista cronológica dos Rabis-mores de Portugal”, Ha-Lapid,

Nos primeiros séculos da existência do reino de Portugal, os monarcas referiam-se aos judeus como “os meus judeus”. Desde a fundação da nacionalidade, no século XII, até ao final do século XV os judeus viveram um período caracterizado pela tolerância régia. Embora tolerância contenha em si uma implícita discriminação, a Idade Média foi o melhor período para os judeus portugueses até ao século XIX, em que ressurgiram as comunidades judaicas em Portugal.

O foral de Monforte do Alentejo é um bom exemplo de como os nossos primeiros reis tinham o cuidado de acautelar a segurança dos seus judeus: “Mando também que os mouros e judeus agredidos se possam vir queixar ao pretor e alvazis, assim como era uso no tempo de meu pai”<sup>2</sup>. Na verdade, os judeus dependiam dessa proteção, em que uns reis foram mais tolerantes do que outros, mas que nunca resultou no impedimento do crescimento das suas comunidades.

Em suma, antes de sermos portugueses éramos judeus (e cristãos e muçulmanos). Em consequência, nunca faria sentido considerá-los como estranhos que se pudessem proibir de praticar livremente a sua religião, privar o acesso a cargos públicos e muito menos expulsar, como viria a acontecer. Não haverá resposta para o que teria sido Portugal sem o contributo dos judeus para a sua fundação e desenvolvimento, mas sabemos que foi muito importante. Porque, se o reconhecimento dos primeiros reis portugueses pelo papel dos judeus no povoamento e consolidação do reino de Portugal demonstram a inserção destas comunidades no tecido socioeconómico do novel reino, o aumento do número de judiarias ao longo dos séculos XII a XV são a prova cabal de que os judeus não só

---

Porto, nº 62, fevereiro 1934, pp. 2-3.

<sup>2</sup> Foral de Monforte, 1257, transcrito em *Os Forais de Monforte: 1257 – 1522*, Paula Cristina Ferreira da Silva e José Inácio Militão Ribeiro, Monforte: Câmara Municipal, 2007, p.112.

estavam bem integrados, malgrado alguns episódios antijudaicos, como alargaram a sua presença a quase todo o território português.

Nos finais do século XV e após a vinda para Portugal de dezenas de milhares de judeus expulsos de Espanha – 93.000, segundo Andrés Bernáldez<sup>3</sup> – o número de judiarias chegou a centena e meia, contando com as que vinham do século anterior, que se mantiveram, em sinal de estabilidade. Então, quando se decretou a sua expulsão, os judeus representariam cerca de 10% da população portuguesa.

Era tão imprevisível essa expulsão em 1496, que ainda nesse ano se edificaria uma sinagoga em Gouveia, na Serra da Estrela. Se os judeus de Gouveia estivessem receosos de que acontecesse em Portugal o mesmo que em Espanha em 1492, não estariam a tratar de sinagogas, mas sim de fugir, como tinham feito os que haviam vindo de Espanha.

## **A EXPULSÃO, O BATISMO FORÇADO E A INQUISIÇÃO**

Em dezembro de 1496, o rei D. Manuel I decretou a expulsão dos judeus e mouros, à semelhança do que haviam feito em Espanha, quatro anos antes, os “Reis Católicos”, seus futuros sogros. As razões são conhecidas: o rei, devido a ambições políticas no território espanhol, quis casar com a filha daqueles reis, pelo que lhe foi imposta a mesma ignominia antijudaica. Mas não foi pacífica a decisão de expulsão, pois o rei reuniu previamente o seu Conselho, cujas opiniões se dividiram. Os conselheiros que foram a favor argumentaram que havia reinos que tinham expulsado os judeus e que haveria o perigo de os castelhanos nos fazerem mal. E os que se opuseram também invocaram os reinos que admitiam os judeus:

*“(...) pois que o Papa consentia esta gente em todas as terras da*

---

<sup>3</sup> Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Catolicos D. Fernando y D<sup>a</sup> Isabel*. Sevilha: Imprensa que fué de J. M. Geofrin, 1870, p. 339.

*Igreja, permitindo-lhes viverem em sua lei, e o mesmo faziam todos os Príncipes, e repúblicas de Itália, e Hungria, Boémia, e Polónia, o que se podia cuidar, que não faziam sem causa, a cuja imitação em toda a Alemanha, e outros reinos, e províncias de Cristãos os deixavam também viver, que causa haveria para os lançarem do reino, que não repugnasse com a razão que outras nações rinham para o consentirem, e que além disto por os lançarem da terra, nem por isso lhes davam azo de nas alheias se tornarem Cristãos, mas antes se se fossem para a dos mouros, se perdia de todo a esperança de nenhum se converter (...) e que havia nisto outros inconvenientes, porque além dos serviços e tributos que el Rei perdia (...) não somente levavam consigo da terra muitos haveres, e riquezas, mas ainda o que era mais de estimar, levavam subtis, e delicados espíritos com que saberiam dar aos mouros avisos, que lhes necessário fossem contra nós, e sobre tudo lhes ensinariam seus ofícios mecânicos, em que eram muito destros, principalmente das armas, do que se poderia seguir muito dano, trabalhos, e perdas, assim de gente, como de bens a toda a Cristandade.”<sup>4</sup>*

Parafraseando Elias Lipiner, “Era só escolher entre o bem e o mal, independentemente de qualquer fanatismo”<sup>5</sup>. D. Manuel escolheu o mal! Contudo, e ao contrário do caso espanhol, depois de lhes decretar a expulsão apesar da fundamentada oposição, o rei não lhes permitiu a saída, batizando-os à força na Páscoa do ano seguinte, antes que se esgotassem os dez meses (até outubro de 1497) que os judeus (e mouros) tinham para sair do país, ou converter-se ao catolicismo. De acordo com Damião de Góis na “Crónica de D. Manuel”,

---

<sup>4</sup>Damião de Góis, *Crónica do Sereníssimo Senhor Rei D. Manuel*, Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1749, p. 17.

<sup>5</sup>Elias Lipiner, *Os Baptizados em Pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisboa, Vega, 1998, p. 461.

dos 20.000 judeus a quem o rei prometera navios para saírem do reino, que foram concentrados no Palácio dos Estaus, em Lisboa (futura sede da Inquisição) muitos preferiram matar os seus filhos do que entregá-los a famílias cristãs para serem educados no catolicismo. E é notável o sentido do rigor histórico com que Damião de Góis se sentiu na obrigação de justificar a diferença de tratamento de judeus e mouros, pois estes não foram batizados à força nem lhes foram retirados os filhos: “Ora é que se poderá reputar a descuido não dizermos que causa houve para que el Rei mandar tomar os filhos dos judeus, e não os dos mouros”. E justifica:

*“A causa foi porque de tomarem os filhos aos judeus, se não podia crescer dano aos Cristãos, que andam espalhados pelo mundo, no qual os judeus por seus pecados não têm reinos, nem senhorios, cidades, nem vilas, mas antes em toda a parte onde vivem são peregrinos, e tributários, sem terem poder, nem autoridade para executar suas vontades contra as injúrias, e males que lhes fazem. Mas aos mouros por nossos pecados, e castigo permite Deus terem ocupada a maior parte de Ásia, e África, e boa da Europa, onde têm Impérios, Reinos, e grandes senhorios, nos quais vivem muitos Cristãos debaixo de seus tributos, além dos muitos que têm cativos, e a todos estes fora mui prejudicial tomarem-se os filhos dos mouros, porque aos que se este agravo fizera, é claro que se não houveram de esquecer de pedir vingança dos Cristãos, que habitavam nas terras dos outros mouros (...)”*<sup>6</sup>

Era o reconhecimento alheio, em pleno século XVI, de que os judeus precisavam de ter uma pátria onde pudessem viver livremente. Na verdade, sem reinos mouros em Portugal (ao contrário da Espanha), D. Manuel queria o melhor dos dois mundos: satisfazer os “Reis Católicos”, esquecer os mouros e, quiçá, ter esperança de

---

<sup>6</sup> Damião de Góis, *Idem*, p.p. 19–20.

que os judeus se convertessem com o tempo, prometendo não os importunar na sua vida privada. Estava criada uma nova realidade social em Portugal: o cristão-novo. E com ele, o criptojudeu. O empolamento popular da situação antijudaica gerada por este lamentável comportamento régio culminou no massacre judaico de Lisboa de 1506, perpetrado pela turba cristã-velha liderada por dois frades dominicanos, que vitimou cerca de 2.000 cristãos-novos, queimados em enormes fogueiras ateadas no Rossio e na Ribeira:

*“Arremessavam pelas janelas as crianças, que outros acolhiam cá em baixo na ponta de chuços [lanças]. Desonravam as donzelas. Mutilavam-nas atrozmente, cortando-lhes os dedos e os pulsos, para lhes roubarem os anéis e os braceletes (...) Arrancavam as crianças dos berços, partiam-nas ao meio, ou esmigalhavam-lhes os crânios de encontro aos muros.”<sup>7</sup>*

Naturalmente, esses primeiros criptojudeus não teriam abandonado a sua religião em apenas nove anos após a sua conversão forçada. Este massacre foi o prenúncio do pior que estava para chegar: em 1536, finalmente, e após 15 anos de tentativas de suborno da Santa Fé por parte do rei D. João III, era introduzida (comprada, seria mais adequado) a Inquisição em Portugal. E a bula papal da sua instituição é inequívoca sobre o facto de serem os judeus contra quem se dirigia prioritariamente aquele tribunal católico:

*“Veio pois com desgosto ao nosso conhecimento, por vários relatórios de pessoas fidedignas, que em diversas partes do Reino de Portugal (...) alguns convertidos da infidelidade hebraica à fé cristã, chamados cristãos novos, voltando ao rito judaico que haviam abandonado, e outros que nunca professaram a seita hebraica, mas nasceram de pais*

---

<sup>7</sup> Joaquim Mendes dos Remédios, *Os Judeus em Portugal*, vol. I, Coimbra: França Amado Editor, 1895, pp. 309-310.

*já cristãos, observando aqueles ritos judaicos e outros seguindo a Luterana e Maometana e outras heresias e erros condenados e feitiçarias que manifestamente denotam heresia, não têm pejo de cometer gravíssima ofensa da Divina Majestade, causar grave escândalo da fé ortodoxa e irreparável dano à salvação das almas (...)”<sup>8</sup>*

Estavam agora os cristãos-novos com a espada sob a cabeça e o ramo de oliveira como vergasta pelas costas, justamente os lemas da Inquisição: a espada (alegadamente símbolo de justiça) e o ramo de oliveira (alegadamente símbolo de misericórdia). Bem sabemos que tipo de justiça e de misericórdia foram as práticas da Inquisição em 285 anos (1536-1821): a primeira, um simulacro de julgamento, era exercida exclusivamente pelos seus agentes, advogado de defesa incluído, por ser escolhido pelos inquisidores e não pelos réus; a segunda, terminou para a esmagadora maioria dos presos nos insalubres cárceres da Inquisição ou mesmo na fogueira, em particular para os criptojudeus, as suas principais vítimas. De acordo com os nossos estudos de milhares de processos e de todos os estudos conhecidos, cerca de 80% dos cerca de 45000 processados<sup>9</sup> foram-no sob acusação de práticas judaicas. Também, num levantamento de 1500 condenados à morte e falecidos nos cárceres da Inquisição, que publicámos recentemente<sup>10</sup>, 93% estavam acusados de Judaísmo. Eis as sentenças:

---

<sup>8</sup> Bula “Cum ad Nihil Magis”, papa Paulo III, Roma, 23 de maio de 1536.

<sup>9</sup> Francisco Bethencourt adianta o número de 44817 para os tribunais de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa, na sua *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, s.l.: Círculo de Leitores, 1994, p. 275.

<sup>10</sup> Jorge Martins, *Breve História dos Judeus em Portugal*, 7ª edição, Lisboa: Âncora Editora, 2025, p.94.

SENTENÇA	Nº	%
Relaxados em carne	856	57%
Relaxados em ossos	228	15%
Falecidos no cárcere	210	14%
Relaxados em estátua	160	11%
Relaxe desconhecido	44	3%

Quadro 1<sup>11</sup>

Mas não se pense que a Inquisição aterrorizava apenas os cristãos-novos. Os cristãos-velhos também viviam em sobressalto, não só por temerem fazer algo considerado herético por aqueles tribunais, como pela obrigação de denunciarem qualquer prática dos cristãos-novos que estranhassem ou não compreendessem. O célebre poeta cristão-velho contemporâneo António Ferreira, mais conhecido pela tragédia *Castro* (1587), o reconheceria:

*“A medo vivo, a medo escrevo e falo  
Hei medo do que falo só comigo;  
mas inda a medo cuido, a medo calo.”*<sup>12</sup>

Cristãos-novos à força, mas sempre tidos e identificados como judeus, não só pela Inquisição, mas pelos poderes públicos, que lhes cobravam impostos específicos a partir dos “róis das fintas” (como a de 1631), que eram listas dos cristãos-novos de todo o reino. Nos autos-de-fé havia sempre um sermão, invariavelmente centrado na invetivação dos judaizantes, que eram identificados como judeus e não como cristãos-novos. Atentemos no sermão do auto-de-fé de 5 de setembro de 1638, na sequência do qual foi queimada na fogueira

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>12</sup> António Ferreira, *Poemas Lusitanos* (1598, edição póstuma).

uma cristã-nova de Castelo Branco, Maria Gomes de seu nome<sup>13</sup>, que afirmara dois anos antes, quando foi presa, ter 115 anos de idade:

*“Vós nos inquietais, vós nos perturbais, vós nos desonrais, vós nos afrontais, vós nos cansais, e não cansais de nos cansar, vós nos fazeis odiosos ao mundo todo, e fazeis com que deste Reino, tão católico e tão alevantado na fé, saia um tão mau cheiro, como é estar sempre cheirando a Judeu e a Judaísmo, e que saindo um natural do Reino não fale com estrangeiro, que não vá logo com a mão ao nariz para examinar se cheira. Mas vai a cousa mais adiante, meus irmãos penitentes, que saíram pessoas do Reino do vosso sangue e vossos naturais, para acreditar e abonar o vosso Judaísmo, pessoas batizadas nas nossas pias, criados com a doutrina Católica, semelhantes no exterior aos Cristãos, se ausentaram e fugiram do Reino e se fizeram públicos professores da lei de Moisés, não Judeus às escondidas, senão às claras. No Reino encobertos por necessidade, e fora do Reino Judeus declarados por vontade.*

(...) Dizei-me quem vos fez Judeu, quem vos ensinou? Direis, meu pai, minha mãe, meu parente, meu amigo, certa pessoa. (...) Dizei-me mais, que vos ensinaram? Direis quatro, ou cinco, ou seis cerimónias. Se eles vos ensinaram o contrário, vós o houvéreis de fazer. Errados ides. Sabeis quantos são os preceitos da lei de Moisés? Seiscentos e treze, contando cerimónias, judiciais e morais, e se vós não guardais os morais, como guardareis os outros.”<sup>14</sup>

Está bem patente a arrogância inquisitorial na hora da execução pela fogueira de criptojudéus, centrando o sermão em torno dos

---

<sup>13</sup> Para saber mais sobre este caso: Jorge Martins, *Maria Gomes, cristã-nova, 117 anos de idade, a mais idosa vítima da Inquisição*, 2ª edição, Lisboa: Ancora Editora, 2023.

<sup>14</sup> *Sermão que pregou o padre mestre fr. Manuel Rebelo da Ordem dos Pregadores, natural da cidade de Coimbra, no auto-de-fé celebrado nesta cidade de Lisboa, em cinco de setembro deste ano de seiscentos e trinta e oito*. Lisboa: Ed. Paulo Craesbeek, 1638).

judeus e do Judaísmo e concluindo que eles nem eram verdadeiros judeus, pois celebravam apenas meia dúzia de cerimónias, quando deveriam celebrar 613. Proíbiam o Judaísmo, a existência de sinagogas e de rabinos e, na hora de os queimarem, invetivavam-nos por não celebrarem devidamente a sua religião. Suma hipocrisia!

Os judeus no tempo da tolerância medieval eram considerados dos melhores profissionais nos mesteres, no comércio e na finança, desempenhando um papel económico indispensável para o reino, razão pela qual D. Manuel não os deixou sair em 1497. Mas, após a sua transmutação em cristãos-novos, a sua importância económica não se alterou, apesar dos impostos e de todas as restrições profissionais, sociais e políticas que lhes eram impostas. Basta invocar o caso de Tomar no início do século XVII.

Em 1609, a Inquisição prendeu cinco dezenas de cristãos-novos tomarenses e mais do que esses fugiram para a diáspora sefardita, sobretudo para o Norte da Europa, com Amesterdão e Hamburgo à cabeça. Nesse mesmo ano, a Câmara Municipal de Lisboa dirigiu uma missiva à Câmara Municipal de Tomar pedindo-lhe ajuda financeira para a receção ao rei Filipe II de Portugal. Eis a resposta da Câmara de Tomar: “(...) porque esta Vila está a mais miserável de Portugal, porquanto estão presos pelo Santo Ofício mais de 50 homens de Nação, e ausentes muitos mais, os quais eram mui ricos e em cujo trato estava todo o dinheiro deste povo”<sup>15</sup>. Sem a presença cristã-nova, estava reconhecidamente instalada a crise económica em Tomar.

---

<sup>15</sup> *Anais do Município de Tomar*, Tomar: Câmara Municipal, 1581-1700, 4<sup>o</sup> v., p.109.

## PRÁTICAS CRIPTOJUDAICAS NO TEMPO DA INQUISIÇÃO

Naturalmente, nem todos os cristãos-novos eram judaizantes, ou seja, criptojudeus. Mas os processos da Inquisição mostram uma insofismável realidade de Judaísmo secreto entre eles, enquanto tinham de cumprir os sacramentos da Igreja Católica, desde o batismo à extrema unção, passando pelo casamento, sendo forçados a mostrar-se publicamente como bons cristãos, indo às igrejas, rezando as suas orações, confessando-se e comungando. Na privacidade de suas casas, cumpriam (como podiam e sabiam) os preceitos judaicos possíveis, rezando orações geralmente transmitidas oralmente de pais para filhos e de geração em geração e “anulavam” os sacramentos católicos pela celebração de ritos judaicos, à exceção da circuncisão, embora alguns o tenham arriscado. Entre as cerimónias mais frequentes estavam o Shabat e o Quipur, ou Dia Grande, como lhe chamavam, embora também se encontrem com alguma frequência outras celebrações. Vejamos o exemplo dos criptojudeus de Belmonte presos pela Inquisição <sup>16</sup>, a única comunidade que sobreviveu à Inquisição:

CERIMÓNIAS	GS	DG	PN	DJ	ED	RE	EM	PJ	OJ	DP	2 <sup>a</sup> 5 <sup>a</sup>	J	S	FC
Século XVI	9	5	1	4	1	3	3	1	1	1	5			1
Século XVII	9	8	8	11	7	3	6		1		4			
Século XVIII	36	41	38	31	38	21	16	15	10	11	2	2		
Totais	54	54	47	46	46	27	25	16	12	12	11	2		1

Quadro 2

<sup>16</sup> Jorge Martins, *O Judaísmo em Belmonte no Tempo da Inquisição*, Lisboa: Âncora Editora, 2016, p. 387.

LEGENDA:

2<sup>a</sup>5<sup>a</sup>: Jejum das segundas e quintas-feiras

DG: Dia Grande / Quipur, *Yom Kippur*

DJ: Dieta judaica, alimentos proibidos

DP: Dia Pequeno / Dia do Capitão / *Rosh Hashaná*

ED: Crer e encomendar-se ao Deus do Céu

EM: Esperar o Messias, Messias não ser vindo

FC: Festa das Cabanas

GS: Guardar os sábados de trabalho, *Shabat*

J3S: Jejum das três semanas

OJ: Orações judaicas

PN: Rezar o padre-nosso sem dizer Jesus no fim

PJ: Páscoa Judaica, *Pessah*

RE: Jejum da Rainha Ester

Esta duplicidade identitária gerou não só uma vida muito complexa aos criptojudeus, como acabou por contribuir para a discussão em torno da própria identidade judaica, que chegou ao nosso século:

“En 2004, le monde juif n’est plus sûr de rien. Il n’est même plus sûr de s’entendre sur la propre définition. La question «Qui est juif?» devient si aiguë qu’elle risque de provoquer un véritable schisme entre juifs «orthodoxes», «conservateurs», «libéraux», ou «laïques», si tant est que cette dernière catégorie puisse être aisément définie. Il est vrai que le monde juif a constamment vécu des déchirements graves et c’est toujours «un petit reste» qui a permis la survie d’une communauté.”<sup>17</sup>

Os criptojudeus, para sobreviverem à Inquisição num mundo cristão – “Com el-Rei e a Inquisição, cristão”<sup>18</sup>, como ainda diziam os próprios cristãos-velhos no século XVIII –, tiveram de adaptar algu-

---

<sup>17</sup>Daniel Lindenberg, *Destins marranes. L’identité juive en question*, Paria: Hachette Littératures, 2004, p. 5.

<sup>18</sup>Processo de Catarina Salema, Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, nº 6951.

mas das suas práticas litúrgicas. Como tinham e rezar o padre-nosso na missa, o que não seria grave para um judeu se não incluísse Jesus, faziam-no sem essa menção. André Rodrigues Nunes, cristão-novo, mercador, de 35 anos de idade, natural da Covilhã e morador em Monforte de Lemos, na Galiza, apresentado voluntariamente à Inquisição de Lisboa em 5 de dezembro de 1668, confessou no dia seguinte:

*“Estando ambos sós, lhe disse o dito Pedro Lopes que quisesse crer e viver na Lei de Moisés, que era boa e verdadeira para a salvação e em que criam os cristãos-novos, e que por observância dela havia de fazer o jejum do dia grande, que vinha naquele mês de setembro, estando todo o dia sem comer nem beber senão à noite, ceando então cousas que não fossem de carne, e que não havia [de] comer a de porco, lebre, coelho, nem peixe de pele, e que outrossim havia de rezar a oração do Padre-nosso sem Ámen Jesus no fim, porque ele assim o fazia e cria e vivia na dita Lei. E, persuadido ele confitente, do que o dito seu primo lhe disse, e parecendo-lhe que o encaminhava bem, se apartou logo ali da Fé de Cristo nosso Senhor em que então cria, e de que tinha bastante notícia e instrução, porque já se confessou e comungou e sabia a doutrina cristã, e se passou à Lei de Moisés, crendo e esperando salvar-se nela, e assim o disse ao dito seu primo, e depois foi continuando na crença da dita Lei, fazendo as ditas cerimónias até haverá dois meses que, alumiado pelo Espírito Santo, conheceu que ia errado e se tornou à Fé de Cristo, determinando vir-se apresentar nesta mesa como faz, e confessar suas culpas, e de as haver cometido está muito arrependido, pede perdão, e que com ele se use de misericórdia.”<sup>19</sup>*

Ao apresentar-se antes de ser preso em consequência de denúncias, André sabia que a sentença seria atenuada (por disposição do Regimento da Inquisição), evitando certamente a pena capital.

---

<sup>19</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 8865.

Além de várias cerimónias e práticas judaicas confessadas, declarou que rezava o padre-nosso “sem Ámen Jesus no fim”. Sublinhe-se que a invocação do Espírito Santo para o abandono do Judaísmo era um estratagema muito utilizado pelos criptojudeus. Muitas vezes, quando eram presos e não apresentados, diziam que ao entrarem nos cárceres da Inquisição o Espírito Santo os tinha alumiado para confessarem “culpas de Judaísmo”. Obviamente, isso não era nada credível e os inquisidores também o sabiam, até porque não era raro virem a ser presos segunda e terceira vez, apesar de confessarem ser agora cristianíssimos.

Outro caso de adaptação criptojudáica de uma oração católica foi confessada pela cristã-nova Maria de Mesas, de 12 anos de idade<sup>20</sup>, natural e moradora em Lisboa, presa pela Inquisição no dia 1º de junho de 1654, confessou que, quando sua tia Brites de Lemos lhe ensinou a crença na Lei de Moisés, a sua irmã Leonor de Lemos e a seu irmão Manuel de Mesas, disse-lhes que não rezassem a ave-maria senão da maneira seguinte:

*“Ave, mãe de Moisés, cheia de graça,  
Moisés é convosco,  
mais que com todas as mulheres,  
Bento é o vosso fruto, Moisés,  
Moisés rogai por nós  
e por todos os pecadores,  
agora e na hora da nossa morte.  
Amém.”*

---

<sup>20</sup> Esta criança, que declarara ter 10 anos de idade, na verdade tinha 12, confirmados pelo assento de batismo, com os quais seria condenada a cárcere e hábito penitencial a arbitrio dos inquisidores, sentença que ouviu, tendo já completado os 13 anos (nascida a 04/03/1641), no auto-de-fé realizado no Terreiro do Paço, em Lisboa, em 11/10/1654, quatro meses depois da sua prisão (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 11923).

Esta ave-maria criptojudáica revela bem até onde chegava a criatividade dos cristãos-novos judaizantes. Outra estratégia de resistência ao escrutínio cristão-velho, que potencializaria denúncias à Inquisição, prendia-se com a celebração do Shabat:

*“Perguntado se guardou algum sábado de trabalho em honra da dita Lei [de Moisés], vestindo neles camisas lavadas e os melhores vestidos, começando a guarda da sexta-feira à tarde varrendo, ou mandando varrer, as casas às avessas e a acender os candeeiros com torcidas novas e azeite limpo, deixando-as acesas té por si se apagarem.”<sup>21</sup>*

O hábito dos criptojudeus de varrerem, à sexta-feira, a casa às avessas, ao contrário, ou da porta para dentro, isto é, não varrer para a rua, devia-se ao facto de não quererem ser vistos, pois esse serviço era feito ao sábado pelos cristãos, para não trabalharem ao domingo, enquanto os criptojudeus não queriam trabalhar ao sábado. Por inacreditável que hoje pareça, os criptojudeus também eram denunciados e presos por invocarem o “Deus do Céu” ou “dos Céus”. Beatriz Roiz (diminutivo de Rodrigues), de 40 anos de idade, moradora em Belmonte, na visitação da Inquisição àquela vila, em 1618, confessou episódios ocorridos no Teixoso, em 1608, em casa de sua mãe, Branca Roiz, que estava doente e que lhe disse, dois ou três dias antes de morrer,

*“que jejuasse aquele dia ao Deus do Céu para que lhe desse saúde e que, se queria salvar a sua alma, deixasse de crer na lei de Cristo nosso Senhor e passasse à crença da lei de Moisés e que por sua observância guardasse os sábados de trabalho, vestindo neles camisas lavadas e varresse às sextas-feiras as casas, e cuidando ela confitente que o que dizia a dita sua mãe antes de morrer devia de ser bom para a salvação*

---

<sup>21</sup> Processo de Manuel de Mesas Lemos, preso em 1654, ANTT, Inquisição de Lisboa, nº 8325.

*de sua alma, se apartou da fé de Cristo e se passou à crença da dita lei de Moisés, na qual durou até chegar à sua notícia este Santo perdão.*”<sup>22</sup>

Apesar de ter confessado no tempo da graça, em que deveriam ser perdoados os confitentes, Beatriz acabaria por ser presa. Também o modo de cozinhar judaico foi preservado pelos cristãos-novos judaizantes. Isabel Lopes, de 50 anos de idade, natural e moradora em Belmonte, presa em 23 de novembro de 1599, confessou que sua avó lhe ensinara, entre outros preceitos, como preparar e cozinhar a carne:

*“(...) por guarda da Lei de Moisés, varresse as casas às avessas, começando da porta para dentro, e que antes de meter a carne na panela, a lançasse em água e sal e lhe tirasse o sangue e botasse cebola frita com azeite e que comesse o pão asmo cozido sem fermento, e que quando rezasse o Padre-nosso dissesse no cabo ámen senhor. Pelo qual ensino ela confitente no tempo que andou errada fazia as ditas cousas quando podia, sem ser sentida de seu marido.”*<sup>23</sup>

Há aqui um detalhe curioso: Isabel escondia de seu marido as suas práticas judaicas, pois ele não as cumpria. Encontrámos um caso em que a criada de uma cristã-nova a denunciou por ter atirado pela janela a panela onde cozinhou carne de porco para seu marido. Na verdade, as mulheres eram mais rigorosas do que os homens no cumprimento dos preceitos judaicos, assim como eram mais elas do que eles que os transmitiam a seus filhos. Mesmo nos casamentos mistos, as cristãs-novas faziam prevalecer a sua religião sobre a de seus maridos cristãos-velhos, como encontrámos no Sabugal e em Castelo Branco, em que filhos e netos destes casais viriam a ser presos por Judaísmo.

---

<sup>22</sup> ANTT, *Livro das Reconciliações e Confissões da visitação do Santo Ofício da Inquisição a qual fez o Doutor D. Manuel Pereira, inquisidor apostólico contra a herética pravedade em todo o distrito da Inquisição de Lisboa, 1618-1619.*

<sup>23</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 6039.

Mas o que nos interessa mais neste caso é o facto de a carne ser cozinhada pelos cristãos-novos com azeite e não com gordura de porco ou toucinho, como cozinhavam os cristãos-velhos. E, já que estamos a falar de gastronomia, embora não se conheça nenhum documento coevo que o demonstre, a tradicional alheira confecionada com carne de porco pelos cristãos, tem uma variante tradicionalmente muito consumida em Trás-os-Montes e nas Beiras, confecionada com carne de aves e pão em vez de gordura de porco. Um indício da adaptação da gastronomia cristã à dieta judaica? Muito provavelmente.

## **DAR, RECEBER E PRESERVAR**

Baseámos este subtítulo numa citação (“dar e receber”) inserta no texto de apresentação do 3º Congresso Internacional de Judaísmo e Interculturalidade<sup>24</sup>, para contextualizar o conceito de transculturalidade. E podemos assinalar que, no início desse processo, quem começou por dar foi o Judaísmo, do qual surgiu o cristianismo. Mas não é esse o nosso tema. O que receberam e deram os criptojudéus aos cristãos?

O criptojudaísmo gerou um fenómeno de transculturalidade, embora de forma desigual: os cristãos-novos adotaram práticas da cultura católica por imposição, mas introduziram práticas criptojudaicas no universo católico por osmose. Com efeito, o sincretismo religioso dos cristãos-novos, derivado da obrigação de ser cristão público, constituiu uma adaptação de orações e costumes à sua própria religião, por necessidade de sobrevivência. A adoção de valores e costumes criptojudaicos pelo universo católico, que ainda hoje se pode observar em Portugal e no Brasil, deve-se à mis-

---

<sup>24</sup> Cf. <https://ciji.com.br/o-congresso>, consultado em 10/03/2025.

cigenação dos cristãos-novos com os cristãos-velhos, que tornou muito difícil identificar hoje católicos sem ascendência judaica. Até a própria liturgia católica foi afetada pela influência criptojudaica de tal forma, que os seus praticantes (religiosos ou culturais) nem disso têm consciência.

Com efeito, os criptojudeus, forçados a frequentar as igrejas e a rezar durante as missas a que tinham de assistir, “para tapar a boca ao mundo”, como eles alegavam durante os interrogatórios inquisitoriais, adaptaram o padre-nosso numa forma simples e inteligente: bastou-lhes não dizer “Jesus” no fim. Eles próprios o confessavam aos inquisidores. Contudo, os cristãos-velhos também tinham consciência desse estratagema, o que constituía um perigo se se apercebessem disso durante a missa. Nesta circunstância, os cristãos-novos judaizantes receberam e adaptaram uma oração cristã-velha que incluíram nas suas celebrações de norte a sul do país. Era frequentíssimo confessarem que se encomendavam a Moisés ou ao Deus do(s) Céu(s), rezando o padre-nosso sem dizer Jesus no fim. A convicção com que assumiam esse sincretismo religioso, passou a constituir uma norma da liturgia criptojudaica. E desde o século XVI até meados do século XVIII os cristãos-novos eram presos e acusados de Judaísmo por rezarem dessa maneira o padre-nosso<sup>25</sup>.

Ao contrário da generalização da oração do padre-nosso rezada ao modo cristão-novo, encontramos um caso isolado numa ave-maria criptojudaica (acima citada), mas que constitui um exemplo de integração criptojudaica de mais um elemento da liturgia cristã. Na gastronomia também podemos citar, a título de exemplo do

---

<sup>25</sup> Isso foi o que pudemos observar nos processos da Inquisição. A partir dos anos 60 do século XVIII, e mais ainda na década seguinte, por imposição da legislação filosemita do Marquês de Pombal, tornou-se impossível constarem nos processos as acusações de práticas judaizantes.

que os criptojudeus receberam, a confeção da alheira com carne de aves, um dos tão apreciados enchidos cristãos com carne de porco.

E o que deram os criptojudeus aos cristãos? Perguntando ao público católico como terminavam a oração do padre-nosso, em várias sessões de apresentação de livros ou em conferências, só uma pessoa em muitas dezenas mencionou Jesus. E, consultando sites católicos portugueses, confirmámos que o padre-nosso é rezado hoje sem dizer Jesus no fim<sup>26</sup>. Quando são confrontados com essa realidade, os católicos ficam muito surpreendidos ao saber que durante séculos os cristãos-novos eram presos pela Inquisição por o rezarem assim e que agora eles próprios o rezam ao antigo modo criptojudaico.

Outra expressão exclusivamente utilizada pelos criptojudeus no tempo da Inquisição era “Deus do Céu”, e que também os levava à prisão ou a condenações quando confessavam que a usavam. Muitos deles foram presos só pela utilização daquela expressão. Hoje, globalizou-se entre os católicos portugueses, que a usam com frequência. Outro sinal dos tempos, em que os católicos assimilaram expressões religiosas criptojudaicas, sem a consciência da sua “herética” origem.

Alguns costumes criptojudaicos também se entranharam entre os católicos de forma inconsciente. Podíamos falar da posse de menorás, que sabemos existirem nalgumas terras do interior português (Beiras e Trás-os-Montes), sem qualquer ligação consciente ao Judaísmo. Deriva da tradição ancestral, calada pelo medo imposto pela vigilância antijudaica católica. Mas há outra prática, que o Brasil bem conhece, que é “varrer a casa ao contrário”, ou seja, da

---

<sup>26</sup> Também no site do Vaticano: <https://www.vaticannews.va/pt/oracoes/pai-nosso.html>. E no Brasil: [https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/espiritualidade/a\\_tradicao\\_do\\_pai\\_nosso.html](https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/espiritualidade/a_tradicao_do_pai_nosso.html) (ambos consultados em 10/03/2025).

porta para dentro. Como já foi dito, os cristãos-novos procediam assim, porque não queriam ser vistos a fazer a lide da casa à sexta-feira, quando os católicos a faziam ao sábado. Hoje, há brasileiros que o fazem, justificando que não varrem da porta para a rua, porque “dá azar”. Pois!...

Finalmente, na gastronomia, o costume judaico (e criptojudai-co) da confeção da carne com azeite em vez de gordura de porco, que levou milhares de cristãos-novos aos cárceres da Inquisição, é hoje uma prática generalizada em Portugal. O chamado refogado faz-se atualmente em todas as casas com azeite e não com banha ou gordura de porco.

Em suma, os criptojudeus receberam, mas também deram, embora involuntariamente, muito ao universo católico, mas isso custou-lhes a complexidade duma dupla identidade. Mais do que viver entre dois mundos, duas religiões e duas culturas, os criptojudeus viviam essa dupla realidade e, com o passar dos séculos, perderam a exata noção do que era aceitável na liturgia judaica. Mas os inquisidores estavam bem conscientes dessa “heresia”.

A resiliência criptojudáica, que proporcionou a extraordinária diáspora intercontinental, inserindo-se ou mesmo constituindo comunidades judaicas (umas mais livres do que outras) e introduzindo o Judaísmo, designadamente no Brasil e nos Estados Unidos, preservou uma característica que os manteve definitivamente ligados às suas origens. Com efeito, forçaram os judeus à conversão católica e obrigaram-nos a ter sobrenomes cristãos e, quando se esperaria que os abandonassem no seio das comunidades judaicas livres da diáspora, para deixarem para trás essa imposição, grande parte fez o contrário e adotou nomes judaicos, mas manteve os sobrenomes cristãos. Nalguns casos, recuperaram os apelidos ju-

daicos de seus antepassados. Mas os apelidos cristãos passaram a ser usados com orgulho, integrados na sua identidade, ao lado dos nomes judaicos adotados quando “se faziam judeus”, designadamente em Veneza e em Amesterdão.

António Henriques<sup>27</sup>, espanhol de nascimento, mas português de ascendência, é um bom exemplo desse fenómeno improvável. Era natural de Antequera, na Andaluzia, 57 anos de idade, mercador, viúvo da judia Abigail Coen de Lima, filho de Francisco Vaz de Leão, da vila beirã do Fundão, e de Dona Brites de Tovar, natural de Antequera, ambos cristãos-novos. Sua avó paterna, Dona Leonor de Tovar, era cristã-nova natural do Fundão, e seu avô materno, Rodrigo Rodriguez, fora jurado em Antequera, mas que também seria do Fundão. Em suma, trata-se de uma família oriunda da vila portuguesa do Fundão<sup>28</sup>, que fora viver para a castelhana Antequera. Declarou ao inquisidor que saíra de Espanha em 1615, ainda criança, para a francesa Saint-Jean-de-Luz, fora para Amesterdão, onde estivera cerca de 14 anos, casara em Hamburgo, regressara a Amesterdão e fixara-se no Recife em 1637, e lá ficara, mesmo depois da sua recuperação pelos portugueses<sup>29</sup>, até ser preso e enviado para a Inquisição de Lisboa, onde foi entregue nos seus cárceres em 10 de janeiro de 1661.

Do seu interessante processo, não só pela informação que proporciona sobre a aventura deste cristão-novo na diáspora, como da ligação da sua família aos Espinosa e a identificação de inúmeros

---

<sup>27</sup> Processo de António Henriques, ANTT, Inquisição de Lisboa, nº 7820.

<sup>28</sup> Na época, o Fundão pertencia ao termo da Covilhã, mas é concelho desde o século XVIII.

<sup>29</sup> Mas algum membro desta família terá integrado o grupo de 23 judeus que chegou a Nova Amesterdão em 1654, pois os “Henrique” estão entre as seis famílias pioneiras (cf. “Jewish Pilgrim Fathers”).

outros cristãos-novos a viverem o Judaísmo livre nas comunidades por onde passou. E mereceu um bom estudo de Nelson Santana Santos no âmbito de um programa de pós-graduação em História<sup>30</sup>. Do processo, destacamos como é que se integrou esta família cripto-judaica na diáspora e se tornaram judeus públicos. Em Amesterdão, todos os homens da família se fizeram circuncidar e as mulheres tomaram os correspondentes banhos rituais de passagem a judeus e judias livres e, conseqüentemente, adotaram os seguintes nomes: o pai, Francisco Vaz de Leão, passou a chamar-se Abraão Israel Henriques; a mãe, Dona Beatriz de Tovar, Esther Israel Henriques; ele, António Henriques, Isaac Israel Henriques; o irmão Jerónimo, de 6 ou 7 anos de idade, Jacob Israel Henriques; o irmão Rodrigo, de 5 ou 6 anos, Moisen Israel Henriques; o irmão João, de 3 ou 4 anos, Aram Israel Henriques; outro irmão chamado João, de 1 ano, David Israel Henriques; a irmã, de quem não sabia a idade e não se lembrava do nome, Rachel Israel Henriques. Usaram o sobrenome Israel apenas durante alguns anos, mudando-o para Coen, por um parente seu, residente nas “Índias de Castela”, ter mandado dizer a seu pai que descendiam da “tribo de Levi e da estirpe de Aram pela via masculina”<sup>31</sup>. Mas manteriam o de Henriques, mesmo seus pais, que não se identificavam como Henriques.

---

<sup>30</sup> Nelson Santana Santos, *Entre consciências vigiadas e identidades híbridas: a trajetória de Antônio Henriques e os percursos culturais e identitários dos cristãos-novos face à atuação da Inquisição portuguesa no âmbito da diáspora atlântica sefardita (1603-1662)*, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão Sergipe – Brasil, 2019.

<sup>31</sup> Processo de António Henriques.

## O BIPOLARISMO PORTUGUÊS

Após a legislação filossemita no reinado de D. José I, sob os auspícios do Marquês de Pombal, designadamente a Carta de Lei de 25 de maio de 1773, que extinguiu a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, que reconhecia ser “o sangue dos Hebreus o mesmo idêntico sangue dos Apóstolos, dos Diáconos, dos Presbíteros, e dos Bispos por Eles ordenados, e consagrados”<sup>32</sup>, a Inquisição deixou de poder perseguir e condenar cristãos-novos por práticas judaicas. Foi o princípio do fim daqueles tribunais católicos, que culminou com a sua extinção pelo parlamento liberal em 31 de março de 1821<sup>33</sup>.

Simultaneamente, no início do século XIX, começaram a emergir novas comunidades judaicas em Portugal, constituídas por judeus sefarditas provenientes de Marrocos e Gibraltar, que entraram por Faro, no Algarve. Daí, partiram para os arquipélagos atlânticos dos Açores e Madeira e para Lisboa, onde viriam a fundar a Comunidade Israelita de Lisboa, legalizada em 1912, durante a Primeira República<sup>34</sup>. Poucos anos mais tarde, em 1923, seria legalizada a Comunidade Israelita do Porto<sup>35</sup>, criada por cripto-judeus portugueses e judeus asquenazitas, provenientes do Leste e Centro da Europa, os primeiros, vítimas dos pogroms nos seus países, depois, os fugidos à besta nazi. Desse período destacou-se o capitão Barros Basto, do Porto, com a chamada “Obra do Resgate”, que contou com a colaboração do judeu polaco Samuel Schwarz, engenheiro de minas que se instalou em Belmonte. O resga-

<sup>32</sup> Biblioteca Nacional de Lisboa, *Colecção Pombalina*, cód. 649.

<sup>33</sup> Essa data deu origem, em 2020, à criação pelo Parlamento Português do Dia Nacional da Memória das Vítimas da Inquisição.

<sup>34</sup> Contudo, a Sinagoga de Lisboa (Shaaré Tikvá) seria fundada em 1904, ainda durante a Monarquia.

<sup>35</sup> A Sinagoga do Porto (Kadoorie – Mekor Haim) seria inaugurada em 1938, em pleno Estado Novo.

te de descendentes dos criptojudeus das Beiras e Trás-os-Montes para o Judaísmo organizado, sobretudo a partir de 1926, resultou na fundação de algumas comunidades e sinagogas. Contudo, a partir dos anos 30, a reação católica conservadora naquelas terras do interior do país, sob a proteção da ditadura do Estado Novo, que voltou a tornar Portugal constitucionalmente católico, a situação reverteu-se e apenas a Comunidade Judaica de Belmonte sobreviveria, reaparecendo oficialmente nos anos 80 e fundando a sua sinagoga na década seguinte, em 1996.

Em suma, desde finais do século XV que o Judaísmo não se pôde assumir livremente e sem receios em Portugal. Depois do terror inquisitorial, a Monarquia Constitucional (1820-1910)<sup>36</sup> assumia-se como oficialmente católica e apenas tolerava tacitamente os judeus, não os reconhecendo enquanto comunidades<sup>37</sup>. Com efeito, o artigo 25 da Constituição de 1822, assim o postulava: “A Religião da Nação é a Católica Apostólica Romana. Permite-se contudo aos estrangeiros o exercício particular dos respectivos cultos”. E a Carta Constitucional de 1826 acrescentaria que esse culto só poderia ter lugar “em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo”. Foi essa a razão que obrigou a que a Sinagoga de Lisboa, inaugurada em 1904, não tenha fachada virada para a rua, antes está integrada num pátio interior.

Com a 1ª República, as comunidades judaicas foram, finalmente, legalizadas. Mas, uma vez mais, as forças mais retrógradas, antili-

---

<sup>36</sup> Ela própria vítima da reação absolutista, responsável pelo período de guerra civil entre 1832 e 1834.

<sup>37</sup> Apesar disso, houve um reconhecimento implícito dos judeus de Lisboa pela Monarquia, com a autorização para a edificação de um cemitério judaico em 1868, e o reconhecimento dos estatutos da associação de socorros mútuos “Guemilut Hassadim” em 1892.

berais e antidemocráticas, à cabeça das quais estava o profascista Integralismo Lusitano, promoveram uma literatura antijudaica e antirrepublicana, de tal monta que, Mário Saa, o autor da “bíblia” do antissemitismo português (*A Invasão dos Judeus*, 1925) dizia que “Entrar no Parlamento português o mesmo é que entrar numa Sinagoga”<sup>38</sup>.

Durante a Ditadura Militar (1926-1933), seguida do Estado Novo (1933-1974), o Judaísmo voltou a não poder assumir-se plena e livremente, como vimos com o retrocesso da “Obra do Resgate”. Além da obrigação da colocação de um crucifixo acima da cadeira do professor nas escolas públicas do ensino primário (Lei nº 1941, de 11/04/1936), de acordo com a Concordata com a Sant Sé, de 7 de maio de 1740, o ensino “será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs tradicionais do país. Consequentemente ministrar-se-á o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas elementares, complementares e médias (...)”. E as leis subsequentes reafirmariam essa tendência: “Religião católica tradicional da Nação” (Lei nº 2048, de 11/6/1951); e “O ensino ministrado pelo Estado será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais no País” (Lei 4/71, de 21/8/1971).

Apesar de continuarem a existir as pequenas comunidades judaicas de Lisboa e do Porto<sup>39</sup>, a plena liberdade de existência e de culto, só com o derrube da ditadura pela Revolução do 25 de Abril de 1974, que restituiu a Democracia e a Liberdade ao país, como a Constituição de 1976 reconhecia: “1. A liberdade de consciência, religião e culto é inviolável (...) 4. É garantida a liberdade de ensino de qualquer religião praticado no âmbito da respectiva confissão”.

---

<sup>38</sup> Mário Saa, *Portugal Cristão-Novo ou Os Judeus na República*, 1921.

<sup>39</sup> A Comunidade Judaica de Belmonte foi constituída legalmente em 1988 e a sua sinagoga (Beit Eliahu) foi fundada simbolicamente em 1996, 500 anos após o Decreto de Expulsão.

Finalmente, a Lei de Liberdade Religiosa de 22/6/2001, consagrou a separação entre as igrejas e os Estado (retomando o princípio republicano de 1911), condenou a discriminação de qualquer igreja ou comunidade religiosa e rejeitou qualquer orientação religiosa obrigatória no ensino público.

Como escreveu Anita Novinsky na citação que abre este texto, esta situação secular quase ininterrupta, originou “uma ruptura na própria personalidade do Português”. Embora tenha havido incontestáveis semelhanças, as diferenças na criação forçada do cristão-novo português e espanhol – Inquisição espanhola primeiro (1478) e expulsão depois (1492), expulsão portuguesa primeiro (1496) e Inquisição depois (1536) –, as características específicas do criptojuudeu português, ao contrário do espanhol, geraram uma maior perturbação na personalidade do português comum.

Edgar Morin, no seu livro *Os Meus Demónios*, utiliza as expressões “dupla identidade dilacerante”, “identidade híbrida, incerta”, “quem sou eu?” para definir o marranismo e, assumindo-se marriano, conclui: “Eis o que se passa connosco. Não temos nome. Somos híbridos, bastardos, mestiços que nem sequer como tal são reconhecidos. Querem classificar-nos à força numa das duas categorias de que fazemos e não fazemos parte”<sup>40</sup>. Curiosamente, o filósofo português José Gil, no livro *Portugal Hoje: o Medo de Existir*, classifica este “fazer e não fazer parte” como uma “não-inscrição”:

*“O nevoeiro é o plano invisível de não-inscrição. (...) É um plano porque é um buraco, uma lacuna, um branco onde faltou uma inscrição na consciência e no discurso. O que provoca transformações radicais no comportamento e no pensamento do sujeito (...) a cons-*

---

<sup>40</sup> Edgar Morin, *Os Meus Demónios*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1995, p.119.

*ciência que resulta da não-inscrição vai conduzir o indivíduo português a familiarizar-se com espaços crepusculares, com o «entre-dois» de todas as alternativas que se erguem no seu caminho.”<sup>41</sup>*

No fundo, a “não-inscrição” pode entender-se como a não-assunção duma identidade firme. O autor coloca a hipótese de o estar “entre-dois” português derivar de um “trauma «inaugural» (...) provocado e reativado, ou que reativa de tal maneira o medo, que este se tornou um trauma, foi precisamente o trauma da não-inscrição”. Na verdade, a conversão forçada dos judeus, posteriormente vigiados e punidos pela Inquisição durante quase três séculos, gerou um trauma no português, que, a partir de finais do século XV, deixou de poder ser judeu em toda a sua plenitude, deixou de estar “inscrito”, dominado pelo “medo de existir”. E, em nosso entender, nunca mais recuperou a diversidade da sua plena identidade.

Anita Novinsky, grande conhecedora dos processos inquisitoriais contra os criptojudeus, também associa à ação perversa da Inquisição a alteração da identidade portuguesa:

*“Não encontrei em todos os processos de portugueses condenados pela Inquisição aquela coerência esperada de indivíduos que crêem convictamente numa determinada fé, seja ela judaica ou cristã. Ao contrário, percebi nos portugueses uma grande confusão de ideias e sentimentos, que reflectem a dualidade do mundo em que viviam.”<sup>42</sup>*

É bem conhecido o bipolarismo português, uma forma de ser e estar que oscila entre euforia e depressão: num dia somos os melhores, noutra dia somos os piores. Trata-se de uma não assunção plena de uma identidade, qualquer que ela fosse. A “identidade híbrida” de Edgar Morin, a “não-inscrição” de José Gil? Pensamos que se trata do

---

<sup>41</sup> José Gil, *Portugal Hoje: o Medo de Existir*, Lisboa: Relógio d'Água, pp. 22-23.

<sup>42</sup> Anita Novinsky, *ob. cit.*, p. 32.

legado cristão-novo da vivência de uma dupla identidade, que durou séculos e ficou bem vincado no ser português. O maior poeta português contemporâneo, Fernando Pessoa, o “poeta marrano”, como lhe chamou Anita Novinsky, expressa bem na sua poesia e na de seus heterónimos esse drama intelectual da personalidade dividida. Eis alguns versos soltos de vários poemas dos diversos heterónimos: “O bom português é várias pessoas”, “Sinto-me múltiplo”, “Sinto-me a viver vidas alheias”, “Temos todos duas vidas”, “Não tenho personalidade alguma”, “Não sei quem sou, que alma tenho”, “Sabes quem sou? Eu não sei”, “Tudo é sermos quem não somos”, “De quem é o olhar / Que espreita por meus olhos?”, “Nada sou, ou fui de tudo”, “Quando quis tirar a máscara / Estava pegada à cara”, “Não posso estar em parte alguma. A minha / Pátria é onde não estou”, “O segredo da busca é que não se acha”, “Multipliquei-me para me sentir”, “Sentir de todas as maneiras, / Viver tudo de todos os lados / Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo”, “E afinal o que quero é fé, e calma, / E não ter estas sensações confusas”.

Na sua “nota autobiográfica”, Pessoa assumia a sua “Ascendência geral: uma mistura de nobres e judeus”, e um dos seus heterónimos era o judeu algarvio Álvaro de Campos, em cujo célebre poema “Tabacaria” postulava: “Não sou nada. / Nunca serei nada. / Não posso ser nada. / À parte isso, tenho todos os sonhos do mundo”

Pessoa não foi o único poeta a questionar a sua identidade. O seu amigo Mário de Sá-Carneiro escreveu o não menos célebre poema em 1914:

*“Eu não sou eu nem sou o outro,  
Sou qualquer coisa de intermédio:  
Pilar da ponte de tédio  
Que vai de mim para o Outro.”*

Numa entrevista, Fernando Pessoa resumiu essa característica tão portuguesa da identidade múltipla:

“Quem que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé?”<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Entrevista de Fernando Pessoa, *Revista Portuguesa*, Lisboa, 13!10/1923.

# CIÊNCIA MÍSTICA DAS LETRAS NO ISLAM E NO JUDAÍSMO: POR UMA HERMENÊUTICA INTERCULTURAL E SUPRACONFSSIONAL<sup>1</sup>

Caesar Malta Sobreira

## INTRODUÇÃO

O objetivo da nossa intervenção neste *III Congresso Internacional Judaísmo e Interculturalidade*, que tem como tema *História e Transculturalidade*, é apresentar os resultados da pesquisa de pós-doutorado em Filologia, na especificidade de Estudos Árabes e Islâmicos, realizado no Departamento de Filologia Francesa, Italiana, Românica e Árabe da Universidade de Murcia, sob orientação da professora Pilar Garrido Clemente, uma das mais importantes especialistas da área.

A referida pesquisa nasceu de um afortunado encontro entre este que mim e a professora Pilar Garrido, durante um Tribunal Doutoral, por nós presidido, na universidade murciana, tribunal do qual Pilar participou como vogal.

---

<sup>1</sup>Este estudo foi apresentado, ainda inconcluso, no *III Colóquio Internacional Misticismo Islâmico em al-Andalus (séculos VIII ao XV): Gnose, Norma e Transgressão*, realizado na Universidade Nova de Lisboa, em 2 e 3 de junho de 2024.

Transcorria o ano de 2019 e, naquela época, estávamos concluindo um pós-doutorado em etnoantropologia na Università Sapienza de Roma, abordando o fenômeno dos *neojudeos* do Nordeste brasileiro, cujos resultados foram apresentados no I Congresso Internacional Judaísmo e Interculturalidade realizado no Instituto [Histórico, Geográfico e Antropológico] do Ceará<sup>2</sup>, bem como publicado pelo Instituto Histórico de Olinda.<sup>3</sup>

Após a realização do tribunal, em conversa com Pilar Garrido surgiu, a ideia de realizarmos um estudo comparado entre a cabala judaica e o sufismo islâmico, estudo no qual seriam analisadas obras produzidas por místicos de ambas as tradições abraâmicas, tendo como pressuposto serem os autores naturais da al-Andalus islâmica, que corresponde à Sefarad judaica.

A partir de então, buscando determinar quais seriam os escritores mais representativos das místicas judaica e islâmica andaluz-sefardí, a escolha recaiu de modo natural sobre os autores dos textos mais importantes da cabala e do sufismo.

No que diz respeito ao judaísmo, a obra escolhida foi o *Sefer ha-Zohar* [ou *Livro do Esplendor*], o mais importante tratado do esoterismo judaico, atribuído ao rabino Shimon Bar Iohai (que viveu na Palestina no século II da era atual). Não obstante tal atribuição, o fato histórico é que tal obra foi descoberta e “editada” (no sentido ecdótico) pelo rabino Moshé de León, que viveu na Espanha do século XIII.

Para dialogar com o *Zohar*, elegemos a obra seminal da mística islâmica, o *Kitâb al-Futühât al-Makkîyya* [ou *Livro das Iluminações*

---

<sup>2</sup> Intitulada pelos organizadores de *Conferência Magistral*, foi proferida por ocasião da abertura do evento, em 09 de agosto de 2022, no auditório do I[HGA]C, Fortaleza/CE.

<sup>3</sup> SOBREIRA, Caesar. *Galut ba-Galut: uma etnografia dos neojudeus de Pernambuco, Portugal e Itália*. Olinda: Instituto Histórico de Olinda, 2023.

*de Meca*], escrito por Ibn Arabi, natural de Murcia, verdadeiro cidadão do mundo e o mais importante mestre sufi de todos os tempos, que viveu entre os séculos XII e XIII em diversas cidades da Espanha, no Magreb e do Oriente Médio.

Ambas as obras escolhidas, o *Zohar* e as *Futūhāt*, são imensas, sobretudo as versões contemporâneas acrescidas de inumeráveis comentários dos tradutores. Para dar um exemplo, uma das edições do *Zohar* utilizada nesta pesquisa compreende 26 grossos volumes e três obras anexas, produto do Projeto Amós, que reuniu cabalistas bilíngues, em Jerusalém, com o objetivo de realizar a versão integral publicada na Espanha pela Obelisco.

Por outro lado, as *Futūhāt* correspondem a mais de dez mil folhas manuscritas, preservadas com muito zelo e muito amor em Istambul, na Turquia, cujo conteúdo integral nunca foi traduzido a idiomas ocidentais, embora os principais capítulos o tenham sido.

*As Iluminações de Meca* é a obra magna de Ibn Arabi, cuja redação foi iniciada em Meca no ano 1202 – após teofania com um Jovem, conforme o autor descreve no primeiro capítulo – e completada em 1231, totalizando vinte volumes manuscritos. Em seguida, o Sheikh Akbar reescreveu sua obra de forma mais extensa, compreendendo 37 volumes e concluída em 1238, dois anos antes de sua partida para os céus de Allah.

Esta obra tinha o objetivo de ser um *epítome espiritual* do Islam, compreendendo 560 anos, desde a Hégira até o tempo de Ibn Arabi. Hirtenstein diz que as *Futūhāt* “são exposições detalhadas de cada faceta da vida espiritual, incluindo comentários inspirados sobre cada sura do Alcorão, explicações de Hadith, jurisprudência, cosmologia e metafísica”.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> <https://ibnarabisociety.org/selecao-das-maiores-obras-de-ibn-arabi-ste->

Neste sentido, diante da monumentalidade da obra e da diversidade temática, o primeiro desafio da pesquisa foi operar um corte epistemológico e escolher um tema específico, comum ao *Zohar* e às *Futūhāt*. Tal repto foi cumprido ao estabelecermos como tema central da pesquisa a “ciência das letras” [denominada ‘ilm al-*-huruf*, em árabe].

No *Zohar*, o poder místico das letras é abordado ao largo da obra, mas recebeu tratamento específico em um anexo integrado à edição espanhola do corpus zohárico, como indicaremos adiante.

Por outro lado, a ciência das letras nas *Iluminações de Meca* é abordada em diversos tratados que compõem as *Futūhāt*. Entretanto, tal ciência é tratada de modo extenso e profundo no capítulo 2 dessa obra titânica escrita por Ibn Arabi. Além disso, o capítulo 2 foi traduzido ao francês por Denis Gril, porém em uma versão fragmentada.<sup>5</sup>

A versão integral, em idioma ocidental, é obra de Erik Winkel, que traduziu e publicou os capítulos 1 e 2 em inglês.<sup>6</sup> Utilizei uma tradução ao português, cotejada palavra por palavra com o original árabe, realizada a nosso pedido por Edrisi Fernandes, professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Então, definido o tema (a *Ciência Mística das Letras na Cabala e no Sufismo*), definidas as obras a serem analisadas em primeiro plano (o *Zohar* e as *Futūhāt*), e escolhidas as traduções a serem utilizadas

---

phen-hirtenstein. Acesso em 26/03/2025.

<sup>5</sup> Gril, D. La Science des lettres. Em Ibn Arabī. *Les illuminations de la Mecque: Al-Futūhāt al-Makkiyya*. (Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz). Paris: Albin Michel, 2021, pp. 165-228.

<sup>6</sup> Ibn Arabī. M. *The Openings in Makkah – al-Futūhāt al-Makkiyah: The Youth – The figurative made literal* [Book 1], (Translation: Eric Winkel). Columbia/SC: Eric Winkel, 2018; e Ibn Arabī, M. *The Openings in Makkah – al-Futūhāt al-Makkiyah: The Alphabet – The abstract made literal* [Book 2], (Translation: Eric Winkel). Columbia/SC: Eric Winkel, 2018.

(Denis Gril, Erik Winkel e Edrisi Fernandes), restava determinar uma questão específica a ser focada.

Desse modo, chegamos à seguinte objetivação: primeiro, descrever as hermenêuticas específicas tanto do alfabeto hebraico quanto do alfabeto árabe, bem como suas respectivas dimensões metafísicas; e, em seguida, aplicar tais recursos interpretativos à análise dos principais teônimos em hebraico (expresso pelo tetragrama IHVH) e em árabe (composto também por quatro letras: ALLH).

Assim, podemos oferecer – ainda que de modo sumaríssimo – as aplicações exegéticas tanto da ciência das letras árabes quanto hebraicas, aplicadas a dois pontos concretos: identificação dos significados esotéricos de cada letra de ambos os alfabetos; e aplicação de tais conhecimentos à interpretação dos nomes de Deus no idioma árabe e no idioma hebraico, cada qual com a pretensão de ser o idioma adâmico.

Isso posto, iniciamos a construção do nosso ensaio interpretativo, com a apresentação, a modo brevíssimo, de ambas as tradições místicas, a saber: a cabala e o sufismo. Para utilizar um critério de prioridade, estabelecemos a cronologia histórica, de modo que, primeiramente, foi apresentada a cabala judaica e, na sequência, o sufismo islâmico.

## **CABALA: A MÍSTICA JUDAICA**

Para fornecer um painel histórico a respeito da mística judaica, utilizamos os autores clássicos, desde uma perspectiva acadêmica, e os autores tradicionais, desde a perspectiva da própria mística judaica.

Dentre os autores acadêmicos, Gershom Scholem é a referência número 1. Sendo um dos fundadores da Universidade Hebraica de Jerusalém e autor de obras super clássicas sobre a cabala, seus livros fornecem elementos necessários para a compreensão da mística

tica judaica enquanto fenômeno histórico.<sup>7</sup> No mesmo patamar da produção acadêmica de Gershom Scholem se encontram os estudos elaborados e estimulados por Moshé Idel<sup>8</sup> e outros professores da universidade ierossimitana, autores de estudos contemporâneos acerca da cabala judaica.<sup>9</sup>

### – Significado das letras hebraicas

Após uma descrição do contexto histórico no qual surgiu a cabala judaica na Europa medieval, descrevemos – dentro desta tradição mística específica – o significado de cada uma das letras do alfabeto hebraico.

Para analisar a dimensão mística judaica, a obra fundamental – a bíblia cabalística, por assim dizer – é o *Livro do Esplendor*, o *Zohar*, cuja autoria é atribuída ao rabino Shimon Bar Iohai.<sup>10</sup> Trata-se, portanto, de uma obra pseudoepigráfica, considerada pelos cabalistas como uma revelação de Deus, que “apareceu” na Espanha no século XIII por obra e graça do rabino Moshé de León, a quem as fontes acadêmicas preferem atribuir a autoria do *Zohar* e não apenas a sua transcrição.

Toda essa polêmica é tratada, de forma sumaríssima (mas indicando as principais fontes dessa discussão) na versão brasilei-

---

<sup>7</sup> Scholem, G. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999. Scholem, G. *A Cabala e a Mística Judaica*. Lisboa: Dom Quixote, 1990; Scholem, G. *A Cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978; Scholem, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

<sup>8</sup> M. Idel. *Cabala: novas perspectivas*. São Paulo: Perspectiva, 2000; e M. Idel. *Mesianismo y Misticismo*. Barcelona: Riopiedras, 1994.

<sup>9</sup> Idel, M.; Assis, Y. T.; Senkman, L.; Aslanov, C.; e Guinsburg, J. (Orgs.), *Cabala, cabalismo e cabalistas*, São Paulo: Perspectiva, 2012.

<sup>10</sup> *El Zohar*. (Proyecto Amós). [Integral]. 26 vols. Barcelona: Obelisco, 2006–2019; e *El Zohar*. (León Dujovne). [Integral]. 5 vols. Buenos Aires: Sigal, 2005–2006.

ra do *Zohar*, em elaboração por parte de Diego Raigorodsky, com nove volumes publicados, o que representa cerca de 40% da obra integral.<sup>11</sup> Para todos os efeitos, foi Moshé de León quem escreveu o *Zohar* e o apresentou ao mundo, sendo, portanto, o seu autor ou (como ele próprio afirmava) o seu compilador.

### – Antecedentes da interpretação cabalística das letras

Apesar da sua importância fundamental no edifício teórico da cabala, o *Zohar* não é a obra inaugural da mística judaica. Tal mérito corresponde ao *Séfer Ietsirah*, ou *Livro da Criação* (ou *da Formação*)<sup>12</sup>, obra críptica de difícilíssima interpretação e, portanto, sujeita às mais diversas serventias, tanto ao judaísmo ortodoxo quanto à Maçonaria<sup>13</sup> e a Ordem Rosa-Cruz<sup>14</sup>, cada qual com sua tradição e tradução particular.

#### 2.2.1 – *Sefer Ietsirah: o Livro da Criação*

Segundo Ariel Kaplan, em comentário à sua tradução do *Sefer Ietzirah* (publicada pela editora do movimento judaico ortodoxo Beit Chabad)<sup>15</sup>, esta obra inaugura a teoria segundo a qual o universo foi criado com a utilização das 22 letras do alfabeto judaico, além dos dez dígitos que correspondem às sefirot da Árvore da Vida.

---

<sup>11</sup> *Zôhar*: texto integral (Yair Alon). Volumes I a IX [edição incompleta; demais volumes no prelo]. São Paulo: Diego Raigorodsky, 2013-2023.

<sup>12</sup> *Sefer Yetzirah – El Libro de la Formación*: Comentário de Najmánides de Girona. Barcelona: Obelisco, 2021.

<sup>13</sup> Mondl, U. H. [Trad.]. *Sepher Yetzirah: o Livro da Criação e a Geometria Sagrada dos Templos Maçônicos*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1999.

<sup>14</sup> Kalisch, I. [Trad.]. *Sepher Yezirah: um livro sobre a criação*. Rio de Janeiro: Renes, 1983.

<sup>15</sup> Kaplan, A. [Trad.], *Séfer Ietsirá: o Livro da Criação – Teoria e Prática*. São Paulo: Sêfer, 2002, p. 17-32.

No primeiro capítulo desse livro misterioso, cuja origem escapa aos historiadores e que é citado pela primeira vez no século VI da era atual, o Ser Divino, *Yah*, é classificado como “Clemente e Misericordioso”, tal como aparece na Torá (*Êxodo* 34:6) e em todas as suratas do Alcorão, exceto a nona, intitulada *At-Tawba* ou O Arrependimento.

Na abertura do *Sêfer Ietzirah* encontramos uma conexão entre ambas as tradições linguísticas e místicas de judeus e muçulmanos. Destacar tais vasos comunicantes no simbolismo da Cabala e do Sufismo visa estimular o diálogo intercultural e supraconfessional, que é um dos objetivos meta-acadêmicos da nossa pesquisa.

No universo imaginal da Cabala, a criação teve início com a gravação dos nomes divinos, o que pressupõe que tais nomes foram escritos com letras; portanto, as letras são as fontes originais de toda a criação, conforme se lê no *Sêfer Ietsirá* (2:2):

*Vinte e duas letras de fundamento:*

*Ele as gravou, esculpiu, permutou, pesou, transformou,*

*E com elas, Ele descreveu tudo o que formou*

*e tudo o que será formado.*

Assim, ficamos cientes da origem das letras: elas foram *gravadas*, isto é, escritas; também foram *esculpidas*, o que fornece uma ideia tridimensional de cada letra; além disso, foram *pesadas*, o que implica em massa quantificável; e, por último, *transformadas*, isto é, metamorfoseadas em realidades concretas, forjadoras de todo o existente, material e imaterial, tanto a nível do real quanto do imaginário ou do mundo imaginal próprio do sufismo e formulado em termos acadêmicos por Henry Corbin.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Corbin, H. *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*. Paris: Entrelacs, 2021; Corbin, H. *La Imagination creadora en el sufismo de Ibn Arabî*. Córdoba: Almuzara, 2023.

Dito isso, passemos à segunda obra *mater* da Cabala judaica, que é o *Livro da Iluminação* ou *Sêfer ha-Bahir*.

### 2.2.2 – *Sêfer Bahir: o Livro da Iluminação*

O *Sêfer Bahir* ou *Livro da Iluminação* [ou *da Claridade*]<sup>17</sup> surgiu na Provença do século XII o *Sêfer Bahir* ou *Livro da Iluminação* [ou *da Claridade*]<sup>18</sup>. Este livro era a principal fonte de ensinamentos cabalísticos até o surgimento do *Zohar* no século XIII.

Tal obra foi atribuída ao rabino Nehuniá Ben HaKana, sábio tanaíta que viveu entre os séculos I e II da era atual. Tanaíta designa um rabino sábio cuja interpretações da *Torah* foram incluídas na *Mishná*, parte integrante do *Talmud*, a “enciclopédia” da lei e tradição judaicas.

A publicação do *Bahir* ocorreu um milênio depois da sua redação e se deu por iniciativa dos cabalistas de Provença, no sul da França. Mas sua versão impressa só apareceu meio milênio depois, no ano de 1651, em Amsterdã.

Gershom Scholem o traduziu para o alemão, em 1923; e Aryeh Kaplan publicou sua primeira versão em inglês no ano de 1979, da qual foi realizada a versão brasileira da Imago, que, por curiosidade, é a editora responsável pela publicação das obras de Freud, no Brasil.

Logo no início do *Sêfer Bahir* encontramos a pergunta: “Por que a Torá principia pela letra Bet?” Segue-se a resposta: “Para que principie por uma benção [*berachá*]”

---

<sup>17</sup> Ben Hakana, N. [atribuído]. *O Bahir: O Livro da Iluminação*. Rio de Janeiro: Imago, 1980; e Ben Hakana, N. [atribuído]. *Sêfer ha-Bahir: El Libro de la Claridad*. Barcelona: Obelisco, 2012.

<sup>18</sup> Ben Hakana, N. [atribuído]. *O Bahir: O Livro da Iluminação*. Rio de Janeiro: Imago, 1980; e Ben Hakana, N. [atribuído]. *Sêfer ha-Bahir: El Libro de la Claridad*. Barcelona: Obelisco, 2012.

Seria uma explicação para as palavras do Sheikh Akbar expressas nas *Futûhât*? No trecho em referência Ibn Arabi afirma que:

*Uma das pessoas versadas na tradição judaica disse: “Vocês, muçulmanos, não participam do tawhid, porque os capítulos do seu livro começam com bâ’ em vez de alif.” Eu lhe respondi: “Nem vocês [judeus], porque a Torá começa com bereshit!” E ele entendeu que nada mais é possível, porque nada começa com o alif.*<sup>19</sup>

Faltou Ibn Arabi lembrar que tanto o *Basmalah* (que inicia 113 das 114 suratas do Alcorão) quanto o *Baruch até adonai* (início das orações judaicas) começam com a letra B [*bâ*, em árabe; *bet*, em hebraico].

### 2.2.3 – *Otiot ve-Rabi Akiva*: primeira sistematização

O caráter sagrado e antropomórfico das letras hebraicas encontra sua interpretação inicial no *Alfabeto do Rabi Akiva*, um *midrash* [*darash*, pesquisar] que se ocupa dos significados dos nomes das letras, da forma gráfica de cada letra, das possibilidades de permutação das letras e dos acrósticos formados pelos próprios nomes das letras.

Apareceram várias versões desse texto: em Constantinopla (1516), em Veneza (1546), em Cracóvia (1579) e em Amsterdã (1708). A versão espanhola foi publicada em 2017, com tradução de Neil Manel Frau-Cortès e publicada pela Obelisco.<sup>20</sup>

Vale lembrar que Rabi Akiva, a quem se atribui esta obra, foi um sábio tanaíta [*tanna*, repetir] que viveu entre os anos 50 e 135 da era atual. Mais importante ainda é destacar que o Rabi Akiva foi mestre de Shimon Bar Iohai, a quem Moshé de León atribuiu a autoria do *Zohar*. Em sendo verdadeira tal atribuição, o *Alfabeto do Rabi Akiva*

<sup>19</sup> Ibn Arabi. *The Openings in Makkah – al-Futûhât al-Makkiyah*: The Youth – The figurative made literal [Book 1], Columbia/SC: Eric Winkel, 2018, p. 272.

<sup>20</sup> Akiva, R. (Pseudoepigráfico). *Alfabeto de Rabí Akiva*. Trad. Neil Manel Frau-Cortès. Barcelona: Obelisco, 2017.

forma a base estrutural do *Zohar*, já que seu autor foi o principal discípulo do Rabi Akiva.

Ainda que não esteja incorporado ao *corpus zohárico* propriamente dito, este *Alfabeto do Rabi Akiva* – por sua formulação objetiva – é o texto que melhor serve para efeito de comparação com a interpretação das letras do alfabeto árabe tal como formulada no capítulo 2 das *Futūhāt*.

#### **2.2.4 – *Sitré Otiot*: o Segredo das Letras no *Zohar***

No prólogo da versão espanhola do *Sitré Otiot* ou *Segredo das Letras*, o tradutor Aharón Shlezinger explica que esta obra é um profundo estudo cabalístico que aparece no *Zohar* acerca dos mistérios das quatro letras do Tetragrama.<sup>21</sup> Neste livro se encontra a afirmação de que os Céus são denominados livros, portanto, sujeitos à leitura e interpretação:

Do mesmo modo como as letras se escrevem num livro, assim ocorre com as estrelas, que são letras e se escrevem nos céus. E aquele que sabe ler o livro dos Céus, e a mudança de posição das estrelas [...] é capaz de falar sobre o futuro<sup>22</sup>.

Isso é possível existirem numerosos segredos ocultos nas letras, vinculados com o mistério da criação. Graças a uma exposição metódica o conteúdo deste livro serviu de comparação com a descrição do alfabeto árabe, tal como consta no capítulo 2 das *Futūhāt*.

Até aqui apresentamos a ciência das letras no esoterismo judaico. A partir daqui vamos nos debruçar sobre a ciência das letras na mística islâmica.

---

<sup>21</sup> *Sitré Otiot: El secreto de las letras del Tetragrama*. Barcelona: Obelisco, 2016, p. 7.

<sup>22</sup> Op. cit, p. 3.

## Sufismo: o esoterismo do Islam

Em relação ao sufismo, utilizamos a bibliografia tradicional sobre a história do esoterismo islâmico, visando expor a história da metafísica muçulmana, tanto desde a perspectiva sunita (chamada *tassauf*) quanto xiita (denominada *irfan*).

Foram utilizados os trabalhos de Al-Farabi<sup>23</sup>, Michel Chodkiewicz<sup>24</sup>, Martin Lings<sup>25</sup>, Titus Burkhardt<sup>26</sup>, Fritjof Schuon<sup>27</sup>, Pablo Beneito<sup>28</sup>, Gerhard Böwering<sup>29</sup>, Pilar Garrido<sup>30</sup>, Stephen Hirstenstein<sup>31</sup>, William Chittick<sup>32</sup>, entre outros. E, no que diz respeito à ciência das letras, as obras e os autores serão demarcados a seguir.

### – ‘*Ilm al-hurûf*’: a ciência das letras no Islam

É possível considerar que a ciência das letras nasceu com o pró-

---

<sup>23</sup> Al-Fārābī, A. N. *El libro de las letras*. Madrid: Trotta, 2004.

<sup>24</sup> Chodkiewicz, M. *Un océan sans rivage: Ibn Arabī, le Livre et la Loi*. Paris: Seuil, 1992.

<sup>25</sup> Lings, M. *¿Qué es el sufismo?* Madrid: Taurus, 1981.

<sup>26</sup> Burkhardt, T. A Natureza do Sufismo. Em Bartholo Jr., R. & Campos, A. (orgs). *Islā: o credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago/Instituto de Estudos da Religião, 1990; e Burkhardt, T. *Alquimia: Significado e Imagem do Mundo*. Lisboa: Dom Quixote, 1991.

<sup>27</sup> Schuon, F. *O esoterismo como princípio e como caminho*. São Paulo: Pensamento, 1985; e Schuon, F. *Comprender el Islam*. Palma de Mallorca: J. J. Olañeta Editor, 1987.

<sup>28</sup> Beneito, P. Foreword. Em Ibn Arabī, M. *The Openings in Makkah – al-Futūhāt al-Makkiyah: The Youth – The figurative made literal* [Book 1], Columbia/USA: Eric Winkel, 2018, pp. xiii-xv.

<sup>29</sup> Böwering, G. *A textual and analytic study of the Tafsīr of Sahl at-Tustarī (d. 283/896)*. [Dissertation Ph.D]. Montreal: McGill University, 1974.

<sup>30</sup> Garrido, P. *Obra completa del sufí Ibn Masarra de Córdoba*. Córdoba: Almuzara, 2022; e Garrido, P. *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam: La Risālat al-Hurūf del sufí Shal al-Tustari*. Madrid: Mandala Ediciones, 2010.

<sup>31</sup> Hirstenstein, S. *O Compassivo Ilimitado: a vida e o pensamento espiritual de Ibn Arabī*. Rio de Janeiro: Fissus, 2006.

<sup>32</sup> Chittick, W. *Mundos Imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias*. Buenos Aires: Yerrahi, 2021.

prio Islam e que tal tradição tenha sido iniciada com o califa Ali Abu Talib. Entretanto, a primeira obra considerada como pedra fundamental da *'Ilm al-huruf* é o comentário corânico escrito por Jafar al-Sadiq, o sétimo imam do Islam xiita duodecimalista.

A partir desta obra fundacional, a Ciência das Letras obtém o estatuto de “ciência sagrada” por se tratar de um conhecimento imprescindível para decodificar o Livro Revelado (o Alcorão) e o Livro Desvelado (o Universo). Entretanto, o maior intérprete dessa arte hermenêutica foi Ibn Arabī, que tratou dos mistérios dessa ciência em diversas obras da sua lavra, sobretudo nas *Iluminações de Meca*, como veremos a seguir.

– **Ibn Arabī de Murcia: o grande mestre da Ciência das Letras**

Muhidim Ibn Arabī mereceu um destaque muito grande na elaboração teórica da pesquisa, devido às inspiradas obras do mestre murciano e, em particular, ao seu *opus magnum* que é o *Kitab al-Futūhāt al-Makkiyya*, o *Livro das Iluminações de Meca*.

Considerado o maior místico do Islam e um dos maiores místicos de todos os tempos, Ibn Arabī produziu de forma compulsiva uma imensa quantidade de livros, com mais de 700 títulos conhecidos, muitos dos quais estão desaparecidos.

Porém, a sua obra mais importante e imponente – o *Kitab al-Futūhāt al-Makkiyya* – cujos manuscritos foram preservados até os nossos dias, aborda a questão específica da ciência das letras em muitas das suas milhares de páginas, embora o tema esteja concentrado no capítulo 2 da referida obra monumental.

– **Antecedentes do *'Ilm al-hurūf***

Como já antecipado, Ibn Arabī não foi o criador de tal ciência;

antes dele alguns místicos islâmicos haviam se debruçado sobre o tema, com especial destaque para o sétimo Imam, Jafar al-Sadiq, além de Sahl al-Tustarī e Ibn Masarra.

– *Tafsir*, do Imam Jafar al-Sadiq

O comentário místico escrito por Jafar al-Sadiq foi traduzido ao inglês por Farhana Mayer, a partir do texto estabelecido por Paul Nwyia.<sup>33</sup> Logo na abertura da sua obra, Jafar al-Sadiq estabelece quatro níveis de interpretação do Alcorão: a expressão literal (*‘ibārah*), a alusiva (*ishārah*), as sutilezas (*latā’if*) e as realidades mais profundas (*haqā’iq*).

Tal divisão hermenêutica recorda os quatro níveis de interpretação cabalista da Torá, conhecidos pelo acróstico *Pardes*, palavra de origem persa que significa jardim, pomar ou paraíso. As quatro consoantes do vocábulo (P-R-D-S) evocam as quatro categorias de interpretação bíblica: *Peshat* é o significado simples e geralmente literal; *Remez* é o significado oculto, presente nas entrelinhas; *Derush* é o significado midráshico ou homilético; e *Sod* é o significado secreto ou místico.

Todas essas categorias de análise possuem um valor intrínseco e validade equivalente em suas respectivas áreas pois, como ensina uma fonte judaica, “a *Bíblia* é como uma rocha que pode ser despedaçada em muitos fragmentos sob o martelo da interpretação”<sup>34</sup>.

O próprio nome do Imam remete à figura do Al-Tzadik judaico, ao homem justo, sinônimo de homem santo. Portanto, como homem santo que era, o Imam Al-Sadiq opera uma hermenêutica que

---

<sup>33</sup> Mayer, F. (Translation and notes). *Spiritual Gems: The Mystical Qur’an Commentary Ascribed to Ja’far al-Sādiq as contained in Sulamis Haqā’iq al-Tafsir* from the text of Paul Nwyia. Louisville/KY: Fons Vitae, 2011.

<sup>34</sup> Unterman, A. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992, p. 201.

parte das letras utilizadas na redação do Alcorão para desvelar os segredos ocultos no texto.

Assim, al-Sadiq começa com a primeira surata do Alcorão e prossegue até a última, analisando as mensagens encriptadas no texto literal. Por exemplo, al-Sadiq ensina em relação à palavra *bism* (do *Bismillah*) que “A [letra] *bā’* é a Sua (de Deus) eterna subsistência [ *baqâ’uhu* ]; a letra *sîn* é relativa aos Seus nomes [ *asmâ’uhu* ] e a letra *mîm* é a Sua soberania [ *mulkuhu* ]”<sup>35</sup>.

A partir dessa fonte inaugural, a ciência das letras se difundiu entre os místicos muçulmanos, inspirando novas obras, algumas das quais serão referidas a seguir, cujos autores foram citados por Ibn Arabî no Livro das *Iluminações de Meca*.

#### – *Risâlat al-Hurûf*, de Sahl al-Tustarî

Na apresentação da *Risalat al-hurûf* [Epístola sobre as letras], escrita por al-Tustarî e traduzida por Pilar Garrido, aprendemos que “a Palavra divina se manifesta no Livro revelado [e tal] concepção é a condição de possibilidade que subjaz a toda exegese sufi das letras”<sup>36</sup>. Pilar Garrido destaca que o tema central dessa obra de Tustari “é o comentário esotérico das letras árabes da revelação corânica enquanto chaves hermenêuticas do Livro”<sup>37</sup>.

A tradutora lembra que o desenvolvimento inicial da hermenêutica das letras deve fazer uma particular referência ao *Tafsir* do Imam Jafar al-Sadiq. Desse modo, atesta que esta *Risalat al-Hurûf* é um dos “primeiros escritos islâmicos sobre a ciência das letras e é, de fato, o primeiro escrito sufi conservado de tal relevância, densidade e sig-

<sup>35</sup> *Spiritual Gems*, p. 3.

<sup>36</sup> P. Garrido. *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam: La Risâlat al-Hurûf del sufí Shal al-Tustari*. Madrid: Mandala Ediciones, 2010, p. 2.

<sup>37</sup> *Idem, ibidem*.

nificação metafísica”<sup>38</sup>. Al-Tustari deixa claro, logo no início do seu *Tratado*, que “as letras [...] são a origem de todas as coisas”<sup>39</sup>.

Nos comentários sobre os princípios gerais de hermenêutica, al-Tustarī afirma que

*Não existe aleia alguma no Alcorão que não tenha quatro sentidos: um sentido externo, um sentido interno, um limite e uma revelação. O sentido externo ou exotérico (zahir) corresponde à leitura literal (tilâwa); o sentido interno ou esotérico (bâtin) corresponde à compreensão; o limite (al-hadd ou sentido moral) distingue o lícito do ilícito; e a revelação é a elevação do coração para perceber o significado por meio de uma instrução divina*<sup>40</sup>.

Tal comentário remete, com alguma variação, ao texto de Jafar al-Sadīq e, na cabala, corresponde à divisão hermenêutica identificada pelo acróstico *Pardes*, ao qual já nos referimos.

Para um estudo mais profundo da obra desse pioneiro da ciência mística das letras é imprescindível a leitura da tese de doutorado intitulada *Um estudo analítico e textual do Tafsir de Sahl at-Tustarī*, defendida por Gerard Bowering na McGill University, de Montreal, Canadá, em 1974, obra já indicada com anterioridade.

– *Libro de los significados de las letras, de Ibn Masarra*

Ibn Masarra nasceu em Córdoba, no ano 883 da era atual. Foi citado várias vezes por Ibn Arabī. Sua obra foi resgatada por Pilar Garrido, que realizou a tradução e a edição crítica da *Risālat al-I’tibār [Epístola da interpretação]* e do *Kitāb Jawāss al-Hurūf [Livro dos significados das*

<sup>38</sup> *Idem*, op. cit., p. 5.

<sup>39</sup> Conf. *Idem*, op. cit., p. 67.

<sup>40</sup> Conf. *Idem*, op. cit., p. 80.

letras].<sup>41</sup> Segundo a arabista espanhola, “como o Tafsir de Jafar al-Sadiq, a *Risâlat al-Hurūf* se inscreve também na tradição de textos de tipo esotérico aparecida no Islam em torno do século VIII” na medida em que “a primeira ideia da *Risâlat al-Hurūf* [de Sahl Al-Tustari] que Ibn Masarra reflete literalmente em seu *Jawāss* é a concepção de que as letras são a origem de todas as coisas”<sup>42</sup>.

Aqui coincidem as teorias cabalísticas e sufis relativas ao poder criador das letras, graças às quais, através das quais e pelas quais, tudo existe enquanto realidade fenomênica universal. Daí a necessidade de uma estruturar uma ciência específica dedicada às letras, mas não no sentido literal ou literário. Para suprir tal necessidade, e subsidiado por uma tradição da hermenêutica esotérica islâmica que o precede, eis que o gênio de Ibn Arabī fá-lo-á escrever o capítulo 2 do Livro das *Iluminações de Meca*.

#### – Ciência das Letras nas *Futūhāt al-Makkīyah*, de Ibn Arabī

Enfim, chegamos ao pórtico do Livro das *Iluminações de Meca*. Nesta obra oceânica, o leitor encontrará a ciência das letras do alfabeto árabe em sua mais completa expressão. A denominada “ciência das letras” [em árabe *‘ilm al-hurūf* ] é conhecida pelos sufis como “a ciência do segredo das letras” [*‘ilm asrār al-hurūf* ].

Ao escrever tal monumento literário a intensidade mística de Ibn Arabī alcançou sua plenitude espiritual. Da imensa extensão das *Futūhāt* nos ocupamos apenas do capítulo 2, no qual aborda a ciência das letras, embora tenhamos estudado diversos capítulos das *Futūhāt* e diferentes obras do Sheikh Akbar, além das já citadas.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Garrido, P. Obra completa del súfi Ibn Masarra de Córdoba, Córdoba: Almuzara, 2022.

<sup>42</sup> *Idem*, op. cit., p. 108.

<sup>43</sup> Obras Ibn Arabī utilizadas na pesquisa: *Los engarces de las sabidurías*. Madrid: Edef,

A partir deste texto de referência, é possível traçar paralelos e determinar semelhanças e diferenças entre a ciência das letras praticada pelos sufis e a ciência das letras praticadas pelos cabalistas.

## CONCLUSÕES

Nossa pesquisa destacou as convergências, as semelhanças e as equivalências de cosmovisão na mística muçulmana e na mística judaica, identificando pontos de interlocução entre sufismo e cabala. Temos a esperança de proporcionar pautas para um diálogo entre as metafísicas islâmica e judaica, ponto de partida para a compreensão mútua e a cooperação entre o Islã e o Judaísmo.

Portanto, a principal contribuição desta pesquisa é abrir espaços de interpretação e interlocução entre as duas mais importantes tradições religiosas e culturais da humanidade: o judaísmo e o islamismo.

Um exemplo de tal interlocução é o fato de a presente síntese da pesquisa ter sido apresentada no III Colóquio Internacional Misticismismo Islâmico em al-Andalus (séculos VIII ao XV): Gnose, Norma e Transgressão, realizado na Universidade Nova de Lisboa, em 2 e 3/junho/2024.

Tal apresentação foi realizada de modo inconclusivo porque a pesquisa, naquela ocasião, estava em andamento. Agora, um ano depois, o mesmo trabalho – acrescido das conclusões elaboradas ao final do pós-doutorado – está sendo apresentado aqui, pela primeira vez de modo conclusivo, em um fórum internacional de es-

---

2024; *O segredo dos nomes de Deus: Kitāb kasf al-ma'nā 'an sirr asmā' Allāh al-hus-nā*. São Paulo: Attar, 2020; *La vida maravillosa de Dhul Nun, el egipcio*. Madrid: Editorial Sufi, 2017; *El esplendor de los frutos del viaje*. Madrid: Siruela, 2008; *Epístola de la Santidad*. Málaga: Sirio, 2007; *El intérprete de los deseos (Taryumān al-Ašwāk)*. Murcia: Regional, 2002; *A Alquimia da Felicidade Perfeita*. São Paulo: Landy, 2002; *Tratado del Amor*. Madrid: Arca de Sabiduría, 1997; *L'Arbre du Monde*. Paris: Les Deux Océans, 1982; e *Viaje al Señor del Poder*. Málaga: Sirio, 1986.

tudos judaicos dedicado à interculturalidade. E em 25 de setembro próximo apresentaremos nosso estudo no Seminário Permanente de Estudos Islâmicos, realizado pelo Mestrado em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Lisboa.

Desse modo, sedimentamos as pontes e os vasos comunicantes entre os estudiosos do islamismo e do judaísmo, com vistas a inaugurar uma nova fase das relações afetivas e culturais entre judeus e muçulmanos.

Considerado o que foi exposto nas páginas precedentes, concluímos que a base fundamental da Cabala e do Sufismo é o rigoroso monoteísmo judaico-islâmico que deu origem às correntes hermenêuticas do judaísmo e do Islã. Ambas as místicas acreditam no poder das letras de ambos os alfabetos – o judaico e o árabe – considerados expressões de um conhecimento oculto na forma física, bem como no poder criador de tais símbolos fonéticos, que, ademais, são entes vivos e conscientes, de natureza angelical.

Cabala e Sufismo afirmam que as letras são os elementos fundamentais da criação e que o universo foi criado e estabelecido através das mesmas. Judeus e muçulmanos compartilham os mesmos mitos de origem, iguais heróis-civilizadores, idênticas crenças reveladas e a fé em uma e única Divindade a quem prestam adoração exclusivista.

Os livros revelados de ambas as religiões começam com a letra b dos respectivos alfabetos. A Torah começa com *Bereshit bará Elohim...* (No início criou Deus...); o *Al-Qur'an* inicia com *Bismilah il-Rahman Il-Rahim* (Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso). Tal coincidência havia sido apontada por Ibn Arabi. Aliás, o Sheikh Akbar era mestre até no nome, pois – utilizando um conhecido recurso cabalístico – poderíamos dizer: não leia *Arabi*, mas sim *Arrabi* ou *al-Rabi*, o Rabino, o Mestre.

A primeira surata do *Al-Qur'an* que foi revelada a Maomé põe de manifesto o poder das letras pois começa com um imperativo: “*Iqraa*” (*Lê!, Recita! Proclama!*)<sup>44</sup>.

Ler em nome de quem? “Do Senhor que te criou [e] ensinou através do cálamo”<sup>45</sup>.

E o que se ensina através da caneta senão a ler e escrever?

Portanto, a primeira palavra do Arcanjo Gabriel dirigida ao profeta do Islam foi uma ordem de leitura, um imperativo de interpretação dos signos linguísticos com seus significantes e significados, uma ordem de leitura a um homem que era analfabeto.

Isso demonstra duas verdades auto evidentes: em primeiro lugar, a importância das letras; e, em segundo, a *obrigatoriedade de sua interpretação*.

Crentes nos poderes criacionais e operativos nas letras, tanto o Sufismo quanto a Cabala utilizam o conhecimento da ciência das letras para – através de técnicas místicas – alcançar os mais elevados níveis de consciência cósmica.

Trilhando a senda da ciência mística das letras, Ibn Arabi e Moshé de León escreveram as obras mais estudadas em suas respectivas místicas: o Livro das *Iluminações de Meca* e o *Livro do Esplendor*. Os títulos dessas obras evocam luminescência, resplandecência, rutilância, iluminação, esplendor. Afinal, como ensina o *Al-Qur'an*, *Deus é luz sobre luz*.

---

<sup>44</sup> Surata 96: «Lê em nome do Senhor que te criou» (Alcorão Sagrado [S. Hayek], p. 502); «Proclaim! (or Read!) In the name of thy Lord» (The Holy Qur'ân [Y. Ali], p. 1761); «Lis au Nom de ton Seigneur» (Le Coran [D. Masson], p. 760); «Recita en el nombre de tu Señor» (El Corán [J. Cortés], p. 732); «Lee, en nombre de tu Señor» (El Corán [G. Bravo], p. 635).

<sup>45</sup> *Idem, Ibidem.*

Ao final da presente investigação concluímos que tanto a Cabala quanto o Sufismo detêm conhecimentos das dimensões metafísicas das suas respectivas religiões, abrindo espaço para o diálogo interconfessional na medida em que, quanto mais ascendemos nos escalões da Árvore do Conhecimento, tanto mais nos aproximamos das demais tradições místicas porque, no final da viagem ascensional, encontrar-nos-emos diante da mesma e única realidade existencial: o Um, de onde tudo provém e para onde tudo converge, pois, mais uma vez evocando o *Zohar*, *tudo é um*, tanto no início quanto no meio e, sobretudo, no fim. Ou, dizendo o mesmo de modo inverso, *um é tudo*.

E assim chegamos ao final deste estudo, conscientes de que apenas bordejamos a superfície desse oceano infinito de mistério e sabedoria. Terminamos desejando que, a partir dos elementos oferecidos nesta pesquisa, outras inteligências com mais arte e mais ciência, acrescentem e complementem o que aqui deixamos de escrever, porque, como dizem antigos escritores judeus, *tam ve-lo nishlam: está terminado, mas não completo*.

*Olinda/Murcia*  
*inverno/verão*  
*2024/2025*



PARTE 2

# Haveres, saberes e lugares



## **KAHAL ZUR ISRAEL: A SINAGOGA E OS BNEI ANUSSIM NO RECIFE**

Renato Athias

### **INTRODUÇÃO**

A Sinagoga Kahal Zur Israel representou um dos marcos mais importantes da presença judaica no Brasil Colônia. Esta edificação estava localizada na atual “rua do Bom Jesus”, antigamente chamada de “rua dos Judeus”, no bairro do Recife, entre 1636 e 1654, sendo a primeira sinagoga pública oficial dos judeus que habitaram as Américas (Weitman, 2003)<sup>1</sup>. Neste período temos informações de que também funcionaram nesta edificação duas escolas: a Talmud Torah e a Etz Hayim.

Após a expulsão dos holandeses do Recife, a rua passou a ser conhecida como rua da Cruz, e os prédios da sinagoga e das escolas religiosas receberam o número 26. A Dra. Tânia Kaufman (2000) chamará a atenção para o fato de que, a partir de 1879, a rua adotará

---

<sup>1</sup> Apresentei também uma versão deste texto no 6º. Seminário Internacional de Museografia e Arquitetura de Museus - Pesquisa e Patrimônio em 2019: [https://arquimuseus.arq.br/seminario2019/pdf/artigos/eixo\\_3-cultura\\_e\\_documentacao/e3a1\\_athias.pdf](https://arquimuseus.arq.br/seminario2019/pdf/artigos/eixo_3-cultura_e_documentacao/e3a1_athias.pdf)

o nome atual de “rua do Bom Jesus”. Tania Kaufman também mostrará, em sua importante obra, que todos os eventos que ocorrerem neste prédio específico terão uma ação direta relacionada a dar outro olhar à paisagem urbana daquele lugar específico, de modo a apagar a memória da presença dos judeus no Recife no período colonial. Nesta mesma obra Tania Kaufman mostrará o papel desta sinagoga no cotidiano dos judeus no Recife e que, com a expulsão dos holandeses do Recife de volta para Amsterdã, muitos ficarão e escolherão apenas o sertão, o interior do estado de Pernambuco (Kaufman, 2000), para se estabelecer e outros familiares foram para o Caribe e América do Norte como menciona Reginaldo Heller (2008). Tania Kaufman ressalta ainda que muitas das práticas do país, hoje em dia, aquelas relacionadas ao trato com os mortos, com o meio ambiente etc., podem ter uma enorme relação com as práticas judaicas, insistindo que essas tradições foram deixadas por esses judeus que vêm do Recife (Silva 2007, Moura, 2002).

Este presente trabalho situa Kahal Zur Israel dentro do contexto mais amplo da presença judaica nas Américas coloniais, vinculando sua história à dinâmica política, econômica e religiosa do Brasil holandês, mas sobretudo busca dar uma atualização de como a patrimonialização de um bem leva a um debate mais amplo, nesse caso, sobre a presença dos Bnei Anussim no Recife. Pois, a sinagoga espanhola-portuguesa conhecida como Kahal Zur Israel no Recife representa um marco significativo da herança cultural judaica nas Américas. Apesar de seu breve período de operação como sinagoga, seu legado permanece vibrante.

Importante assinalar que, após a conversão forçada em 1497, determinada pelo rei D. Manuel I, os judeus portugueses passaram a ser designados de várias formas nos documentos oficiais e na vida

cotidiana. Os termos mais comuns incluíam: 1) "Gente da nação" ou "gente da nação hebreia", com derivações como "os da nação hebreia", "os da nação", "os da raça" e "gente nova"; 2) "Cristãos Novos", "conversos", "judeus batizados em pé", termos depreciativos que se referiam ao batismo forçado de adultos; 3) "Marranos", "judaizantes" ou "criptojudeus", quando persistiam nas práticas ancestrais "às escondidas".

Já entre os próprios judeus portugueses, era comum usar o termo hebraico "bnei anussim" (filhos dos forçados) ou simplesmente "Anussim" (forçados), que as autoridades religiosas judaicas também utilizavam para discutir a condição desses indivíduos em relação ao judaísmo. De sorte, que neste texto vou utilizar o termo Bnei Anussim, pois Bnei Anussim é um termo moderno usado para definir os descendentes cristãos contemporâneos de cerca de um quarto de milhão de judeus sefarditas do século XV que foram coagidos ou forçados a se converter ao catolicismo durante os séculos XIV e XV na Espanha e Portugal. Embora alguns tenham viajado para a América, fazê-lo foi particularmente difícil, pois apenas os espanhóis que não conseguiam certificar nenhuma ascendência muçulmana ou judaica recente tinham permissão para viajar para o Novo Mundo.

No entanto, o fluxo constante de emigração espanhola para a América Latina até o século XX resultou em muitos latino-americanos tendo ascendência de converso, da mesma forma que os espanhóis modernos. O conceito Bnei Anussim ganhou alguma popularidade entre a comunidade hispânica no sudoeste americano e em países da América Latina, onde centenas de hispânicos e portugueses expressaram a crença de que são descendentes de tais conversos e o desejo de retornar ao rebanho do Judaísmo.

A análise dos processos identitários dos Bnei Anussim no Recife demanda uma abordagem que vá além das categorias tradicionais de pertencimento étnico-religioso. Propõe-se aqui compreender como se configura a identidade marrana contemporânea — ou marranidade — e, em particular, como esta se articula em um contexto de contestação e reinterpretação da identidade judaica convencional. Historicamente sustentada por três pilares fundamentais — religiosidade normativa, matrilinearidade e sentimento de coesão comunitária — a identidade judaica, sobretudo em sua vertente ortodoxa, estabelece limites rígidos de pertencimento. No entanto, os Bnei Anussim emergem em diálogo (e por vezes em tensão) com esses critérios, desafiando-os, reformulando-os ou buscando formas de adequação.

## **NOVAS IDENTIDADES NA ATUALIDADE**

Nesse sentido, a identidade anussita pode ser inserida no debate mais amplo sobre as novas identidades na contemporaneidade, especialmente em contextos globalizados e marcados por transformações culturais aceleradas. As teorias sociológicas de Zygmunt Bauman podem oferecer subsídios relevantes para situar a construção identitária dos Bnei Anussim no panorama das mudanças sociais das últimas décadas, pois o autor trata da condição humana na modernidade tardia, embora sob perspectivas distintas.

Bauman, com o conceito de "modernidade líquida", descreve uma sociedade marcada pela fluidez das relações, pela instabilidade dos vínculos e pela constante incerteza. Segundo ele, os sujeitos contemporâneos vivem em um estado de precariedade afetiva e social, ampliado pela lógica de consumo e pelas dinâmicas globais. A identidade, nesse contexto, torna-se fragmentada e transitória,

dificultando a construção de pertencimentos duradouros. As redes sociais, por exemplo, são vistas por Bauman como espaços onde os indivíduos se apresentam como produtos, reforçando a lógica da superficialidade e da descartabilidade.

Ao aplicar essa abordagem à experiência dos Bnei Anussim, observa-se uma tensão produtiva que se manifesta no confronto entre modelos tradicionais de pertencimento e novas formas de reivindicação identitária. A “liquidez” baumaniana, ao descrever a fragilidade das instituições e das identidades fixas no contexto da modernidade tardia, oferece uma lente eficaz para compreender os limites das estruturas normativas do judaísmo tradicional — especialmente aquelas centradas na matrilinearidade, na observância ritual estrita e na pertença comunitária sancionada por autoridades rabínicas.

No caso dos Bnei Anussim, essa tensão se traduz em uma forma peculiar de inserção no campo religioso: suas trajetórias não se encaixam facilmente nas categorias tradicionais que definem quem é judeu. São indivíduos ou comunidades que, muitas vezes sem uma linhagem matrilinear comprovada ou sem formação religiosa tradicional, se identificam com o judaísmo por meio de narrativas familiares, práticas ancestrais ocultas, ou ainda por uma busca consciente de reconexão com um passado silenciado. A tradição normativa, baseada em estruturas sólidas e reconhecimentos institucionais, mostra-se insuficiente para acolher a complexidade dessas experiências emergentes.

É justamente nesse ponto que o conceito de modernidade líquida se mostra pertinente. As fronteiras entre o “dentro” e o “fora” da comunidade judaica tornam-se mais porosas, instáveis e contestadas. O que antes era regulado por critérios estabelecidos ao longo de séculos agora é questionado por demandas de reconhecimento

que partem de lugares historicamente marginalizados. A fragilidade da autoridade institucional se torna visível diante da pressão por abertura, inclusão e revisão de categorias identitárias.

Contudo, essa fragilidade não é apenas sinal de crise — ela pode ser interpretada como sintoma de transformação. O que Bauman aponta como liquidez pode também ser entendido, no contexto dos Bnei Anussim, como espaço de possibilidade: um campo em que novas formas de pertencimento estão sendo ensaiadas, em que a identidade não é mais dada, mas construída, disputada, narrada. Nesse sentido, os Bnei Anussim não apenas revelam a insuficiência das estruturas tradicionais, mas também desafiam o judaísmo a repensar seus próprios fundamentos em face da contemporaneidade.

Além disso, a reivindicação dos Bnei Anussim ocorre em um contexto de globalização informacional, no qual o acesso a conteúdos judaicos (via Internet, redes sociais, cursos *on-line*) permite uma autonomia inédita no processo de formação religiosa. Isso reforça a liquidez identitária: o conhecimento religioso deixa de ser monopólio de instituições e passa a circular em redes abertas, horizontais, nas quais os sujeitos podem construir itinerários próprios. A autoridade rabínica, embora ainda relevante, perde o monopólio da legitimidade. Surge, assim, uma tensão entre o desejo de reconhecimento por parte das estruturas formais e o impulso de autoafirmação independente dessas mesmas estruturas.

Portanto, ao compreender os Bnei Anussim sob a ótica da modernidade líquida é possível visualizar como suas práticas e discursos desestabilizam modelos rígidos e apontam para formas mais plurais e abertas de identidade judaica. A fragilidade institucional, longe de significar um colapso, pode abrir caminhos para o diálogo, para a reformulação das normas de pertencimento e para a amplia-

ção das fronteiras da comunidade. Trata-se de uma tensão produtiva porque, ao mesmo tempo que revela conflitos, também oferece oportunidades de reinvenção e transformação.

Na realidade, a identidade Bnei Anussim, portanto, não pode ser compreendida apenas como uma tentativa de “retorno” ao Judaísmo histórico, mas como uma expressão contemporânea, situada entre a memória coletiva do trauma (imposta pela conversão forçada e pelo apagamento identitário) e a agência individual, que busca reconstruir sentidos no presente. Trata-se de uma identidade híbrida, construída entre o desejo de reconhecimento por parte das instituições judaicas tradicionais e a necessidade de autoafirmação em um mundo pluralizado e em constante mutação.

Dessa forma, a experiência dos Bnei Anussim no Recife — com seus modos próprios de religiosidade, suas comunidades emergentes e seus itinerários pessoais e coletivos — deve ser analisada como parte das múltiplas formas de reinvenção do Judaísmo na contemporaneidade. O que está em jogo não é apenas o pertencimento formal a um grupo religioso, mas a articulação entre memória, história, desejo de continuidade e possibilidade de ruptura.

A construção da marranidade contemporânea se insere, assim, em um duplo movimento: ela confronta os critérios históricos de pertença judaica, ao mesmo tempo que se apropria das possibilidades oferecidas pela sociedade hipermoderna — marcada pela autonomia individual, pela circulação de saberes e pela revalorização de tradições em chave subjetiva. Ao se posicionarem entre esses dois polos — a crítica à normatividade institucional e a valorização da experiência pessoal — os Bnei Anussim revelam uma das faces mais complexas e significativas das identidades religiosas na contemporaneidade.

Em artigo anterior (2018<sup>2</sup>) eu fiz uma abordagem entre arquitetura e patrimonialização, temática amplamente comentada, não é nova, pois outros já debateram esta questão sem levar em consideração as pessoas envolvidas naqueles patrimônios. Naquele texto procurei associar os Bnei Anussim com o debate da patrimonialização de um bem cultural.

A preservação de edifícios e suas formas arquitetônicas está intimamente relacionada à memória e à tradição de um determinado lugar. Isso não é nenhuma novidade. Faço aqui um parêntesis para registrar o livro de Rudy Koshar intitulado *Dos monumentos aos vestígios: artefatos da memória alemã, 1870–1990*, que é um exemplo que demonstra a existência de elementos da memória e da história das sinagogas nos processos de preservação patrimonial. Portanto, elementos históricos reaparecem quando se trata de dar visibilidade a uma edificação que teve papel importante no Recife colonial conhecido na historiografia como “domínio holandês”, através da Companhia das Índias Ocidentais (WIC), de 1621 a 1654, no Brasil. Mas, logo depois, em 1654, a sinagoga Kahal Zur Israel (ou Congregação do Rochedo de Israel) passará ao esquecimento, e será deixada à invisibilidade. O edifício da Sinagoga deixa de fazer parte da paisagem com diferentes usos até o ano 2000 na cidade do Recife (Mello, 1988).

---

<sup>2</sup> Em texto anterior abordei a questão da arquitetura. Gostaria de agradecer a Salomon Buzaglo, Diretor do Instituto de Sephadi and Anussim Studies of Natanya Academic College, e Samuel Sabba e Gisèle Ranglais por todo o apoio à minha estadia em Natanya (Israel). Também gostaria de agradecer ao Dr. Alexander von Kienlin, Dr. Ulrich Knufinke, Dra. Katrin Kessler e a toda a equipe da Biet Tefilá por aceitarem este artigo, bem como pelo apoio recebido para apresentar a primeira versão deste artigo no 3º Congresso Internacional de Arquitetura Judaica “Sinagoga e Museu”, Braunschweig, de 21 a 23 de novembro de 2016. Também gostaria de parabenizá-los pela iniciativa de realizar este congresso. Gostaria também de agradecer a Sonia Sette, presidente da Federação Israelita de Pernambuco.

Então o que me interessa é argumentar que a Sinagoga Kahal Zur Israel, com seu projeto, possuía com objetivos explícitos na relacionado aos retornados, o que dará lugar às manifestações atuais, que são muito próximas daquelas práticas realizadas neste mesmo edifício (na mesma rua onde se localiza a Kahal Zur Israel) há cerca de 400 anos. Ou seja, a sinagoga, sendo devolvida ao seu lugar histórico na contemporaneidade, retornando assim à paisagem do Recife, retoma seu papel original. Coloco este argumento central aqui na organização deste estudo, como um caso bem específico e talvez único na história.

## **UMA SINAGOGA, UMA HISTÓRIA**

A Kahal Zur Israel foi fundada no século XVII, em um período no qual o Recife estava sob domínio da Companhia das Índias Ocidentais, conhecido como o período holandês no Recife (1630-1654). Naquele tempo, judeus sefarditas que haviam sido expulsos da Península Ibérica encontraram na cidade um ambiente mais tolerante, onde puderam praticar sua fé e participar ativamente do comércio, especialmente no setor açucareiro. A Companhia das Índias Ocidentais (WIC), que controlava a colônia, tinha entre seus acionistas e comerciantes muitos judeus, cristãos-novos e marranos que ajudaram a estruturar internacionalização do açúcar e economia local.

Embora sua existência como sinagoga tenha sido breve, Kahal Zur Israel foi um importante ponto de referência para a comunidade sefardita nas Américas e no Atlântico Norte. Além da sinagoga, o local abrigava escolas religiosas como o Talmud Torá e o Etz Hayim, reforçando o papel do judaísmo na formação social da região.

Com a derrota da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) dos holandeses em 1654 e a retomada do Recife pelos portugueses, os ju-

deus foram forçados a deixar o Brasil. Muitos migraram para o Caribe e para a América do Norte, onde ajudaram a fundar a primeira comunidade judaica de Nova Amsterdã, futura Nova York. Durante séculos, a memória da presença judaica na cidade foi apagada, e a rua onde a sinagoga se localizava na rua dos Judeus, que foi renomeada para rua da Cruz e, posteriormente, como rua do Bom Jesus.

A redescoberta e restauração do edifício nas últimas décadas trouxeram à tona um rico passado que havia sido esquecido. Historiadores e pesquisadores de diversas universidades, no Brasil e no exterior, como José Antônio Gonsalves de Mello, José Luiz Mota Menezes, Marcus Albuquerque, Tânia Kaufman, Jacques Ribenboim, Anita Novinsky, entre outros tantos pesquisadores, destacaram a importância da sinagoga Kahal Zur Israel no contexto econômico e social do Recife colonial, bem como sua relação com a diáspora sefardita no Mediterrâneo e no Atlântico Norte.

A reinauguração da sinagoga em 2002 transformou Kahal Zur Israel em um importante centro cultural e turístico. O espaço abriga um museu que narra a trajetória dos judeus no Brasil e sua influência na economia e cultura local. Para a comunidade judaica e para os estudiosos da história colonial, o local simboliza a resistência e a continuidade de uma herança que, apesar dos desafios, permaneceu viva. O reconhecimento do Dia Nacional da Imigração Judaica no mesmo dia da reinauguração do templo reforça essa conexão entre passado e presente. Mais do que uma data comemorativa, é um convite a um debate sobre a importância do pluralismo cultural e da preservação da memória coletiva.

Ao visitar a Sinagoga Kahal Zur Israel, percorremos não apenas a história dos judeus no Brasil, mas também um capítulo essencial da formação econômica e cultural do país. O edifício, que já foi sím-

bolo de resistência e de retorno ao Judaísmo para os cristãos-novos e marranos, segue como um elo entre o passado e as novas gerações, garantindo que essa história jamais se perca.

## **JUDEUS, CRISTÃOS-NOVOS E MARRANOS**

Devido à tolerância religiosa dos calvinistas da Companhia das Índias Ocidentais (WIC), um número significativo de judeus sefarditas veio se estabelecer no Recife. A Sinagoga Kahal Zur Israel, portanto, esteve ativa apenas durante o período de dominação holandesa, no governo da Companhia das Índias Ocidentais, no litoral de Pernambuco, durante o período de 1630 a 1654. A formação inicial da sinagoga se deu por 180 associados, representados pelos pais das famílias judias residentes no Recife, bem documentados no Haskamot (Wiznitzer, 1953).

No início da colonização, longe dos “autos-de-fé”, os portugueses (cristãos-velhos) interpretavam com menos rigor as severas leis contra os judeus presentes em Portugal. Os judeus e cristãos-novos perseguidos pelos inquisidores nos famosos “autos-de-fé”, não eram cristãos-novos abrigados na América Lusitana, onde o fanatismo religioso era bem menos expressivo, tanto pelo relaxamento dos costumes, quanto pela necessidade de proteger os interesses da colonização. Com a presença holandesa, as perseguições aos judeus praticamente não existiram. Entretanto, em outros lugares fora do período de domínio holandês, entre 1591 e 1618, na Bahia houve duas visitas do Tribunal do Santo Ofício (Mello: 1979).

Judeus que não se converteram ao Catolicismo tiveram seus bens confiscados e/ou receberam a pena de morte na fogueira por traição, heresia, bruxaria ou impureza do sangue. É importante lembrar que muitos portugueses que vieram para o Brasil, no início do sécu-

lo XVI, ou seja, inúmeros senhores portugueses, eram, na verdade, cristãos-novos ou marranos (judeus que se convertiam à força ao Catolicismo, mas que praticavam o Judaísmo na clandestinidade), expulsos de Portugal. Apesar dessa relativa liberdade, no entanto, a Inquisição não seguiu um movimento retilíneo, apresentando-se sempre de forma diferente do esperado. Assim, nunca deixou de estender seus olhos e garras aos judeus no Brasil, tendo enviado mais de 500 pessoas para Portugal (Moura, 2002). Ronaldo Vainfas, em seu livro *Jerusalém colonial a presença dos judeus portugueses no Brasil holandês* (2011), desenvolve a tese de que as diferentes interpretações calvinistas em conflito na Holanda favorecem a tolerância para com os judeus em domínios das províncias holandesas.

José Antônio Gonsalves de Mello (1979), importante historiador e especialista nos estudos da presença holandesa no Recife, descreve com maestria e mostra por meio de documentos as principais ocupações e profissões dos novos judeus e cristãos durante o período da Companhia das Índias Ocidentais no litoral pernambucano.

As ocupações dos imigrantes judeus recém-convertidos eram as seguintes: médicos, advogados, calígrafos, músicos, ourives, ceramistas, intérpretes oficiais, tradutores, donos de engenhos, atores, carregadores de navios, compradores de escravos negros e de roupas, açúcar, alimentos, vinho, madeira, ou seja, comerciantes em geral. “A maioria deles vive no Recife e domina todo o movimento empresarial.” Essas palavras são do relatório de um alto funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, o Alto Conselheiro Adriaen Van der Dussen, concluído em 1639, quando retornou do Brasil para a Holanda (Breda: 2007).

Essa documentação mostra o desenvolvimento comercial implantado no Recife pelos judeus no Atlântico e como os negócios

modernos estavam sendo vistos pelo Velho Mundo. Não podendo recusar trabalhadores, devido à escassez de mão de obra, os novos colonos encontraram no povo de origem judaica, até mesmo os favores concedidos aos demais. As grandes autoridades portuguesas contrataram judeus laboriosos para a montagem e modernizaram os engenhos de açúcar em Pernambuco, onde se dedicaram ao cultivo da cana-de-açúcar e à produção e comércio exportador de açúcar. Portanto, devemos admitir a importante influência de judeus e marranos na formação histórica e econômica do Brasil Colônia.

A presença judaica no litoral de Pernambuco era percebida no Recife, antes mesmo da fundação da Sinagoga Kahal Zur Israel, pois há relatos de que os judeus se reuniam na sinagoga chamada Magen Abraham (Escudo de Abraão) na antiga ilha de Antônio Vaz, que, mais tarde, passou a ser chamada de Maurícia, e naquele período ainda não havia a ponte que ligava Maurícia ao bairro do Recife. Muitos estavam em pequenas congregações em Itamaracá e Paraíba. Infelizmente, até hoje não se sabe onde essas sinagogas funcionavam (Bloom, 1934; Mello, 1976; Wolff, 1979)

Os expoentes da sinagoga Kahal Zur Israel foram o rabino e primeiro escritor judeu das Américas, Isaac Aboab da Fonseca e o *hazan* (cantor) Moisés Raphael Aguilar; o professor da escola judaica Samuel Frazão, o *shohet* (magarefe) do ritual de abate judaico Benjamin Levy, o *shamash* Isaac Nahamias e Josef Atias. Todos esses nomes e outros aparecerão nos livros de Haskamot, procedimentos da Assembleia (Wiznitzer, 1953).

O rabino Isaac Aboab da Fonseca nasceu cristão-novo, em virtude do batismo forçado de seus pais. Para professar livremente o Judaísmo, sua família imigrou para Amsterdã, onde Isaac se tornou rabino. Veio para o Recife em 1642, a convite da comunidade judai-

ca de Pernambuco, ganhando um salário de 1.600 florins, acompanhado do *hazan* (cantor litúrgico) Moisés Rafael de Aguillar. Antes de 1636, a comunidade judaica utilizava a casa de David Senior Coronel, na rua dos Judeus, como sinagoga (Mello, 1976).

A sinagoga Kahal Zur Israel era, de fato, vista como um espaço público judaico, ainda dentro de um contexto urbano estreito e “misturado”, ou seja, sem um “bairro” judaico específico e a proibição local de expressão pública do judaísmo. O espaço interno da sinagoga também pode ser parcialmente reconstituído principalmente através das descrições encontradas no Haskamot (Wiznitzer 1953), o livro de procedimentos da congregação. Nestes escritos aparecem alguns detalhes da Tebah (púlpito) na sinagoga onde se faziam pronunciamentos religiosos ou comunitários, bem como o local de anúncio do resultado das eleições do Mahamad (comunidade). De fato, a existência formal do Kahal Zur Israel dava uma atmosfera onde o Judaísmo presente entre os membros do Kahal invadia a rua dos judeus, e estes não passavam despercebidos pelos transeuntes. Na exclusão à Inquisição são descrições usando o *talit* em seu espaço (WIZNITZER, 1953). Foi ali que os marranos de Olinda e de outros lugares buscaram realizar a *Teshuvá*, o retorno ao Judaísmo. O Kahal Zur Israel, com a chegada ao Recife do rabino Aboab da Fonseca, será, de fato, muito procurado pelos cristãos-novos de várias localidades próximas ao Recife para realizarem o retorno ao Judaísmo.

Outros escritos onde Kahal Zur Israel será marcada estão na série de acusações ao tribunal da Inquisição. Por exemplo, Manoel Fernandes Caminha, um soldado que havia servido em Pernambuco, denunciou várias pessoas que ele havia conhecido no Recife, que “professavam publicamente a lei de Moisés, realizando seus ritos e cerimônias, reunindo-se três vezes ao dia na sinagoga que tinham

na entrada do porto do Recife, à direita da banda lá dentro, andando vestidos como judeus.”

Vale a pena aqui destacar a impressionante trajetória de Izaque Tartas de Castro (Lipiner, 1992), judeu que deixa Amsterdã, no século XVII, e vem se estabelecer no Recife, com a missão expressa de promover o retorno dos marranos ao judaísmo. O marranismo não pode ser definido somente pelo desaparecimento de um mundo e o restabelecimento de um novo mundo criado pela chegada de Cristobal Colombo. A América se confunde com a figura do marrano que, na realidade, é outra identidade, a do cristão-novo. Ou, como diz Shmuel Trigano:

*“O marrano é por definição um ator — um paradoxo — na história. Nisto ele não é apenas o remanescente fossilizado de um mundo desaparecido sobre o qual um novo mundo seria construído. O que faz o marrano é que aquele que está condenado a desaparecer estrutural e essencialmente se compromete a sobreviver e continuar em seu desaparecimento, e graças a ele. Assim, a judaicidade marrana é mais do que laboratório do homem moderno no emergente Estado-nação: chamado à duplicação e sua identidade, como novo cristão por fora e judeu por dentro, o marrano não experimenta a cidadania no campo público, mas em dualidade com o domínio privado. Assim, o mito judaico da América é algo diferente de um testemunho enterrado no inconsciente. O marrano é um dos primeiros pioneiros da modernidade” (1992: 349, tradução minha).*

Este grupo passou a ser denominado de Bnei Anussim, que é um termo moderno usado para definir os descendentes cristãos novos de cerca de um quarto de milhão de judeus sefarditas do século XV que foram coagidos ou forçados a se converter ao Catolicismo durante os séculos XIV e XV na Espanha e em Portugal.

Embora alguns tenham viajado para a América, fazê-lo foi particularmente difícil, pois apenas os espanhóis que não conseguiam comprovar nenhuma ascendência muçulmana ou judaica recente tinham permissão para viajar para o Novo Mundo. No entanto, o fluxo constante de emigração espanhola para a América Latina até meados do século XX resultou em muitos latino-americanos com ascendência conversiva, da mesma forma que os espanhóis modernos.

O conceito de *Bnei Anussim* ganhou alguma popularidade entre a comunidade hispânica no sudoeste americano e em países da América Latina, onde centenas de hispânicos e portugueses expressaram a crença de que são descendentes desses conversos e o desejo de retornar ao Judaísmo.

Na realidade, *Bnei Anussim* designa a descendência das antigas famílias cristãs-novas, ocorrendo em alguns casos, segundo eles, a conservação de práticas familiares judaizantes. Partindo de iniciativas coletivas ou individuais, buscavam ser inseridos ou reconhecidos pela “comunidade judaica oficial”, a comunidade asquenaze que iniciou sua imigração para a cidade nas primeiras décadas do século XX. Tal posicionamento resultou na necessidade de a comunidade oficial analisar como os *anussim* poderiam ser inseridos em seu meio, levando a posições ambíguas e, por vezes, conflitantes de ambos os lados, como muito bem descrito por Nuno Moraes de Brito (2014).

Izaque de Castro, em 1646, no Recife, foi justamente acusado de judaizar, de trazer os marranos para o Judaísmo. Foi levado para Salvador e, depois, transportado prisioneiro para Lisboa. Sem nunca abrir mão do seu Judaísmo, sempre tinha boa fé e não podia deixar as leis de Moisés. Izaque de Castro, aos 21 anos, recebe a condenação máxima do Tribunal do Santo Ofício: ser queimado vivo numa fogueira (Lipiner, 1992). A presença pública de Izaque de

Castro no Recife mostra claramente um dos papéis que a Sinagoga Kahal Zur Israel teve neste período colonial da presença holandesa no Recife. Há muita documentação histórica sobre as atividades dos judeus durante este período no Recife e, também, sobre o retorno dos criptojudeus ao judaísmo.

Daniel Oliveira Breda, em sua dissertação citada acima, se refere a uma importante documentação sobre o cotidiano dos judeus no Recife, que mostra exatamente como esses judeus situavam geopoliticamente a cidade do Recife em um importante mapa dos centros de comércio internacional, seja pela modernização da produção de açúcar, tráfico de escravos e aumento da navegação comercial.

Assim, os judeus poderiam se enquadrar no conjunto dos interesses e estratégias de mercantilização da Companhia das Índias Ocidentais (WIC), entre as quais estava, especialmente nos espaços urbanos das vilas e entrepostos, a regulação da população pelos critérios da cultura holandesa, baseada no calvinismo. Pensando essas comunidades urbanas como corporações constituídas por vários grupos menores. Assim, o grupo de judeus poderia ser percebido, apesar de sua diferenciação religiosa, como capaz de se harmonizar com tais preceitos. O exercício do Judaísmo foi, sem dúvida, uma forma pela qual se organizaram comunitariamente, exercendo o corpus moral e cívico do Judaísmo um papel fundamental na confluência da moral calvinista com os interesses judaicos.

Com a expulsão da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) de volta para Holanda, a sinagoga foi fechada e judaísmo foi terminantemente proibido, com a presença marcante dos escritórios da Inquisição no Alto da Sé em Olinda. Aos judeus, então, restou apenas uma alternativa para manter sua identidade religiosa: realizar suas cerimônias em segredo em suas casas. E para garantir a segu-

rança e a própria vida, a conversão ao Catolicismo era a alternativa viável. Em 1656, o prédio da sinagoga Kahal Zur Israel é doado a João Fernandes Vieira. Em 1679, ele e sua esposa doaram o imóvel aos padres da Congregação do Oratório de Santo Amaro, na rua do Bom Jesus, e, até 1999, funcionou naquele prédio uma casa comercial de equipamentos elétricos, conhecida no Recife como Matel.

## **OS BNEI ANUSSIM E A GENTRIFICAÇÃO NO RECIFE**

A sinagoga Kahal Zur Israel ficou escondida sob várias camadas de terra por 346 anos. Os pesquisadores do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano e, em especial, o historiador José Antônio Gonsalves de Mello, asseguraram a existência da sinagoga. Os estudos cartográficos e de documentação realizados pela equipe do arquiteto José Luiz Mota Menezes e Jobson Figueiredo, determinaram exatamente o local para as escavações arqueológicas, que foi realizado pela equipe do arqueólogo professor Marcos Albuquerque, da Universidade Federal de Pernambuco (Kaufman 2001).

Esses interesses políticos na gentrificação do antigo porto do Recife geraram o projeto, que, em 1997, contou com o apoio do Ministério da Cultura em parceria com o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), denominado Monumenta, que consistiu em um trabalho arqueológico visando à restauração e preservação do centro histórico do Recife. Este Programa incluiu a escavação e recuperação da Sinagoga Kahal Zur Israel, cujas ruínas e vestígios devem ter sido uma edificação da rua do Bom Jesus. Por meio dos esforços de diversas entidades, foi firmado um convênio entre o Ministério da Cultura, Prefeitura da Cidade do Recife, Federação Israelita de Pernambuco (Fipe), Confederação Israelita do Brasil (Conib) e Fundação Cultural do Banco

Safra que financiou as pesquisas e obras de restauração da sinagoga. As ações deste projeto foram executadas pelo Centro Cultural Judaico de Pernambuco, sob a coordenação da Dra. Tania Kaufman (2001).

Esta imensa obra consistiu na retirada de cerca de sete toneladas de terra e mais de 1000 m<sup>2</sup> de reboco dos edifícios da sinagoga. Ao longo dos séculos, a fundação do edifício sofreu diversas modificações, devido aos diversos aterros realizados para o povoamento da cidade do Recife. Através das escavações foi verificada a existência de 8 níveis diferentes de camada.

Durante as escavações, foi encontrado precioso material arqueológico: muitos fragmentos de cachimbos holandeses, um pedaço de louça com uma menorá, um candelabro judeu de sete pontas e algumas peças de cerâmica, faiança esmaltada trazidas pelos colonizadores portugueses.

O arquiteto José Luiz Mota Menezes pesquisou os detalhes arquitetônicos das casas<sup>3</sup> deste período histórico em outros lugares onde a Companhia das Índias Ocidentais fazia negócios no Mar do Caribe (Suriname, Aruba, Curaçao). O mobiliário, a disposição do mobiliário de toda a Sinagoga foram feitos através do mesmo procedimento de pesquisa, assim como o formato e o material do teto foram resultados de pesquisas realizadas com sinagogas portuguesas e espanholas do século XVII e em residências holandesas em Pernambuco (Jobson Figueiredo, em comunicação pessoal).

Somente em dezembro de 2001 a sinagoga foi aberta ao público. No andar térreo da sinagoga, as pessoas podem apreciar exposi-

---

<sup>3</sup> A Companhia das Índias Ocidentais tinha no Brasil no Recife e em Maurice Stadt e que foram apropriadas delas pela Coroa e súditos de Portugal, juntamente com o valor das mesmas na estimativa mais baixa. Em: BLOOM, Herbert I. "Um estudo da história judaica brasileira 1623-1654, baseado principalmente nas descobertas do falecido Samuel Oppenheim". PAJHS. v. 33, 1934. Apêndice C. p. 124- 125.

ções permanentes sobre a cultura judaica e a história da presença judaica em Pernambuco. Além de mostrar as escavações arqueológicas com o piso original holandês, são visualizadas as diversas camadas das paredes e o muro de contenção do rio Beberibe. Esse trabalho arqueológico permitiu encontrar o Mikve da Sinagoga no andar térreo. O tanque feito de pedras sobre pedras, sem a presença de argamassa, medindo 0,70m de diâmetro por 1,70m de profundidade alimentado, por um lençol freático de água límpida e fluente. Esse Mikve foi examinado por um Conselho Rabínico, composto por rabinos do Brasil e da Argentina, e, somente após uma rigorosa inspeção, sua autenticidade foi comprovada (Kaufman 2001).

No segundo andar, há um salão que teria sido o local das cantilenas de *Tefilot*. O *Aron Hakodseh* onde o *sefer Torá* (rolo) é guardado fica em frente ao *Tebah*, e este fica em direção ao leste. Há um mezanino onde as mulheres podiam sentar-se em bancos, para assistir às cerimônias religiosas. Este espaço é atualmente utilizado para a realização de conferências e seminários sobre a cultura judaica.

Há também o Centro de Documentação que congrega as atividades culturais destinadas à preservação da memória judaica em Pernambuco e no país. O edifício da sinagoga, por ser considerado um importante elemento da memória histórica brasileira, foi registrado na lista oficial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Após a conclusão da intervenção patrimonial de restauração física do edifício e a formalização do Centro Cultural Judaico de Pernambuco, o passo seguinte foi pensar em como criar uma atmosfera de “musealidade” que, na associação entre cultura e conhecimento, pudesse gerar novos parâmetros na representação da realidade contida no patrimônio do Judaísmo no Recife.

Em conversas com o rabino Shalom Morris da Sinagoga Bevis Mark, em Londres, obtive informações de que há outros locais no Caribe, onde as sinagogas hispano-portuguesas passam por atividades de restauração que visam mostrar ao público como os judeus viviam nesses lugares no século XVII.

Temos poucos elementos de comparação sobre como esse processo se desenvolveu no Caribe. Mas seria interessante saber como eles se desenvolvem e entender como um lugar considerado pelos judeus como “sagrado” pode ser colocado em uma linguagem especial de comunicação que favoreça uma conexão direta entre os públicos e o patrimônio material e imaterial são apresentados sobre o sagrado e o profano do Judaísmo. Em outras palavras, como o Judaísmo está sendo “compartilhado” com uma cultura local (Shalom Morris, comunicação pessoal).

Neste texto mostro a Sinagoga Kahal Zur Israel como um bem material e imaterial que se relaciona com as ações museológicas de interesses específicos de gentrificação de um espaço urbano e, sobretudo, de preservação arquitetônica dos edifícios desses espaços patrimoniais.

Portanto, a organização deste lugar foi, sem dúvida, definida de forma a acompanhar as demandas específicas que surgem dos usos museológicos de edifícios públicos, bem como no campo das atividades turísticas vinculadas aos interesses da cidade, especialmente na promoção de exposições, publicações temáticas com fins pedagógicos.

Claro que nas ações de reconstrução e patrimonialização desenvolvidas por essas equipes interinstitucionais, cada uma com seus interesses, não poderiam imaginar que um dos resultados desse imenso trabalho levaria a uma ação específica de grupos de marra-

nos em relação aos seus interesses pessoais que estão focados principalmente na ideia de retorno ao Judaísmo.

Por um lado, os significados das ações de patrimonialização levaram a revitalizar a memória judaica e também uma informação muito boa para melhorar as atividades voltadas ao turismo. Por outro lado, esses estudos sobre memória e documentação levaram ao interesse particular de grupos de marranos a um sentimento de revitalização. Nesse sentido, a Sinagoga Kahal Zur Israel se torna o local do importante memória judaica no Recife e os atuais grupos de marranos na cidade sempre buscam se manifestar publicamente na rua em frente à sinagoga para suas atividades públicas.

Pesquisas do Arquivo Judaico de Pernambuco, lideradas pela Dra. Tânia Kaufman, mostram o interesse de muitas pessoas que buscam retornar ao Judaísmo. Para trazer o passado ao presente, de forma inteligível, “ouvimos” não apenas as narrativas da história, mas também o imaginário popular da região como repositório de costumes e tradições judaicas.

Documentos e iconografias foram contextualizados nos espaços de memória sociocultural e suas representações. As alteridades que definem os limites do “outro”, do “diferente”, do “excluído” ganham espaço na linguagem usada para oferecer ao público uma relação interativa com a herança judaica. Pesquisas recentes revelaram que, em regiões do interior de vários estados costeiros brasileiros, alguns grupos se apresentam como Bnei Anussim. Apesar da importante documentação sobre o rico passado cristão-novo e judaico de Pernambuco no período colonial (séculos XVI e XVII), Recife recebe migração de judeus asquenaze no século XX e forma a comunidade judaica oficial no Recife (Kaufman 2001).

## ENTRE MEMÓRIA E IDENTIDADE

Mais de cinco séculos após a expulsão dos judeus de Portugal, o presidente Marcelo Rebelo de Sousa<sup>4</sup> reconheceu publicamente esse ato como um "erro histórico", destacando que, ao longo dos séculos, a ausência da comunidade judaica revelou-se prejudicial ao desenvolvimento cultural, científico, econômico e financeiro do país. Esta reflexão foi feita durante a abertura da exposição Heranças e Vivências Judaicas em Portugal, realizada entre os dias 20 de março e 29 de abril, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. A exposição foi organizada pela Rede de Judiarias de Portugal – Rotas de Sefarad, uma associação público-privada sediada em Belmonte e que reúne 37 municípios, incluindo grandes centros urbanos como Lisboa e Porto.

A mostra foi concebida com o intuito de divulgar a herança sefardita, percorrendo o país em um itinerário cultural que teve início em Bragança, região de Trás-os-Montes, no norte de Portugal. Paralelamente, uma réplica da exposição foi apresentada em Oslo, no Centro de Estudos do Holocausto e Minorias Religiosas (HL-Senteret), com o apoio da organização EEA Grants, composta por Noruega, Islândia e Liechtenstein. O propósito foi apresentar o legado dos judeus sefarditas ao público internacional, destacando sua contribuição histórica em diversas áreas da sociedade portuguesa.

De fato, o grupo que chamamos de Bnei Anussim no Recife não é homogêneo (Brito 2014), pois há diferenças em termos de condições socioeconômicas, níveis culturais ou grau de observância do judaísmo. Há especialmente dois grandes fatores de diferenciação: aqueles que se converteram oficialmente e se integraram à comunidade judaica oficial, e aqueles que não os aceitam ou ainda não

---

<sup>4</sup> Doutor Honoris Causa pela UFPE.

conseguiram realizar tal processo e permanecem à margem dessa comunidade. Esse grupo social serve de evidência no debate sobre a identidade judaica no Recife. Podemos observar que em seus depoimentos públicos, esse grupo Bnei Anussim busca um lugar específico no conjunto das identidades judaicas do Recife.

Diante da complexidade do tema aqui apresentado e da necessidade de maior observação e documentação desse fenômeno, estamos convencidos de que, neste caso, os processos de gentrificação, patrimonialização e museologia levam a uma nova definição do papel da Sinagoga Kahal Zur Israel diferentemente daquela que foi expressa no projeto de revitalização do bairro do Recife Antigo. Nosso argumento, neste texto, foi o mostrar que este não é um papel novo, pois o que se percebe hoje em dia é que as ações de revitalização arquitetônica da Sinagoga no Recife levam grupos de Bnei Anussim a se manifestarem publicamente sobre o retorno ao judaísmo. O filme “Estrela Oculta do Sertão”, de Elaine Eiger e Luize Valente, juntamente com outras notícias e mídias diversas publicadas logo após a reinauguração oficial da Sinagoga Kahal Zur Israel em 2001, mostram exatamente os interesses dos Bnei Anussim relacionados à construção da Sinagoga Kahal Zur Israel hoje no Recife. Importante salientar que em 2004 a Shavei Israel enviou um emissário para o país, mas ele atuou como o principal rabino da histórica sinagoga Israelita do Recife, na cidade de Recife<sup>5</sup>.

Hoje, por exemplo a comunidade judaica residente em Portugal é estimada em cerca de três mil pessoas, com concentrações significativas em Lisboa, Porto e Belmonte. Entre esses judeus e seus descendentes, encontramos os Bnei Anussim.

---

<sup>5</sup><https://www.shavei.org/pt-br/bnei-anussimjuderiasbnei-anussimrelatos-pessoais/>

Minha trajetória de pesquisa e envolvimento com essa temática teve início a partir do contato com comunidades de Bnei Anussim no Recife, a convite de Isaac Essoudry como eu relato no texto escrito em 2017. Através de colegas e estudantes do PPGA pude conhecer as realidades de outras cidades no Nordeste, em cidades como Campina Grande, Foi também nesse período que percebi, de forma mais profunda, a ausência desses relatos na historiografia oficial brasileira.

Nunca me esquecerei de quando escutei, pela primeira vez, em depoimento de Odmar Braga, a descrição dos frequentadores da Sinagoga Israelita do Recife, na rua Martins Júnior, nos anos 1990. Em qualquer sábado desses em que o sol castiga as calçadas, lá dentro havia uma tranquilidade solene, quase fora do tempo. A casa de reunião, que, em 2026, completará cem anos, estava sempre com suas portas abertas, como sempre faz das 9h às 18h, todos os sábados.

O que me chamou atenção foi a interação: ali, judeus reformistas, ortodoxos e Bnei Anussim dividiam o mesmo espaço no Shabat. O serviço religioso fluía com naturalidade entre diferentes tradições — como se a própria sinagoga fosse um reflexo vivo da diversidade do povo judeu.

Durante minhas conversas, conheci muitas pessoas, mas nenhuma me marcou tanto quanto a história de Isaac Essoudry. Judeu nascido em El-Ksar el Kebir, no Marrocos, era ele quem abria as portas da Sinagoga da Martins Júnior para os Bnei Anussim. Mais tarde, em 2004, fundaria a Sinagoga Beit Shmuel, a partir do núcleo dos que já frequentavam a sinagoga Israelita desde 1987. Com voz firme e alma generosa, Isaac dizia que sua missão era manter as portas abertas para todos que quisessem retornar à Torá. Ele não fazia distinções — apenas escutava, acolhia, e mostrava o caminho com serenidade.

Com o tempo, entendi melhor o que Isaac via nos Bnei Anussim, pois ele havia vivido em muitos lugares, lido muito, refletido mais ainda. Suas palavras não vinham apenas do conhecimento, mas da vivência. Não por acaso, escreveu um livro prático sobre a Teshuvá, o retorno. Ele sabia, melhor do que muitos, que, para os descendentes dos marranos, esse retorno não era simples — era cheio de dores, silêncios e redescobertas. No Recife, Isaac tornou-se uma figura quase mítica entre os retornados. Foi um guia, não só religioso, também emocional e cultural.

Nos próximos parágrafos farei um relato de grupos que tive a oportunidade de conhecer no Recife, deixando de lado outros grupos que residem fora da área metropolitana de Recife, que, na verdade, tornou-se um mosaico de comunidades judaicas ligadas aos Bnei Anussim.

No Cabo de Santo Agostinho, existe a Comunidade Ohel Avraham, a Tenda de Abraão. Lá, marranos retornados e interessados em se juntar ao Judaísmo aprendem sob a orientação de Moré Gilberto Venturas. Pelas descrições percebe-se um ambiente simples, mas o sentimento de propósito é intenso — há uma força espiritual palpável no esforço de cada um para resgatar aquilo que, por gerações, lhes foi negado.

Mais ao norte, em Paulista, visitei a Comunidade Sefaradita Armon Shlomo. Também formada por autodenominados Bnei Anussim, é liderada por Carlos Oliveira, com a orientação do rabino Jacob de Oliveira, que dá aulas à distância e visita o lugar, anualmente. O que me impressionou ali foi a seriedade com que cada estudo, cada reza, era encarado — como se cada gesto religioso fosse uma peça de um quebra-cabeça ancestral sendo remontado com devoção e urgência.

Em Jaboatão dos Guararapes existe a Sinagoga Aboab da Fonseca, uma instituição de tradição sefaradita. Lá, o grupo tem a supervisão

do rabino Abraham Deleon Cohen presta auxílio remoto, conduzindo processos de conversão com responsabilidade e sensibilidade. O vínculo entre tradição e modernidade se fazia claro: a distância geográfica era vencida pela conexão espiritual e tecnológica.

Ainda em Paulista, encontrei outro grupo, Bereshit Olam, nascido de dissidência da Beit Shmuel. Com o apoio da organização Kulanu, de Nova York, esse grupo reúne-se com um *Sefer Torá* próprio e sob a supervisão do rabino Gerald Sussman. O nome já diz muito: “No princípio do mundo”. Para eles, tudo está recomeçando. Ali percebi como o Judaísmo brasileiro, especialmente no Nordeste, está em constante transformação, criando espaços onde a tradição é redescoberta e atualizada ao mesmo tempo.

Cada conversa com pessoas destes grupos, ampliou minha percepção sobre o que significa pertencer. Esses grupos não estão apenas voltando ao Judaísmo — estão, ao mesmo tempo, reinventando-o, de forma enraizada, consciente e profundamente afetiva. Estão reconstruindo memórias quebradas, unindo passado e futuro em práticas que resistem ao esquecimento.

A diversidade das expressões judaicas na Região Metropolitana do Recife me ensinou que identidade não é um ponto fixo. É processo, é travessia. Há quem esteja chegando agora, quem já percorreu longas estradas, e quem abre caminhos para os que ainda virão. Mas o que os une é essa coragem silenciosa de dizer: “Eu sou. E quero lembrar.” É nessa lembrança — persistente, dolorosa e bela — que reside a força do retorno.

A presente análise, alicerçada em livros como *Entre dois mundos: a história dos Bnei Anussim – a luta pela identidade e o retorno às raízes*, de Thiago Chessed, *Marranismo*, de Meraldo Zisman, os estudos de Tania Kaufman, Alexandre Ribenboim, Caesar Sobreira,

Nuno Braga, Marjones Pinheiro, Mirella Braga, e sobretudo, a vasta obra de Nathan Wachtel, bem como na experiência de campo e observação direta de comunidades no interior do Pernambuco, revela a importância histórica, cultural e identitária dos Bnei Anussim na formação da sociedade brasileira. Estes descendentes de judeus sefarditas, convertidos à força ao Cristianismo pela Inquisição ibérica, foram agentes relevantes no processo de colonização, especialmente durante os séculos XVI e XVII. No entanto, a narrativa dominante sobre a história colonial brasileira os manteve à margem, ocultando suas origens e silenciando suas contribuições.

A herança cultural desses grupos permanece viva, ainda que de forma fragmentada e velada, em hábitos domésticos, práticas alimentares, ritos funerários e até na toponímia de localidades interioranas. No interior de Pernambuco — em regiões como Jacaré de Gonçalves Ferreira, Malhada de Pedra, Serra Velha e Serra dos Pintos — é possível identificar vestígios dessa tradição, preservada de maneira discreta e transmitida oralmente entre gerações. Tais manifestações desafiam o esquecimento histórico e revelam a força da resistência cultural dos Bnei Anussim.

A questão que emerge com força é a da identidade judaica. A busca de pertencimento, que atravessa os relatos colhidos em campo, não se dá apenas no plano religioso, mas se inscreve em um processo mais amplo de afirmação de uma memória coletiva silenciada. Muitos indivíduos, ao investigarem suas genealogias ou ao se depararem com sobrenomes e tradições familiares, entram em contato com uma história que lhes havia sido negada: a história de seus antepassados judeus, forçados a se converterem e viverem sob constante ameaça de punição e exclusão. Essa redescoberta, longe de ser um modismo ou um fenômeno contemporâneo isolado,

configura-se como um processo contínuo de reconexão com raízes culturais profundas.

Ao longo dos últimos anos, movimentos comunitários e iniciativas independentes vêm promovendo a documentação dessa herança. Grupos como a citados acima, entre outros, têm criado espaços para o estudo da Torá, o aprendizado do hebraico, a observância de regras alimentares *kosher* e a revalorização de festas e rituais judaicos. Esses movimentos revelam um esforço coletivo para restaurar um vínculo espiritual e histórico interrompido pela violência institucional da Inquisição e pela exclusão subsequente.

Contudo, esse processo de retorno não tem sido isento de tensões. Há, inclusive dentro de segmentos da comunidade judaica institucionalizada, resistências quanto à legitimidade dos Bnei Anussim. Parte dessas resistências se manifesta em disputas internas sobre quem tem direito ao reconhecimento como judeu, com base em critérios normativos muitas vezes inflexíveis. Esse conflito evidencia uma clivagem entre tradição e reinvenção, entre ortodoxia e emergência de novos sujeitos identitários no Judaísmo contemporâneo.

A visita do rabino Abraham Deleon Cohen Abravanel ao Recife, em 2017, ilustra um esforço relevante nesse contexto. Sua atuação junto aos Bnei Anussim incluiu processos de conversão ortodoxa, aplicação de questionários e entrevistas com lideranças locais. Os dados sistematizados indicaram um movimento crescente de reafirmação identitária e espiritual, que não se limita ao desejo de “retornar” ao judaísmo, mas busca o reconhecimento institucional e o pertencimento comunitário. Tal movimento também enfrenta a necessidade de negociar a própria memória coletiva, marcada por séculos de opressão, apagamento e resistência silenciosa.

A patrimonialização da Kahal Zur Israel — primeira sinagoga pública das Américas — representou, simbolicamente, uma abertura para o reconhecimento público dessa história esquecida. Ao mesmo tempo, as políticas recentes de Portugal e Espanha, que oferecem cidadania a descendentes de judeus sefarditas mediante comprovação documental, trouxeram novas dinâmicas à discussão. Por um lado, essas políticas valorizam a memória histórica e incentivam o resgate de raízes sefarditas; por outro, também alimentam disputas por legitimidade, acesso e interpretação sobre o que significa ser um “descendente legítimo”.

A análise antropológica deste fenômeno demonstra que os Bnei Anussim vivem uma reinvenção identitária complexa. Eles não apenas buscam recuperar tradições judaicas ancestrais, mas também produzem novas formas de vivenciar o Judaísmo, ancoradas em suas realidades locais e em suas histórias particulares de resistência. Trata-se, portanto, de uma experiência multifacetada e marcada por contradições: entre tradição e inovação, reconhecimento e exclusão, pertencimento e marginalização.

Além disso, a atuação de agentes estatais de Israel que visitaram comunidades do Nordeste brasileiro revela o caráter estratégico e sensível dessa questão. As visitas não apenas objetivaram compreender a realidade dos Bnei Anussim, mas também sinalizaram tentativas de normatização e controle identitário. Esse movimento reflete as tensões políticas que atravessam o campo religioso e étnico, especialmente no contexto das políticas migratórias e da definição de critérios para o pertencimento à comunidade judaica internacional.

Além das obras de Nathan Wachtel descrevendo diversos cenários, figuras como o fotógrafo e ensaísta Felipe Goifman desempenham um papel relevante ao documentar, com sensibilidade, as

expressões culturais e espirituais dos Bnei Anussim. Sua obra destaca como muitos desses indivíduos viviam outras experiências religiosas antes de investigar suas origens judaicas — e como o reencontro com o Judaísmo se dá, frequentemente, de maneira intensa e transformadora. A investigação de sobrenomes, a montagem de árvores genealógicas e o estudo das práticas ancestrais tornam-se caminhos de reconexão com uma história de dor e, ao mesmo tempo, de orgulho cultural.

Diante desse panorama, é necessário afirmar com clareza que os Bnei Anussim não são sujeitos de uma “descoberta tardia”, tampouco representam uma moda identitária recente. São sobreviventes de uma violência histórica prolongada, que moldou suas trajetórias familiares e sociais. São guardiões de uma cultura transmitida oralmente, em condições adversas, e que hoje emergem como agentes de uma renovação identitária no Judaísmo brasileiro.

A luta desses grupos é, sobretudo, por reconhecimento — não apenas por parte das autoridades rabínicas, mas também das instituições políticas, acadêmicas e sociais. A escuta atenta das suas vozes e o estudo rigoroso de suas práticas são imperativos éticos e epistemológicos. Ignorar essas vivências é perpetuar o apagamento que os afetou por séculos.

Em suma, a experiência como pesquisador e participante dessas comunidades aponta para a necessidade urgente de repensar os critérios de pertencimento religioso e cultural. Os Bnei Anussim desafiam categorias rígidas e revelam a vitalidade de formas alternativas de Judaísmo, profundamente enraizadas na história brasileira. São testemunhas de um legado que insiste em não ser esquecido — um legado que, ao mesmo tempo em que resiste ao silêncio, clama por visibilidade, justiça e acolhimento.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Marcos. “Projeto Escavação Arqueológica da Sinagoga Kahal Zur Israel: Relatório Parcial”. (Recife: mimeo) 2000.

\_\_\_\_\_. “Holandeses em Pernambuco. Rescate material de la Historia”. In: PEREZ, José Manuel Santos; SOUZA, George F. Cabral de (eds.) (2006). *El Desafio Holandés al Dominio Ibérico em Brasil em el siglo XVII*. (Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2006).

ASHER, George Michael. “A Companhia das Índias Occidentaes”. Tradução do inglês por Alfredo de Carvalho”. RIAHGPE. (Recife: Imprensa Industrial), v. XIX, no 89, p. 224–235.

AZEVEDO, Aroldo de. “Vilas e Cidades do Brasil Colonial: Ensaio de geografia urbana retrospectiva”. (São Paulo: USP, FFLCH, 1956) n. 208,

BLOM, J. C. H.; Fuks–Mansfield, R.G. (eds) *The history of the Jews in the Netherlands. Oxford/Portland*. (The Littman Library of Jewish Civilization, 2002).

BLOOM, Herbert I. “A Study of Brazilian Jewish History 1623–1654, based chiefly upon the findings of the late Samuel Oppenheim”. In: PAJHS. v. 33, 1934. Appendix C. p. 124- 125.

BOXER, C. [1957]. *Os Holandeses no Brasil: 1624–1654*. (Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004).

BRAGA Mirella. “A identidade implorada: as experiências de conversão e retorno dos judeus do Nordeste sob o olhar de instituições judaicas nacionais e internacionais”. Tese de doutoramento em Antropologia, Recife:PPGA/UFPE, 2021

BREDA, Daniel. “Vicinus Judæorum: Os judeus e o espaço urbano do Recife neerlandês, 1630–1654”, Dissertação de mestrado defendida no PPGH da UFRN, (Natal, 2007)

BRITO, Creso Nuno Moraes de. “Ressignificações Identitárias: O caso dos B’nei Anussim em Recife. (1970–2000)”. Dissertação de Mestrado

do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional, (UFRPE, Recife, 2014)

GALINDO, Marcos. (Org.) *Viver e morrer no Brasil Holandês*. (Recife: Massangana, 2005).

\_\_\_\_\_.; MENEZES, José Luiz Mota; MONTES, Maria Lucia. *Eu, Maurício: os espelhos de Nassau*. (Recife: Instituto Cultural Bandepe, 2004).

HELLER, Reginaldo Jonas. *Diáspora Atlântica — A Nação Judaica no Caribe, séculos XVII E XVIII*. Tese de Doutorado em História, (Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008)

HERKENHOFF, Paulo (org.). *O Brasil e os holandeses*. (Rio de Janeiro: Sextante Artes, 1999).

KAUFMAN, T. N.. *Sinagoga Kahal Zur Israel: Guardiã de Memórias do Judaísmo. Entre o sagrado e o profano*. (PPGA/UFPE, Recife, 2001).

\_\_\_\_\_. *Passos perdidos, história recuperada. A presença judaica em Pernambuco*. (Recife: Editora Bagaço, 2000)

\_\_\_\_\_. “Novos personagens. Novas identidades. O marranismo contemporâneo em Pernambuco”. In LEWIN, H., coord. *Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações [online]*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. pp. 133-146. ISBN: 978-85-7982-016-8. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

KOSHAR, Rudy. “From Monuments to Traces: Artifacts of German Memory, 1870–1990” (University of California Press, 2000).

LIPINER, Elias. *Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. (Recife: FundAJ/Ed. Massangana, 1992).

LUDERMIR, Rosa. “Um lugar judeu no Recife. A presença da imigração judaica no bairro da Boa Vista, na primeira metade do século XX”. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Urbano, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. “A Cartografia Holandesa do Re-

cife: Estudo dos principais mapas da cidade, do período 1631–1648”. (Recife: Parque Histórico Nacional dos Guararapes, IPHAN/MEC, 1976).

\_\_\_\_\_. [1947]. Tempo dos Flamengos. *Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 2a ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura de Pernambuco, Departamento de cultura, 1978.

\_\_\_\_\_. *Fontes para a história do Brasil Holandês: A Administração da Conquista*. v. 2, Recife: Minc/Secretaria da Cultura, 1985.

\_\_\_\_\_. *Fontes para a história do Brasil holandês: a economia açucareira*. v. 1, Recife: CEPE/Parque Histórico Nacional dos Guararapes, 1981.

\_\_\_\_\_. *Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542–1654*. 2a ed. Recife: Massangana, 1996.

\_\_\_\_\_. *Tempo dos flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 4a ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

\_\_\_\_\_. “A Sinagoga do Recife Holandês”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, (Rio de Janeiro, 1988). vol. 149.

MENEZES, José Luiz M. “Olinda: Evolução urbana” in: CARITA, Helder e ARAÚJO, Renata (coord.). *Universo Urbanístico Português, 1415–1822*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, (Lisboa1998). p. 330– 351.

\_\_\_\_\_. “Olinda e Recife antes de 1630”. In: GALINDO, Marcos. (Org.) *Viver e Morrer no Brasil holandês*. (Recife: Massangana, 2005). p. 143–173.

\_\_\_\_\_. *Atlas histórico e cartográfico do Recife*. Recife: URB, Massangana, 1988.

MIRANDA, Bruno R. F. “Fortes, paliçadas e redutos enquanto estratégia da política de defesa portuguesa: O caso da capitania de Pernambuco — 1654–1701”. Dissertação de Mestrado em História sob orientação da Profa Dra Virgínia Almoêdo de Assis. (Recife: UFPE, 2006).

MOTT, Luiz. “Cotidiano e Vida Religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de Mello e (org. do volume) “Cotidiano e vida privada na América Portuguesa” In NOVAIS, Fernando (dir. col.). *A história da vida*

- privada no Brasil*. Companhia das letras, (São Paulo, 1997). P. 155–220
- OFFENBERG, Adri K. “Spanish and Portuguese Sephardi Books Published in the Northern Netherlands before Menasseh ben Israel (1584–1627)”. In: *DJ5th*. Vol. III. Jerusalem: Institute for research on Dutch Jewry, (Hebrew University of Jerusalem, 1993). P. 77–90
- QUELLE, Otto. “Zacharias Wagner und sein Brasilien werk”. In: *Ibero-Amerikanisches Archiv aus Berlin* — Ano X, No 1 Berlim, 1936. Tradução de C. Xavier in: *Arquivos da Prefeitura Municipal do Recife*, Recife, 1942. no 1, p. 99–111.
- PINHEIRO, Marjones X. “A vida é uma passagem – Um estudo antropológico sobre a morte entre os judeus do Recife”. Tese de Doutorado em Antropologia, Recife:PPGA/UFPE, 2018
- RIBEMBOIM, Jacques. *Sinagoga israelita do Recife, de portas abertas*. Recife: Comunigraf Editora, 2008
- RIBEMBOIM, José Alexandre; e MENEZES, José Luiz Mota. *O Primeiro Cemitério Judeu das Américas: Período da dominação holandesa em Pernambuco, 1630–1654*. (Recife: Bagaço, 2005).
- RIBEMBOIM, José Alexandre. *Senhores de engenho judeus em Pernambuco colonial 1542–1654*. Recife: Comunicação Editora, 1998
- SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos e o comércio no Atlântico*. (São Paulo: Pioneira/MEC, 1978).
- SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca. “Modos de pensar, maneiras de viver: cristãos-novos em Pernambuco no século XVI”. Dissertação de Mestrado em História (Recife: UFPE, 2007).
- SILVA, Marco Antônio Nunes da. “O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: inquisição de Lisboa, século XVII”. Tese de Doutorado em História Social. (São Paulo: USP, 2003).
- SARNA, Jonathan D. “Port Jews in the Atlantic: further thoughts”. *Jewish History*. Springer (Netherlands, 2006) v. 20, no. 2, p. 214–219.

SILVA, Leonardo Dantas. “Zur Israel: Uma Comunidade Judaica no Brasil Holandês”. In: HERKENHOFF, Paulo (org.) *O Brasil e os holandeses*. (Rio de Janeiro: Sextante Artes, 1999). P. 176–191

SOBREIRA, Caesar. *Nordeste semita: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita*, Recife: Global Editora, 2010

SWETSCHINSKI, Daniel M. “From the Middle Ages to the Golden Age, 1516–1621”. in: BLOM, J. C. H.; Fuks–Mansfield, R.G. (eds). “The history of the jews in the Netherland”s. (Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2002).

TRIGANO, S. *De l’Usage Marrane de l’Amérique*. In *L’Homme*, 122–224, Paris, 1992 347–354

YERUSHALMI, Yosef Hayim. “Between Amsterdam and New Amsterdam: The Place of Curaçao and the Caribbean in Early Modern Jewish History” in: *American Jewish History*. V. 72, p. 172–192. 1983.

WACHTEL, Nathan. *Fé na lembrança: labirintos marranos*. São Paulo: EDUSP, 2010

\_\_\_\_\_. *Mémoires marranes: Itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*. Paris: Seuil, 2010

WÄTJEN, Hermann. [1921]. *O Domínio colonial hollandez no Brasil. Um capítulo da história colonial do século XVII*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2004.

WEBER, Max. [1921]. “Conceitos e Categorias de Cidade”. In: VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno Urbano*. (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987).

WEITMAN, David. *Bandeirantes espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Raphael d’Aguilar*. Editora Maayanot; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo (São Paulo, 2003).

WIZNITZER, Arnold. “Os Judeus no Brasil Colonial”. Livraria Pioneira Editora, Editora da Universidade de São Paulo (São Paulo, 1966).

WIZNITZER, Arnold. “O livro de atas das congregações judaicas ‘Zur

Israel' em Recife e 'Magen Abraham' em Maurícia, Brasil, 1648–1653”  
in ABN. (Rio de Janeiro, 1953). Vol. 74, p. 221/236

WOLFF, Egon e Frieda. “A Odisséia dos Judeus no Recife”. Centro de  
Estudos Israelitas, (São Paulo 1979).

WOLFF, Egon e Frieda. “Quantos Judeus Estiveram no Brasil Holandês  
e outros ensaios”. (Rio de Janeiro: dos autores, 1991).

ZISMAN, Meraldo. Marranismo. 2.ed. Ed. Bagaço, Recife, 2014.

## **AROMA, RITUAL E TERAPIA. AS PLANTAS NA RELIGIÃO MOSAICA: UM PROJETO COMUNITÁRIO DA CASA DA MEMÓRIA DA MEDICINA SEFARDITA RIBEIRO SANCHES – PENAMACOR**

André Oliveirinha

António Nunes Ribeiro Sanches, nascido em Penamacor, em 1699, é considerado uma das importantes figuras da Europa das Luzes do século XVIII, tendo-se tornado notável não só na arte iátrica mas também na política, na educação, na antropologia e na botânica, falecido em Paris, em outubro do ano de 1783.

Em 2011, a Câmara Municipal de Penamacor torna-se sócio-fundadora da Rede de Judiarias de Portugal, com o intuito de valorizar o património judaico desta vila raiana marcada pela presença de judeus e cristãos-novos durante séculos.

Desde logo, a ideia da criação de uma Casa da Memória em torno da figura do ilustre penamacorense Ribeiro Sanches foi aceite pela comunidade, o projeto apenas veio a ser reforçado com a ideia de homenagem a este e outros tantos médicos que, de certa forma, sofreram o exílio às mãos da Inquisição, tendo como base os executores da arte iátrica das comunidades mosaicas e a Medicina dos

territórios de Sefarad. Sendo que, em 2021, abre ao público a Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches no número 22 da Rua D. Sancho I, em Penamacor.

Este artigo<sup>1</sup> visa desdobrar-se em torno de plantas medicinais, cujas propriedades foram estudadas e surgem contempladas na *Bíblia* ou em obras de médicos judeus/cristãos-novos, nomeadamente de António Nunes Ribeiro Sanches. Procura-se, desta forma, relacionar dois conceitos distintos: a etnomedicina, isto é, o ramo que se dedica ao estudo de formas e práticas de cura e terapias de determinado grupo étnico – e a etnobotânica, ou seja, sobre as plantas usadas para fins iátricos. Ambos os conceitos se encontram ligados ao estrato etnorreligioso judaico, cristão-novo e/ou descendentes de judeus sefarditas. Para ilustrar este mesmo pensamento fazemos uso das palavras e da autoridade de Ribeiro Sanches:

*«Ja em outro lugar, haverá doze annos, mostrei a necessidade indispensavel, que tinha Portugal de mandar aprender Medicos moços a História natural, e a Botanica; não só para indagarem os simplices que temos no Reyno, e fazelos conhecer a todos os que practiraõ os varios ramos da Medicina, mas taõbem aquelles que servem nas artes (...).»* (Apontamentos para formarse hum collegio de Medicina)

É certo que a evolução da Medicina «obliterou», em parte, o conhecimento intuitivo do uso de plantas para fins medicinais. Contudo, a flora continua a ser o alicerce da Medicina contemporânea.

---

<sup>1</sup> O presente artigo reverte da exposição com o título de «Aroma, ritual e terapia. As plantas na religião mosaica» que esteve patente no Museu Municipal de Penamacor, por ocasião dos 140 anos do nascimento de Ribeiro Sanches.

## CONTEXTUALIZAÇÃO

As últimas décadas têm sido ricas em estudos que se desdobram sobre a presença da comunidade judaica em Portugal. O enraizamento efetivo dos confessos à religião mosaica no que é hoje território nacional recua à absorção dos reinos de Judá e de Israel pelo império romano e, principalmente, com a expansão árabe e ocupação muçulmana da Península Ibérica, no século VIII, permanência que, aliás, se estendeu além da conquista cristã.

O exímio conhecimento científico dos tratados e do pensamento pré-clássico (das civilizações orientais) e clássico – nas suas diversas texturas e contextos históricos – permitiu ao *ethos* judaico elevar-se na ocupação de cargos hierárquicos superiores dentro da monarquia da 1ª Dinastia portuguesa e no exercício de outros nobres labores de distintas áreas do saber, nomeadamente da Medicina.

O conhecimento botânico para fins iátricos pode ser distinguido em dois momentos distintos: por um lado, um conhecimento referente ao período bíblico, e outro pós-bíblico. No primeiro momento cronológico, a *Bíblia* enumera dezenas de plantas. De acordo com Giovanni Aliotta<sup>2</sup>,

*«A Sagrada Escritura é também o primeiro texto a revelar a utilidade das plantas para o ser humano, como fontes naturais de comida, madeira, fibras, óleos e ervas medicinais». Desse modo, e para a sua compreensão, faremos uso das Escrituras para deslindar os diversos usos da flora, seja para fins medicinais, ritualísticos-mágicos ou de «aromaterapia».*

Porém, deixamos duas advertências que se relacionam: por um lado, os nomes científicos que surgem entre parêntesis retos são

---

<sup>2</sup> Aliotta *et al* (2016).

apenas sugestivos, sugeridos por Giovanni Aliotta e Amots Dafni<sup>3</sup>, e, por outro, a nomeação da nomenclatura científica vai de encontro à flora que seria, porventura, endêmica no corredor siro-palestino. Ou seja, procura ser uma «construção da paisagem» dessa geografia específica, há mais de dois milênios, não descuidando, contudo, as transações comerciais (nomeadamente, de produtos vegetais) através rotas comerciais que ligavam o Próximo Oriente ao continente africano e ao centro asiático.

## **AS CINCO PLANTAS MEDICINAIS NA BÍBLIA E NA TANAKH (BÍBLIA HEBRAICA)**

De acordo com Amots Dafni (2019), além das diversas passagens bíblicas sobre plantas com propriedades medicinais, os autores do artigo *Medicinal Plants of the Bible – Revisited*, apontam para cinco plantas «usadas ou mencionadas explicitamente» para fins medicinais, que são as seguintes:

### **Figueira (*Ficus carica*):**

E Isaías disse a Ezequias: «Toma um bolo de figos [*Ficus carica*], esmaga-o e aplica-o como penso; e ficarás saudável» (*Isaías*, 38:21)

[*Ficus carica*, Otto Thomé (1886), *Flora von Deutschland, Österreich un der Schweiz*]

E Isaías disse «Trazei uma pasta de figos». Trouxeram-lha, ele aplicou sobre a úlcera e o rei recobrou vida. (*2 Reis*, 20:7)

Embora em livros distintos da *Bíblia*, ambos relatam o episódio em que o profeta Isaías utiliza uma substância à base de figos, aplicando-a como emplastro sobre feridas cutâneas do rei Ezequias.

---

<sup>3</sup>Dafni *et al* (2019) 1.

**Hissopo [*Hyssopus officinalis*], ou orégão [*Origanum syriacum*]:**

Salpicar-me-ás com hissopo [*Hyssopus officinalis*] e serei purificado. Lavar-me-ás e ficarei mais branco do que neve. (Salmo, 51:9)

O sacerdote ordenará que se tome, por aquele que deve ser purificado, duas aves vivas e puras, madeira de cedro, um pano de púrpura e um ramo de hissopo (*Levíticos*, 14:4)

O hissopo [*Hyssopus officinalis*] é utilizado, em ambos os relatos, na qualidade de elemento purificador, inclusive como parte integrante no ritual de purificação de um leproso. Além destes, o hissopo seria também utilizado como inseticida e repelente. No entanto, a passagem é controversa, pois há autores que sustentam que poderíamos estar perante orégão «sírio» [*Origanum syriacum*], um tipo de orégão comum na Síria e no corredor Siro-palestiniano.

**Coentro [*Coriandrum sativum*]:**

«(...) agora, até perdemos [a Casa de Israel] o apetite porque não vemos senão maná». O maná era parecido com a semente de coentro [*Coriandrum*], com o aspeto resinoso do bdélio. O povo ia pelos campos apanhá-lo, depois moíam-no com o moinho ou amassavam-no no almofariz, coziam-no na panela ou faziam com ele uns bolos que sabiam a torta de azeite. (*Números* 11:6-7).

Sobre esta passagem será pertinente olhar sobre os termos coentro (*Coriandrum sativum*), maná e bdélio. O coentro é visto por alguns estudiosos como sendo uma das cinco plantas referidas na Bíblia com usos medicinais, embora sem uma referência direta.

De acordo com o trecho, o maná terá alimentado todo o povo de Israel durante o Êxodo no deserto. Tratar-se-ia de uma substância resinosa nutritiva que poderia ser obtida através de incisão em pequenos arbustos que alguns autores apontam como sendo uma

espécie de tamarisco. Contudo, não deixa de ser curioso que as Escrituras assinalem a semelhança entre ambas as espécies florais. Na *Vulgata* surge com a designação latina de *mas*, e na *Tanakh*, como *man*. Já o Bdélio, trata-se de uma goma resinosa aromática que poderia ser usada para fins medicinais, nomeadamente como emplastro, embora nenhuma passagem lhe refira com essa finalidade. Plínio, o Velho, no livro *A História Natural das Árvores* (Plin. Nat. 12:35), refere a «mirra da Índia», tratando-se de uma espécie de qualidade inferior e usada para falsificar mirra. Embora não seja claro, há autores que sugerem que pudesse tratar-se de bdélio, elemento usado atualmente para forjar mirra, como o foi na antiguidade.

#### **Nardo (*Nardostachys jatamansi*)**

Encontrando-se Jesus em Betânia, em casa de Simão, o leproso, está ele à mesa, quando chegou uma mulher segurando um frasco de alabastro, com perfume de nardo [*Nardostachys jatamansi*] de alto preço; partindo o frasco, derramou o perfume sobre a cabeça de Jesus. (*Marcos*, 14:3)

Foi então que Maria, tendo tomado uma libra de perfume de nardo puro, caríssimo, ungiu os pés de Jesus e limpou-os com os seus cabelos. A casa encheu-se com fragrância do perfume. (*João*, 12:3)

Este episódio, tal como em *Cântico dos cânticos* 4:12, deixa claro o quanto o perfume de nardo era considerado um artigo de luxo, e, eventualmente, teria, igualmente, um caráter ritualístico.

#### **Murta (*Myrtus commnis*)**

Na tradição talmúdica, a Murta é de igual modo utilizada para fins cerimoniais e ritualísticos. Trata-se de uma das quatro espécies vegetais usadas no festival de Sukkot, a Festa dos Tabernácu-

los, ou Festa das Tendras, a par do limão (ou cítricos), de ramos de tamareira e de salgueiro, conforme sugere a inscrição seguinte do livro de *Neemias* (8:15):

Deviam, por isso, anunciar e proclamar em Jerusalém e por todas as cidades o seguinte aviso:

«*Subam aos montes e tragam ramos de oliveira [olea europeia europeia ou o.e. africana], de zambujeiro [Olea europeia sylvestris], de mirto [Myrtus commnis] e de palmeira [Hyphaene thebaica] e outros ramos de árvores frondosas, para fazermos tendras, conforme está escrito*».

Ou, no livro de *Isaías* (41:19)

*Plantarei no deserto cedros [Cedrus libani] e acácias [Vachellia seyal], murtas [Myrtus commnis] e oliveiras [olea europeia europeia ou o.e. africana].*

*Porei ciprestes [Cupressus sempervirens] nas regiões sem água, ao lado do ulmeiro [Ulmus] e do buxo [Buxus sempervirens].*

Segundo Salomão de Troyes (século XI), ou também conhecido por Rashi, nos seus cometários à *Tanakh*, o cipreste – em alguns textos é também referido o abeto – é uma árvore usada para a construção. Já o judeu sefardita Ibn Ezra (séc. XII), comenta que se trata de flora que não prospera em zonas sem água.

Poderíamos ainda considerar outras plantas medicinais e aromáticas, conhecidas em fontes pós-bíblicas do próximo Oriente, presentes também nas farmacopeias egípcia e mesopotâmica e mencionadas na *Bíblia*, como:

**Mandrágora** (*Mandragora officinarum*)

*Certo dia, na época da ceifa do trigo, saíndo Rúben para o campo,*

*encontrou mandrágoras [Mandragora officinarum] e levou-as a Lia, sua mãe. Raquel disse a Lia: «Dá-me, por favor, parte das mandrágoras do teu». (Gênesis, 30:40)*

O episódio é alusivo às propriedades da mandrágora como método de concepção e de fertilidade.

**Bálsamo (*Commiphora gileadensis*) de Gilead:**

*Por causa da fratura da filha do meu povo*

*Fiquei às escuras. <Perante a minha> impotência*

*Me dominaram dores, como que de uma parturiente.*

*Não há resina [Commiphora gileadensis] em Galaad? Ou não há lá um médico?*

*Por que razão não se levantou a cura da filha do meu povo.*

*(Jeremias, 8:22)*

Na versão hebraica *tsori* ou *tseri*, significa bálsamo, em vez de resina. Este bálsamo seria produzido à base de mirra.

**Romã (*Punica granatum*):**

*Tuas emissões <são> um pomar de romãs [Punica granatum] com árvores de fruto,*

*Alfena no meio de nardos;*

*Nardo e açafraão;*

*Cálamo e canela,*

*Com todas as madeiras do Líbano:*

*Mirra, aloé e todos os perfumes de primeira.*

*(Cântico dos cânticos, 4:14)*

O autor está a descrever a noiva, aludindo a essências florais.

**Açafrão e canela:**

*Polvilhei o meu leito com açafrão (Crocus sativus)*

*E a minha casa com canela (cinnamomum zeylanicum).*

*(Provérbios, 7:17)*

**Mirra (Comiphora sp.):**

*E chegados ao lugar chamado Gólgota, o que significa Lugar da Caveira, deram-lhe a beber [a Jesus] vinho misturado com fel (Centaurium erythraea). E tendo ele provado, não quis beber.*

*(Mateus, 27:33-34)*

De acordo com Frederico Lourenço, não existem evidências históricas que suportem o uso de vinho misturado com fel. O «fel da terra» possui um sabor amargo e é possível que houvesse motivações literárias pelo autor.

*E conduziram-no [a Jesus] ao lugar do Gólgota, que quer dizer «lugar do Crânio». E deram-lhe vinho misturado com mirra (Commiphora sp.), mas ele não tomou. (Marcos, 15:22-23)*

Segundo o mesmo académico, a mirra misturada com vinho tinha funções analgésicas e de forma a experienciar o sofrimento até ao fim, Jesus recusa-se a beber o vinho drogado, preservando as suas faculdades.

Outras plantas presentes:

Alho (*Allium sativa*) - Números 11:5;

Cominho negro (*Nigella sativa*) - Isaías 28:25.

Videira (*Vitis vinifera*);

Linho (*Linum usitatissimum*);

Silva (*rubus*);

Limão (*Citrus medica*);

Açafrão-bastardo (*Carthamus tinctoria*);  
Aloe vera L. – João 19:39;  
entre outros.

## A TRANSFORMAÇÃO DA MEDICINA

A medicina judaica, ostentada pelos conhecimentos oriundos de um oriente mediterrânico iluminado em diversas matérias científicas e filosóficas, encara com naturalidade o ónus de propulsor na sociedade. Esse papel será reforçado após os concílios papais no século XII que ditaram o afastamento de eclesiásticos na prática iátrica e da física, em particular, na atividade cirúrgica: «a medicina da alma foi declarada incompatível com a do corpo»<sup>4</sup>. Ou seja, proibia que todos os indivíduos ligados à Igreja praticassem a cirurgia, incluindo o clero secular.

Na época moderna, a «inovação» da medicina judaica resulta sobretudo da atitude crítica face a autores clássicos gregos e latinos médicos, ou a autoridades árabes, como Avicena (ibne Sina), Avenzoar (ibn Zhur), ou Averróis (ibn Ruxide). Com efeito, grande parte da cultura iátrica sofria ainda uma forte influência clássica no exercício da medicina. Rodrigo de Castro, que adotou posteriormente o nome de David Nahmias, reitera na sua obra *Medicus Politicus* que «os Gregos são os pais de toda a medicina que hoje se pratica», afirmação que a ciência renascentista corrobora. Porém, a expansão árabe foi um veículo privilegiado na difusão da medicina judaica – que bebeu deste legado helénico – por uma Europa dominada pelos dogmas da cristandade, já mencionados.

O período moderno é, aliás, outro momento-chave para a medicina. O comércio entre a Europa e o Oriente e a abertura de novas

---

<sup>4</sup>AMUNDSEN (1977), 22.

rotas marítimas que ligaram a Europa com o resto do mundo trouxeram não só riquezas ornamentais, como, de igual modo, componentes essenciais para a saúde humana. O acesso a especiarias e a outras plantas catapultou o conhecimento da Botânica, essencial na aplicação para fins terapêuticos. Se, eventualmente, poderíamos falar em etnomedicina ou etnobotânica, a expansão da atividade marítima e o acesso a novos recursos com regularidade irá, invariavelmente, transformar as práticas e usos tradicionais em novas matérias.

No dealbar do período moderno surgem figuras ilustres da medicina portuguesa, cujo leque inclui cristãos-novos e conversos ao judaísmo. Garcia de Orta foi pioneiro no estudo em torno de plantas orientais e tropicais quando se fixa em Goa, em 1534.

Com efeito, o médico cristão-novo, que será excomungado e condenado *pos mortem* pelo Tribunal do Santo Ofício de Goa, irá ser responsável pelo estudo de drogas e plantas terapêuticas, como sugere o título da sua obra *Colóquio dos simples, e drogas e cousas medicinais da Índia e assim de algumas frutas achadas nela onde se tratam algumas coisas tocantes a medicina prática, e outras coisas boas para saber*, de 1563. Esta obra é considerada a primeira obra temática não-religiosa impressa na Ásia por europeus, trazendo a público um leque de produtos desconhecidos na Europa. O livro, que surge em forma de diálogo entre Garcia de Orta, médico com experiência em campo, e o Doutor Ruano, recém-licenciado e acabado de chegar à Índia portuguesa, inúmera as propriedades terapêuticas de plantas exóticas e tropicais da Índia, como dos Aloés (ou «Herbabosa»), da Cácia fistula, do anfiã, ou «ópio», da canela, do cravo, do gengibre, da maçã, da noz, da manga, da pimenta, ou da planta ruibarbo [*Rheum rhabarbum*].

Também o médico albicastrense, João Rodrigues, mais conhecido pelo nome que adotou quando abraçou a diáspora – Amato Lu-

sitano –, foi um médico exímio na aplicação de plantas medicinais cuja componente física e química resultariam em benefícios para as maleitas do ser humano. Reconheceu as propriedades curativas do bálsamo, arbusto de origem no próximo oriente. No entanto, também se irá debruçar sobre o balsamo encontrado no Peru, reforçando o laço de um mundo cada vez mais «pequeno» e as novas descobertas botânicas com a exploração do continente americano.

Sobre o bálsamo, Amato Lusitano explana que o pequeno arbusto cura «rapidamente as feridas e deixá-las sem cicatriz», «tem muito valor para o assobio enfraquecido; para o ouvido», «faz desaparecer as sardas do rosto das mulheres e deixa-o muito polido, claro e formoso» ou «faz em pedaços e diminui de tamanho as pequenas pedras dos rins e da bexiga», citando depois o médico árabe Avenzoar (Ibn Zuhr).

Recorrendo à autoridade de Galeno, Amato Lusitano informa que, à falta de bálsamo, outras plantas podem ser utilizadas para fins semelhantes como a essência de mirra, ou óleo de irino (*Sisymbrium officinale*), líquido de murta (*Myrtus communis*), raiz de violeta branca (*Matthiola incana*), óleo de terebinto (*Pistacia terebinthus*), óleo de loureiro (*Laurus nobilis*) ou goma de hera (*Hedera helix*).

Também Filipe Montalto, ou Elias Montalto, físico e médico de Maria de Médici, na sua principal obra – *Arquipatologia* – dedicada às doenças de foro físico e psicológico, como a dor e a saúde mental, sugere vários elementos para a cura de determinadas maleitas identificadas pelo físico albicastrense. Os tratamentos passariam não só pela cirurgia ou aplicação de dieta, mas, relacionado com esta última, através do uso do conhecimento botânico para a preparação de substâncias de substratos florais, nomeadamente opiáceos, como a Mandrágora ou a erva-moira.

## RIBEIRO SANCHES – UM CRÍTICO E NATURALISTA CLÁSSICO

Por outro lado, Ribeiro Sanches, será um forte defensor da importância do conhecimento de botânica para a atividade iátrica, não só por boticários, mas também por médicos. Os vários tratados e «apontamentos» da autoria do médico penamacorense, explanam – de forma, clara – que as academias e universidades deveriam ter obrigatoriamente um jardim de plantas medicinais para o seu estudo e reconhecimento. Na obra supracitada – *Apontamentos para formarse hum collegio de Medicina*, Ribeiro Sanches vai ainda mais longe ao argumentar que

*«em todas as villas ou Cidades Capitais das Comarcas onde houvesse Delegado do Tribunal Medico e tres Boticarios com botica aberta devia haver hum Jardim de Plantas Mediciniais (...). As Camaras do Reyno fariaõ donação do terreno, e o que fosse necessario para plantalo, e fazerlhe os muros: e seria da obrigação dos tres Boticarios, e daquelles que dependessem do mesmo destino, conservarem ditto Jardim (...).»*

Para Sanches, os Botânicos entravam na engrenagem da Medicina, como refere em *Críticas ao sistema de ensino da medicina*. Com efeito, aos botânicos bastaria

*«que soubessem e conhecessem, do mesmo modo, todos os Simples, em que remédios entram, as suas doses; ensinar a Farmácia, dar o uso na Medicina destes Simples, e compostos; em que enfermidades são saudáveis, ou perniciosos; e que soubessem também a Medicina prática com a Química».*

Embora o médico penamacorense seja um defensor do conhecimento de Botânica, as suas obras pouco expressam esses conhecimentos e aplicações. No entanto, Ribeiro Sanches assume-se um

naturalista clássico em *Diário de Campanha na Guerra Russo-Turca*, durante a sua estadia na província de Azov, na atual Ucrânia.

Nesta obra, além de explanar as doenças e a disenteria que assolam o acampamento russo, ou os tratamentos efetuados – desde o recurso a sangrias ou em fazer suar o paciente, com recurso a cerveja, aguardente ou láudano, o «médico-naturalista» refere e colhe seis espécies, entre outras desconhecidas, conforme fica subjacente nas entradas em diário<sup>5</sup>.

*Domingo 9. (Maio.1736)*

«Aqui junto do Don achei a filipêndula, o lamium [Ulmeira], uma erva semelhante em tudo a salva [Salvia officinalis]; a pimpinela [Sanguisorba minor]; uma erva semelhante à filipêndula: deita as flores em um gacho (cachos?) e são do feitio do bico do papagaio aberto. São vermelhas. A nepeta [erva-dos-gatos] me parece que a guardei. A filipêndula tem no cimo as flores em botão mas muitas na mesma cabeça; o hiponclinum; mas não estou certo, não estava ainda florido. Uma erva com as flores como de fava na cor e feitio; as folhas conjugadas da grandura da oliveira verdes por cima e brancas por baixo. As flores em grelo na ponta da cada tige (caule); a raiz grossa um dedeo (dedo?) de bom gosto; a al[tur]a da planta será de um palmo: a tige que tem as flores não tem folhas»

*5ª feira. 13. (Maio.1736)*

«Achei várias ervas no caminho: valeriana nepeta [Valeriana nepeto], abrotanum [abrotano, Artemisia abrotanum] com a qual esfregando as mãos me defendia dos mosquitos, os quais fogem deste cheiro; na banda do rio Chiri achei o heléboro branco [Veratrum album]. Tem as flores brancas do feitio cada flor um corninho com um buraco no meio;

---

<sup>5</sup>Os parênteses retos com a proposta dos nomes científicos são nossos.

*as folhas como as do lírio convalho (lírio-convale?), em hastea grande alta com as folhas uma de sua parte contra da outra mas mais acima uma que a outra; as flores nascem do fundo de cada folha.»*

*Domingo.16. (Maio.1736)*

*«Vi cravos silvestres [craveiro – Dianthus caryophyllus], uma erva com flores vermelhas a hastea tem como visco, quando lhe tocam, as folhas pequenas e longas [;] e outras duas que guardei, uma sem flor e outra com flor branca.»*

*2ª feira.17. (Maio 1736)*

*«Vi aqui a escorcineira [Scorzonera], o alcaçuz [Glycyrrhiza glabra] (...)»*

*19. (Maio.1736) 4ª feira*

*«Neste dia achei uma erva semelhante a carqueja (Baccharis trimera) que guardei»*

## **CONCLUSÃO**

A história da medicina em Portugal, em particular, bem como no resto da Europa, tem vindo a sofrer um crescente número de seguidores. Consiste numa importante linha temática cujo objetivo é a criação de conhecimento histórico, para o desenho de uma linha cronológica que diz respeito diretamente ao saber iátrico.

Penamacor, inserido num ambiente geográfico de proximidade com uma das fronteiras políticas mais antigas da Europa, conhecendo-se à luz da atualidade como uma linha de constante porosidade, ao longo do tempo, constitui-se como um importante território de circulação de pessoas e saberes.

Se recuarmos, ao longo dos séculos, assistimos à saída, destes territórios, de importantes figuras da Europa ligadas ao mundo da medicina, umas vezes por imposição da sociedade mas também pela crescente procura de saber, por parte destes iluminados. Figuras como Garcia da Orta, Amato Lusitano conhecido em Castelo Branco como o Amado Amato, Rodrigo de Castro ou António Nunes Ribeiro Sanches, esse ilustre penamacorense, tornaram-se importantes vultos da medicina com grandes feitos na sociedade. Tendo de certa forma, cada um, deixando uma marca através do seu legado naquilo que hoje conhecemos como medicina.

No decorrer deste texto que aqui se apresenta tenta evidenciar-se um pouco do conhecimento botânico que estes cientistas defendiam, umas vezes por imposição da própria religião outras vezes por mera vontade de criação de conhecimento, dessa importante veia de antropólogos, de que estes eram detentores, com afincada vontade de conhecer cada vez mais, como se pode constatar nas várias passagens do *Diário de Campanha da Guerra Russo-Turca*, onde Ribeiro Sanches, durante a sua estadia em Azov descreveu, pormenorizadamente diversos exemplares botânicos observados.

Estas palavras têm como principal objetivo dar destaque a este conhecimento, onde se cria uma interligação entre ciência e religião, por parte destes importantes médicos, mas também, uma vez mais, servir de homenagem a esse penamacorense António Nunes Ribeiro Sanches, que tendo nascido em Penamacor depressa se torna um importante ícone da arte iátrica da Europa das Luzes do século XVIII.

## BIBLIOGRAFIA

ALLIOTA, Giovanni, *et al* (2016), «Diuretic plants in the Bible: ethnobotanical aspects» in *Giornale Italiano di Nefrologia* 33, vol. S66, 25

AMUNDSEN, Darrel (1978), «Medieval Canon Law on Medical and Surgical Practice By the Clergy» in *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 52, n.1, 22-44.

AMOTS, Dafni *et al* (2019), «Medicinal Plants of the Bible – Revisited» in *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, vol.15, 57.

MELO, António (2015), «Usos medicinais das plantas, em Amato Lusitano: o bálsamo», in António Andrade *et al* (org.), *Humanismo e Ciência. Antiguidade e Renascimento*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

## FONTES

*Bíblia* (2016), vol.1, Frederico Lourenço (trad.), Lisboa, Quetzal.

Jerome (s.d), *Vulgate Bible* ([www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu)).

*King James Bible* (2023), King James Bible Online ([www.kingjamesbibleonline.org](http://www.kingjamesbibleonline.org))

SANCHES, Ribeiro (1959), *Obras*, vol. I, Coimbra, Universidade de Coimbra.

SANCHES, Ribeiro (1966), *Obras*, vol. II, Coimbra, Universidade de Coimbra.

SANCHES, Ribeiro (2006), *Diário de Campanha na Guerra Russo-Turca (1735-1739) e Outros Textos*, Faustino Cordeiro (org.), Câmara Municipal de Penamacor.

PARTE 3

**Tempos de  
perseguição,  
resistência  
e superação**



## **ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS Y CULTURALES DE LOS PREJUICIOS CONTRA LOS JUDÍOS EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE**

Ángel Espina Barrio

La convivencia de la cultura generada alrededor de la religión judaica con las del resto del Mundo, especialmente en el ámbito euroasiático, no ha sido por lo general muy exitosa. Es cierto que nunca ha sido fácil la convivencia en general entre credos y culturas diferentes, sean cual sean éstos, pero en el caso que comentamos se han desatado a lo largo de los siglos, con extraña frecuencia, episodios de extrema gravedad y violencia.

Y eso que gran parte de la cultura que hoy llamamos Occidental tiene sus raíces tanto en el mundo grecolatino como en judaico. Sin duda para entender estos hechos, y evitar lo que puedan tener de negativo, debemos acudir a analizar factores históricos y económicos, pero, asimismo, atender a cuestiones antropológicas de tipo religioso y psico-cultural. Y también resulta beneficioso, especialmente en nuestros días, fomentar una comunicación de tipo intercultural entre el judaísmo y el resto de las creencias, o de concepciones socio-culturales.

## BREVE REPASO HISTÓRICO DEL ANTISEMITISMO

Ya desde sus orígenes más remotos la cultura hebrea mostró unas características muy singulares y una movilidad geográfica, normalmente forzada, mayor que la de otros pueblos. Los relatos sobre la esclavitud en Egipto, el paso del desierto, la primera destrucción del templo y diáspora, etcétera, nos ofrecen descripciones de esta historia, sin duda con tintes míticos, y para muchos, incluidos los cristianos, sagrados. Es verdad que la mayoría de los pueblos se consideran a sí mismos “el pueblo elegido”, lo que es una componente extendida del también muy frecuente etnocentrismo, pero en el caso que nos ocupa es una característica muy arraigada y persistente a lo largo de los siglos. Es posible que la adopción de una religión fuertemente monoteísta, algo no tan común en la antigüedad, facilitara esa ligazón de la divinidad con el pueblo. No creo, a diferencia de Freud, que tuviera que ver esa religiosidad con la que siglos antes propugnara Amenhotep IV (Akenatón), pues la divinidad hebrea no es astral, sino personal, lo que puede llevar más fácilmente, eso sí, a una relación de tipo paterno-filial.

Lo cierto es que desde milenios el pueblo judío va a sufrir castigos, diásporas obligadas, y a ser blanco de prejuicios, descalificaciones y persecuciones. Recordemos las consideraciones de Cayo Cornelio Tácito quien, a finales del siglo I d.C., en *Germania*, habla relativamente bien de los germanos, enemigos de Roma, y, sin embargo, en su libro *Historias*, arremete contra los judíos de forma desafortunada:

*Las costumbres judías son tristes, sucias, viles y abominables y deben su persistencia a su depravación. Para los judíos es despreciable todo lo que para nosotros es sagrado y para ellos es lícito lo que a nosotros nos repugna. (Historias, capítulo 5)*

El cruel desenlace del enfrentamiento de los judíos con las legiones

romanas por esos años y la gran segunda diáspora de los primeros, en este caso por todo el imperio romano, marcarán su historia hasta nuestros días, fraguando la imagen mítica del “hebreo errante”.

Por esta época llegan muchos judíos a Hispania, donde ya había algunos con anterioridad, y, en conjunto, son los que después se denominarán sefarditas. En diversas épocas no van a estar exentos de las persecuciones de las que hablamos. Tal es el caso del gran maestro hebreo-andalusí Mosén ben Maimón (1138-1204), en la Córdoba de la época de los almohades. Esta tribu bereber fue muy intolerante y fundamentalista, protagonizando castigos contra judíos y cristianos que tuvieron que elegir entre el exilio o la conversión forzada al Islam. Así le ocurrió a Maimónides quien hubo de huir, primero a Fez y después a Egipto. En su famosa *Carta de la conversión forzada* o *Epístola de la apostasía*, el citado rabino, aconseja a sus correligionarios sobre qué debe hacer un hebreo en sitios de fuerte persecución:

*que salga de estos lugares y marche a uno en el que pueda permanecer en su religión y cumplir la Torah sin persecución ni temor. Que abandone su casa, sus hijos y todo lo suyo, pues la religión que Yavé nos legó es grande y su obligación es anterior a todos los accidentes efímeros a los ojos de los inteligentes, porque ellos no permanecen, pero el temor a Yavé sí permanece. (Cano y Ferré, 1988, 72)*

Tal consejo seguirán repetidamente los judíos posteriormente en la historia, no solo en Sefarad sino en casi todas las regiones de Europa.

Aunque podía darse otra postura que era la de proseguir de manera críptica sus creencias sin cambiar de lugar. Recordemos aquí las palabras del rabino en la misma Carta aludida al referirse a la posibilidad de poder profesar otra religión si hay peligro de ser martirizado:

A quien nos pregunta: ¿ser martirizado o profesar (*pronunciar la fórmula de confesión del Islam*), le contesto: que confiese y no sea martirizado, pero que no permanezca en los dominios de ese rey, sino que vuelva a su casa hasta que pueda emigrar. (*Cano y Ferré, 1988, 71*)

Lo que abría una posibilidad de simular profesar otro credo de manera forzada, y, de manera críptica, continuar practicando en el corazón el judaísmo, al menos antes de poder emigrar a otros lugares. Esto tendrá su importancia siglos después en la España de los siglos XV al XVII, cuando los oprimidos sean ahora los propios musulmanes y otra vez los judíos, en ambos casos esta vez por los cristianos victoriosos de la mal llamada reconquista. Los judíos practicantes terminarán siendo expulsados en 1492.

Pero también en ese final de la Edad Media por toda Europa las exclusiones y expulsiones de judíos serán numerosas: Inglaterra (1290); Francia (1182, 1306 y 1394); Alemania (1348, 1510 y 1551); Austria (1421); Hungría (1349 y 1360), Portugal (1497); Estados Pontificios (1569); y un largo etcétera. Los países de refugio serán: Holanda, Polonia, Imperio otomano y algunos países del Magreb.

Volviendo a España, como hemos dicho, a lo largo del siglo XV se van incrementando los prejuicios antisemitas. A ello sin duda colaboran obras como la del franciscano Fray Alonso de Espina,  *Fortalitium fidei*, escrita entre 1458 y 1464, en la que se considera a los judíos como: “traidores”; “asesinos de niños para cometer ritos nefandos”; “asesinos de cristianos por medio de sus médicos”; “autores de oraciones contra los cristianos a los que arruinan con usuras...” Asimismo sostiene en esta obra la existencia de una continuidad de los crímenes judíos hasta el tiempo presente pues, desde el Deicidio, deben padecer cautividad y dispersión:

*Ex eo tunc que propter peccatum occisionis christi sui per orbem in captivitate sunt dispersi.* (Desde entonces, a causa del pecado de matar a su Cristo, fueron esparcidos por todo el mundo en cautiverio).

Incluso hay autores que hablan de posesión de rabo, o de un mal olor característico. También se les acusaba de azotar imágenes de Cristo o de la Virgen. Todas estas falsas informaciones antijudías van incrementándose, lo que, claro está que mezclado con turbios asuntos e intereses políticos y económicos, motiva que a final del siglo indicado se decreta su expulsión de España.

El Decreto de la Alhambra, o Edicto de Granada, se dicta el 31 de marzo de 1492 por los reyes recién llamados Reyes Católicos, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla.

*Hemos decidido ordenar que todos los judíos, hombres y mujeres, de abandonar nuestro reino, y de nunca más volver. Con la excepción de aquellos que acepten ser bautizados, todos los demás deberán salir de nuestros territorios el 31 de julio de 1492 para no ya retornar bajo pena de muerte y confiscación de sus bienes (...)*

Esta terrible e injusta medida provoca no sólo una cruel diáspora sino también la ruina económica y cultural de amplias zonas tanto de Castilla como de Aragón. De la misma forma se incrementa y justifica la acción de la Inquisición que ya había sido creada en 1478 pero que llega a su mayor actividad represiva en la época de los Reyes Católicos, hasta 1510, disminuyendo después su intensidad especialmente a partir de 1530. Los autos de fe terminaban en relajación al brazo secular (hoguera) un 30% de las veces antes de 1530 (lo que supuso unos 2.000 ajusticiados), bajando esa cifra, a partir de tal año, a un 4%, pero manteniéndose muy activo el Tribunal del Santo Oficio todo el siglo XVII y el XVIII en todos los territorios europeos y peninsulares dependientes de la Corona española

y también en Portugal, bien es cierto que ya, en esos dos últimos siglos indicados, persiguiendo, más que a judíos, a herejes y a protestantes de diversos credos, con decreciente intensidad.

Pero si en algún momento el prejuicio y la represión contra todo lo relacionado con lo judaico ha tenido especial virulencia y resultados más mortíferos, es sin duda en la época del auge del nacional-socialismo en Alemania. Tras los pogromos de 1938, Hitler proclama la que se ha venido en llamar “la profecía”, sobre «la aniquilación de la raza judía en Europa», si llegara a producirse una gran guerra:

*Si los judíos financieros internacionales dentro y fuera de Europa lo-  
gran hundir a las naciones una vez más en una guerra mundial, el  
resultado no será la bolchevización de la tierra y, por tanto, la victo-  
ria de los judíos, sino la aniquilación de la raza judía en Europa. (A.  
Hitler, Discurso en el Reichstag, del 30 de enero de 1939)*

En ese momento el nazismo equipara judaísmo con comunismo y con todos los males que puede tener Alemania, “profetizando” lo que efectivamente acabaría en uno de los genocidios más atroces de la historia perpetrado, claro está, por el propio nazismo. Otra vez los judíos se convierten en “chivos expiatorios” de todos los males o penurias que pueda tener la población general. Los dirigentes autoritarios consiguen así desviar la atención de las verdaderas causas de tales males, que suelen ser ellos mismos. No solo en Alemania encontramos antisemitismo. Por ejemplo, se dio con anterioridad y con gran intensidad con las “zonas de asentamiento” en la época de los zares en Rusia; o con el caso Dreyfus en Francia; etc. Pero nunca con la magnitud y efectos de la Alemania nazi.

En España, durante franquismo, sí persistió una postura de exclusión de lo judío, aunque es verdad que en el caso de Franco, un poco más moderada que la mantenida por algunos de sus colabo-

radores. También es cierto que permitió la entrada de algunos sefarditas amenazados por el nazismo (no todos) en el territorio español, librándoles así de una muerte casi segura, pero, asimismo, amalgamó el judaísmo con la masonería (que no tienen conexión directa alguna) y con la persecución internacional a su gobierno, en una actitud bastante paranoide. Con la masonería sí mantuvo una postura muy intransigente y represora desde el principio. Poco antes de morir, en su último discurso de 1 de octubre de 1975, hizo referencia al “contubernio judeo-masónico” como causante de las protestas en Mundo respecto de sus decisiones dictatoriales sobre el fusilamiento de varios condenados.

Desde finales del siglo XIX el movimiento impulsado por Theodor Herzl como respuesta al antisemitismo de Francia y Rusia, se denominará Sionismo. El movimiento tuvo como objetivo primordial fomentar la emigración judía a Palestina, considerada la antigua tierra de Israel. Lograría un hito fundamental al proclamarse el Estado de Israel en 1948, con diversos apoyos en la ONU seguramente para paliar en algo los horrores del Holocausto. Desde entonces este Estado ha mantenido diversas guerras con los estados y pueblos circundantes que no aceptaron el plan de la ONU. No es objetivo de este estudio justificar unas u otras posturas, solamente reflejar que los habitantes de esta zona no han sabido, o no han podido, establecer una convivencia pacífica en los últimos 80 años, lo que puede fomentar posturas de tipo anti-musulmán o antisemita en diversas zonas del Planeta. Después volveremos sobre este asunto.

## RASGOS ANTROPOLÓGICO-CULTURALES DEL JUDAÍSMO

Pero al margen de consideraciones prejuiciosas sí podemos ver unos rasgos culturales diferenciales en los judíos que evidentemente no son mejores ni peores que los de otras culturas y que, en modo alguno, justifican exclusiones, ni menos persecuciones, pero que sí explican por qué o cómo se han generado. Estas características, no siempre dadas con igual intensidad o frecuencia, son:

*a) Mayor mantenimiento inalterado de formas de religión o de formas de vida.*

El judaísmo, como otros credos religiosos, conlleva una serie de creencias, ritos, fiestas, símbolos, organización del calendario, de la familia, etc. Ya hemos visto cómo es una de las religiones más resistentes al cambio y a la aculturación, que siempre se producen de una manera u otra. No hay pecado mayor en el judaísmo que la apostasía, que se evita, en algunas ocasiones, incluso con riesgo de la propia vida, a pesar de los consejos de Maimónides. Pocas veces en la historia, salvo en la actualidad, ha tenido esta religión muchos apoyos gubernamentales para su mantenimiento o expansión, más bien al contrario. Como todas las religiones es proselitista pero de una forma bastante moderada y nunca ha pasado de ser minoritaria (repetimos, salvo en el actual estado de Israel) y, por lo tanto, siempre ha estado rodeada de otros cultos con mayor difusión, aunque veremos que, por lo general, como una creencia fácilmente identificable y distinta. Y lo mismo podríamos decir si consideramos el fenómeno desde el punto de vista no tanto religioso como cultural.

*b) Marcas corporales y asimismo de vestuario, incluso de uso cotidiano. Culinaria específica.*

La práctica de la circuncisión, especialmente, es un hecho físico que identifica y por el que han sido identificados los judíos. Esto, en la época de la persecución nazi, fue un elemento relevante. No era necesario observar los tipos de barba, la indumentaria de kipás, o de sobreros o chaquetas negras, que algunos judíos, especialmente los más observantes, llevaban y llevan. La comprobación por medio de los genitales fue importante para los nazis, aunque la circuncisión no solo es practicada por los judíos sino también por otros muchos pueblos y también lo es por motivos terapéuticos, estando en la actualidad muy difundida.

La señalización de los judíos con insignias, ya anterior a la Revolución francesa, cobra con el nazismo especial significación. Primero en los barrios y después en los campos de exterminio con la estrella de David amarilla. Esta insignia ha quedado como una de las mayores aberraciones de la historia.

Los tipos de comida también distinguen a los judíos y sobre todo ciertas prohibiciones de consumo de animales considerados impuros, como el cerdo. Compartido este tabú alimenticio con los musulmanes, seguramente, y como nos informaba Marvin Harris, debido a cuestiones ecológicas de origen nómada, la prohibición del consumo de cerdo, asimismo, señaló a los judíos en diversos momentos. En la época de la represión inquisitorial se hacían pruebas convidando a determinadas personas sospechosas de judaizar a comer estas carnes porcinas. En un país como España, que es uno de los que tiene mayor consumo de cerdo per cápita del Mundo (después de China y Polonia) la abstención de comer este animal era muy significativa.

Lo cierto es que la culinaria judía es muy extensa y rica y va más allá de las restricciones de la cocina *kosher*, teniendo variantes tanto de tipo ashkenazí como sefardí y mizrají. Hoy en día todo está más fusionado e incorpora elementos diversos pero aún es visible el estilo judaico en la gastronomía.

*c) Fuerte endogamia de etnia. Variación y mantenimiento de antropónimos.*

Evidentemente en la España posterior a la expulsión se borraron todas las referencias antroponímicas a los antepasados judaicos, dado el estigma terrible impuesto contra esas ascendencias. Apellidos como Levi, Cohen, Ben-Amir, Bar-Simón, etcétera, se vieron sustituidos por apellidos cristianos, normalmente referidos a ciudades, oficios o cosas. En otras épocas al menos sí permanecieron nombres de tipo hebreo-bíblico con mucha frecuencia, como: Simón, Raquel, David, José, Ana, Sara, etc. En regiones o en momentos de menor prejuicio antisemita estos apellidos y nombres (Abraham, Moisés, Judith, Aarón...) han mantenido su prevalencia, subrayando el origen étnico judaico de las familias que en muchos casos no eran muy proclives a establecer matrimonios exógamos con gentiles, manteniendo de esta manera una fuerte endogamia.

*d) Mayor segregación familiar y espacial (en barrios, aljamas, guetos, etc.). Menor mestizaje.*

Lo dicho entraña una mayor segregación familiar y un menor mestizaje y aculturación. Incluso esa segregación va a afectar a las familias y a sus ubicaciones en zonas especiales apartadas del resto de la población. A veces de manera forzada, como es el caso de los guetos (recordar el gueto de Varsovia); otras de forma más

libre alrededor de las sinagogas y cerca de los cementerios, también separados, se ubicaban en las distintas ciudades las familias de origen judaico. Estos barrios en España se llamaron juderías o aljamas y existían antes de la expulsión en muchos asentamientos de tamaño grande y mediano. En Ámsterdam, en un ambiente no hostil para los judíos emigrados, se formó y es muy famoso el barrio Judío. Otros muy conocidos en Europa son los de Cracovia, Praga o Budapest. Y, en América, los de Nueva York o São Paulo. Con el tiempo, y en ciudades y países muy variados, la segregación fue siendo paulatinamente menor.

*e) Frecuentes desplazamientos de sus poblaciones y expansión por muchas geografías, dando lugar a poblaciones minoritarias.*

Ya se ha explicado que por razones históricas y endógenas de la cultura hebrea, sus integrantes han cambiado, o tenido que cambiar, frecuentemente de lugar de habitación, lo que conlleva una expansión muy amplia geográfica y, dado que la demografía propia no es grande, un asentamiento bastante minoritario en muchos lugares. Esto unido a su fácil caracterización diferencial ha facilitado el prejuicio y la discriminación. Ello no solamente ha ocurrido con los judíos pues también otros pueblos nómadas, o semi-nómadas, como, por ejemplo, los gitanos, han sufrido similares incomprensiones étnicas. Pero en el caso de los judíos hay más elementos que incrementan, si cabe más, esta especie de racismo.

*f) Mayor porcentaje de población urbana.*

Aunque los judíos tradicionalmente hayan sido unos destacados agricultores expandidos por todo el imperio romano y esto ha influido como vimos en su culinaria, por lo general han sido más fre-

cuentes, o al menos más visibles, las familias asentadas en ciudades, bien sean grandes o medianas. Y ello por las razones laborales que indicaremos a continuación. Esta apetencia por los núcleos de población no demasiado pequeños ocurre con muchos emigrantes, incluso en la actualidad. Por ejemplo los brasileños, colombianos o argentinos que emigran a España lo hacen mayoritariamente a los núcleos urbanos grandes, a diferencia de los ecuatorianos, que pueden acudir más a zonas, o a trabajos, rurales. Esto depende de factores culturales de origen que, a su vez influyen en los oficios o labores. Asimismo ello afecta a la visibilidad, consideración, o fama de esas poblaciones.

*g) Mayor porcentaje de población con oficios o profesiones liberales (cambistas, médicos, artesanos, comerciantes, abogados, etc.)*

En el caso judaico, aunque como decimos las labores son muy amplias, tradicionalmente hay un porcentaje mayor que el de la población general, que se dedica a trabajos y profesiones liberales. Tradicionalmente: banqueros, prestamistas, físicos (médicos), matemáticos, traductores, astrónomos, juristas, recaudadores, artesanos, comerciantes, tenderos, talabarteros, curtidores, pergamineiros, armadores, cartógrafos y un largo etcétera. Por ello su expulsión de España ya hemos dicho fue muy ruinosa para el país. En Portugal trató de minimizarse ese impacto, siendo más tolerantes con los cripto-judíos, pero también, al decretar un poco más tarde la expulsión, el país sufrió pérdidas significativas en beneficio de Holanda.

*h) Mayor nivel de educación (incluso en las mujeres) y de posición económica*

La educación general y el aprendizaje de los oficios, y especialmente de la lectura y la escritura, estuvieron siempre más extendidos porcentualmente entre los judíos que entre la población en general en los países donde habitaban. Esto colaboró a que fueran considerados como una minoría selecta y privilegiada, de mayor posición económica, y, por lo tanto, envidiada. Se dice, por ejemplo, que en la época que escribía Santa Teresa sus famosos textos, de vez en cuando introducía voluntariamente alguna incorrección ortográfica o gramatical para así no demostrar excesiva pericia en el uso de la escritura. Lo contrario podría haberla hecho sospechosa de judaizante pues solo en familias judaicas se enseñaba a las mujeres a escribir, siendo eso muy raro en las familias de “cristianos viejos”. Sea o no cierta esa anécdota, lo que sí es patente es ese apego por la escritura, el simbolismo y los conocimientos físicos, alquímicos o matemáticos, quizá por influencia cabalística, están muy arraigados en la cultura hebrea. Unido a ello, el espíritu trabajador, ahorrador y esforzado, de muchos judíos hace que destaquen en el ámbito laboral y de las finanzas adquiriendo una relativa alta posición económica.

*i) Identificación como minoría más o menos privilegiada o extraña.*

Evidentemente no todos los judíos son contenidos, cultos o ricos, ni mucho menos. Sería un estereotipo falaz pensar eso. Lo que comentamos aquí es que los rasgos culturales de los judíos, como algunos de los rasgos de los calvinistas o de otras confesiones, son favorecedores de una consideración de la vida, las relaciones sociales y laborales, que pueden llevar a posiciones exitosas en la economía. Y como decimos esto puede motivar la envidia de otros individuos,

curiosamente, en principio, de clases privilegiadas dominantes, celosas de sus privilegios y que, a veces, también para librarse del pago de préstamos o para quedarse con propiedades ajenas apetecibles, han excitado a las clases más bajas en contra de los judíos presentándoles como extraños, insolidarios, usureros, cuando no como terribles criminales enemigos de la religión cristiana. Así sucedió en el siglo XV y, con una lógica muy parecida, ha sucedido en otros momentos de extremo prejuicio antisemita que hemos comentado.

## **CONCLUSIONES**

De todo lo explicado podemos concluir que ciertos rasgos de la religión y cultura hebrea, unidos a desafortunadas circunstancias históricas y geopolíticas han desembocado en la generación de unos prejuicios, a todas luces injustos e injustificables, en contra de los judíos. Ese inveterado antisemitismo de extensión global, que señala a los judíos como los causantes de muchos de los males de la humanidad, tiene una lógica perversa apoyada en su diferenciación étnica o religiosa, que facilita, pero no justifica, el señalamiento de los judíos como chivos expiatorios y, por lo mismo, no disculpa su exclusión y menos su persecución.

Por no entrar en descalificar las más burdas acusaciones vertidas por los intolerantes, que caen por su propio peso, comentar, por ejemplo, que es manifiestamente falso que los judíos no hayan sido leales con las culturas y naciones, o con los reyes o gobernantes, de los países donde se asentaban. Por lo general sí lo han sido y también siempre han colaborado en el aumento de la riqueza de las sociedades donde han vivido. También es verdad que se han dado procesos de integración parcial en los lugares donde habitan o han habitado judíos. Por ahí precisamente es por donde pensamos hay que prose-

guir en el futuro para evitar los males que comentamos. Por la vía de fomentar un judaísmo, que, sin abdicar de su religión o de sus rasgos culturales genuinos, se abra a una interculturalidad y a un diálogo sincero con otros credos y culturas, que seguramente también poseen elementos positivos. Pero entendemos que estos procesos no son sencillos y presentan muchas resistencias por ambos lados.

A todo esto, en la actualidad, se suma una prolongada guerra que, sin entrar en analizar sus causas o sus responsables primeros, o últimos, tiene unas consecuencias humanitarias extremadamente negativas lo que puede llevar a fomentar una postura crítica con los bandos contendientes, especialmente con el más poderoso actualmente, y que esto mismo genere posturas bien anti-sionistas o bien abiertamente antisemitas. Claro está que nunca y por ningún motivo es aceptable la estigmatización de ninguna religión o pueblo. No lo sería, por ejemplo, desconsiderar en la actualidad el pueblo o la cultura alemana y tampoco lo puede ser plantearlo con la judía o con cualquier otra por más que algunos de sus dirigentes, en algún momento, de la historia no respeten o no hayan respetado los derechos humanos.

Terminamos insistiendo en la necesidad de la interculturalidad que no es dañina ni contraria a una intraculturalidad arraigada y orgullosa pues solo implica, para todas las partes, eso sí, perdón, apertura y más conocimiento y más espacios de diálogo y de estudio entre las distintas religiones y culturas.

## BIBLIOGRAFÍA

- BRAMON, D. (1986), *Contra moros y judíos*, Península, Barcelona.
- CANO, M.J., y FERRE, D. (eds.) (1988), *Cinco epístolas de Maimónides*, Biblioteca Nueva Sefarad, XII, Riopiedras Eds., Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1978) *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 vols., Istmo, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1996), *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, C. de Lectores, Barcelona.
- CHABÁS, J., y GOLDSTEIN, B. R. (2009). *Abraham Zacut (1452-1515) y la astronomía en la Península Ibérica*, Universidad Salamanca, Salamanca.
- DIAS, J. L. (1955), *Homenagem ao Doutor João Rodrigues de Castelo Branco*, Câmara Municipal, Castelo Branco.
- ESPINA BARRIO, A.B., (2004), *Raíces. Las culturas Tradicionales de España e Iberoamérica*, Diputación Provincial de Salamanca-IIACyL, Salamanca.
- GONZALEZ ARPIDE, J.L, (1985) “Aspectos de etnicidad: la comunidad judía española”, *Actas de II Congreso de Antropología*, 207-213.
- GONZALO MAESO, D. (1972), *El legado del judaísmo español*, Ed. Nacional, Madrid.
- JIMENEZ LOZANO, J. (1982), *Judíos, moriscos y conversos*, Ámbito, Valladolid.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1986), *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid.
- NEUMANN KAUFMAN, T. (2001), *A Presença judaica em Pernambuco*, Editora Bagaço, Recife.
- TORROBA BERNALDO DE QUIRÓS, F. (1967), *Los judíos españoles*, Suc. de Rivadeneyra, Madrid.

# **INQUISIÇÃO, PERSEGUIÇÃO E DESTINO: OS JUDAIZANTES BANIDOS PARA O BRASIL**

Geraldo Pieroni<sup>1</sup>

## **INTRODUÇÃO**

O estudo dos cristãos-novos degredados para o Brasil ultrapassa a mera sistematização de nomes, datas e números. Mais do que informações frias e impessoais, a documentação inquisitorial permite reconstruir aspectos essenciais da existência desses indivíduos compostos por unidade e identidade própria.

Esses registros oferecem uma visão abrangente sobre a vida cotidiana dos réus, desvendando não apenas os mecanismos punitivos da Inquisição, mas também os impactos materiais e espirituais que o degredo impunha aos condenados. Angústias, segredos e circunstâncias moldaram suas trajetórias, desde o aprisionamento até o desembarque nos portos brasileiros.

A expulsão dos cristãos-novos de Portugal para o Brasil não deve ser interpretada como uma pena branda. Pelo contrário, a

---

<sup>1</sup>Doutor pela Universidade Paris-Sorbonne (Paris IV). Professor pesquisador no Programa de Pós Graduação de Comunicação e Linguagem (Mestrado e Doutorado) – Universidade Tuiuti do Paraná. E-mail: geraldopieroni@yahoo.com.

própria estrutura inquisitorial reconhecia essa sentença como uma das mais severas, posicionando-a logo abaixo da pena de morte e da condenação às galés. O desterro representava não apenas o afastamento físico da mãe-pátria, mas também uma forma de exclusão social, acompanhada de desafios materiais e de uma vigilância por parte das autoridades coloniais.

Nesse contexto, emergem diversos problemas fundamentais para o aprofundamento da pesquisa histórica: qual foi o destino desses degredados após o desembarque? Até que ponto havia mecanismos de fiscalização ou controle sobre suas atividades? Em que circunstâncias seus pedidos de comutação de pena foram atendidos? Ao fim de sua punição, retornaram a Portugal ou permaneceram na terra imposta pelo exílio? Inseriram-se na sociedade colonial? Constituíram famílias e deixaram descendência? Essas interrogações são apenas algumas das muitas que surgem a partir da análise da documentação inquisitorial e que merecem ser exploradas com maior profundidade.

Reuni cerca de 300 processos inquisitoriais de cristãos-novos condenados ao banimento para o Brasil<sup>2</sup>. Apresento informações essenciais para a localização da documentação na Torre do Tombo. Esses registros incluem: Nome do réu; Inquisição responsável pelo julgamento (Lisboa, Coimbra ou Évora); Naturalidade; Filiação; Local de residência; Profissão; Especificidade do crime imputado; Data do aprisionamento; Veredicto; Data do Auto-de-Fé com a consequente distribuição das penalidades.

Dessa forma, lanço um convite às novas gerações de pesquisadores para que deem continuidade a essa investigação, tarefa que

---

<sup>2</sup>PIERONI, G. *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

exige paciência, coragem e um rigoroso exercício de análise histórica. Somente escavando estes possíveis documentos será possível compreender, com maior precisão, os desdobramentos da trajetória dos cristãos-novos degredados e seu impacto na formação social do território colonial brasileiro.

Neste artigo, apresento apenas alguns exemplos de cristãos-novos banidos para as terras do Brasil.

## **A INQUISIÇÃO E O DEGREGO**

O *Dicionário dos Inquisidores*, publicado em Valence no ano 1494, já deixava claro naquela época que “o cristão judaíza e o judeu convertido rejudaíza se ele celebra as cerimônias, as festas, as solenidades judaicas, se ele faz tudo àquilo que os judeus fazem habitualmente”<sup>3</sup>.

Em Portugal, para cumprir uma das cláusulas de seu casamento com Dona Isabel, filha primogênita dos reis de Castela e Aragão, o rei Dom Manuel comprometeu-se em expulsar os judeus que viviam em seu reino. Ele solicitou ao papa Leão X a criação de um tribunal da Inquisição, semelhante ao já estabelecido na vizinha Espanha, o qual havia sido concedido por meio de uma bula do papa Sixto IV, em 1º de novembro de 1478.

Dom Manuel faleceu em 1521. No entanto, durante seu reinado, publicou, aos 5 de dezembro de 1496, um decreto de expulsão de todos os “filhos da maldição” que não aceitassem o batismo. Esse mesmo decreto foi posteriormente reconsiderado nas Ordenações de 1521<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Le Dictionnaire des Inquisiteurs* (Valence, 1494). Louis Sala-Mollins (direction). Paris: Galilée, 1981.

<sup>4</sup> Ordenações Manuelinas, Livro II, título XLI: Que os Judeus e Mouros forros se saiam destes Reynos, e não morem nelles. “(...) sam filhos de maldiçam, em quanto na dureza de seus corações (...)”.

Livro II, título XLI: Que os Judeus e Mouros forros se saiam destes Reynos, e não morem, nem estem nelles. “... sam filhos de mal-diçam, em quanto na dureza de seus corações...”.

Muitos venderam os seus bens, mesmo por preços irrisórios, e partiram dentro do prazo de dez meses estipulado pelo édito concedido para aqueles que se recusavam a se converter ao catolicismo. No entanto, ainda nesse período outorgado pelo rei, milhares foram forçados ao batismo.

A saída dos judeus da Península foi difícil. Lisboa era o único porto autorizado para o embarque. Segundo o cronista Damião de Góis, cerca de 20.000 judeus de todas as regiões de Portugal se reuniram nos arredores do cais lisboeta, onde um grupo de clérigos realizou batismos forçados. A partir de então, todos foram submetidos à autoridade da Igreja. Embora muitos tenham conseguido partir, outros permaneceram — por imposição ou necessidade — e foram oficialmente considerados cristãos pela Coroa e pela Igreja. Como novos súditos cristãos, eles eram obrigados a seguir os preceitos da fé católica. “Assim acabaram em Portugal os judeus e nasceram os cristãos-novos, uma nova minoria social, um fenômeno especificamente ibérico”, como afirma Antônio José Saraiva<sup>5</sup>.

A vida cotidiana dos cristãos-novos era rigidamente vigiada. Todos eram suspeitos de praticar secretamente o judaísmo. Acusados de se mostrarem em público como bons "católicos de missa", mas de continuar, em suas casas e às escondidas, a "sabatizar" e a observar os jejuns prescritos pelo judaísmo. Sem dúvida, havia os criptojudaizantes na sociedade portuguesa, mas muitos cristãos-novos, especialmente aqueles das gerações posteriores ao batis-

---

<sup>5</sup> Antônio José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Ed. Inova, 1969, pp. 21 e 35.

mo compelido, acabaram por assimilar o catolicismo, aprendendo o catecismo da Igreja e deixando que a "Lei de Moisés" se diluísse entre seus descendentes. Tanto os cristãos-novos criptojudaizantes assim como os cristãos-novos fiéis ao catolicismo foram presos pelo Santo Ofício<sup>6</sup>.

## **OS CRISTÃOS-NOVOS: A MAIORIA DOS DEGREDADOS PARA O BRASIL**

Nas centenas de cerimônias dos autos-de-fé, milhares de homens e mulheres foram acusados de judaísmo. A maioria dos réus condenados ao degredo foi enviada para o Brasil. Os cristãos-novos encabeçavam essa lista, representando 52% do contingente de prisioneiros que aguardavam o dia do embarque. Os tribunais do Santo Ofício foram estabelecidos, a princípio, com o objetivo de extirpar os cristãos-novos — uma verdadeira “monocultura”, como destacou o historiador Francisco Bethencourt.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Esclarecimento: Cristão-novo era um termo geral utilizado para mencionar judeus (sobretudo) e muçulmanos convertidos ao cristianismo, muitas vezes à força, maiormente na Península Ibérica após os éditos de expulsão (1492 na Espanha e 1497 em Portugal). Muitos cristãos-novos aderiram ao Cristianismo, enquanto outros continuaram praticando o Judaísmo em segredo. Judaizante refere-se, especificamente, aos cristãos-novos que continuavam a praticar rituais judaicos em segredo (criptojudaísmo), o que era considerado uma afronta às leis da Igreja e correndo perigosamente o risco de punição pela Inquisição. Nem todo cristão-novo era um judaizante, mas todo judaizante era, necessariamente, um cristão-novo ou descendente de cristãos-novos.

<sup>7</sup> Bethencourt, Francisco. “A Inquisição”, in Centeno, Ivete Kace (org.), *Portugal: mitos revisitados*, Lisboa, Salamandra, 1993, p. 110.

## Degredados para o Brasil – porcentagem

Judaísmo	52%
Bigamia	15%
Falsidade	9%
Feitiçaria	8%
Sodomia	4%
Revelação de segredo	3%
Visionários	2%
Padres impudicos	1%
Outros	4%

Fontes: o autor, base: Conselho Geral do Santo Ofício – Livros 433, 434, 435.

Em cada cristão-novo (XN), os inquisidores enxergavam um herético em potencial. As denúncias, rotineiramente sem nenhuma prova, eram suficientes para conduzir um acusado à condenação. O padre Vieira observando todas as atrocidades contra os cristãos-novos reconheceu que alguns eram realmente judeus; no entanto, a maioria era constituída por cristãos. O jesuíta acrescentou: “E não satisfaz a resposta, que dissimulam ser cristãos por não serem queimados vivos; porque a tal resposta é ridícula (...)”<sup>8</sup>.

Alguns cristãos-novos foram condenados por recusarem as denúncias impostas pela Inquisição, insistindo em sua fé católica e negando a prática do judaísmo. Estes foram considerados "heréticos negativos" e sentenciados à fogueira. O caso de Inês Dias ilustra esta conduta. Ela foi entregue à justiça secular para execução

<sup>8</sup> ANTT, Inquisição, Conselho Geral, Papéis Avulsos, maço 7, no 2645, p. 114, *apud* António Borges Coelho, Inquisição de Évora, vol. 2 Lisboa, Editorial Caminho, 1987, p. 245.

da pena de morte. Inês, solteira de 30 anos, foi presa em 1582, com base em denúncias contra sua irmã e sobrinha. Durante os interrogatórios, negou repetidamente as acusações de Judaísmo e heresia. Em 1584, foi condenada e entregue às autoridades seculares para execução da sentença capital<sup>9</sup>.

O mesmo aconteceu com Jorge Dias, 41 anos, mercador, casado com Filipa Tomás, originário de Lisboa e domiciliado em Évora. Apesar das admoestações, Jorge negou suas culpas, e por isso, foi condenado “à pena de excomunhão maior”. No dia 28 de setembro de 1597, por ter sido considerado um herético irreversível, Jorge foi “relaxado” (entregue à justiça secular para ser conduzido à fogueira)<sup>10</sup>. Tanto Inês como Jorge tiveram seus bens sequestrados pelo Fisco Real.

Uma vez relaxados, quase todos, vendo a morte diante de seus olhos e dominados pelo pavor, pediram uma nova audiência e tentando uma última esperança, confessaram não importa o que: jejuns, respeito ao dia de sábado, ritos mosaicos etc. Tais declarações não significavam, obrigatoriamente, que eles haviam praticado aquilo que confessavam. O fato de aceitar as culpas era a única maneira de escapar da condenação da morte. Estas confissões, verdadeiras ou falsas, evitavam, ou, pelo menos, prolongavam, a maledicência da fogueira e eles tinham a pena comutada por outras menos graves que, em geral, eram o degredo temporário, de três a dez anos, e, raríssimas vezes, o perpétuo. Para se salvarem da morte, o importante era denunciar o máximo de pessoas, para conseguir adivinhar os nomes que os inquisidores conheciam, a priori, através das denúncias de outros penitentes já encarcerados.

---

<sup>9</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 8451: Inês Dias.

<sup>10</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 9805; Jorge Dias.

Francisco Álvares, solteiro, soldado da Infantaria, filho de Pedro Afonso e Maria Lopes, foi condenado, no auto-de-fé do dia 12 de novembro de 1662. Ele foi acusado de Judaísmo e apostasia. Todos os seus bens foram confiscados e, além do sambenito (a túnica penitencial), Francisco foi também condenado a cinco anos de degredo para o Brasil. O réu tinha sido relaxado, mas, por ter confessado aquilo que os inquisidores queriam saber, ele conseguiu escapar da fogueira<sup>11</sup>.

A cristã-nova Maria Gomes tinha 17 anos quando o Santo Ofício a condenou, no dia primeiro de abril de 1629. Como punição, ela recebeu o conhecido sambenito, e partiu para Montemor – o Novo, sua cidade de origem. Lá, por ter refutado a vestir o hábito penitencial dentro da igreja local, foi novamente presa, aos 21 de abril de 1630. Admoestada, prometeu obedecer aos inquisidores. Quarenta e quatro anos depois, precisamente no dia 6 de setembro de 1674, quando já se encontrava viúva do sapateiro Domingos Rodrigues, Maria Gomes foi novamente encarcerada. Entre seus inúmeros denunciadores, se encontrava seu sobrinho José Mendes, soldado da vila de Estremoz, também ele preso nas cadeias da Inquisição. Por “reincidência no Judaísmo”, no auto-de-fé do dia 28 de março de 1683, Maria foi condenada a dois anos de degredo para o Brasil. Além do banimento, nossa reincidente, recebeu “penas espirituais e instruções nas coisas da fé”, uma punição que, aliás, ela já conhecia muito bem. Maria Gomes, assim como sua mãe Brásia Estevens, tinha um pitoresco apelido: “a Cavala”<sup>12</sup>.

Ana de Ávila, cristã nova, filha do mercador António Gomes e Maria Henriques foi condenada pela Inquisição de Lisboa, no dia 31 de março de 1669. Nesta ocasião ela recebeu unicamente algumas penas

---

<sup>11</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 2463: Francisco Álvares.

<sup>12</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 4586: Maria Gomes, “a Cavala”.

espirituais. Mais tarde, aos 14 de junho 1682, foi presa pela Inquisição de Évora, que a acusou de reincidência. Ana de Ávila foi denunciada pelos irmãos que se encontravam encarcerados na Inquisição de Sevilha. Acusada de “guardar os sábados”, de comer pão ázimo, de fazer “jejuns do mês de setembro e da Rainha Esther” e de abster-se de certos alimentos, Ana, que, nesta época, estava solteira, e tinha 35 anos, foi condenada a quatro anos de degredo para o Brasil. Além do mais, pagou 40.000 réis para as despesas do Santo Ofício<sup>13</sup>.

Catarina da Luz, casada com Francisco Freire Carmona, foi presa no dia 28 de setembro de 1667 e, mais tarde, foi condenada a sete anos de degredo para o Brasil. Acusada de Judaísmo, Catarina foi denunciada por 122 testemunhas, a maioria pertencente a sua família. Depois do auto-de-fé, ela foi levada para a prisão do Limoeiro, onde caiu profundamente doente: caquética e com os primeiros sintomas de hidropisia (edema)<sup>14</sup>.

## **CRISTÃOS-NOVOS QUE VIVIAM NO BRASIL E FORAM CONDENADOS PELA INQUISIÇÃO**

Por sua vez, a população de origem hebraica aumentava no Brasil. Na Bahia, na cidade de São Salvador, sede do Governo-Geral, foi edificada uma sinagoga numa casa de propriedade do cristão-novo Heitor Antunes, e na capitania de Pernambuco havia um rabino - Jorge Dias do Caia - um cristão-novo que era calceteiro<sup>15</sup>. Nos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, as importantes listas dos autos-de-fé do Conselho Geral da Inquisição de Lisboa, reunidas

<sup>13</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 11077: Ana de Ávila.

<sup>14</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 3860: Catarina da Luz.

<sup>15</sup> Filho, Solidônio Leite, *Os judeus no Brasil*. Rio de Janeiro: Editores J. Leite, 1923, p. 48. A profissão de calceteiro consistia em um trabalho que pavimentava e restaurava ruas, calçadas e estradas.

no Livro 435, registram, além de todos os condenados residentes em Portugal, também àqueles que viviam no Brasil.

Nestes documentos encontramos vários cristãos-novos, principalmente no Rio de Janeiro, aprisionados e condenados por “Judaísmo”. Eles estão registrados principalmente a partir de 1714: Francisco Mendes Simão, cristão-novo, 50 anos, mestre de meninos, originário do Rio de Janeiro, casado com Teresa Paes, foi condenado durante o auto-de-fé do dia 24 de outubro de 1717 a três anos de serviços nas galés<sup>16</sup>. Neste mesmo dia, Anna Peres de Jesus, “XN”, 27 anos, casada com Antônio da Silva, domiciliado no Rio de Janeiro, foi banida para Angola pelo tempo de sete anos<sup>17</sup>. Diogo Moreno Franco, 38 anos, capitão da Infantaria, “XN”, nascido na cidade do Crato e residente em Pernambuco foi preso por Judaísmo e por ter fugido da prisão onde ele se encontrava por ordem do Santo Ofício. Diogo foi condenado a um ano de degredo para Castro Marim, um vilarejo situado no Algarve, sul de Portugal<sup>18</sup>. Matheo de Moura, 51 anos, “XN”, nascido e domiciliado no Rio de Janeiro, foi condenado por cinco anos nas galés<sup>19</sup>. Neste mesmo auto-de-fé o padre Francisco de Paredes, mulato, “1/2 XN”, foi condenado, também ele, a cinco anos de trabalho forçado nas galés<sup>20</sup>. O acusado era filho natural de Luís de Paredes e pertencia à ordem dos religiosos de São Pedro<sup>21</sup>.

Um aprisionamento suscitava várias outras denúncias e o encarceramento. Um único membro da família era suficiente para

---

<sup>16</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo-Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro 435.

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> Anita Novinsky: *Rol dos culpados, fontes para a história do Brasil, século XVIII*, Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992, p. 43.

destruir todo o clã como aconteceu com os Lucena e Paredes, famílias tradicionais de cristãos-novos, proprietários de engenhos de açúcar no Rio de Janeiro. No dia 27 de março de 1727, na sala da Inquisição de Lisboa, foram condenadas oito pessoas, entre as quais vários Lucena/Paredes: Sebastião de Lucena, 19 anos, XN, solteiro; Maria da Silva, Diogo da Silva e Esperança de Azevedo, todos os filhos de Bento Lucena, senhor de engenho do Rio de Janeiro.

Os quatro filhos de Manuel de Paredes, também ele senhor de engenho de Jacarepaguá, distrito do Rio de Janeiro, foram condenados neste mesmo dia: Manuel, 23 anos; Ignês, 24 anos; Maria, 27 anos; Luís, 28 anos. Todos foram condenados a cinco anos de degredo para Angola<sup>22</sup>.

As inculpações se expandiam dos Paredes aos Mendes, aos Coutinhos, aos Silvas... No auto-de-fé do dia 16 de outubro de 1729 Isabel Cardosa Coutinho, 42 anos, “XN casada com Rodrigo Mendes de Paredes, homem de negócios”, foi banida do Rio de Janeiro para Silves, em Portugal. No mesmo dia, Lourença Coutinho, 47 anos, casada com João Mendes Silva, advogado, foi condenada a três anos de banimento para Castro Marim<sup>23</sup>.

No decorrer de seu processo, Sebastião de Lucena declarou que, durante a viagem do Rio de Janeiro para Lisboa, a fim de ser interrogado pelos inquisidores, ele havia lido atenciosamente uma lista contendo nomes de cristãos-novos os quais ele poderia denunciar. Entre estes nomes havia pessoas que ele sequer conhecia. A mesma lista foi encontrada com seu irmão Diogo da Silva, também ele encarcerado pelo Santo Ofício<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro 435.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11399: Sebastião de Lucena, *apud* Rachel Mizrahi Bromberg, *A Inquisição no Brasil: um capitão-mor judaizante*, FFLCH/

## TAMBÉM OS DEFUNTOS ERAM CONDENADOS

A morte de um prisioneiro não interrompia o processo penal, e mesmo falecido, ele era julgado e condenado. Nos casos de heresias, seus ossos eram desenterrados e queimados junto a uma efígie.

Luís Álvares, joalheiro viúvo de Portalegre (Alto Alentejo), foi preso em 31 de maio de 1619, acusado de Judaísmo. Após quase três anos na prisão, morreu aos 80 anos. No auto-de-fé de 14 de julho de 1624, mesmo sepultado, foi julgado e condenado à excomunhão e à fogueira. Seus restos mortais foram entregues à justiça secular. Os inquisidores em 1623 convocaram os seus parentes para defender sua memória e bens, mas ninguém se apresentou.<sup>25</sup>

Se os defuntos não escapavam da condenação, o que dizer daqueles que ficavam loucos nas prisões inquisitoriais? O Regimento de 1640 proibia as punições físicas a todos os dementes: “se não dará pena corporal, pois o furioso não é capaz dela...”<sup>26</sup>. O mesmo Regimento acrescentava que o patrimônio dos loucos ficaria sob sequestro até o fim do processo, quando os juízes decidissem o veredicto<sup>27</sup>.

Em 1657, Joana de Gusmão, então com 22 anos, foi presa pela Inquisição de Lisboa, acusada de heresia e apostasia, e condenada à morte. Buscando escapar da fogueira, solicitou uma nova audiência, na qual denunciou sua mãe, seu irmão, seu tio e primos. Como resultado, obteve o perdão da pena capital e foi aceita como penitente no Grêmio e União da Santa Madre Igreja e sentenciada a cinco anos de degredo para o Brasil. No entanto, três dias após o

---

USP, Centro de Estudos Judaicos, 1984, p. 57.

<sup>25</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 7455: Luís Álvares.

<sup>26</sup> Regimento do Santo Ofício de Portugal do ano de 1640, Título XXVI: Dos ausentes e defuntos que morrem antes ou depois de presos, e dos que se mataram ou endoideceram nos cárceres.

<sup>27</sup> *Idem*.

auto-de-fé de 20 de setembro de 1662, Joana foi internada no Hospital Real de Todos os Santos, em Lisboa, após uma grave crise de cólera, sendo considerada pelos inquisidores como “louca furiosa”. Natural de Elvas e residente em Lisboa, casada com Lourenço Lobo da Gama, dois filhos: Diogo e Luíza, ambos falecidos na infância. Seu processo foi interrompido, e seu destino após o internamento no hospício permanece desconhecido<sup>28</sup>.

### **CRIANÇAS CRISTÃS-NOVAS**

Com relação aos cristãos-novos menores de idade, o Regimento ordenava que lhes fossem ordinariamente oferecido um procurador o qual seria o alcaide (chefe) da prisão. De fato, o procurador do menino Manuel Catela foi Diogo de Oliveira, o alcaide da prisão da Inquisição de Évora. Acusado de Judaísmo, heresia e apostasia, o rapazola foi preso no dia 28 de novembro de 1664, quando ele tinha, segundo as indicações genealógicas fornecidas no seu processo, “entre 10 e 11 anos”. Manuel era filho de Diogo Catela e de Maria Rodrigues e habitava com seus pais na cidade de Elvas. Denunciado por seus tios e primos, todos encarcerados na prisão de Évora. Aos 27 de junho de 1666, Manuel foi colocado em liberdade sob a condição de não deixar Portugal sem a autorização dos inquisidores. Ele foi condenado às penas espirituais<sup>29</sup>.

Brites Couta, solteira, filha de Brás Couto e Ana Delgado, tinha 12 anos quando, em Arraiolos, foi presa pelo Santo-Ofício. A menina foi acusada de praticar o Judaísmo e, durante a cerimônia pública do auto-de-fé do dia 4 de novembro de 1640, ela foi condenada à prisão e ao sambenito. Brites foi enviada de Évora para Arraiolos

---

<sup>28</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 8620; Joana de Gusmão.

<sup>29</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 9784: Manuel Catela.

onde deveria cumprir as penas espirituais. Um ano depois os inquisidores deram-lhe permissão de retirar o hábito penitencial<sup>30</sup>.

Acusada igualmente de Judaísmo, Maria Correia, uma menina da vila de Fronteira e residente em Aviz, tinha 10 anos quando se apresentou diante do tribunal do Santo-Ofício. Quase toda a sua família se encontrava nos cárceres: sua mãe, sua irmã, seu tio. Maria foi condenada com as penas espirituais e começou, por ordem dos inquisidores, a aprender o catecismo e os principais dogmas da fé católica.<sup>31</sup>

Geralmente a pena atribuída aos menores de idade eram a abjuração diante dos inquisidores, a instrução religiosa segundo a fé católica, as penas espirituais e, em seguida, os réus mirins eram enviados para casa, “em paz”, escreviam os inquisidores nos seus processos. Qual casa? Qual lar? Muitos pais, mães, irmãos e tios estavam nos cárceres. Tratava-se, evidentemente, de uma paz efêmera. Vários entre eles seriam de novo mais tarde perseguidos.

Em Évora, entre os anos 1533 e 1668, encontramos 8644 processos dos quais 7269 referem-se aos acusados de judaísmo; esta cifra representa 84% dos casos perseguidos pelo Santo-Ofício. Entre 439 penitentes relaxados à justiça secular, 433, ou seja 99% foram condenados por judaísmo. Em Lisboa, entre 1540 e 1629, foram condenadas 5090 pessoas, entre as quais 3770, ou seja, 68,7% eram cristãos-novos. Sobre 340 relaxados à justiça secular, 328, seja 96,5% eram cristãos-novos. Finalmente, o tribunal de Coimbra, nos seus 17 autos-de-fé, celebrados entre 1567 e 1599, todas as

---

<sup>30</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 4404: Brites Cardosa.

<sup>31</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 7045: Maria Correia. Segundo a sua genealogia e a primeira sessão de seu processo, consta que a ré tinha dez anos. Em outra parte do mesmo processo está escrito que Maria Correia tinha 15 anos. De toda forma, ela era muito jovem quando foi encarcerada pelo Santo-Ofício.

144 pessoas entregues ao braço secular para serem conduzidas às fogueiras eram cristãos-novos.

Tendo em conta a enorme proporção de prisioneiros acusados de judaizantes que as Inquisições portuguesas condenavam, António Borges Coelho comentou: “Como a Hidra de Lerna, a cada cabeça cortada, novas e múltiplas cabeças se erguem heréticas, afrontando e maculando a pureza do ideário e do sangue cristão-velho”<sup>32</sup>.

## À GUIA DE EPÍLOGO

As trajetórias individuais e coletivas dos cristãos-novos portugueses condenados pela Inquisição ao degredo nas terras brasileiras permanecem, em grande parte, uma história fragmentada, marcada pelo silêncio e pela dispersão documental. Durante anos, investiguei nos Arquivos da Torre do Tombo, em Lisboa. Recolhi mais de trezentos processos manuscritos de homens e mulheres sentenciados ao exílio para o Brasil. Jovens e idosos, letrados e analfabetos, ricos e pobres, todos eles aportaram no Brasil sob a marca indelével da heresia e relegada a um destino incerto. O resultado desse esforço culminou na elaboração de uma lista daqueles que foram enviados ao degredo, uma contribuição que espero ser útil para futuras pesquisas.

A reconstrução dessas trajetórias enfrenta desafios consideráveis. Os registros de entrada dos degredados nos portos brasileiros ainda não foram encontrados — se é que foram preservados. A

---

<sup>32</sup> Antonio Borges Coelho: *Inquisição de Évora, dos primórdios a 1668*. Lisboa; Editorial Caminho, 1987, vol.II, p. 72. Hydra de Lerne, serpente legendária que habitava os pântanos de Lerne, em Argolide. Hydra tinha sete cabeças que reapareciam quando cortadas separadamente. Para destruí-la as cabeças tinham que ser abatidas todas de um só golpe. Sua destruição foi um dos 12 trabalhos de Hércules. *Larousse sélection, Dictionnaire étymologique des noms*, Paris, *Sélection du Reader's Digest*, 1963, vol. 2, p. 1308.

documentação inquisitorial nos arquivos portugueses encerra-se, em regra, com o anúncio da sentença, raramente contendo detalhes sobre o embarque ou a chegada ao Brasil. As poucas exceções que trazem essas informações indicam que, ao desembarcarem, os condenados eram entregues às autoridades locais, os quais seriam registrados no livro dos degredados da Câmara do município ou ao representante do Santo-Ofício, se houvesse: “(...) o dito escrivão dos degradados terá outro livro grande bem encadernado e documentos históricos numerados e assinados pelo dito c[orreged]or no qual livro fara títulos apartados dos lugares dos degredos S[a] hum de África; ou outro do Brasil(...)”<sup>33</sup>.

O alvará de 3 de outubro de 1575, incorporado no Regimento dos Degredados (1582) e nas Ordenações Filipinas (1603) esclarece antes da partida, o escrivão dos degredados registrava cada condenado, especificando seu destino e o nome do navio. Os prisioneiros eram entregues ao capitão da embarcação, acompanhados por uma carta de guia assinada pelo magistrado — um documento que autorizava sua transferência e delimitava as condições de permanência no local de desterro.

O processo de Maria Dias ilustra esse procedimento. Filha de António Pires (alrunha, o Ciganete), foi acusada de heresia, impostura e falsidade. Casada com António Rodrigues, conhecido como "o Pinhão", trabalhava como tripeira. Contra ela depuseram 23 denunciantes, entre irmãos, primos e tios, todos encarcerados nos calabouços do Santo Ofício de Évora. Maria foi banida e desembar-

---

<sup>33</sup> "Regimento dos degredados", de 27 de julho de 1582, documento localizado na Biblioteca da Ajuda, 44-XIII-52, ff. 143-151 (Lisboa, Portugal). Também publicado por José Anastácio de Figueiredo, edição *Synopsis chronológica de subsídios ainda os mais raros das sciencias*, 1740. Lisboa: editora Academia Real das Sciencias, v. II, pp.198 (este documento encontra-se também disponível na internet).

cou em Salvador, onde, no Livro dos Degredados dos arquivos da Câmara da cidade, encontra-se o registro de sua chegada: em 11 de março de 1650, Manuel dos Santos, mestre do navio São Tiago, entregou-a, juntamente com outra degredada, Inês Ramalha, às autoridades locais. Maria tinha 30 anos; Inês, 50. Ambas cumpririam três anos de desterro<sup>34</sup>.

O mesmo rigor burocrático se observa no caso de Escolástica de São Bento e de sua mãe, Maria Cordeira. Presas e condenadas pela Inquisição de Coimbra, foram degredadas ao Brasil. Após a travessia atlântica, aportaram em Salvador e foram entregues a João Calmon, comissário do Santo Ofício. Aos 3 de julho de 1719, ele comunicou oficialmente aos inquisidores a chegada das penitentes judaizantes, informando que mãe e filha haviam sido embarcadas no navio Nossa Senhora do Vale e São Lourenço, sob o comando do capitão Manuel Cardoso Meirelles.

As histórias desses degredados, embora dispersas e incompletas, lançam luz sobre uma dimensão ainda pouco explorada do exílio inquisitorial. O destino de muitos permanece desconhecido, perdido nos meandros do tempo e da burocracia colonial. Resta, portanto, a necessidade de seguir seus passos, de continuar a busca por indícios que revelem como viveram e de que forma se integraram — ou resistiram — à nova terra que os acolheu sob o signo da punição e da exclusão. O silêncio dos arquivos desafia, mas não impede o avanço da pesquisa histórica, que permanece aberta à descoberta e à reconstrução das vozes esquecidas pelo tribunal da fé.

---

<sup>34</sup> ANTT, Inquisição de Évora, processo 5.526 – Maria Dias.

## BIBLIOGRAFIA

BETHENCOURT, Francisco. *A Inquisição*. In: CETANO, Ivete Kace (org.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993.

BROMBERG, Rachel Mizrahi. *A Inquisição no Brasil: um capitão-mor judaizante*. São Paulo: FFLCH/USP, Centro de Estudos Judaicos, 1984.

COELHO, Antonio Borges. *Inquisição de Évora, dos primórdios a 1668*. Lisboa: Editorial Caminho, 1987, vols. I e II.

DOROT JEWISH DIVISION, The New York Public Library. *Vestitus poenitentis qui vocatur Sambenito; Vestitus relapsi vel impenitentis comburendi qui vocatur Samarra*. 1692. Disponível em: <https://digital-collections.nypl.org/items/a5c31f84-05f6-ffc6-e040-e00a18060180>. Acesso em: 17 fev. 2025.

FILHO, Solidônio Leite. *Os judeus no Brasil*. Rio de Janeiro: Editores J. Leite, 1923.

NOVINSKY, Anita. *Rol dos culpados: fontes para a história do Brasil, século XVIII*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

LAROUSSE SÉLECTION. *Dictionnaire étymologique des noms*. Paris: Sélection du Reader's Digest, 1963, vol. 2.

LOPES, Rui Oliveira. *Procissão e Auto de Fé*. 1741. In: Discover Baroque Art, Museum With No Frontiers, 2025. Disponível em: [https://baroqueart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object;BAR;pt;-Mus11\\_A;44;pt&cp](https://baroqueart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;BAR;pt;-Mus11_A;44;pt&cp). Acesso em: 17 fev. 2025.

PIERONI, G. *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Ed. Inova, 1969.

TRINDADE, Visconde da (antigo possuidor). *Lista das pessoas, que sa-*

iram, condenações, que tiveram, e sentenças, que se léraõ no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta cidade de Lisboa occidental em domingo 18 de Outubro de 1739. [S.l.: s.n.], 1739? Disponível em: <https://am.uc.pt/bib-geral/item/46177>. Acesso em: 17 fev. 2025.

## **FONTES PRIMÁRIAS**

Arquivo Nacional Torre do Tombo:

ANTT - Inquisição, Conselho Geral, Papéis Avulsos, maço 7, nº 2645.

ANTT - Conselho Geral do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Livro 435.

ANTT - Inquisição de Évora, processos nº 8451, 9805, 2463, 4586, 11077, 3860, 7455, 9784, 4404, 7045, 5526.

ANTT - Inquisição de Lisboa, processos nº 11399, 8620.

*Le Dictionnaire des Inquisiteurs*. Valence, 1494. Direção de Louis Sala-Mollins. Paris: Galilée, 1981.

*Ordenações Manuelinas de 1521*. Apresentação de Mário de Almeida Costa. Edição fac-símile da Real Imprensa da Universidade de Coimbra, 1792. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

*Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reynos de Portugal, 1640*. Lisboa: Biblioteca Nacional Lisboa.

*Regimento dos Degredados, 27 de julho de 1582*. Biblioteca da Ajuda, 44-XIII-52, ff. 143-151. Também publicado em FIGUEIREDO, José Anastácio de. *Synopsis Chronológica de Subsídios*. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1740, v. II, p. 198.

## **LA COFRADÍA DE LOS JUDÍOS DE HOLANDA: A RESISTÊNCIA CRISTÃ NOVA À INQUISIÇÃO IBÉRICA**

Daniela Levy

Em terras lusitanas, a experiência inquisitorial começou no reinado de D. João III, em 25 de maio de 1536. O estabelecimento dessa instituição, desencadeou um fenômeno discriminatório, segregando vários grupos e negando-lhes uma série de direitos.

O principal alvo da perseguição inquisitorial em Portugal – e a maioria absoluta dos processos – refere-se aos cristãos-novos acusados de praticar o judaísmo secretamente. No Brasil, uma extensão da pátria lusitana, a situação social dos conversos adquiriu características peculiares, oriundas de vários fatores. O “habitat” diferente produziu um homem diverso, de um dinamismo e criatividade que os fez sobressair em sua atuação política e cultural. Os cristãos-novos criaram profundas raízes na colônia, costumavam afirmar, que “esta terra foi feita para os judeus”.

Diferente do que temos vistos, os cristãos-novos no Brasil e em Portugal não aceitaram passivamente o seu destino. Organizaram-se em redes de apoio e confrarias que lutavam para salvar corre-

ligionários perseguidos pelo Santo Ofício, desencadeara, levantes que, apesar da aparência estritamente política, tinham por trás a luta pela manutenção de sua identidade.

Esse artigo tem como objetivo discutir uma das formas de lutar contra a instituição que manteve o controle da sociedade portuguesa e suas colônias por 300 anos.

## INTRODUÇÃO

A história da Inquisição na era Moderna (1478-1834) tem o seu marco inicial quando os reis espanhóis Fernando II de Aragão e Isabel de Castela assinam a autorização para estabelecer o Tribunal da Inquisição, com o objetivo de punir as práticas heréticas entre os conversos judeus e muçulmanos.

A partir da publicação da bula *Exigit Sincerae Devotionis Affectus* (1º. de novembro de 1478), o Santo ofício atuou em toda a área de dominação espanhola, instaurando tribunais na América (Peru-1570; México-1571; Cartagena-1610).

Em terras lusitanas, a experiência começou no reinado de D. João III, por meio da bula *Cum ad nihil magisa*, em 25 de maio de 1536, que estabeleceu a Inquisição portuguesa. O estabelecimento dessa instituição, desencadeou um fenômeno discriminatório, segregando vários grupos e negando-lhes uma série de direitos.

Nas colônias portuguesas nas Índias também foi estabelecido um Tribunal do Santo Ofício em Goa, no dia 2 de março de 1560. O Tribunal possuía jurisdição sobre os domínios portugueses na Índia que se estendiam da costa oriental ao Extremo Oriente.

A expansão inquisitorial, a partir de 1478, se deu geográfica e jurisdicionalmente. A multiplicação dos tribunais estabelecidos em três continentes aumentou o número de centros inquisitoriais, ao

mesmo tempo que ampliou a vigilância do Santo Ofício ao comportamento humano.

O principal alvo da perseguição inquisitorial em Portugal e a maioria absoluta dos processos, como anteriormente dito, refere-se aos cristãos-novos acusados de praticar o judaísmo secretamente.

Institucionalmente, as heresias foram classificadas em dois tipos: os crimes contra a fé (práticas judaizantes, blasfêmias, proposições heréticas e bruxaria) e os crimes contra a moral e os costumes (bigamia, sodomia). Mas, uma grande variedade de atitudes, gestos e comportamentos também era punida pela Inquisição. As punições mais severas eram direcionadas aos crimes contra a fé.

O destino dos cristãos-novos no Brasil foi diverso. Foram considerados perigosos, pois ameaçavam a mentalidade hegemônica da Igreja. Os cristãos-novos sabiam que não podiam ir contra o Tribunal, mas procuraram uma forma indireta de resistir, uma parcela do grupo construiu um universo secreto e o viveu por gerações e gerações ligados à identidade dos antepassados. A religião judaica, ou como ela era lembrada, foi a mais forte expressão de contracultura na Colônia e a grande preocupação do Tribunal português. Até o final do século XVIII, a sociedade colonial estava impregnada de criptojudaísmo, de um lado, e de ceticismo, por outro.

A religião, para a maior parte dos cristãos-novos, foi perdendo o sentido e o significado, com os turbulentos tempos. Na correspondência dos jesuítas encontramos numerosas evidências sobre a descrença dos conversos e suas irreverências religiosas. O catolicismo brasileiro, tão peculiar, pode ter sofrido a influência dessa mentalidade irreverente, crítica e descrente, moldando-se uma religião católica pouco profunda, superficial e maleável.<sup>1</sup> Porém, os

---

<sup>1</sup>Novinsky, Anita. “Os marranos: o Judaísmo laico no Novo Mundo”, in *Pano-*

cristãos novos viviam uma condição da qual não podiam fugir. Quisessem ou não, eles eram considerados judeus, mesmo rejeitando seu sistema de crenças, sua *judaite*.<sup>2</sup>

A condição de pária, vivida pelos cristãos-novos, provocou neles uma inquietação que os fez buscar soluções criativas para alcançar a estabilidade financeira. Na sua vida dupla, situados dentro e fora da sociedade colonial, desenvolveram como párias uma moral dualista, como grandes homens de negócio e proprietários de terras, eram, ao mesmo tempo, considerados sempre suspeitos.

Homens bravos e intrépidos, que enfrentaram feras, fome, moléstias, a dor, a morte, são resultado de uma ruptura provocada pela Conversão forçada em Portugal. De um povo unido, com uma cultura próspera, vivida há séculos, o convertido se tornou um “Novo Homem”. Perdeu-se o antigo povo, e nasceram os conquistadores, que enfrentaram sem medo suas novas conquistas e desafios, criaram novas respostas ao seu novo habitat, que moldou-se pelo clima, pelas novas necessidades de luta para sobrevivência. Nasceu, assim, uma nova psicologia, com uma nova mentalidade, que condicionou um novo tipo étnico, não mais os judeus, mas alguns convertidos revoltados, outros, o persistente secreto, que, durante séculos, mantiveram na clandestinidade suas crenças.

---

*ramiques*, Corlet, 1992.

<sup>2</sup>O conceito de *Judaite* foi introduzido pelo historiador argelino, Alberto Menmi, onde designa, “uma existência de que não se pode escapar” e, posteriormente, foi endossado por Hannah Arendt. Também muito utilizado por Anita Novinsky para explicar a condição de marrano.

## A RESISTÊNCIA

Os cristãos-novos no Brasil e em Portugal realizaram empreendimentos inconcebíveis em outro contexto, como, por exemplo, a sua aliança com os governos da Inglaterra e da Holanda, com o intento de derrotar o poderio espanhol, ao mesmo tempo que lutavam contra seu maior inimigo: a Inquisição.

A Espanha havia colocado restrições severas à entrada de estrangeiros na América, o que não impediu que cristãos-novos portugueses se embrenhassem nas regiões mais ricas. Os portugueses, depois de estabelecido o Tribunal do Santo Ofício em Portugal, espalharam-se por toda a América, concentrando-se nas ricas regiões das minas de Potosí. Nas cidades peruanas seu número chegava a seis mil e em Lima constituíam um terço da população. Eram os principais comerciantes da cidade e ocupavam importantes cargos administrativos<sup>3</sup>. Por toda a Europa corria a mesma ideia de que ser português era sinônimo de ser judeus.

Rivalidades levaram a Inquisição de Lima a preparar um grande golpe, que ficou conhecido como o “castigo contra os portugueses”, e terminou no maior e mais trágico dos autos-de-fé, em 1639.<sup>4</sup>

Como reação, os cristãos-novos se organizavam para driblar o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Estruturaram uma rede de apoio, a Confraria judaica (*Cofradía de los Judios de Holanda*), composta por homens de negócios cristãos-novos, fugitivos de Inquisição. Alguns eram retornados ao judaísmo em Amsterdã e outros viviam sob a bandeira portuguesa ou espanhola como judeus secretos. O que unia esses homens era sua ancestralidade, sua identidade e seu ódio à Inquisi-

---

<sup>3</sup>Novinsky, Levy, Gorenstein e Ribeiro. *Os judeus que construíram o Brasil*. Ed. Planeta. São Paulo, 2015 p. 180

<sup>4</sup>Em 11 de agosto de 1635, a Inquisição prendeu mais de cem pessoas em Lima, a maioria ricos comerciantes portugueses, acusados de Judaísmo.

ção Ibérica. A Confraria era organizada em células formadas por três a cinco homens, com uma hierarquia própria. Seus objetivos eram coletar fundos que seriam aplicados na luta dos holandeses contra a Coroa espanhola, nas comunidades judaicas na Terra Santa e no auxílio às famílias de penitenciados pelo Santo Ofício. O capital era levantado nas comunidades de judeus e cristãos-novos de diferentes regiões da América e da Europa. O tesoureiro de cada área responsabilizava-se por remeter os fundos a Veneza, onde ficava a sede logística da Confraria. O dinheiro era, então, parcialmente direcionado aos projetos propostos, especialmente à fuga de denunciados à Inquisição Ibérica e ao pagamento de resgate de judeus mercadores, que, em suas aventuras náuticas, fossem capturados por piratas. Mas, é interessante notar que o vínculo com a Terra Prometida nunca foi esquecido, pois uma parte do dinheiro era destinada à manutenção das comunidades judaicas em Jerusalém, Hebron, Safed e Tibérias.<sup>5</sup>

Por toda a América espanhola (Peru, Nova Granada e Caribe) e portuguesa (Brasil) havia grupos da irmandade de cristãos-novos ligados a Veneza e Amsterdã, que colaboravam mensalmente com a Confraria.

A Confraria funcionava como uma irmandade, possuía toda uma liturgia de iniciação, nos moldes da maçonaria, e cada indivíduo era responsável um pelo outro. A atuação inquisitorial era um tema amplamente discutido, e aparentemente conheciam muito bem a estratégia e organização do processo do Santo Ofício. Na cerimônia de iniciação os membros deveriam declarar solenemente que, se fossem pegos pela Inquisição, confessariam rapidamente que eram judeus, que observavam a Lei de Moisés e que queriam viver e morrer na dita Lei, pois sabiam que confessando o judaísmo e não

---

<sup>5</sup>Liebman, Seymour. *New World Jewry 1493-1825: Requiem for the forgotten*. Ktav Publishing House. New York, 1982 p. 80-94

se “arrependendo dos pecados” corriam o risco de morrer na fogueira, mas seria a única maneira de não comprometer a rede. A afirmação de judaísmo e a resistência em manter sua identidade era a motivação maior do grupo.<sup>6</sup>

Apesar da resistência em manter seus ideais, a Inquisição conseguiu através do tormento, obter as informações que almejava. A existência da irmandade foi sendo revelada com as prisões feitas pelos tribunais da Inquisição de Cartagena e de Lima, entre os anos de 1620 e 1639, quando 61 portugueses foram penitenciados no auto-de-fé de 1639, pelo crime de Judaísmo, e 12 homens foram condenados à fogueira.

As informações obtidas pelo Santo Ofício nos interrogatórios despertaram a desconfiança de que havia uma associação de judeus mercadores que atuavam entre o Caribe a América do Sul, com o governo da Holanda e da Inglaterra, com o objetivo de enfraquecer o poderio econômico da Espanha. As desconfianças foram confirmadas através das confissões de sete portugueses que estavam intimamente ligados à Confraria, são eles:

- **O cristão-novo Antônio da Fonseca**, que possuía quatro irmãos dispersos entre pontos centrais das rotas comerciais. Um vivia nas Canárias, outro em Pernambuco, um terceiro em Lisboa e o quarto na França. Todos remetiam constantemente valores para um correligionário em Amsterdã.

- **Simon Osório** que vivia no Peru em 1620, foi preso pelo Tribunal de Lima e confessou que costumava enviar dinheiro para a

---

<sup>6</sup>No século XVI, Nova Granada estava sob a jurisdição de Lima, mas, em 1610 foi estabelecido um Tribunal com sede em Cartagena e com autoridade até as Ilhas do Caribe. O primeiro auto-de-fé ocorreu em 1614 e, ao todo, foram realizados 54 autos-de-fé que puniram 767 pessoas, entre elas cinco que foram condenadas à fogueira. Entre os penitenciados, 50 eram judaizantes.

*Compania de Olanda*, que ajudava família de penitenciados do Santo Ofício e tinha como seus associados Simon Rodrigues e Francisco de Cáceres. Foi condenado ao trabalho nas galés, que significava pouco tempo de vida devido a intensa carga de trabalho braçal.

- **João da Costa de Pernambuco**, Brasil, vivia em Lima e atuava como peruleiro (extração de prata), também confessou contribuir mensalmente com um fundo de ajuda a fugitivos da Inquisição. Considerado diminuto, por não ter denunciado a todos que conhecia, foi condenado ao cárcere perpétuo em Sevilha.

- **Antônio Fernandes** confessou logo ser judeu e enviar dinheiro para um grupo de mercadores judeus de Amsterdã. Mas entrou no jogo inquisitorial e denunciou a todos que conhecia. Foi reconciliado com Hábito Perpétuo (Sambenito para o resto da vida).

- **Sebastião Rodrigues**, português que vivia no Panamá e atuava no comércio entre Espanha, Angola, Jamaica, Mexico, Peru, Chile e Nova Granada, também forneceu informações valiosas para o Santo Ofício. Remetia regularmente 8.000 ducados ao Brasil para a *Compania de los olandeses* para ajudar na guerra contra os reis católicos. Através de sua confissão, podemos notar o envolvimento do grupo com as práticas de seus antepassados. Ele afirmou que era circuncidado em Amsterdã e que quando estava em viagem costumava identificar os correligionários através de um código secreto: o ato de, durante uma conversa, colocar a mão direita sobre o peito do interlocutor. Foi condenado ao degredo em auto-de-fé em 24 de maio de 1648.<sup>7</sup>

Anita Novinsky já havia mostrado que o controle de comportamento daquela sociedade pela Igreja forçou a população a uma manipulação dos atos e palavras, na tentativa de se resguardar da

---

<sup>7</sup>Processo Sebastião Rodrigues. Documentos da Inquisição. Leg. 1620/12 fol. 256 livro 1021. Archivo Histórico de Madrid.

vigilância do poder eclesiástico. Os criptojudeus, frequentemente, utilizavam-se de comunicações secretas, através de uma linguagem hermética.<sup>8</sup>

- **Miguel de Arias Vale** também fez referência à utilização do código secreto citado por Sebastião Rodrigues, *Mano de la mano derecha*. Os negócios os obrigavam a viagens constantes, e, em uma passagem por Amsterdã também se submeteu à circuncisão. Frequentava a comunidade conversa de Tenerife, onde afirmou que todos os ingleses que negociavam naquela praça eram de origem judaica.<sup>9</sup>

- **Manuel Alvarez Prieto** foi um dos mais atuantes líderes da Confraria. Após ser colocado em Tormento, fez uma descrição minuciosa de toda a organização e estrutura da Confraria. Não resistiu aos ferimentos decorrentes da tortura e morreu no cárcere, foi queimado em efígie no auto-de-fé de 15 de abril de 1653.

Reunidas as informações e confirmados os rumores, a Inquisição espanhola expôs ao rei Felipe II e às Cortes portuguesas a existência de *La complicidad grande*, uma trama que ligava os judeus Ibéricos aos reis da Inglaterra e da Holanda com o objetivo de manter o controle do açúcar do Brasil, e expandir a influência na exploração de prata no Peru.<sup>10</sup> Durante todo o período da União Ibérica, a entrada de portugueses nas minas de Potosí, via Brasil, consistia em uma preocupação para os espanhóis. Em 1622, o inquisidor Francisco Verrugo escreveu uma carta denunciando que Potosí estava lotado de portugueses da *Nación Hebrea*, praticando seus rituais e cerimô-

---

<sup>8</sup> Novinsky, Anita. "Marranos e a Inquisição: sobre a rota do ouro nas Minas Gerais" in *Os judeus no Brasil: identidade, imigração e Inquisição* (org.) Keila Grinberg. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2005. p.163-183.

<sup>9</sup> Processo Miguel Arias Vale. Documentos da Inquisição. Leg. 1621/11 fol. 256 e leg. 1620. Archivo Histórico de Madrid.

<sup>10</sup> Auto-de-fé de Lima, jan 23, 1665. Inquisição, livro 288, f 339. Archivo Histórico de Madrid.

nia, e terminou pedindo que o rei fizesse um decreto que expulsasse todos os portugueses do território.<sup>11</sup>

Os testemunhos também demonstraram que, em diversas partes da América, os judeus se reuniam, secretamente, para suas cerimônias, e que as “esnogas” secretas recebiam informações codificadas da sinagoga de Amsterdã sobre as datas das festividades. O sistema de códigos utilizados nessas cartas relacionava cada letra a um quadrado com pontinhos, como uma linguagem criptografada<sup>12</sup>.

O não conformismo dos cristãos-novos não foi nunca uma guerra aberta contra o Catolicismo, o sistema e o governo, mas o minou profundamente. A linguagem com duplo sentido que utilizavam, criou um mundo simbólico, propício a uma comunicação clandestina, tornando mais difícil a tarefa dos inquisidores. Eles eram especialistas em respostas incertas, “mais ou menos”. Frequentemente, usavam dois ou três nomes, com diferentes usos, para tornar mais difícil sua identificação.

Quando, em 1623, o príncipe Maurício de Nassau, em uma conferência em Haia, expôs seu plano de combater a Espanha através de suas colônias, principal fonte da sua riqueza e criou a Companhia das Índias Ocidentais, os judeus foram lembrados como importantes aliados.

---

<sup>11</sup> "Carta original do bispo D. Francisco de Castro, inquisidor geral, em que agradece ao Cardeal Protector de Portugal o cuidado com que se tem empregado nas coisas do Santo Ofício e lhe remete uma informação sobre as remissões dos réus pertencentes às inquisições de Portugal e Espanha para embarçar por este modo que o Papa não expedisse certo breve, que se lhe havia impetrado em nome do Rei Católico por parte da Inquisição de Castela." Armário Jesuítico, liv. 20, mç. 2, n.º 22. Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa.

<sup>12</sup> Cartas de Emanuel Mendes da Costa, 1667/1668. British Library, Manuscripts Division. In Seymour, Liebman. *New York Jewry 1493-1825: Requiem for the Forgotten*. KTAV, New York, 1982, p. 85.

Os alvos eram o açúcar do Brasil e a prata do Potosí (principal recurso do exército espanhol) e os judeus de Amsterdã tinham intenso contato com os cristãos-novos dessas regiões. A mobilidade dos conversos e a sua expertise em viver uma vida dupla foram vistos por Nassau como qualidades importantes para atingir seus objetivos. Para isso buscou a ajuda do proeminente mercador Bento Osório, líder da Confraria Holandesa de Amsterdã. Osório tinha correligionários espalhados ente Castela, Portugal, Brasil, Índia e Turquia, com quem mantinha negócios e recebia informações, servindo de espões para o governo holandês.

Um memorial de 1634, do capitão Esteban de Ares Fonseca para a Suprema Corte espanhola, afirmava que os judeus de Amsterdã auxiliavam os inimigos da Espanha e mantinham correspondência com os espões que viviam no Brasil disfarce de mercadores. Acusa dois conversos da Bahia – Nuno Alvarez Franco e Manuel Fernandes Drago – de fornecer as informações necessárias para a invasão de 1624. Drago vivia na Bahia onde ensinava Judaísmo e era chamado de Rabbi pela comunidade local. Depois do fiasco da ocupação holandesa da Bahia (1624), que durou somente um ano, Franco se mudou para Portugal, onde, segundo o memorial, continuou a espionar para a Holanda, disfarçado de Flamengo da Antuérpia. Os dois cristãos-novos seriam correspondentes dos judeus Bento Osório e David Curio de Amsterdã. Outro correligionário de Bento Osório, Antonio Vaz Henriques ou Moses Cohen, supostamente, atuava na inteligência holandesa e, segundo o capitão Ares da Fonseca, foi o responsável por desenvolver a estratégia da Invasão de Pernambuco em 1630, vivendo em Sevilha disfarçado de mercador, onde estaria trabalhando em outro plano, de invadir Havana, em Cuba.

O documento ainda alerta para um terceiro golpe que estaria sendo armado ao poderio Ibérico. Judeus de Amsterdã e Hamburgo seguiam com uma frota holandesa de 18 velas em direção a Pernambuco, sob o comando do capitão judeu David Peixoto, no caminho, pretendiam passar em Coimbra, onde saqueariam o Convento de Santa Cruz e atacariam a sede da Inquisição para libertar os prisioneiros. Para a empreitada usariam um fundo de 13 mil ducados recolhidos em dois anos. Porém, o plano teria sido exposto, e nem a invasão de Havana nem o ataque à Inquisição de Coimbra aconteceram, mas o que sabemos é que a armada de 18 navios holandeses desembarcou em Pernambuco, com aproximadamente 100 judeus, com o objetivo de organizar a nova colônia.<sup>13</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas foram as acusações que circularam na Europa no século XVII sobre o envolvimento de judeus e cristãos-novos em conspirações contra governos e tráfico de influência. A história demonstrou que as acusações foram construídas com base em estereótipos seculares de discriminação e preconceito. Os judeus e cristãos-novos foram fiéis aos países que os acolhiam. Sob a bandeira holandesa lutaram a favor dos interesses dos dirigentes; sob a bandeira portuguesa defenderam o Reino e, muitas vezes, se colocaram contra seus correligionários, por estarem em governos opostos. Procuraram superar os obstáculos colocados pela Igreja, a falta de cidadania e as restrições de oportunidades.

---

<sup>13</sup> Cyrus, Adler. *A Contemporary Memorial Relating to Damages to Spanish Interests in America Done by the Jews of Holland*, 1634 GENERAL, ARCHIVES OF SIMANCAS. COUNCIL OF INQUISITION, BOOK 49, FOLIO 45. American Jewish Historical Society. In <https://www.jstor.org/stable/43057792?seq=4>.

Os homens de negócio foram favorecidos pelos contatos, relações familiares, idioma comum e confiança. Cruzaram, continuamente, o Atlântico, levando mercadorias e ideias, deram impulso no capitalismo comercial, vivendo não só secretamente, mas na clandestinidade, buscaram os meios para resistir, driblar a Inquisição, ascender socialmente e manter sua identidade.

# **DA PSIQUIATRIA CLÁSSICA À LOGOTERAPIA: UMA LEITURA HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA DO SOFRIMENTO HUMANO EM VIKTOR FRANKL**

Marcelo Vieira Walsh

## **INTRODUÇÃO**

O diálogo interdisciplinar entre as Ciências Sociais e o campo epistemológico da Saúde não é algo novo e nem raro. Acadêmicos não- pertencentes à área da Saúde têm desenvolvido estudos inovadores e robustos. A título de exemplificação, citem-se:

Boaventura de Sousa Santos, com licenciatura em Direito pela Universidade de Coimbra (Portugal) e doutorado em Sociologia do Direito pela Yale University (Estados Unidos). O sociólogo português, conhecido por seus estudos em epistemologias do Sul, tem dialogado com o campo da Saúde ao abordar as desigualdades sociais e o impacto dos sistemas globais nas políticas de saúde pública, especialmente em contextos decolonial e de justiça social (SANTOS, 2017).

Judith Butler, doutora em Filosofia, pela Yale University (EUA), tem contribuído para o campo da Saúde por meio de suas reflexões sobre vulnerabilidade e cuidado, influenciando estudos sobre saúde mental, políticas de saúde e ética do cuidado (BUTLER, 2017).

Bruno Latour, doutor em Antropologia, pela École Nationale Supérieure des Mines de Paris (França), dialogou com a saúde ao explorar as relações entre ciência, tecnologia e sociedade, especialmente em temas como pandemias, biotecnologia e a construção social do conhecimento científico em saúde (LATOUR, 1994).

O surgimento da Psicanálise como campo da saúde deve ser compreendido dentro de um longo processo histórico que inclui, como primeiro marco, o desenvolvimento da Psiquiatria, consolidada no final do século XVIII como um ramo especializado da Medicina. O segundo movimento ocorre no século XIX, com a constituição da Psicologia como ciência autônoma, desvinculando-se progressivamente da Filosofia. É neste contexto que, ao final da década de 1890, emerge a Psicanálise — o terceiro movimento — concebida por Sigmund Freud como uma ciência do inconsciente e um método original de tratamento psicoterapêutico. Por fim, insere-se, neste panorama, a Logoterapia, também denominada como a Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, desenvolvida por Viktor Frankl, a partir de sua vivência existencial nos campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), conferindo ao sentido da vida um papel central no cuidado da saúde mental.

É oportuno destacar que diversos especialistas reconhecem a Filosofia como a Mãe ou Matriz Conceituai das chamadas Ciências da Mente, entre elas a Psiquiatria, a Psicologia e a Psicanálise. Esta perspectiva é evidenciada nas obras de autores como Joel Birman (2006), Michel Foucault (2004) e Karl Jaspers (1997), que exploram as raízes filosóficas e epistemológicas desses campos do saber.

Antes do surgimento da Psiquiatria como disciplina científica, no final do século XVIII, o campo hoje associado à saúde mental era caracterizado por práticas e concepções profundamente diferentes,

segundo especialistas em História da Medicina e da Psicologia. A compreensão e o tratamento dos transtornos mentais eram moldados por visões religiosas, filosóficas, místicas e, em alguns casos, pseudocientíficas, com abordagens que variavam entre a repressão, o exorcismo e a segregação social. Seguem as características da época (FOUCAULT, 2007).

Neste período, o campo da Saúde Mental era dominado por crenças religiosas, práticas repressivas e teorias médicas rudimentares, com pouco ou nenhum foco no bem-estar do paciente. Especialistas como Michel Foucault, Dora Weiner e Roy Porter destacam que o período pré-Pinel era marcado pela exclusão e brutalidade, com a "loucura" vista como um problema moral ou social, não clínico. A Psiquiatria trouxe uma mudança paradigmática, inaugurando uma abordagem científica e humanitária (FOUCAULT, 2007); (PORTER, 2002); (WEINER, 1993).

Jeffrey Lieberman, doutor em Medicina pela George Washington University School of Medicine e com residência médica em Psiquiatria no St. Vincent's Hospital and Medical Center da New York Medical College, autor do livro *Psiquiatria: uma história não contada* (2016), ao descrever a longa trajetória que levou a caminho da legitimidade da “ovelha negra da Medicina”, situa o momento que a Psiquiatria surge com Philippe Pinel, médico talentoso e humanista (LIEBERMAN, 2016, p.34):

Um amigo íntimo de Pinel, estudante de Direito em Paris, apresentou uma forma de loucura que hoje provavelmente seria diagnosticada como transtorno bipolar. Num dia, o tal amigo tinha a exuberante convicção de que, em breve, se tornaria o mais brilhante advogado da França; no outro, mergulhava no desânimo, implorando que sua vida sem sentido chegasse ao fim. Não tardou para que ele

passasse a acreditar que padres estavam interpretando seus gestos e lendo sua mente. Uma noite, ele correu para o bosque usando nada além de uma camisa e morreu de hipotermia. A tragédia deixou Pinel arrasado, levando-o a dedicar o resto da vida à doença mental.

Philippe Pinel (1745-1826), considerado o "Pai da Psiquiatria". Nascido em Jonquières, estudou Medicina, em Toulouse, e mudou-se para Paris, em 1778. Em 1793, como diretor do Hospital Bicêtre, libertou pacientes psiquiátricos das correntes, introduzindo o "tratamento moral", que priorizava empatia e observação clínica. Posteriormente, no Hospital Salpêtrière, publicou obras como *Traité Médico-Philosophique sur l'Aliénaúon Mentale* (1801), sistematizando a classificação de doenças mentais. Sua abordagem humanitária transformou o cuidado aos doentes mentais, influenciando a psiquiatria moderna (LIEBERMAN, 2016) (FOUCAULT, 2007).

No Hospital Bicêtre, Pinel rejeitou essas práticas desumanas, libertando pacientes das correntes e introduzindo o "tratamento moral". Sua abordagem, baseada em observação clínica e empatia, contrastava com as visões sobrenaturais e repressivas anteriores, estabelecendo a loucura como uma condição médica tratável (LIEBERMAN, 2016, p.34).

Como segundo movimento histórico, o despontar da Psicologia como campo científico independente. Wilhelm Wundt (1832-1920) é reconhecido como o Pai da Psicologia Experimental. Nascido em Neckarau, na Alemanha, formou-se em Medicina em Heidelberg e lecionou Fisiologia antes de se dedicar à Psicologia. Em 1879, fundou o primeiro laboratório de Psicologia Experimental na Universidade de Leipzig, na qual estudou percepção, atenção e sensação usando métodos científicos. Sua obra principal, *Princípios de Psicologia Fisiológica* (1874), estabeleceu a Psicologia como disciplina

independente da Filosofia. Wundt treinou numerosos alunos, disseminando sua abordagem empírica (SCHULTZ & SCHULTZ, 2014).

A obra *A fundamentação da Psicologia Científica* (no original alemão, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*), publicada em Leipzig, em 1874, é um verdadeiro divisor de águas no campo das Ciências Humanas. Escrita por Wilhelm Wundt, ela marca a tentativa mais sistemática e filosoficamente articulada de transformar a Psicologia em uma ciência autônoma, baseada em métodos próprios, especialmente o método experimental (WUNDT, 2017). De fato, ele desponta como um dos mais influentes pensadores da Ciência da Mente no final do Século XIX.

Wundt parte do pressuposto de que a mente humana pode ser estudada de forma objetiva – e, para isso, defende que a experiência imediata (isto é, aquilo que se dá diretamente na consciência do sujeito) pode ser analisada por meio de uma introspecção controlada, sistemática, feita em ambiente laboratorial. Ou seja, ele propõe que a Psicologia não se limite a especulações filosóficas, mas que passe a investigar os fenômenos psíquicos mensuráveis, como tempo de reação, sensações, associações e percepções (WUNDT, 2017). Neste ponto, observa-se o considerável empenho inovador do pensador alemão.

Outro ponto central é o seu conceito de “síntese criadora”. Wundt não via a mente como um mero repositório de estímulos, mas como uma força ativa que organiza, integra e transforma os dados sensoriais em experiências complexas. Aqui, ele se distancia de correntes mais mecanicistas (WUNDT, 2017).

Estas correntes filosóficas e científicas dos séculos XVII a XIX, que concebiam o funcionamento da mente e do comportamento humano nos moldes da física e da mecânica, ou seja, como siste-

mas deterministas, passivos e automáticos, como, por exemplo: o mecanicismo cartesiano (René Descartes) (corpo como uma "máquina" governada por leis mecânicas; o associacionismo britânico (Locke, Hume, Hartley, James Mill, John Stuart Mill) (a mente como uma tábula rasa, onde as ideias se formariam a partir de experiências sensoriais simples, associadas entre si por contiguidade); a Fisiologia mecanicista do século XIX, com Hermann von Helmholtz e Johannes Müller (visão neurofisiológica da mente baseada em impulsos elétricos, estímulos e respostas, tentando explicar todo o comportamento mental a partir de leis físicas e químicas) e a Psicofísica e Reflexologia primitiva, com Gustav Fechner e Ivan Sechenov (fenômenos mentais reduzidos a equações matemáticas (Fechner) ou a reflexos automáticos mediados pelo sistema nervoso (Sechenov)) (SCHULTZ & SCHULTZ, 2014).

Ao analisar estes pontos acima, Wundt se opõe a essas visões mecanicistas porque elas negam o papel ativo da mente. Para ele, a consciência não é uma simples reação em cadeia ou uma soma de estímulos sensoriais – ela possui atividade espontânea, criativa e intencional, capaz de organizar e transformar a experiência vivida. Isso está no cerne da sua teoria da "síntese criadora". Ou seja, enquanto os mecanicistas viam a mente como uma máquina que reage, Wundt via a mente como um processo dinâmico que constrói, interpreta e dá sentido ao mundo – um marco revolucionário para a Psicologia moderna (SCHULTZ & SCHULTZ, 2014).

Na sequência, Sigmund Freud (1856-1939), o arquiteto da Psicanálise, nasceu em Freiberg, na Morávia (então parte do Império Austríaco, hoje República Tcheca), em uma era marcada por intensos debates científicos e transformações culturais na Europa. Aos quatro anos, sua família mudou-se para Viena, epicentro in-

telectual do final do século XIX, onde Freud ingressou na Faculdade de Medicina em 1873, destacando-se como brilhante estudante. Influenciado pelo Positivismo Científico e pelo estudo do sistema nervoso com figuras como Ernst Brücke, ele inicialmente se dedicou à Neurologia. Sua colaboração com Josef Breuer, na década de 1880, tratando pacientes histéricas, revelou os limites das abordagens médicas tradicionais e o levou a postular a existência do inconsciente – uma força dinâmica moldando pensamentos e comportamentos (GAY, 2012).

Desta fecunda parceria nasceu a técnica da livre associação, que permitia acessar memórias reprimidas. Em 1899, Freud publicou *A interpretação dos sonhos* (datada de 1900), uma obra revolucionária que consolidou a Psicanálise ao explorar os sonhos como "a via régia para o inconsciente". Apesar de enfrentar resistências da comunidade científica e controvérsias éticas, as ideias de Freud sobre sexualidade, repressão e a estrutura da mente reverberaram profundamente, transformando a Psicologia, a Psiquiatria e a Cultura Ocidental, de práticas clínicas à literatura e às artes (GAY, 2012).

Peter Gay, psicanalista e historiador, consagrado biógrafo de Sigmund Freud (2012, p.18), assim sintetiza o legado do seu biografado:

Um intérprete de Freud de quem discordo é o próprio Freud. Podia estar literalmente correto, mas foi essencialmente enganador, ao definir sua vida como “exteriormente calma e sem conteúdo”, a ser “liquidada em poucas datas”. É certo que a vida de Freud assemelha-se, na superfície, às de muitos outros médicos extremamente cultos, inteligentes e ativos do século XIX: ele nasceu, estudou, viajou, casou-se, clinicou, fez conferências, publicou, discutiu, envelheceu, morreu. Mas seu drama interior é suficientemente absorvente para atrair a infatigável atenção de qualquer

biógrafo. Na famosa carta ao amigo Fliess, citada acima, Freud se disse um conquistador. Este livro é a história de suas conquistas. Revelar-se-á que a mais dramática destas conquistas foi, embora incompleta, a de si mesmo.

A Primeira Escola Vienense, assim se refere à Psicanálise, fundada por Sigmund Freud, a qual, de maneira revolucionária, estabeleceu os alicerces da Psicoterapia Moderna em Viena, a partir da década de 1890. Freud, neurologista de formação, desenvolveu sua teoria com base em casos clínicos, como o de Anna O., em colaboração com Josef Breuer, culminando, como anteriormente mencionado, em obras como *A interpretação dos sonhos* (1899) e *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) (Gay, 2012). Dentre as principais características da Primeira Escola Vienense destacam-se (Gay, 2012):

- 1. Inconsciente:** Freud postulou que a mente humana é governada por processos inconscientes, onde desejos reprimidos, especialmente de natureza sexual, influenciam o comportamento. O inconsciente é acessado por meio de sonhos, lapsos e associações livres.
- 2. Estrutura da Psique:** Divisão em Id (impulsos instintivos), Ego (mediador racional) e Superego (consciência moral), introduzida em *O Ego e o Id* (1923).
- 3. Teoria do Desenvolvimento Psicosssexual:** A personalidade se forma por estágios (oral, anal, fálico, latência e genital), com fixações resultantes de conflitos não resolvidos.
- 4. Terapia:** A Psicanálise utiliza a análise de transferência e resistência para trazer conteúdos reprimidos à consciência, promovendo a catarse e a resolução de neuroses.

**5. Determinismo Psíquico:** O comportamento é determinado por forças inconscientes, reduzindo a agência humana a impulsos biológicos, particularmente a libido.

A Psicanálise de Freud conquistou proeminência internacional, mas sua ênfase no passado e nos instintos foi criticada por discípulos como Alfred Adler (1870-1937) e, mais tarde, Viktor Frankl (1905-1997), que buscavam perspectivas mais orientadas ao futuro e à autonomia (PYTELL, 2015).

Por seu turno, a Segunda Escola Vienense é atribuída à Psicologia Individual, desenvolvida por Alfred Adler (1870-1937), formado em Medicina pela Universidade de Viena, em 1895, com especialização em Oftalmologia, antes de se dedicar à Psicologia e Psiquiatria. Adler colaborou com Sigmund Freud no início do século XX, participando da Sociedade Psicanalítica de Viena entre 1902 e 1911, em um contexto de efervescência intelectual na capital austríaca, onde a Psicanálise começava a obter forma (GAY, 2012). Contudo, rompeu com Freud em 1911 devido a divergências teóricas, especialmente sobre o papel do inconsciente e da sexualidade. Adler fundou a Sociedade de Psicologia Individual em Viena, publicando obras como *Understanding Human Nature* (1927) (*Compreender a Natureza Humana*) (ADLER, 2011) e *The Practice and Theory of Individual Psychology* (1920) (*A Prática e a Teoria da Psicologia Individual*) (ADLER, 2003) (SCHULTZ & SCHULTZ, 2014).

Dentre os seus principais traços da Segunda Escola Vienense destacam-se (SCHULTZ & SCHULTZ, 2014):

**Complexo de Inferioridade:** Adler argumentou que o sentimento de inferioridade, muitas vezes originado na infância, é a força motivadora primária, levando os indivíduos a buscar superação ou compensação.

Vontade de Poder: Diferente da libido freudiana, Adler enfatizou o desejo de poder e reconhecimento social como motor do comportamento, influenciado por Nietzsche.

Sentido de Comunidade: A saúde mental depende da integração social e da cooperação, refletidas no conceito de "interesse social" (*Gemeinschaftsgefühl*), que contrasta com o individualismo.

Teleologia: Adler focava no futuro e nos objetivos conscientes, rejeitando o determinismo do passado freudiano. A personalidade é moldada por aspirações, não apenas por traumas

Terapia: A abordagem adleriana visa fortalecer o interesse social e reorientar metas pessoais, usando aconselhamento e encorajamento em vez da análise profunda do inconsciente.

## **A LOGOTERAPIA DE VIKTOR FRANKL**

Viktor Emil Frankl (1905-1997), discípulo de Alfred Adler (1870-1937), consolidou-se como o fundador da Terceira Escola Vienense, marcando a História da Psicologia com sua Logoterapia. Nascido em Viena, coração cultural da Áustria, em uma família judaica de classe média, Frankl revelou, desde jovem, uma paixão ardente por Psicologia e Filosofia. Formou-se em Medicina pela prestigiada Universidade de Viena, em 1930, especializando-se em Neurologia e Psiquiatria (SCHULTZ & SCHULTZ, 2014) (FRANKL, 2022).

Antes da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), dedicou-se ao cuidado de pacientes suicidas e depressivos, assumindo, com notável humanidade e competência, a direção do Departamento de Neurologia do Hospital Rothschild (1873-1943), o único hospital judaico de Viena à época. Em sua juventude, trocou cartas com Sigmund Freud (1856-1939), cujas ideias o intrigaram, mas foi sob a influência da Psicologia Individual de Alfred Adler (1870-1937) e da

Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961) que aprofundou sua visão psicoterapêutica. Além disso, dialogou com pensadores como Ludwig Binswanger (1881-1966), Viktor von Weizsacker (1886-1957) e Rudolf Allers (1883-1963), explorando as nuances da Psicanálise e da Psicoterapia Existencial.

Rudolf Allers (1883-1963), professor na Universidade de Viena, orientou Frankl durante seus estudos médicos na década de 1920. Como um ex-membro do círculo de Adler, Rudolf Allers (1883-1963) já havia se afastado da Psicologia Individual por discordar de sua ênfase exclusiva em fatores sociais e psicológicos, buscando uma visão mais holística do ser humano. Sua abordagem, que combinava Psicologia com Filosofia cristã e Antropologia, ressoou com o jovem Frankl, que também buscava transcender as perspectivas reducionistas de Freud e Adler. Essa conexão inicial plantou sementes para a Logoterapia, especialmente na ideia de que o ser humano é mais do que um amálgama de instintos ou complexos (ECHAVARRIA, 2022).

Além disso, Allers defendia que a Psicologia deveria considerar a totalidade da pessoa, incluindo sua dimensão espiritual e moral, uma ideia expressa em obras como *Psychologie des Charakters* (*Psicologia do Caráter*) (ADLER, 2022). Ele via o ser humano como um ser orientado por valores e propósito, não apenas por impulsos biológicos ou sociais. Essa perspectiva influenciou diretamente o conceito frankliano de “dimensão noética”, a esfera espiritual que diferencia os humanos e abriga a busca por sentido (ECHAVARRIA, 2022). É fascinante perceber como Allers, com sua insistência na dignidade intrínseca da pessoa, ajudou Frankl a articular que o sentido da vida não é um luxo, mas uma necessidade essencial, mesmo em meio ao sofrimento.

A tragédia, porém, cruzou seu caminho durante a Segunda Guerra Mundial. Em 1942, Frankl (1905-1997) e sua família foram deportados para o Gueto de Theresienstadt, e ele, posteriormente, enfrentou os horrores do Campo de Extermínio de Auschwitz.

A experiência mais devastadora e transformadora da vida de Viktor Emil Frankl (1905-1997) desdobrou-se durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), um conflito de escala verdadeiramente global que envolveu os cinco continentes e todos os oceanos. Como judeu vienense, Frankl foi engolido pela maquinaria de horror do Holocausto, prisioneiro em campos de concentração e extermínio nazistas, incluindo os temidos Auschwitz e Dachau. Narrar essa trajetória é mais que relatar fatos – é mergulhar na resiliência de um homem que, em meio à desumanização, encontrou sentido onde parecia impossível. Sobrevivente de quatro campos, Frankl transformou o sofrimento em uma lição universal, mostrando que mesmo nas trevas mais densas há espaço para a esperança (FRANKL, 2017).

A odisseia trágica de Frankl pelos campos nazistas começou em 25 de setembro de 1942, quando ele, sua esposa Tilly Grosser (1904-1945) e seus pais foram deportados para Theresienstadt (Terezín), próximo a Praga, na atual República Tcheca. Lá, permaneceu por quase dois anos, até 1944, enfrentando privações em um gueto que mascarava sua brutalidade com uma fachada cultural. Em outubro de 1944, foi arrancado para Auschwitz-Birkenau, o epicentro do extermínio na Polônia ocupada, onde sua mãe, Elsa (1876-1944), foi assassinada nas câmaras de gás. Frankl passou poucos dias ali, antes de ser enviado para trabalho forçado em Kaufering III, um subcampo do complexo de Dachau, na Baviera, onde cavou trincheiras sob condições desumanas. Em março de 1945, já debilitado por febre tifoide, chegou a Türkheim (Kaufering VI), outro sub-

campo de Dachau, até ser libertado pelo Exército dos EUA, em 27 de abril de 1945. Cada campo é um testemunho da força de Frankl, que viu na dor não apenas tragédia, mas um chamado à transcendência (GOLDSCHMIDT & GOLDSCHMIDT, 2006).

Entre 1942 e 1945, Frankl perdeu sua esposa Tilly, morta em Bergen- Belsen, seus pais e seu irmão Walter (1913-1944) para o regime nazista. Ainda assim, foi nesse abismo de sofrimento que ele forjou a Logoterapia, observando que aqueles que encontravam um “porquê” para viver – um propósito, por menor que fosse – tinham mais oportunidade de resistir ao horror. Esta descoberta é um farol: o sentido pode florescer até nas ruínas. Frankl eternizou essas reflexões em *Em busca de sentido* (2017) (*Man’s search for meaning*), publicado em 1946, um clássico que entrelaça Psicologia e Existencialismo. Neste livro, ele não apenas narra sua jornada, mas oferece uma Filosofia que ressoa profundamente, mostrando que o significado é a chave para a resiliência humana, mesmo diante do indizível. (FRANKL, 2017b). Nas suas palavras (FRANKL, 2017, p.10):

*Havia querido simplesmente [com o livro] transmitir ao leitor, através de um exemplo concreto, que a vida tem um sentido potencial sob quaisquer circunstâncias, mesmo as mais miseráveis. E considerava que, se a tese fosse demonstrada numa situação tão extrema como a de um campo de concentração, meu livro encontraria um público. Consequentemente, senti-me responsável pela tarefa de colocar no papel o que eu havia vivido. Pensava que poderia ser útil a pessoas que têm inclinação para o desespero.*

Destas experiências devastadoras, marcadas por perdas irreparáveis, nasceu a Logoterapia, uma abordagem que encontra sentido mesmo nas profundezas do sofrimento humano (SCHULTZ & SCHULTZ, 2014) (FRANKL, 2022). Frankl foi um dos mais notáveis

e fecundos psiquiatras e neurologistas do Século XX, e um dos mais conhecidos sobreviventes do Holocausto.

Na sequência histórica, Frankl apresentou a Logoterapia como a Terceira Escola Vienense em obras como *The Doctor and the Soul (O Médico e a Alma)* (1986) e *The Will to Meaning (A Vontade de Sentido)* (2011), distinguindo-a de Freud e Adler. Ele argumentava que a busca por sentido (*Sinn*) é a força motivadora fundamental, superando o prazer (Freud) e o poder (Adler) (Frankl, 1969). A Logoterapia emergiu de suas experiências nos campos de concentração, enfatizando a liberdade de escolha e a resiliência diante do sofrimento (Frankl, 2006).

As Três Escolas Vienenses refletem a evolução do pensamento psicoterapêutico em Viena. Freud (Primeira Escola) focava no passado e no inconsciente biológico. Por sua vez, Adler (Segunda Escola) focava o futuro e o contexto social. E, por fim, Frankl (Terceira Escola) integrava o presente existencial, destacando a dimensão espiritual e a responsabilidade individual (Wong, 2012). De fato, Frankl reconhecia sua dívida com Freud e Adler, mas posicionava a Logoterapia como uma síntese superior, apelando a uma visão mais holística do ser humano (PYTELL, 2015).

A Logoterapia, concebida por Viktor Emil Frankl (1905-1997), é uma abordagem psicoterapêutica existencial que coloca a busca por sentido como a chama que guia a alma humana (FRANKL, 2017). Ela se ergue distinta da Psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939), com sua ênfase no inconsciente, e da Psicologia Individual de Alfred Adler (1870-1937), centrada na superação da inferioridade (Schultz & Schultz, 2014). Para Frankl, o ser humano não é movido primariamente pelo prazer ou pelo poder, mas por um anseio profundo de encontrar propósito, mesmo nas sombras do sofrimento

(Frankl, 2000). Para oferecer uma visão clara e abrangente da Logoterapia, destilem-se seus fundamentos em treze pontos essenciais, extraídos das obras mais marcantes de Frankl, que iluminam a resiliência e a dignidade da existência humana:

1. **Vontade de Sentido:** O coração da motivação humana pulsa na busca por um propósito, acima do prazer ou do poder (FRANKL, 2022).
2. **Liberdade de Vontade:** Mesmo sob as mais duras limitações externas, o indivíduo guarda a liberdade interior de escolher sua postura diante da vida (FRANKL, 2022).
3. **Sentido da Vida:** O sentido é único, fluido, moldado para cada pessoa e momento, esperando ser descoberto com coragem (FRANKL, 2017).
4. **Dimensão Noética:** Além do corpo e da mente, o ser humano carrega uma esfera espiritual que define sua essência (FRANKL, 1986).
5. **Responsabilidade:** A liberdade traz o peso de responder ao chamado do sentido, um compromisso com a própria existência (FRANKL, 2000).
6. **Tríade Trágica:** Sofrimento, culpa e morte são inevitáveis, mas podem ser transcendidos ao encontrar significado (FRANKL, 2000).
7. **Vazio Existencial:** A falta de propósito alimenta neuroses modernas, como depressão e dependências, sinais de uma alma desorientada (FRANKL, 2000).
8. **Atitude Diante do Sofrimento:** Quando inevitável, o sofrimento pode se tornar uma conquista humana, forjada na força da escolha (FRANKL, 2000).
9. **Autotranscendência:** A verdadeira realização floresce ao nos

dedicarmos a algo ou alguém além de nós mesmos (FRANKL, 2000).

**10. Três Caminhos para o Sentido:** O sentido pode ser encontrado no fazer (trabalho ou ação), no amar (relações e experiências) ou no crescer diante do sofrimento (FRANKL, 2017).

**11. Sentido Último:** Há um significado transcendente, um mistério que escapa à compreensão, mas sustenta a esperança (FRANKL, 2000).

**12. Terapia Centrada no Sentido:** O terapeuta é um guia que ajuda o paciente a desvelar seu propósito singular (FRANKL, 1986).

**13. Resiliência Humana:** Mesmo nas profundezas dos campos de concentração, Frankl mostrou que o sentido pode iluminar a escuridão (FRANKL, 2017).

A Logoterapia, ou Terapia do Sentido, proposta por Frankl, afirma que a busca por significado é o alicerce mais profundo da existência humana, superando o prazer, como defendia Sigmund Freud (1856-1939), ou o poder, como propunha Alfred Adler (1870—1937).

Frankl delineou três caminhos para encontrar esse sentido: o trabalho ou ações que deixam uma marca no mundo, as experiências e laços que tecem nossas relações com os outros, e a coragem de transformar o sofrimento inevitável em crescimento. Esta abordagem pode ser considerada como um convite à Liberdade – profundamente humanista, ela nos lembra que, mesmo diante das tempestades da vida, somos responsáveis por escolher como enfrentá-las (FRANKL 2017).

Estudiosos e seguidores de Viktor Frankl (1905-1997), como Elisabeth S. Lukas, Alfried Langle e Joseph B. Fabry, denominam a Logoterapia de Psicologia do Sentido, um termo que capta seu cerne: o significado como a força vital da experiência humana. Se-

guem outras denominações que ecoam a riqueza da Logoterapia, extraídas das obras de Frankl e dos trabalhos de seus continuadores (ECHAVARRIA, 2022): Psicologia Existencial, Psicoterapia Existencial, Psicologia Humanista-Existencial, Terapia do Logos e Psicologia da Autotranscendência (ECHAVARRIA, 2022).

As denominações não são meros sinônimos — cada uma ilumina uma faceta da Logoterapia, moldada pelo contexto em que é usada. Frankl, em suas obras, alternava entre esses termos para alcançar desde acadêmicos até pacientes em busca de esperança. Seguidores como Elisabeth S. Lukas e Alfried Langle, por meio de publicações e do Instituto Viktor Frankl ). (Viktor Frankl Institut Wien), fundado em 1992, em Viena, Áustria, expandiram estas ideias, tornando-as um farol para novas gerações (FRANKL, 2011, (INSTITUTO VIKTOR FRANKL, Site, 2025).

O Instituto Viktor Frankl foi criado por familiares, colegas e seguidores do Dr. Viktor E. Frankl, após seu falecimento, com o objetivo de preservar e divulgar seu legado científico e humanitário. São os objetivos principais (INSTITUTO VIKTOR FRANKL, Site, 2025):

- Promover a pesquisa, o ensino da Logoterapia e Análise Existencial;
- Preservar e organizar os arquivos e obras de Viktor Frankl;
- Publicar e disponibilizar documentos históricos, manuscritos e correspondências de Frankl;
- Realizar congressos, cursos e colaborações internacionais.

O Instituto é a principal autoridade mundial dedicada à memória e ao pensamento de Viktor Frankl, sendo responsável por manter inclusive o acervo pessoal e bibliográfico do psiquiatra austríaco (INSTITUTO VIKTOR FRANKL, Site, 2025).

Para contextualizar o surgimento da Logoterapia como fruto da experiência pessoal de Viktor Frankl no Holocausto, dentro da pers-

pectiva de interdisciplinariedade tridimensional a que se propõe o presente texto – Psicanálise, História do Holocausto e Antropologia –, historiadores que trabalham com a dimensão subjetiva, o testemunho individual e o impacto psicológico do genocídio são os mais indicados. Estes estudiosos ajudam a conectar a vivência de Frankl nos campos de concentração à criação de uma teoria psicanalítica centrada no sentido da vida. Abaixo, seguem cinco autores relevantes:

1. **Saul Friedlander** é conhecido por integrar testemunhos pessoais à narrativa histórica do Holocausto, como em sua obra monumental *A Alemanha Nazista e os Judeus*, em dois volumes. Ele enfatiza a voz dos sobreviventes, o que permite contextualizar a experiência de Frankl em Auschwitz e outros campos como um microcosmo da resiliência humana. Sua abordagem ajuda a entender como a Logoterapia emergiu de uma resposta individual ao horror coletivo (FRIEDLÄNDER, 2012 e 2012b).

2. **Timothy Pytell** é um historiador que se dedicou especificamente à vida de Frankl, analisando como sua experiência no Holocausto moldou a Logoterapia. Em sua biografia crítica, ele conecta os eventos dos campos à evolução intelectual de Frankl, tornando-o essencial para uma abordagem historiográfica focada na Logoterapia como fruto pessoal (PYTELL, 2015).

3. **Laurence Rees** oferece uma narrativa detalhada e multifacetada do Holocausto, enfatizando as experiências individuais dentro do sistema genocida nazista. Ele explora como prisioneiros em campos como Auschwitz e Theresienstadt enfrentavam a desumanização, mas também encontravam formas de resistência psicológica e espiritual (REES, 2018). A análise de Rees sobre a vida nos campos de concentração contextualiza as observações de Frankl em *Em Busca de Sentido* (2017), onde ele nota que prisio-

neiros com um “porquê” – um propósito, como reencontrar um ente querido ou completar uma obra – tinham maior resiliência.

**4. Timothy Snyder** examina o Holocausto como um projeto ideológico de destruição, enfatizando como a eliminação de estruturas estatais e sociais na Europa Oriental criou um vácuo onde o genocídio floresceu (SNYDER, 2016). A descrição de Snyder sobre a desumanização sistemática – onde judeus como Frankl eram desprovidos de nome, família e história – fornece um pano de fundo para entender a Logoterapia como uma resposta à “frustração existencial”. Frankl, identificado como prisioneiro 119.104, enfrentou o que Snyder chama de “terra negra”: um espaço de anomia onde a vida era desvalorizada. No entanto, Frankl contrapôs essa desumanização com a ideia de “liberdade interior”, central na Logoterapia, afirmando que, mesmo sem controle externo, o indivíduo pode escolher sua atitude (Frankl, 2017). Snyder reforça isto ao notar que alguns prisioneiros se apegavam a fragmentos de identidade, como memórias ou aspirações, o que ecoa os “três caminhos para o sentido” de Frankl: trabalho, relações e atitude diante do sofrimento.

**5. Bernard Wasserstein** foca no período pré-Holocausto, examinando a vida das comunidades judaicas europeias e o crescente antissemitismo que culminou no Holocausto ou *Shoah* (transliterada em Hebraico significa "catástrofe", "calamidade" ou "destruição total"). Ele descreve a marginalização progressiva dos judeus na Áustria, incluindo Viena, onde Frankl viveu, com restrições legais, exclusão social e violência incipiente (WASSERSTEIN, 2014). Wasserstein destaca como os judeus, mesmo sob pressão, mantinham tradições culturais e intelectuais, resistindo à desmoralização. Wasserstein mostra como os judeus

vienenses, incluindo intelectuais como Frankl, enfrentavam um “vácuo existencial” cultural antes mesmo dos campos, o que preparou o terreno para a Logoterapia (WASSERSTEIN, 2014). A ênfase de Frankl na responsabilidade individual reflete, em parte, a necessidade de afirmar a dignidade em um contexto de crescente opressão, descrito por Wasserstein.

Estes mencionados historiadores ajudam a situar a Logoterapia não apenas como uma Escola da Psicanálise, mas como um produto histórico e existencial da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e do Holocausto. Suas obras, listadas acima, são amplamente reconhecidas na historiografia do Holocausto e oferecem bases sólidas para o debate acadêmico.

Abarcando o terceiro campo do diálogo interdisciplinar a que se propôs o presente trabalho: a Antropologia, mais especificamente, a Antropologia Interpretativa. O Interpretivismo, uma corrente antropológica associada a Clifford Geertz, considerado um dos antropólogos mais influentes de todos os tempos, foca na compreensão dos significados que as pessoas atribuem às suas experiências dentro de contextos culturais específicos (GEERTZ, 2014). Esta abordagem é essencial para analisar a influência da Logoterapia em diferentes culturas, dado seu foco na busca por significado, um conceito que varia conforme valores e tradições locais. Por exemplo, em sociedades ocidentais, a Logoterapia pode ser interpretada como uma extensão da Psicologia humanista, enquanto em contextos não ocidentais, como na Ásia, pode ser adaptada para alinhar-se a filosofias como o Budismo, que também valorizam a transcendência (SRAKAR, Site, 2025)

Estudos mostram que a Logoterapia foi aplicada em contextos diversos, como com imigrantes e estudantes internacionais, onde

o significado é construído em resposta a desafios culturais e sociais (RAHGOZAR & GIMÉNEZ-LLORT, Site, 2025). O Interpretivismo permite analisar como essas interpretações refletem valores locais, como a ênfase em comunidade em culturas coletivistas ou a busca por propósito individual em sociedades individualistas. Essa abordagem também revela como a Logoterapia foi usada em contextos pós-conflito, como na Ucrânia, para promover resiliência, mostrando sua adaptabilidade cultural (RAHGOZAR & GIMÉNEZ-LLORT, Site, 2025).

Após o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Frankl retornou a Viena, onde continuou sua carreira acadêmica e clínica, escrevendo mais de 30 livros e lecionando em diversas universidades, incluindo a prestigiosa Universidade de Harvard. Sua obra transcende à Psicanálise, influenciando áreas como Filosofia, Teologia e Educação. Até sua morte, aos 92 anos, ele permaneceu um defensor incansável da dignidade humana e da resiliência do espírito.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente artigo científico, fundamentado em uma vasta gama de fontes que exploram a Psiquiatria, a Psicologia, a Psicanálise, a Logoterapia e o contexto histórico do Holocausto, oferece uma análise profunda da construção da Logoterapia por Viktor Frankl, refletida como uma resposta existencial às adversidades humanas.

O cerne do trabalho reside na evolução do pensamento no campo da Saúde Mental, da Psiquiatria à Psicanálise, passando pela Psicologia, com destaque para a Logoterapia de Viktor Frankl, que emerge como uma resposta à desumanização vivida no Holocausto. Traça-se um panorama histórico, remontando às visões sobrenaturais e repressivas da saúde mental antes do século XVIII, que cedem espaço às abordagens científicas de Pinel, Wundt, Freud e Adler.

Pinel liberta os pacientes dos seus grilhões, para humanizá-los e oferecer um tratamento terapêutico fundado em uma perspectiva científica, dentro de uma abordagem moral. Por sua vez, Wundt, funda a Psicologia, desvinculada à Filosofia, baseada em métodos próprios, especialmente o método experimental.

Enquanto Freud mergulha no inconsciente e Adler foca na superação da inferioridade, Frankl propõe que o sentido é a força motriz da existência. Sua análise revela como a experiência de Frankl nos campos de concentração moldou uma filosofia que valoriza a liberdade interior e a responsabilidade, mesmo diante do sofrimento inevitável.

São exploradas as nuances da Logoterapia, apresentando-a como a Terceira Escola Vienense, distinta, mas em diálogo com as ideias de Freud e Adler, e sob influência de Allers. A Logoterapia não é apenas uma terapia, mas uma bússola para enfrentar o vazio existencial, oferecendo caminhos práticos – como o trabalho significativo, as relações humanas e a coragem perante a dor – para encontrar propósito. Seu trabalho destaca a universalidade dessa busca por sentido, que transcende o contexto do Holocausto e ressoa em desafios contemporâneos, como a alienação e a perda de valores. Esta narrativa, impregnada de empatia, conecta a trajetória pessoal de Frankl à criação de uma abordagem que celebra a resiliência e a capacidade de transcender adversidades.

Por fim, o texto entrelaça o contexto histórico do Holocausto com o desenvolvimento da Logoterapia, mostrando como a destruição e a desumanização vividas por Frankl alimentaram uma visão esperançosa da condição humana. Traz-se luz ao impacto cultural e psicológico das ideias de Frankl, sob a perspectiva da Antropologia Interpretativa de Geertz.

A Logoterapia continua a inspirar terapeutas, filósofos e in-

divíduos em busca de significado. Isto é reflexo de uma profunda admiração pela capacidade de encontrar luz nas trevas, um tema que permeia sua análise do sofrimento e da redenção. Seu trabalho é mais que uma investigação acadêmica – é um testemunho da força do espírito humano, que, como Frankl ensinou, pode descobrir sentido mesmo nas circunstâncias mais sombrias.

## REFERÊNCIAS

ADLER, A. *A Prática e a Teoria da Psicologia Individual*. São Paulo: IBRASA, 2003.

\_\_\_\_\_. *Compreender a Natureza Humana*. São Paulo: É Realizações, 2011.

ALLERS, R. *Psicologia do Caráter*. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2022.

BIRMAN, Joel. *Freud e a Filosofia: Passo a Passo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ECHAVARRIA, Martin F. *Correntes de Psicologia Contemporânea*. Rio de Janeiro: CDB, 2022.

FOUCAULT, Michel. *A Problemática do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FRANKL, V. E. *O Médico e a Alma*. São Paulo, SP: Quadrante, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Presença Ignorada de Deus: Fundamentos da Logoterapia*. São Paulo: Quadrante, 1986.

\_\_\_\_\_. *O Sofrimento Humano: Fundamentos da Logoterapia*. Tradução de Paulo Corrêa da Silva. São Paulo: É Realizações, 2017b.

\_\_\_\_\_. *Psicoterapia e Sentido da Vida*. São Paulo: Quadrante, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Vontade de Sentido: Fundamentos e Aplicações da Logoterapia*. São Paulo: Paulus, 2011.

\_\_\_\_\_. *Em Busca de Sentido*. 42ª. Ed.. São Leopoldo: Sinodal. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Sentido da Vida*. Petrópolis: Vozes, 2022.

FRIEDLÄNDER, Saul. *A Alemanha Nazista e os Judeus: Os Anos da Perseguição, 1933-1939*. Volume I. São Paulo: Perspectiva, 2012.

\_\_\_\_\_. *A Alemanha Nazista e os Judeus: Os Anos de Extermínio, 1939-1945*. Volume II. São Paulo: Perspectiva, 2012b.

GAY, Peter. *Freud: Uma vida para nosso tempo*. 2 Ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GEERTZ, C.. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Saber Focal – Novos Ensaio em Antropologia Interpretativa*. 14a Ed.. Petrópolis: Vozes, 2014.

GOLDSCHMIDT, Eliane; GOLDSCHMIDT, Paulo. *Viktor Frankl: um testemunho do século XX*. São Paulo: Annablume, 2006.

INSTITUTO VIKTOR FRANKL (VIKTOR FRANKL INSTITUT WIEN). Disponível em: <https://www.viktorfrankl.org/> . Acessado em 13/04/2025.

JASPERS, Karl. *A Psicopatologia Geral*. 6ª. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Atheneu, 1997.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LIEBERMAN, Jeffrey. *Psiquiatria: Uma História não contada*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

PORTER, Roy. *Madness: A Brief History*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PYTELL, T.. *Viktor Frankl's Search for Meaning: An Emblematic 20th-Century Life*. Nova Iorque: Berghahn Books, 2015.

RAHGOZAR, Shirin; GIMÉNEZ-LLORT, Lydia. *Foundations and Applications of Logotherapy to Improve Mental Health of Immigrant Populations in the Third Millennium*. Disponível em: [https:// pmc.ncbi.nlm.nih.gov/ articles /PMC7290245 /](https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC7290245/). Acessado em 13/04/2025.

REES, Laurence. *O Holocausto: uma Nova História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SANTOS, B. de S. *A Difícil Descolonização dos Saberes: Epistemologias do Sul e Justiça Cognitiva Global*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 113, p. 9-30, 2017.

SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. São Paulo: Cengage Learning, 2014.

SNYDER, Timothy. *Terra negra: o Holocausto como História e Advertência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SRAKAR, D. (2024). "Logotherapy and Mindfulness: An Anthropological Perspective". In: McLafferty, Jr., C.L., Levinson, J. (eds) *Logotherapy and Existential Analysis. Logotherapy and Existential Analysis: Proceedings of the Viktor Frankl Institute Vienna*, vol 2. Springer, Cham. Disponível em: [https://link.springer.com / chapter /10.1007 /978-3-031-48922-8 26](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-031-48922-8_26). Acessado em 13/04/2025.

WASSERSTEIN, Bernard. *Na Iminência do Extermínio: os Judeus da Europa antes da Segunda Guerra Mundial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

WEINER, Dora B. *The Citizen-Patient in Revolutionary and Imperial Paris*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

WUNDT, Wilhelm. *A Fundamentação da Psicologia Científica*. São Paulo: Hogrefe CETEPP, 2017.



PARTE 4

# **Testemunhos, personagens e interpretações**



## **A PARAÍBA COMO GRANDEZA DO BRASIL: A PRESENÇA DO CRISTÃO-NOVO AMBRÓSIO FERNANDES BRANDÃO**

Francisco de Sales Gaudêncio

*Diálogo das grandezas do Brasil* é uma obra escrita em 1618 por Ambrósio Fernandes Brandão (1555-1618), cristão-novo, que se tornou senhor de engenho. A sua autoria foi confirmada pelo historiador Capistrano de Abreu, no início do século XX.

A obra está estruturada como uma conversa entre dois portugueses: um, recém-chegado ao Brasil; outro, residente de longa data. Através dessa conversa, Brandão oferece uma descrição detalhada da colônia portuguesa na América, abordando aspectos como geografia, fauna, flora, economia açucareira, comércio com a Coroa, sistema de governo, órgãos judiciários, além dos costumes e condições de vida dos indígenas e escravos africanos.

Além de destacar a riqueza e o potencial econômico do Brasil colonial, especialmente das capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, Brandão também manifesta preocupação com a situação precária dos povos indígenas e dos escravos, evidenciando uma sensibilidade incomum para um senhor de engenho da época.

Em *Os judeus na história do Brasil*, diz Afrânio Peixoto:

*“Uma figura singular naquela sociedade foi Ambrósio Fernandes Brandão, sem cousa que dúvida faça o Brandônio dos magníficos Diálogos das grandezas do Brasil, que é um dos mais substanciosos escritos sobre o Brasil no primeiro século. Custa a crer que um simples colono dispusesse daquela formidável cornucópia de admiráveis conhecimentos, que prodigamente derramou nas páginas de seu livro, de informação tão segura, de observação tão justa. Brandônio não era médico, como Garcia da Orta; dele nenhum depoimento existe de que tenha passado, como o outro, por Coimbra ou Salamanca; por isso mesmo é que maravilha como possuísse tamanho cabedal científico, de tão extensa erudição em matérias que por seu ofício ou profissão não estava obrigado a versar, quanto mais a ensinar.”* (PEIXOTO, 1936: 19-20)

A Capitania da Paraíba, criada oficialmente em 1574, teve sua colonização consolidada apenas no final da década de 1580, com a fundação da cidade de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa), em 1585. Esse processo foi marcado por conflitos com os franceses, que buscavam alianças com os povos indígenas da região, e com os próprios indígenas potiguaras, que resistiram à colonização portuguesa.

Quando Ambrósio Fernandes Brandão chega à Paraíba, por volta do início do século XVII, a região vivia um momento de estabilização política e crescimento econômico, graças à implantação do sistema de engenhos e ao cultivo da cana-de-açúcar. Nesse cenário, ele se estabelece como senhor de engenho, participando ativamente da elite local e sendo testemunha privilegiada da consolidação da economia colonial na região.

Na Paraíba, aquele cristão-novo encontrou condições propícias para reconstruir sua vida, tanto social quanto economicamente. Embora aborde em *Diálogo* todo o território colonial, é evidente sua

predileção pela região Nordeste, pelas referências elogiosas aos engenhos, à qualidade das terras e à produtividade. Sua vivência direta na capitania lhe confere um olhar minucioso e realista sobre a vida local, incluindo os aspectos positivos e as contradições da sociedade escravocrata.

No que diz respeito à Paraíba, observamos seu entusiasmo pelas riquezas naturais, fertilidade do solo e possibilidades comerciais. Ele descreve com admiração a paisagem, o rio que dá nome à capitania e a abundância de recursos — todos aspectos que justificavam, na visão de um colonizador, o investimento e a permanência na região.

A importância da obra *Diálogo das grandezas do Brasil* para a história da Paraíba está no fato de ser uma das primeiras descrições literárias e quase etnográficas da região nordestina, feita por alguém que viveu e participou diretamente da formação da colônia. Para os estudiosos da história paraibana, o texto de Ambrósio Fernandes Brandão constitui uma fonte fundamental para compreender o papel da capitania no sistema colonial, a dinâmica dos engenhos e da produção açucareira, a convivência — muitas vezes conflituosa — entre indígenas, colonos e africanos escravizados, bem como a formação de uma elite local estruturada a partir da posse da terra e do controle da economia açucareira.

Como reconhecimento por seus esforços, Brandão recebeu diversas sesmarias, incluindo terras ao longo do rio Gargaú, onde estabeleceu o Engenho Gargaú. Este engenho tornou-se um centro de resistência contra as invasões holandesas no século XVII. Durante as tentativas de invasão em 1631, o engenho serviu de refúgio para forças luso-brasileiras e, após a ocupação holandesa, foi confiscado e vendido a Isaac de La Rasière, um dos homens mais ricos a ser- viço da Companhia das Índias Ocidentais na Paraíba.

Além do Engenho Gargaú, Ambrósio possuía outros empreendimentos, como o Engenho Santos Cosme e Damião, fundado em 1605, que também contribuíram para a consolidação econômica da capitania, então voltada à monocultura da cana-de-açúcar e à estruturação do sistema escravocrata. Nesse contexto, Ambrósio não se destacou apenas como figura relevante da política e economia, mas também como intelectual que deixou importante testemunho sobre a realidade do Brasil colonial.

Essa valorização da terra paraibana, bem como a crítica sutil ao abandono administrativo da capitania por parte da Coroa Portuguesa, revelam a preocupação de Brandão com o fortalecimento da região.

A obra *Diálogo das grandezas do Brasil* ocupa posição de destaque entre os textos fundacionais da historiografia brasileira, a ponto de José Honório Rodrigues, notável historiador, tê-la incluído entre os doze livros mais importantes já escritos sobre o Brasil durante o período colonial. Desde suas primeiras leituras, a autoria da obra foi objeto de intensos debates críticos, mas hoje ela é, de forma quase consensual, atribuída a Ambrósio Fernandes Brandão — salvo se surgir alguma eventual prova em contrário. Evidências de crítica interna indicam que o texto começou a ser redigido no final da segunda década do século XVI, informação que já se encontra devidamente demonstrada e que será retomada adiante.

Atualmente, conhecem-se dois códices manuscritos da obra, ambos datados do século XVII (portanto, apógrafos): um está sob custódia da Biblioteca da Universidade de Leiden, na Holanda, e o outro integra o acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa.

No século XIX, Francisco Adolpho de Varnhagen — embora consciente da fragilidade de seus próprios argumentos, que considerava “não infalíveis” — atribuiu a obra a Bento Teixeira, autor

da *Prosopopeia*. Contudo, essa hipótese hoje é amplamente refutada. Além da inconsistência estilística entre as obras, sabe-se que Bento Teixeira foi erroneamente considerado pernambucano por Varnhagen, quando, na realidade, nasceu na cidade do Porto, em Portugal. Teixeira era conhecido como mestre-escola, responsável por ensinar latim, leitura, escrita e aritmética.

Mesmo após o nome de Ambrósio Fernandes Brandão começar a ganhar força como provável autor da obra, ainda houve quem atribuisse a autoria ao padre jesuíta Simão Travaços, S.J., sem apresentar justificativas documentais ou críticas consistentes. Segundo o historiador lusitano Serafim Soares Leite, S.J., e seus seguidores, Travaços seria o autor de outros textos jesuíticos da época, mas a ligação com os *Diálogos* carece de qualquer fundamento sólido.

Não podemos deixar de mencionar a importante contribuição do historiador José Antônio Gonsalves de Mello. Ele destaca que a presença de Ambrósio na Paraíba se deu em campanhas de conquista, essas de que já havia participado, onde chegou a levantar três engenhos de açúcar ao lado esquerdo do rio Paraíba. A primeira à margem do rio Inhobi, abaixo do então denominado Engenho Salvador, pertencente a Duarte Gomes da Silveira, seu nome era engenho Inhobi, sob a invocação de São Cosme e São Damião, e, segundo documentos do Arquivo Ultramarino, publicados por Wilson Nóbrega Seixas, começou a moer pela primeira vez em 28 de dezembro de 1611, tendo finalizado sua construção em abril de 1612.

O engenho Inhobi, de Ambrósio Fernandes Brandão, teve seu nome grafado de forma incorreta em mapas holandeses como “Ingeby” — erro que nem José Honório Rodrigues conseguiu esclarecer. Outro engenho de sua propriedade, o São Gabriel, já operava em

1613, quando Brandão solicitou nova sesmaria na ribeira do Gargaú, como constatado por Irineu Ceciliano.

É amplamente aceito que o *Diálogo das grandezas do Brasil* data de 1618. No primeiro capítulo, Brandônio — *alter ego* do autor — menciona que, até àquele ano, havia apenas um engenho de açúcar no Rio Grande do Norte. A segunda fábrica, o engenho São Gabriel, foi erguida entre as outras duas, possivelmente por sua localização estratégica. Esse engenho também pertencia a Ambrósio Fernandes Brandão e permaneceu sob a administração de seus descendentes. A compra desses engenhos foi realizada por meio de escritura de venda, conforme indicado pelos documentos de época.

Em relação às publicações de *Diálogo das grandezas do Brasil*, a primeira edição parcial saiu em 1849, em um periódico do Rio de Janeiro, contendo apenas o primeiro capítulo da obra. Nesse mesmo século, apareceram outras três edições parciais dos *Diálogos*, todas elas em periódicos. Foi somente em 1930 que a obra foi publicada em formato de livro, com todos os seis capítulos. Essas edições, embora de grande importância, eram bastante limitadas no acesso ao público e tinham um alcance reduzido.

Baseado em manuscritos da Biblioteca Nacional de Lisboa, o professor José Antônio Gonsalves de Mello e outros pesquisadores, como Feliciano de Castilho Barreto e Noronha, levantaram a possibilidade de que a origem do texto fosse uma cópia de um códice da Biblioteca Nacional. Além disso, Mello aponta que Ambrósio Fernandes Brandão possuía uma residência em Lisboa, na Calçada do Congro, onde cultivava um jardim e uma horta. A residência era cuidada por um hortelão chamado Antônio Álvares e um jardineiro mourisco de nome Miguel Fernandes de Luna.

Em 1877, foi redigido um “Posfácio” por um autor presumido, o qual foi adicionado posteriormente à obra. Esse “Posfácio” foi finalmente publicado em uma edição subsequente. Os *Diálogos...* saem em publicações descontínuas no periódico *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, nas edições números 28 (1883), 31 (1886), 32 e 33 (1887). Essas edições continham uma seleção dos diálogos, mas ainda de forma incompleta.

Em 1930, saiu finalmente a já citada versão completa dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, através da Dois Mundos Editora, Ltda., no Rio de Janeiro. Embora essa edição contenha os seis diálogos da obra, ela ainda foi publicada em formato periódico. Mais tarde, em 1956, a Livraria Progresso, de Salvador, lançou uma nova edição com base em uma cópia moderna da Universidade de Leiden, realizada por José Hygino Duarte Pereira. A edição de 1930 era a mais relevante até então, e as edições subsequentes foram baseadas naquele modelo.

Em 1977, uma nova edição independente foi lançada, tirada em formato de livro, e desde então, a obra foi frequentemente reeditada, seguindo as bases da publicação de 1930.

No entanto, essa edição omitiu o “Índice Alfabético”, o que gerou críticas. No ano de 1995, o “Índice Alfabético” foi novamente publicado, e a obra foi enriquecida com uma “Introdução”, de José Antônio Gonsalves de Mello, professor da Universidade Federal de Pernambuco.

Existe ainda uma edição de *Diálogo das grandezas do Brasil* em língua inglesa, com um “Posfácio”, datado do Recife, 30 de setembro de 1877. Essa edição saiu na *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, volume V, número 33, em 1887, sob o título *Great Things of Brazil*, com anotações de Frederick Arthur Holden Hill, William, Dorothy Winters Welker, e outros. A impres-

são foi realizada pela Typographia Universal, em agosto de 1887, na página 149, alinhamento 2-3.

Frederick Arthur Holden Hall (1915-1972) foi diretor da Edward E. Ayer Collection, Newberry Library, da Universidade de Chicago. O *Diálogo das grandezas do Brasil* foi escolhido por ele para ser o tema da sua tese de doutorado na Universidade do Texas, em 1969, mas não pode concluir o seu trabalho, pois faleceu em 1972.

Outra versão feita no exterior, a mais recente, será comentada mais adiante, bem como a mais atualizada que se fez no Brasil, a partir do apógrafo de Lisboa. Trata-se de *Diálogo de las grandezas de Brasil*, uma edição crítica, com tradução e notas de José Manuel Santos Pérez. Foi publicada pela editora espanhola Doce Calles, em 2020.

Estas são algumas das publicações que conseguimos reunir sobre *Diálogo das grandezas do Brasil*. É importante corrigir a atribuição incorreta que, indevidamente, associou ao *Diálogo das grandezas do Brasil* uma suposta primeira edição de 1618, data que corresponde apenas ao ano de sua autoria. Na realidade, a obra foi concluída posteriormente.

O “Posfácio” foi redigido por Rodolpho Augusto de Amorim Garcia, com a publicação dos *Diálogos das grandezas do Brasil* na *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, volume V, número 33, Recife, 1887, p.148, alinhamento 17-23. O texto de Garcia também foi publicado na *Revista de História da Biblioteca Nacional*, em 1930.

Ambrósio Fernandes Brandão é uma figura que tem sua identidade e contexto frequentemente debatidos. Uma das características destacadas é sua origem. Embora não seja possível afirmar com absoluta certeza, há indícios e interpretações que sugerem que Brandão tenha pertencido a uma família judaica.

No Brasil colonial, muitos judeus se estabeleceram nas colônias portuguesas, especialmente os cristãos-novos (judeus convertidos ao cristianismo, mas que, frequentemente, mantinham práticas secretas da religião judaica). Ambrósio Fernandes Brandão, como muitos outros intelectuais da época, possuía um conhecimento aprofundado da cultura e das tradições europeias, incluindo aquelas relacionadas à história e à religião, o que poderia indicar uma possível linhagem judaica. Além disso, a própria escolha de temas e a forma de abordar a relação entre o Brasil e a cultura europeia poderiam refletir uma postura que, em certo momento da história colonial, poderia ter algum vínculo com as perseguições e a marginalização vividas pelos judeus e seus descendentes no contexto da Inquisição.

Seja como for, a questão da origem judaica de Brandão não é um ponto central nas discussões sobre sua obra, mas a sua perspectiva única sobre o Brasil. Sua crítica à visão europeia e seu posicionamento diante da história e da cultura colonial podem ser lidos, em parte, como reflexões de alguém que, vindo de um contexto histórico e social de perseguição, possuía uma visão menos convencional sobre a sociedade portuguesa e a realidade colonial brasileira.

Esse possível aspecto judaico de Ambrósio também dialoga com o ambiente em que a obra foi produzida, com a presença da Inquisição no Brasil, o controle sobre as religiões e as identidades culturais, e os desafios enfrentados por aqueles que eram considerados “outros” dentro da sociedade portuguesa. No entanto, é importante reconhecer que as fontes disponíveis não fornecem provas conclusivas sobre sua origem judaica, e o que se sabe é, muitas vezes, baseado em interpretações históricas e análises contextuais. É o que ocorre, por exemplo, com Bruno Feitler, que no capítulo “Les nouveaux-chrétiens de la Paraíba: parcours 1654-1750”, do seu li-

vro Inquisition, juifs et nouveau chrétiens au Brésil Le Nordeste: XVIIe. et XVIIIe. siècles afirma:

“Já vimos que, desde a conquista da Paraíba e, mais especificamente, desde a chegada dos portugueses em solo americano, os cristãos-novos têm participado da conquista e da exploração das riquezas locais. O mais conhecido dos cristãos-novos na Paraíba é Ambrósio Fernandes Brandão, autor de Diálogos das grandezas do Brasil, mas sobretudo o conquistador da Paraíba e proprietário de engenhos de açúcar, que morreu em pouco antes da conquista holandesa. Outras pessoas de menor renome também passaram pela região, mas parece que não há continuidade genealógica entre esses primeiros colonizadores e aqueles que me interessam mais detalhadamente, ou seja, os descendentes de Ambrósio Vieira e Joana do Rego, por um lado, e os Nunes Thomé, por outro, que chegaram às capitâneas do norte do estado brasileiro, provavelmente durante o segundo quartel do século XVII.” (FEITLER, 2003: 228)

No estudo “O escravo negro nos primeiros escritos coloniais (1551-1627), Raimundo Agnelo Soares Pessoa, ao discorrer sobre “Os primeiros letrados e seus escritos”, destaca Ambrósio Fernandes Brandão, a respeito de quem diz:

“Esse letrado, do ponto de vista biográfico, também está cercado de mistérios, pois, a seu respeito, pouquíssimas coisas se sabem, somente que era português e cristão-novo, radicou-se em Pernambuco e que ali se tornou senhor de engenho. O surpreendente em relação aos dados biográficos de Brandão é que, mesmo essas poucas informações poderão vir a desmoronar-se, pois esses pouquíssimos dados estão cercados de interrogações.” (PESSOA, 2005: 25)

Prudência ainda maior foi a de Inocêncio Francisco da Silva, quando, em 1867, no *Dicionário bibliográfico português*, negou-se a

entrar no debate: “Quanto ao *Diálogo das grandezas do Brasil*, seja deste autor ou outro (discussão em que não estou habilitado para entrar)...” (SILVA, 1867: 107)

Mais afirmativo sobre a autoria e até o local da composição do *Diálogo das grandezas do Brasil* é J. R. Coriolano Medeiros, quando opina: “Nos tempos coloniais, pela segunda década do século XVII, foi escrito o *Diálogo das grandezas do Brasil*, por um habitante da Paraíba.” (MEDEIROS, 2016: 177).

Recentemente, no que consiste o “estado da arte” na questão, devem ser levadas em conta as edições do *Diálogo das grandezas do Brasil* preparadas, respectivamente, por Caesar Sobreira, no Brasil, e José Manuel Santos Pérez, na Espanha. Deste, no artigo “O *Diálogo das Grandezas do Brasil* de Ambrósio Fernandes Brandão (1618): Novos achados sobre os apógrafos da obra e o autor a partir da primeira edição em espanhol”, temos uma cuidadosa investigação sobre diversos aspectos da obra de que nos ocupamos, inclusive com o rigor de que o título deva esteja no singular – Diálogo – e não no plural – *Diálogos*. Esse seu texto pode ser lido no volume *Letras na América Portuguesa Autores – Textos – Leitores*, organizado por Enrique Rodrigues-Moura. Um trecho de sua argumentação:

“Os dois apógrafos existentes da obra, um na seção de Coleções Especiais da Biblioteca de Leiden (Manuscrito VGG-Q-14) e o outro na seção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa (Cod. 6819), têm importantes coincidências, mas também algumas diferenças. Nos dois manuscritos o título é *Diálogo das Grandezas do Brasil*, título original da obra que, curiosamente, foi mudado desde a primeira edição integral, feita por Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia em 1930, publicada como *Diálogos das grandezas do Brasil*. Editores posteriores da obra, fundamentalmente José Antônio Gonsalves

de Mello, continuaram reproduzindo esse erro, com o argumento de que a obra tem seis ‘Diálogos’. O autor pernambucano, inclusive, chegou a afirmar que apenas o apógrafo de Leiden tem no título a palavra ‘Diálogo’, em singular, o que não é correto (Mello 1997: XXXVIII). Pensamos que essa manipulação do título original vai contra os desejos do autor. Felizmente, as últimas edições da obra, a da Editora CEPE de Pernambuco, com base no apógrafo de Lisboa, e a tradução para o espanhol feita por nós, recentemente, conservam o título original.” (PÉREZ, 2019: 56-57)

Sobreira realizou para a Companhia Editora de Pernambuco – Cepe uma edição do *Diálogo das grandezas do Brasil*, com a primeira transcrição do apógrafo de Lisboa. Seu trabalho e o de Santos Pérez se completam, levando-se em conta o cuidadoso trabalho descritivo, crítico e interpretativo de ambos. O espanhol não se ocupou apenas de traduzir e editar, seu labor é minucioso, inclusive nas notas que acrescenta.

Cabe ainda comentar alguns dos comentários sobre *Diálogo das grandezas do Brasil* na visão de outros intérpretes que não se ocuparam direta e sistematicamente da obra.

Gustavo Barroso, que associou ao integralismo inflamado o antissemitismo, na sua *História secreta do Brasil* ocupa-se um pouco de Ambrósio Fernandes Brandão. O seu propósito é mais amplo: a crítica aos judeus e cristãos-novos. Na verdade, mesmo as suas informações históricas corretas terminam por prejudicar-se pelo acentuado preconceito, que afeta sua interpretação. Seu antissemitismo foi tão extremo que chegou a traduzir e publicar no Brasil os infames e falsos *Protocolos dos sábios de Sião*.

Na *História secreta do Brasil*, ao se referir ao açúcar, ele diz, por exemplo, que “depois dos judeus do pau-brasil, os judeus do açúcar

brasileiro. Os Países-Baixos, como Nova York hoje, eram a Judéia da época.”

Ele traça um quadro de judeus ricos estendendo sua cultura pelo Brasil, os Açores e as Canárias. Reportando-se a 1549, entende que a fundação da capital da colônia por Tomé de Souza foi fruto do “comércio açucareiro, que os judeus internacionais manobram das Flandres por meio de uma rede de crédito.”

Ao mencionar que as sinagogas, as esnogas se multiplicavam, inclusive ou sobretudo nas casas particulares, faz questão de acrescentar que:

*“Havia-as nos próprios engenhos, como a do cristão-novo Bento Dias de Santiago, em Camaragibe, onde, nas luas novas de agosto, em carros enramados, os judeus da terra iam celebrar o Yom Kippur e outras cerimônias do rito judaico. As grandezas do Brasil servem aos diálogos judaicos. O Brandônio dos Diálogos das grandezas do Brasil era o judeu Ambrósio Fernandes Brandão, ex-feitor do engenho sinagoga de Bento Dias de Santiago, onde também fora empregado o cristão-novo Nuno Alvares, ‘porventura o interlocutor Alviano dos referidos Diálogos’, como feitor dos dízimos reais que o seu patrão arrematava, consoante o velho hábito dos publicanos hebreus.”*

Referindo-se ao nativismo, diz que ao começarem “os vislumbres de consciência nacional, embora ainda adstrita a localismos, no descontentamento dos brasileiros mais cultos vendo o seu paraíso, tão gabado judaicamente desde os *Diálogos das grandezas*, conforme o notava, de passagem, o francês Parny, preso à coroa de Portugal.”

Barroso usa, nas citações da sua *História secreta* trechos da primeira edição dos *Diálogos das grandezas do Brasil* da Academia Brasileira de Letras. Com a famosa introdução de Capistrano de Abreu e as notas de Rodolfo Garcia. É interessante repassarmos rapida-

mente a sequência dessas edições. Houve outra, da ABL. Em 1943, com introdução de Jaime Cortesão. Em 1956, a da Editora Progresso, que retoma a versão que conta com a introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolfo Garcia. Decorridos poucos anos, vem a de 1962, da Imprensa Universitária, no Recife. Quatro anos depois, é a vez da segunda edição dessa mesma obra. Em 1968, mais outra, de novo baseada na versão da ABL. Em 1977, a Editora Melhoramentos lança a sua edição, com introdução de Afrânio Peixoto. Após um longo intervalo, aparece uma nova edição, ou reedição, a da Editora Massangana, de 1997, a cargo de Leonardo Dantas Silva, e que retoma a preparada em décadas anteriores por José Antônio Gonsalves de Mello. Em 2010, o Senado Federal, na sua edição, reúne as introduções anteriores de Jaime Cortesão, Afrânio Peixoto, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. Em 2019 temos a edição mais recente, a que rapidamente já fizemos referência, a da Companhia Editora de Pernambuco, organizada por Caesar Sobreira, e baseada no apógrafo da Biblioteca Nacional de Lisboa, com o título original no singular: *Diálogo das grandezas do Brasil*.

Na anotação que fez para o ano de 1605, no seu *Itinerário histórico da Paraíba*, José Leal classifica a Paraíba dos tempos de Brandão e do seu *Diálogo* como próspera. Diz que os seus vales férteis que valorizam suas “imensas possibilidades” atraíam colonizadores, e transcreve o testemunho ativo de Ambrósio Fernandes Brandão, “um dos participantes dos acontecimentos”.

Se fosse hoje, caberia afirmar que *Diálogo das grandezas do Brasil* poderia ter suas descrições postadas no Instagram, com imagens de exaltação da paisagem e textos que se referissem às potencialidades de riqueza da terra. Talvez alguém até pudesse arriscar-se a dizer que, ao escrever uma nova história do desenvolvimento do

Brasil a partir da Paraíba, o *Diálogo das grandezas do Brasil* seria sua primeira fonte, o seu exemplo inaugural. Diz Brandão: “A Paraíba, por ser fertilíssima e lavrar muitos açúcares nos engenhos em que se fazem, que no seu distrito estão situados não poucos em número, ocupa o terceiro lugar em grandeza e riqueza.”

Se a Paraíba ocupava o terceiro lugar, quem ocuparia o primeiro e o segundo? Pernambuco e a Bahia, respectivamente.

Pode-se dizer que o seu livro foi *fecundado e gestado* na Paraíba, pois, proprietário de engenhos naquela capitania, em 1613, escreveu a obra em 1618.

Sylvia Brandão Ramalho de Brito, na tese doutoral *A conquista do Rio Ruim: a Paraíba na monarquia hispânica (1570-1630)*, nos lembra de que José Honório Rodrigues considerava *Diálogo das grandezas do Brasil* “a crônica mais positiva, a descrição mais viva, o flagrante mais exato da vida e da sociedade”. Um dos textos “fundadores” da historiografia no Brasil.

*Diálogo das grandezas do Brasil* é um labor de cronista ilustrado, o cristão-novo Ambrósio Fernandes Brandão. Ao menos até que alguém consiga provar algo diferente da hipótese proposta por Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e José Antônio Gonsalves de Mello, e seguida pelos demais historiadores.

Se para nós a obra tem um óbvio interesse histórico, na época em que foi composta o propósito era, evidentemente, o de mostrar as potencialidades econômicas do lugar descrito, os “benefícios” e as “vantagens” de uma terra de “promissão”. Ramalho de Brito observa:

“Com a vitória na guerra contra a ameaça francesa e a vitória momentânea contra os Potiguara, em pouco tempo, a Paraíba se tornou uma das principais áreas utilizadas na colônia para o fabrico do açúcar, em razão da adequação das suas terras para o cultivo

da cana, conforme atestava Brandônio em um dos diálogos em seu *Diálogo das Grandezas do Brasil*.” (BRITO, 2021: 343)

Ela aporta vários dados novos aos estudos sobre Ambrósio Fernandes Brandão, inclusive levando em conta o que foi trazido à tona pelo orientador da sua tese, o historiador espanhol Santos Pérez. Um dos mais interessantes diz respeito à disputa entre Brandão e Duarte Gomes Silveira:

*“Silveira entrou em litígio com Brandão, argumentando que o engenho deste havia impossibilitado a obtenção da água necessária para fazer moer o seu novo engenho, denominado Inobi. José Manuel Santos, em seu mais recente estudo sobre o Diálogo das grandezas do Brasil, menciona uma carta do Rei Filipe III, de janeiro de 1604, destinada a Afonso de Castelo Branco, vice-rei de Portugal, sobre um pleito de Brandão. O assunto, enviado ao Desembargo do Paço, dizia respeito a uma contenda sobre algumas ‘haciendas cuya posesión se le había quitado’ de Brandão. Por conta disso, Filipe III enviou ao Brasil um oficial encarregado de solucionar a questão, prender ‘los culpables’ e restituir, de forma imediata, a propriedade de Brandão 188. As datas dos dois pleitos são quase coincidentes, já que Duarte Gomes da Silveira indicou que o seu engenho antigo havia finalizado suas atividades no ano de 1606.”*

Nos mais de vinte anos em que viveu Ambrósio Fernandes Brandão no Brasil parece ter sido na Paraíba onde melhor se situou. Não apenas por ter sido um dos conquistadores da futura província e estado – então Capitania Real –, mas pelo telurismo de suas referências ao *locus amoenus*.

Nascido, provavelmente, em 1555, contava 63 anos quando redigiu *Diálogo das grandezas do Brasil*. Na sua tese, Ramalho de Brito arrisca alguns palpites sobre a identidade dele, a partir dos escas-

os dados biográficos. Sabemos algo sobre os seus tempos de Olinda, como feitor, cobrador, em 1583-87. Na visita da Inquisição em 1591 ele foi denunciado. Juntamente com Nuno Álvares. Dizia-se que frequentavam a esnoga de Camaragibe e eram “blasfemos e hereges”.

Depois desse incidente, e tudo indica que até 1606 ou 1607, provavelmente viajou a Portugal e lá esteve numa demora de cerca de dez anos. Mas regressou ao Brasil. Dizem que foi em Lisboa denunciado à Inquisição. Por Miguel Fernandes de Luna, que fora seu jardineiro.

Brandão teve dois tempos paraibanos. O de militar e o de senhor de engenho. Expedição de conquista do território, e depois o seu cultivo, para enriquecer-se. É na etapa civil que nasce o seu livro, de temática variada: cartografia, geografia, povos indígenas, economia, cultura da terra.

Acredita-se que ele aportou no Brasil por volta de 1583, e não teve dificuldade em ambientar-se e adaptar-se. Nos primeiros anos, atuou como capitão de mercadores em lutas para expelir as ameaças dos franceses e dos potiguara na Paraíba.

Se assim tão rapidamente assenhoreou-se do lugar, tardou muito a escrever o livro pelo qual imortalizou-se, e maior tempo ainda levou para ser reconhecido como o seu autor e ser publicado o manuscrito. Jazem os originais em dois acervos: o da Biblioteca de Lisboa, em Portugal, e o da Biblioteca de Leiden, na Holanda. Em ambos os apógrafos a primeira palavra do título do seu livro está no singular: *Dialogo das grandezas do Brazil*.

Há historiadores que advogam ser a cópia de Leiden mais adequada para uma edição atual. Mas a argumentação deixa de lado que há vantagens também na de Lisboa. A versão holandesa parece ter sido a versão original. Como foi parar a quase 8 mil quilômetros de distância do local onde teria sido composta a obra? Dizem os

historiadores que foi levada pelo jesuíta (depois convertido ao protestantismo) Manuel de Moraes. Já adepto do calvinismo, ele viajou aos Países Baixos, em 1635 – tempos já da ocupação holandesa no Brasil – e fez o curso de teologia na Universidade de Leiden. No texto de Alberto Dines há outra versão: de que teria sido presenteada pela rainha Cristina da Suécia.

O que documenta Brandão na Paraíba e nas capitânicas vizinhas é a vocação do Brasil para o agronegócio. Os diálogos das grandezas são falas de uma espécie de Quixote, o Brandônio (talvez um acrônimo de Brandão) – pelo entusiasmo – e o Sancho Pança – pelo ceticismo – de Alviano (Rodolfo Garcia opinou que seria Nuno Álvares, colega do suposto autor). *Diálogo das grandezas do Brasil* serve como uma obra de divulgação para estrangeiros e locais que tivessem alguma dúvida se valia a pena investir no Brasil, ou relutância em crer no potencial econômico do Nordeste (chamado de Norte, naquela época). Como afirma Ramalho Brito na sua tese:

*“Quando da escrita do livro Diálogo das Grandezas do Brasil, a conquista da região da Paraíba já havia findado e seria preciso remontar a utilidade daquela Capitania. Essa operação exigia um esforço que ia além de uma simples delimitação de fronteiras. O livro de Brandão serviu a essa função: a tentativa de forçar um deslocamento do olhar da Monarquia dos Habsburgo em direção à Paraíba. A tópica da América oferecendo algo à Europa está presente de forma muito forte na obra de Brandão. Essa temática era recorrente na época e demonstra a expectativa do homem europeu em relação à colônia. O autor realiza uma operação de compilação e classificação do que havia de melhor naquela terra. E a natureza em sua matéria bruta transformada em conhecimentos aplicados ao cotidiano dos moradores.”*

As atividades mais rentáveis naquele Brasil de então seriam: a

lavoura da cana, a mercancia, as madeiras, o algodão, a lavoura de mantimentos e a criação de gado.

Ramalho Brito defende a hipótese – idêntica em Dines – de que a condição de judeu ou cristão-novo do autor está implícita ou explícita no *Diálogo*, segundo o que silencia ou exprime de certos simbolismos:

*“Brandão demarcou em seus escritos a sua origem: o simbolismo presente na obra composta de diálogos transcorridos ao longo de sete dias, com um intervalo de um dia para descanso. A ausência de Brandônio nesse dia poderia ser uma alegoria em relação ao descanso sabático, uma das práticas mais recorrentes entre os cristãos-novos.”*

Embora ela reconheça que “a comprovação de sua vinculação efetiva aos cristãos-novos nunca existiu de forma clara”, entende que não se trata de algo fortuito o fato de haver sido denunciado duas vezes à Inquisição e atuado como testemunha de defesa (de Bento Teixeira) em outra. Muito pelo contrário. Ela enxerga na forma de redigir o *Diálogo* a prova de práticas judaizantes por Brandão:

*“Na obra são várias as referências ao Antigo Testamento e a personagens como Davi e Salomão. A própria omissão do nome de Jesus e da Virgem Maria, figuras essas tão presentes na literatura ibérico-cronística do período, é muito significativa. Como explica Kathe Windmüller, que chamou o silêncio de Brandão em relação ao tema de ‘omissão como confissão’, a ausência de referências cristãs acabava sugerindo sua negação. Alguns autores, como Jaime Cortesão, veem na obra traços do judaísmo, também por conta da ausência de uma discussão sobre a fé católica e a conversão do gentio ao cristianismo. O silêncio de Brandão tinha, portanto, um peso muito grande, sobretudo em uma época em que a matriz teológica estava tão presente. O dialogismo que existia na obra de Brandão como forma de persuasão poderia estar camuflando uma mensagem aos leitores*

*judeus de que naquela região eles poderiam encontrar segurança e tranquilidade. De fato, a ausência de um Tribunal da Inquisição no Brasil permitiu que o local ficasse conhecido entre os cristãos novos como um espaço de relativa liberdade. Aliado a isso, estava a prosperidade econômica vivenciada, naquela época, no Nordeste.”*

Como se depreende do afirmado anteriormente, não se sabe a data exata em que concluiu sua temporada portuguesa e retornou ao Brasil. Mas em 1613 está documentada sua presença na Paraíba. A última menção que se sabe sobre ele é nessa capitania, em 1618, data provável da composição de *Diálogo das grandezas do Brasil*.

Doze anos depois da sua morte aconteceu a invasão holandesa, os seus engenhos foram confiscados e passaram a pertencer a Isaac de Rasière. Em 1654, deu-se a restauração portuguesa, e aquelas propriedades passaram às mãos de João Fernandes Vieira.

Diz-se que Brandão conhecia o hebraico, o latim e o Velho Testamento, sempre citado, e nada do Novo Testamento (suposição talvez um tanto quanto exagerada, se se admite que ele era português e cristão-novo). Também são comprováveis os seus conhecimentos da filosofia, da mitologia grega e romana, das ciências naturais, da cosmologia, e de autores como Plínio, Aristóteles e Dioscórides.

A propósito dessas últimas referências clássicas, deveríamos acrescentar uma a mais, e fundamental: Platão. Ao escolher o gênero do diálogo, Ambrósio Fernandes Brandão recorre à antiguidade clássica. Mas, não devemos nos esquecer de que, no século do seu nascimento, uma obra do judeu sefardita Judá Abravanel teve um grande êxito intelectual: *Diálogos do amor*. Quem sabe ele tenha lido esse livro e haja recebido alguma influência da obra para a decisão de escolher a forma do diálogo para o seu único trabalho como escritor.

*Diálogo das grandezas do Brasil* é obra apologética, mas não a ponto de se constituir num *Por que me ufano de meu país*, séculos antes do famoso “manifesto” do Conde de Afonso Celso. Tampouco pode ser vista como uma utopia. A própria escolha do gênero diálogo (que enfatiza na própria palavra que tudo deve passar pelo “logos”, ou seja, pela razão, diz das suas intenções e ações). Temos nele tanto o propagandista quanto o analista; portanto, a sua obra é de feição dialética.

Teve, porém, razão, o jornalista Alberto Dines quando numa conferência, em Olinda, em 2010, viu no *Diálogo das grandezas do Brasil* uma antecipação a *Brasil: país do futuro*, de Stefan Zweig, e aproximou os dois autores, definindo ambos como visionários. Dines vai mais além e especula se o apógrafo de Leiden não teria sido o inspirador das invasões holandesas ao Brasil, por acreditar nas potencialidades econômicas propaladas no *Diálogo*. Não há nenhum historiador que vá nessa direção. Mas o conhecido jornalista também levantou o argumento contrário: *Diálogo das grandezas do Brasil* “teria inspirado o padre Vieira a empenhar-se pouco depois na criação da Companhia Geral do Comércio do Estado do Brasil?”

A fertilidade da terra brasileira já havia sido propalada antes por outros cronistas, a começar do primeiro: Pero Vaz de Caminha, na famosa carta. Na prática, o que faz simplesmente Brandão é um estímulo esclarecido da colonização de uma terra quase virgem de que se poderia tirar muitas vantagens, se soubessem bem explorá-la. Por isso criticava a displicência e falta de zelo de alguns. País (do futuro) de oportunidades, sim, mas para os mais capazes, com a governança e os instrumentos certos. Sem uma administração e uma justiça eficientes de nada serviriam aquelas potencialidades.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. [1618]. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573546/000970374\\_Dialogos\\_grandezas\\_Brasil.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/573546/000970374_Dialogos_grandezas_Brasil.pdf). Acesso em: 5 abr. 2025.

BRITO, Sylvia Brandão Ramalho de. *A conquista do Rio Ruim: a Paraíba na monarquia hispânica (1570-1630)*. Tese de doutorado em História Medieval, Moderna, Contemporânea. Versão reduzida. Universidade de Salamanca, Salamanca, 2020.

DINES, Alberto. “Ambrósio Fernandes Brandão e Stefan Zweig: diálogos de visionários”. Disponível em: Diálogo dos visionários: Ambrósio Brandão e Stefan Zweig por Alberto Dines - JUDAÍSMO HUMANISTA . Acesso em 15 abr. 2025.

FEITLER, Bruno. *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil - Le Nordeste: XVIIe. et XVIIIe. siècles*. Leuven University Press, 2003.

LINS, Guilherme Gomes da Silveira D'Ávila. *Levantamento das publicações dos Diálogos das grandezas do Brasil com algumas notas sobre o seu mais do que provável autor*. Empório dos Livros: João Pessoa, 1994.

MEDEIROS, J. R. Coriolano. *Dicionário corográfico do estado da Paraíba*, 4<sup>a</sup>. ed., João Pessoa, Editora IFPB, 2016.

MELLO (Neto), José Antônio Gonsalves de. “A autoria dos Diálogos das grandezas do Brasil”, in: MELLO (Neto), José Antônio Gonsalves de. *Estudos Pernambucanos: Crítica e Problemas de Algumas Fontes da História de Pernambuco*. 2<sup>a</sup> ed. aumentada, 1947. Recife, Secretaria de Cultura e Esportes, 1948.

PEIXOTO, Afrânio. *Os judeus na História do Brasil*. Rio de Janeiro, Uri Zwerling Editor, 1936.

PÉREZ, José Manuel Santos, em: BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo de las Grandezas de Brasil*. Madrid: Doce Calles, 2019.

PESSOA, Raimundo Agnelo Soares. Saeculum - *Revista de História*, João Pessoa - PB, n. 13, jul./dez. 2005.

RODRIGUES-MOURA, Enrique. *Letras na América Portuguesa: autores-textos-leitores*. University Of Bamberg Press, 2021.

SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário bibliográfico português*, suplemento I -AB, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.

SOBREIRA, Caesar Malta, em: BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. Recife: CEPE Editora, 2019.

## **PADRE VIEIRA: RAÍZES JUDAICAS, VERDADE OU MITO?**

Marcelo Miranda Guimarães

Padre Antônio Vieira foi um homem fora do seu tempo, um sacerdote jesuíta que apregoava uma teologia um tanto heterodoxa alicerçada no messianismo do “quinto” reino português. Os seus sermões, cartas e livros escritos numa linguagem barroca o consagraram como o “imperador” da língua portuguesa. O conceitualismo e certa fugacidade em seus escritos recheados de alegorias e metáforas intermeiam com o raciocínio e clareza de suas ideias, persuadindo o intelecto. Temo não tecer uma justa apresentação ao preclaro padre Vieira, pois todo elogio ficaria muito aquém do valor intrínseco da obra e do mestre.

Os dotes literários que ornaram as suas obras do seu gênio são a pureza da língua e espontaneidade das palavras que jorram da profundidade de uma alma temente, vibrante, intrépida e corajosa. Foi conselheiro do rei Dom João IV e atuou como exímio diplomata na Holanda durante o domínio holandês no Nordeste brasileiro. Vieira ficou conhecido pela maestria de seus eruditos sermões e, sobretudo, pela atuação em defesa dos índios, dos escravos e dos cristãos-

-novos (judeus) perseguidos no período inquisitorial. Entretanto, passou pelas agruras do Tribunal do Santo Ofício, quatro anos permanecendo preso, embora sempre negasse ter ancestrais cristãos-novos. Afinal, o padre Vieira tinha sangue “infecto” ou não? É disso que discorreremos a seguir.

Padre Vieira nasceu em Lisboa no dia 6 de fevereiro de 1608, na rua dos Cônegos, na freguesia da Fé. Filho de Cristóvão Vieira Rivasco e de Maria de Azevedo, que era padeira no convento de São Francisco, em Lisboa. Seu pai não era nobre, mas convivia entre a nobreza. Seu avô paterno se chamava Baltazar Vieira e foi casado com uma ex-escrava. Um fato curioso: Antônio aprendera as primeiras letras do alfabeto com sua mãe que sabia ler e escrever, algo incomum para as mulheres daquela época, mas algo corriqueiro entre as matriarcas que preservavam os costumes do povo hebreu e eram responsáveis pela educação de seus filhos.

Seu pai, Cristóvão, foi nomeado escrivão em Salvador, Bahia, e, com sete anos, o pequeno Antônio chegou ao Brasil. Com 15 anos entrou para o Colégio dos Jesuítas, abraçando a vida religiosa, sendo ordenado padre em 1635. Desde os primórdios de sua vida celibatária, seu amor e dedicação às letras faziam dele uma pessoa de destaque. Era ambíguo, pois se valia da tradição católica, mas também apresentava teses contrárias à doutrina eclesiástica. Ele atuava no plano visível e num outro velado, encoberto, valendo-se da arte para conviver com o poder da Igreja portuguesa. Vieira se destacou entre seus colegas e, com apenas 18 anos se tornou professor no próprio Colégio Jesuíta. Conta-se que certa vez, os alunos do ilustre padre lhe perguntaram:

*“O que poderiam fazer para ajudar os gentios, que no caso do Brasil, eram ingleses, franceses, espanhóis, portugueses uma verdadeira*

*babel.*” Vieira respondeu: “Aprende a língua deles. Você não consegue influenciar ninguém, muito menos um povo, se não dominar seu universo cultural.” (1).

O jovem recém-ordenado clérigo proferiu um *Sermão a São Sebastião* na Sé na Bahia, em que reverbera que o sangue de Cristo foi derramado para salvação da humanidade e, por isso, entendeu que o homem valia muito. Mas, quando percebeu que as pessoas se vendiam pelas nadadas do mundo, aí afirmou que a humanidade não valia nada. (2). A sua luta a favor dos injustiçados foi preocupação central, se posicionando contrariamente à escravidão de índios e negros, principalmente, tomando as dores dos cristãos-novos que eram perseguidos e condenados pelos tribunais da Inquisição. Com isso seus superiores passaram a desconfiar que o clérigo tivesse algum antepassado judeu.

Ao regressar a Portugal, destacou-se por sua sabedoria expressada em seus eruditos sermões, tornando-se, assim, conselheiro do rei Dom João IV. Vieira propôs ao rei chamar os judeus de volta, isentá-los de impostos e acabar com a separação entre cristãos-velhos e cristãos-novos e requerer do papa o perdão geral para esses perseguidos pela Inquisição.

Entre 1646 e 1652 se destacou na missão diplomática na França e nos Países Baixos. Em 1649 fundou, juntamente com os homens de negócios, a Companhia Brasileira de Comércio, ajudando a reconquistar o Nordeste sob o domínio holandês. A Corte portuguesa dependia dos mercadores portugueses e cristãos-novos holandeses. Nesta época Vieira conviveu com o rabino Menasseh ben Israel, em Amsterdã, o qual exerceu grande influência do messianismo judaico, inspirando Vieira a endossar o movimento sebastianista português.

A cabala do rabino Isaac de Luria reforçou o pensamento de Vieira que o homem é capaz de influenciar o processo divino (3), pois Vieira apregoava um messias individual que muda a alma, o interior, enquanto o rabino de Luria pregava um messias histórico, cósmico que traria a redenção à terra. O que eles tinham em comum era a redenção da terra e da humanidade. Vieira defendia que o Cristianismo era uma continuação do Judaísmo primevo e, por isso, os judeus poderiam se tornar cristãos, preservando sua identidade judaica, retornando a Israel para que o messias viesse para implantar o seu reino messiânico na terra, ou seja, o reino dos justos seria nesta terra. Por esta razão o padre Vieira é considerado o pai do sionismo político.

Na minha opinião o padre Vieira teve uma grande revelação e entendimento quase perfeito, pois entendeu que a volta de Jesus para Israel somente dar-se-ia quando os judeus o reconhecessem também como o messias, o redentor da humanidade. Por isso, ele advogava que os judeus poderiam preservar sua identidade judaica, viver como judeus, mas crer e reconhecer Jesus como o verdadeiro messias. Tal entendimento do padre Vieira foi fantástico, pois a Igreja católica apregoava o contrário, considerava que Deus rejeitara Israel e o povo judeu, ocupando a Igreja, assim, o lugar de Israel. Hoje esta falsa doutrina é chamada de *Teologia da Substituição* e, infelizmente perdura até os dias de hoje em algumas denominações cristãs. O termo *Teologia da Substituição* adveio do Judaísmo Messiânico após 1970, quando os judeus que criam em Jesus se organizaram e entenderam pelas Sagradas Escrituras que Deus nunca rejeitou a Casa de Israel e que poderiam ser seguidores de Jesus, preservando a identidade judaica, como viveram os apóstolos e discípulos de Jesus no primeiro século de nossa era. Entretanto, Vieira via este retorno dos judeus à terra de Israel não como uma profecia, mas como um ato

político de justiça, devolver a eles a terra de seus ancestrais. Vieira afirmara que, quando o fim do mundo chegasse, os rituais judaicos seriam aceitos; afinal, poderiam seguir a Cristo e ao judaísmo.

“Como entender as contradições e os subterfúgios que Vieira usou para reconciliar o Cristianismo com o Judaísmo? Segundo seu raciocínio, como o Messias esperado pelos judeus ainda não havia chegado e a profecia não havia sido cumprida, a violência, a guerra e a corrupção eram piores em seu tempo que no passado, e a promessa profética de paz sobre a terra não havia se realizado.” (Novinsky, 2021).

Vieira estava bíblicamente correto ao apregoar os judeus voltando para a sua terra e aguardando a chegada do messias. Vieira também reiterava que os judeus poderiam se misturar com os gentios e que seus descendentes teriam como destino a Terra Santa. Afirmava que Deus os misturou para estabelecer um império universal, pois via Portugal com uma missão de ser a continuidade de Israel, ou seja, o “*Quinto Império*” (4), judeus e cristãos unidos. Analisando alguns sermões do padre Vieira, percebe-se que ele idealizava que um dia judeus e gentios seriam um só corpo, formando uma só família, vivendo em paz: “Os judeus têm o direito de aguardar o momento que voltarão para a sua terra de origem. E então, chegará o tempo messiânico e haverá paz na terra.” (5).

Vieira viveu além de seu tempo, quando afirmou que o homem pode ser salvo fora da Igreja católica, pois via a mensagem de Cristo como universal e salvífica.

Embora o padre Vieira não citasse a *Bíblia* em muitas de suas afirmativas e teses, eu posso supor que ele conhecia bem as Sagradas Escrituras como um teólogo de destaque. Há várias passagens na *Bíblia* que apregoam que os judeus seriam espalhados pelo mundo, mas que seriam trazidos pelo próprio Deus à terra de seus an-

cestrais nos finais dos tempos. Vejamos abaixo, algumas citações do Antigo Testamento:

*“Espalhar-vos-ei por entre as nações e desembainharei a espada atrás de vós; a vossa terra será assolada e as vossas cidades serão desertas...mas se confessarem a sua iniquidade e a iniquidade de seus pais...então, me lembrarei da aliança com Jacó (Israel) e também da minha aliança com Isaque e da minha aliança com Abraão e da terra me lembrarei...mesmo assim, estando eles na terra dos seus inimigos, não os rejeitarei, nem me aborrecerei deles, nem me aborrecerei deles, para consumi-los e invalidar a minha aliança com eles, porque eu sou o Senhor, seu Deus.” (Levítico 26:33,40,42,44) (6).*

E

*“Te ajuntarei todo, ó Jacó, congregarei o restante de Israel... subirá diante deles aquele que abre o caminho; eles romperão e subirão pela porta...o rei irá diante deles e o Senhor à testa deles.” (O profeta Miquéias se referindo à volta dos judeus à sua terra e à volta do Messias 2:12-15); (7)*

E ainda:

*“E os espalhei entre as nações...Mas vos tirareis dentre as nações e vos congregarei de todos os países e vos trarei para a vossa terra...lhe darei um coração novo, um Espírito Novo...e fareis que andeis nos meus estatutos e guardéis minhas ordenanças (Torá)...e fareis deles uma nação da terra de Israel e um Rei será rei de todos eles... assim, eles serão o meu povo e Eu serei o seu D’us.” (Profeta Ezequiel 36:19;24;26;27;37:22;23) (8).*

Podemos afirmar que o padre Vieira conhecia igualmente os textos paulinos, ao reconhecer a missão de Israel e do povo judeu, e que em Cristo os gentios cristãos estão unidos à Casa de Israel, pois suas afirmativas estão em consonância com a citação do apóstolo

Paulo: *“Pergunto, pois: terá Deus rejeitado o seu povo? De modo nenhum...Deus não rejeitou o seu povo, a quem de antemão conheceu.”* (Carta do Apóstolo Paulo, Romanos 11:1-2)

E:

*“Naquele tempo estáveis sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo. Mas, agora em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo. Porque ele é a nossa paz, do qual de ambos (judeus e gentios) fez um; e tendo derrubado a parede da separação que estava no meio, a inimizade (entre judeus e gentios) ... Assim não são mais estrangeiros (gentios) e peregrinos, mas concidadãos dos santos, e sois da família de Deus (judeus e gentios em Cristo).”* (Carta do Apóstolo Paulo, Efésios 2:11-14;19) (9).

Analisando o *Sermão da Sexagésima* do padre Vieira, deparei-me como suas palavras são vivas e eficazes para os cristãos de hoje. Nota-se que o ilustre sacerdote era um grande conhecedor das Sagradas Escrituras. Neste sermão ele tece profundas explicações e alegorias sobre a parábola do Semeador ensinada por Cristo. Valendo-se de uma perfeita hermenêutica, Vieira citou em várias passagens neste sermão, como Moisés, os profetas Ezequiel, Jonas, Amós, Isaías, além de vários versículos do apóstolo Paulo. Como exemplo, cito alguns tópicos do *Sermão da Sexagésima*:

*“Todas as criaturas, quantas há no mundo, se reduzem a quatro gêneros: criaturas racionais, como os homens; criaturas sensitivas, como os animais; criaturas vegetativas, como as plantas; criaturas insensíveis como as pedras, e não há mais. Faltou alguma destas que se não armasse contra o semeador? Nenhuma. A natureza insensível o perseguiu nas pedras; a vegetativa, nos espinhos; a sensitiva, nas*

aves; a racional, nos homens. E notai a desgraça do trigo, que onde só podia esperar razão, ali achou maior agravo. As pedras secaram-no, os espinhos afogaram-no, as aves comeram-no e os homens? Pisaram-no: “conculcatum est ab hominibus”, diz a glosa, foi pisada pelos homens. Quando Cristo mandou pregar os apóstolos pelo mundo, disse-lhes desta maneira: *Euntes in mundum Universum, praedicate omni creaturae: Ide, e pregai a toda criatura (Mc16:15)*. Como assim, Senhor? Os animais não são criaturas? As árvores não são criaturas? As pedras não são criaturas? Pois hão os apóstolos de pregar às pedras? Sim, diz S. Agostinho; porque, como os apóstolos iam pregar a todas as nações do mundo, muitas delas bárbaras e incultas, haviam de achar homens- brutos, homens-troncos, haviam de achar homens-pedras. E quando os pregadores evangélicos vão pregar a toda criatura, que se armen contra eles todas as criaturas? Grande desgraça.” (10).

Muitos pregadores de hoje deviam seguir as recomendações do padre Vieira quando forem preparar os seus sermões. Vejamos o que ele disse:

“Uma árvore tem raízes, tem troncos, tem ramos, tem folhas, tem varas, tem flores e tem frutos. Assim há de ser o sermão: há de ter raízes fortes e sólidas, porque há de ser fundado no Evangelho: há de ter tronco, porque há de ter um só assunto e tratar uma só matéria. Deste tronco hão de nascer diversos ramos, que são diversos discursos, mas nascidos da mesma matéria e continuados nela. Estes ramos não hão de ser secos, senão cobertos de folhas, porque os discursos hão de ser vestidos e ornados de palavras. Há de ter esta árvore varas, que são a repreensão dos vícios; há de ter flores, que são as sentenças; e por remate de tudo, há de ter frutos, que é o fruto e o fim a que se há de ordenar o sermão.” (11).

Já na época do padre Vieira existiam pregadores, cujas igrejas eram espiritualmente frias, sem frutos. A recomendação do padre Vieira foi:

*“Semen est Verbum Dei, Semeai a Palavra de Deus. Sabeis cristãos, a causa, por que se faz hoje tão pouco fruto com tantas pregações? É porque as palavras dos pregadores são palavras, mas não são palavras de Deus. Falam do que ordinariamente se ouve. A Palavra de Deus, como dizia, é tão poderosa e tão eficaz, que não só na boa terra faz fruto, mas até as pedras e nos espinhos nasce... Ventum seminant, et turbinem colligent. Quem semeia ventos, colhe tempestades. Se os pregadores semeiam vento, se o que se prega é vaidade, se não se prega a palavra de Deus, como não há a Igreja de Deus de correr tormenta em vez de colher frutos... Pois o gostarem ou não gostarem os ouvintes, preguem. Oh! Que advertência tão digna... Para falar ao vento, bastam palavras: para falar ao coração, são necessárias obras.” (12).*

Em 1666 o Tribunal do Santo Ofício prendeu o padre Vieira devido sua obra *História do Futuro* em que defendia o Sebastianismo e as trovas de Gonçalo Anes Bandarra *Odor de Judaísmo*. Depois de dois anos, recebeu a pena de reclusão no convento sem direito a voto e hierarquia. Padre Vieira foi acusado também de ter ascendentes judeus, ele negou e omitiu sobre seus avós maternos. Em 1669 foi à Roma recorrer ao Papa Inocêncio XI. O Papa solicitou provas sobre os absurdos cometidos pelos Tribunais contra os judeus e que lhe fossem enviados quatro a cinco processos para que ele analisasse. Não deu em nada, pois o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição nunca enviou sequer um processo.

Vieira teve a coragem de dizer que o Tribunal não era político ou mesmo religioso, mas era racista, disse ao Papa. Sobre o fanatismo

religioso do Tribunal da Inquisição Vieira disse acerca da pureza de sangue requisitada tanto pelo governo como pelo clero que os principais santos como Pedro, Paulo, João, Maria etc. todos eram sanguineamente judeus. Vieira afirmava que os Tribunais eram movidos pelo ódio, não havendo sentença justa. O padre Manoel Lopes de Carvalho, baiano, foi queimado pelo Tribunal do Santo Ofício, em 1726, lembrava uma frase do padre Vieira: “Se não fosse a Inquisição não haveria tantos judeus.” (13).

Os Tribunais caçavam judeus pelas delações dos réus, que, sob cruel tortura, informavam nomes dos próprios familiares. Além do ódio contra os judeus que eram acusados da morte de Cristo, havia a ganância econômica, pois os bens dos réus eram confiscados e repartidos entre a Igreja e a Corte. Os Tribunais precisavam ser autossustentáveis.

### **AFINAL, O PADRE VIEIRA TINHA OU NÃO ANCESTRAIS JUDEUS?**

Alguns historiadores suspeitam que sim, mas havia carências de provas. O amor, envolvimento e defesa do padre Vieira em relação aos judeus merecem uma análise mais profunda. Em seu processo inquisitorial consta sempre sua resposta negativa e clara omissão dos seus avós maternos, mas por quê? Vieira valia-se do seu pai que era escrivão oficial da Corte e sua habilitação “*de genere*” através da qual lhe permitiu acesso à ordem dos Jesuítas. Afinal, era um sacerdote católico e o Inquisidor estava mais preocupado que padre Vieira esclarecesse sobre suas declarações teológicas que conflitavam com as doutrinas católicas. Talvez seja por isso que o Tribunal não deu tanta importância aos ascendentes do lado materno e, quando questionado, Vieira valia-se de subterfúgio, omitindo informações.

Seus avós maternos eram Brás Fernandes de Azevedo e Isabel Manoel, pais de sua mãe Maria de Azevedo, eram cristãos-novos. Vieira aprendeu a ler com sua mãe e com certeza sabia sobre sua conexão familiar com os cristãos-novos, judeus que foram obrigados à conversão forçada ao catolicismo. Este fato só veio à tona quando o historiador português Dr. Guilherme Maia de Loureiro (14), analisando outros processos disponíveis na Torre do Tombo em Lisboa, encontrou o réu Gonçalo Serrão de Azevedo. Este tentou conseguir uma habilitação para servir junto ao Tribunal da Inquisição, quando foi negado, pois sua mãe Branca Rodrigues de Azevedo foi penitenciada pelo Tribunal de Évora como sendo cristã-nova. Branca Rodrigues de Azevedo era irmã da mãe do padre Vieira, Maria de Azevedo. Tal fato torna evidente a afirmação que padre Antônio Vieira tinha conhecimento e informação sobre a sua conexão familiar com as raízes judaicas do lado materno.

“Nas declarações acima transcritas, o Padre Antônio Vieira afirmou que conheceu o seu primo Gonçalo Serrão de Azevedo quando este o visitou no Colégio de Santo Antão, esclarecendo que este era filho de uma meia-irmã da sua mãe. Estas declarações foram feitas em 1666 e Vieira indicou então que o encontro com o primo se tinha dado há dez anos, ou seja, em 1656. Ora, é-nos hoje possível dizer o que é que Gonçalo Serrão de Azevedo estava então a fazer em Lisboa e ainda especular, mas com algum grau de certeza, que o motivo da visita ao primo fossem precisamente as questões genealógicas do parentesco entre ambos.

Com efeito, em 1656, Gonçalo Serrão de Azevedo estaria a dar início ao seu processo de habilitação para servir o Santo Ofício da Inquisição no cargo de familiar, já que data precisamente de 12 de junho desse ano o documento mais antigo incluso no respectivo

processo de habilitação. Deste processo podemos extrair dados fiáveis sobre a ascendência do próprio e, conseqüentemente, também da ascendência do seu primo António Vieira”. (Loureiro, 2023). (15).

## **CONCLUSÃO**

Padre António Vieira omitiu informações sobre sua ascendência judaica junto ao Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Sua atitude foi correta? E se ele tivesse confessado sobre as suas raízes judaicas, o que teria acontecido com ele? Seria ele queimado nas fogueiras da Inquisição, como ocorreu com seu colega baiano padre Manoel Lopes de Carvalho? Não sabemos! Pode-se extrair das Sagradas Escrituras que a autoridade é absoluta, mas a obediência é relativa. Ou seja, devemos obedecer, se e somente se a autoridade age segundo os mandamentos de Deus. Portanto, eis aí uma resposta.

Combateu a intolerância religiosa, a parcialidade, a crueldade e injustiça dos Tribunais do Santo Ofício da Inquisição do qual foi também vítima.

Padre Vieira mostrou seu exímio conhecimento escatológico quando afirmou que podia-se viver seguindo a Cristo e viver o judaísmo, propondo uma reconciliação da Igreja com os judeus. Ele sonhava que a Terra Santa deveria ser a terra dos judeus e, mesmo que houvesse conflitos e tensões, tudo seria resolvido quando os judeus retornassem à terra de seus ancestrais, para que se cumprisse a redenção messiânica universal.

Sua luta se deu em dois planos: político e teológico, propondo soluções concretas para que Portugal saísse da crise econômica por meio de justificativas baseadas nas Sagradas Escrituras, segundo sua própria interpretação. Entretanto, sua afirmativa que a solução para o obscurantismo e fanatismo seria sanada com o advento do

“Quinto Império” que se consolidaria após o regresso das Dez Tribos Perdidas à terra prometida e a filiação do povo judeu ao povo português foi uma infeliz extrapolação das Sagradas Escrituras.

Um fato notório do legado de Vieira foi a sua insigne erudição que o consagrou “imperador” da língua portuguesa, como escreveu o padre Antônio Chabel, prefaciando a famosa coleção “Sermões”:

*“Cientes que Vieira é patrimônio comum de Portugal e Brasil, que é um dos nomes luso-brasileiros de projeção obrigatória na literatura universal, considerado o maior escritor da língua portuguesa em prosa, como também grande entre os oradores de todas as nações, dele recolhemos a mensagem do culto pelos estudos humanísticos que plasmam e enobrecem as grandes inteligências; dele aprendemos o amor que educa e eleva as classes humildes, e, à sua escola, seremos as sentinelas vigilantes da Pátria e da Religião”.* (Chabel, Pe. Antônio, 1957) (16).

Quão grande legado deixou Vieira não só em Portugal como no Brasil. Que lindo trabalho ele realizou no Maranhão, quando regressou de Portugal, em prol dos injustiçados pela escravidão, expressando o seu amor aos pobres e humildes. Deixou grande exemplo de vida através de suas mensagens e de suas obras, testemunhando sua fé em Cristo. Se Cristo é amor, como os inquisidores podiam matar alguém colocando em suas mãos uma cruz, símbolo do perdão e da remissão?

O próprio Vieira asseverou: “Para falar ao vento, bastam palavras: para falar ao coração, são necessárias obras” (17).

Sua luta contra a intolerância e o fanatismo religioso não foi em vão. Marquês de Pombal, ministro do rei D. José, propôs o fechamento do Tribunal cerca de 60 anos após a morte do longevo padre Vieira. Finalmente, em 1821 a Constituinte da Corte portuguesa ex-

tinguiu a Inquisição em Portugal e nas colônias do reino lusitano.

“Matar um homem não é defender uma doutrina, é matar um homem.”

(Sebastien Castéllion - 1515-1563)

## **BIBLIOGRAFIA E NOTAS**

(1) Novinsy, Anita. *A luta inglória do Padre Antônio Vieira* - LVM Editora, São Paulo-SP: 2021, p. 10.

(2) *Ibidem*, p. 11.

(3) *Ibidem*, p. 22.

(4) “Quinto Império” português foi uma crença oriunda do Padre Antônio Vieira em conformidade e semelhança com a ideia de Quinta Monarquia, do historiador exilado D. João de Castro, ambas noções fundamentadas nas trovas do sapateiro e profeta messiânico, Gonçalo Annes Bandarra que viveu na cidade de Trancoso (1500-56).

(5) *Ibidem*, p. 41.

(6) Almeida, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada* - Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo-SP: 1993, p. 124.

(7) *Ibidem*, p. 802.

(8) *Ibidem*, ps. 752-753.

(9) *Ibidem*, p. 193

(10) Vieira, Padre Antônio. *Sermões* - Editora das Américas, Vol. 1. São Paulo-SP: 1957, ps. 39-40.

(11) *Ibidem*, p. 66.

(12) *Ibidem*, p. 76.

(13) Novinsky, Anita. *A luta inglória do Padre Antônio Vieira* - LVM Editora, São Paulo-SP: 2021, p. 62.

(14) Guilherme Maia de Loureiro, Doutorado em Ciências Sociais (História dos Factos Sociais), Investigador do Laboratório de Estudos Judaicos, Investigador do Instituto do Oriente (ISCSP - Universidade de Lisboa) e genealogista profissional.

(15) Revista da ASBRAP, número 30.

(16) Este processo está catalogado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo entre as habilitações completas do Santo Ofício, mas uma vez que Gonçalo Serrão de Azevedo nunca recebeu carta de familiar, trata-se claramente de uma habilitação incompleta e deveria estar catalogada como tal. – A.N.T.T., Habilitações do Santo Ofício, Gonçalo Serrão de Azevedo, Maço 2, n.º 45.

(17) Vieira, Padre Antônio. *Sermões* - Editora das Américas, Vol.1. Prefácio do Padre Antônio Charbel. São Paulo-SP: 1957.

(Observação: as frases grifadas em *itálico* se referem aos autores dos textos citados).

## TRADIÇÃO TALÁSSICA EM DUAS OBRAS DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA EM 1958

Luiz Feldman

*À memória do professor José Feldman*

Os frutos do trabalho de Sérgio Buarque de Holanda em 1958 são conhecidos em partes desiguais. Escreve, é claro, “Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil”, tese para o concurso a catedrático de história da civilização brasileira na Universidade de São Paulo. Impressa em setembro, com 382 páginas, é coroada de êxito dois meses depois.

Um requisito para a vaga na Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras, como se chamava à época, era o grau de mestre em Ciências Sociais. Buarque de Holanda foi obtê-lo, já com o concurso da USP à vista, na Escola de Sociologia e Política. Escreve, para isso, a dissertação “Elementos formadores da sociedade portuguesa na época dos descobrimentos”. Com 145 páginas no original datilografado, é defendida em julho.

*Visão do paraíso*, o livro, por isso mesmo grafado com o título em itálico, tem sua primeira tiragem comercial em 1959. É, sem dúvida, um clássico maior da historiografia do século XX. “Elementos formadores”, por sua vez, nunca é publicado, por isso mesmo fi-

cando relegado ao título entre aspas: submerge por décadas no papelório do autor, não integra sua cronologia e jaz inerte no arquivo custodiado pela Universidade de Campinas,<sup>1</sup> vetada, ao que consta, a sua reprodução.

Se, com toda a sua maestria, *Visão do paraíso* não é uma obra muito lida – e, quando lida, às vezes parece ser discutida de modo fragmentário –, “Elementos formadores da sociedade portuguesa na época dos descobrimentos”, que não pode deixar de despertar algum interesse, nem que seja pela vizinhança ilustre, é uma obra desconhecida. Com poucas exceções, tanto quanto eu saiba, é uma *non-entity* mesmo entre as hostes buarcológicas.<sup>2</sup>

Gostaria, aqui, de discutir conjuntamente a tese de cátedra e esta outra que Buarque de Holanda chamou uma vez de “monografia” preparada para “meu concurso de mestrado”.<sup>3</sup> Por comodidade e por divergir de sua condenação à eterna penumbra, não cerco de aspas os *Elementos formadores da sociedade portuguesa na época dos descobrimentos*, preferindo o itálico habitual para o que, em outras circunstâncias, poderia ter sido o título de um pequeno livro.

Procurarei destacar, em *Visão do paraíso* e em *Elementos formadores* – uso o itálico, portanto, como se o segundo fosse tão livro como o primeiro –, com breve passagem conclusiva por *Raízes do Brasil*, os contornos do que Buarque de Holanda concebeu, na monografia desconhecida, como a tradição talássica de Portugal. *Visão do paraíso* e *Elementos formadores* compõem uma espécie de par de estudos sobre os aspectos internos e externos (com foco na América) da expansão marítima portuguesa.

---

<sup>1</sup>Ver Buarque de Holanda, “Apontamentos para a cronologia de...”, p. 441.

<sup>2</sup>Ver De Decca, “Ensaio de nacionalidade”; Martins, “*Raízes do Brasil e A montanha mágica*”; e Nicodemo, *A urdidura do vivido*.

<sup>3</sup>Buarque de Holanda, “História”, p. 316.

*Visão do paraíso* foi escrito, com toda probabilidade, nos meses diretamente posteriores à preparação de *Elementos formadores*, resultando de anos de pesquisa para um livro sobre o barroco, material reorientado, à última hora, para atender às necessidades do certame para a posição de catedrático. Essa explicação, dada pelo autor para *Visão do paraíso*,<sup>4</sup> deve valer igualmente para *Elementos formadores*.

Esse contexto imediato de escrita das duas obras dá plausibilidade à ideia de que o autor tenha dividido uma reflexão comum em um par de teses, cuidando uma, *Elementos formadores*, da dinâmica portuguesa e, outra, *Visão do paraíso*, da brasileira.

A chave da reflexão comum, como veremos, é o aspecto talássico que conjuga uma e outra margem do Atlântico luso-brasileiro sob os signos da experiência e da fantasia, atitudes encarnadas em diferentes momentos por portugueses, judeus e paulistas, no caso da experiência; e, também em diferentes momentos, no caso da fantasia, por portugueses, judeus e espanhóis.

Começemos por *Visão do paraíso*. O livro se inicia, hoje, por um longo “Prefácio à segunda edição”, datado de novembro de 1968. Esse prefácio, embora agregue alto valor substantivo ao livro, parece-me gerar certa deformidade estilística no que era a arquitetura original da obra. Dizendo isso, não quero negar o apuro estilístico do autor, mas, sim, apontar como ele envolvia um equilíbrio tênue, que uma revisão podia desfazer.

*Visão do paraíso* iniciava-se, originalmente, direto no capítulo um, “Experiência e fantasia” (ou “A experiência e a fantasia” na tese). Isso foi assim na década inicial do livro, isto é, de 1958, ano da impressão *hors commerce*, e 1959, quando é publicado pela editora José Olympio, até 1969, ano da segunda edição, pela Companhia Editora Nacional.

---

<sup>4</sup> Ver Martins, *Sérgio Buarque de Holanda*, p. 178 e p. 184.

O “Prefácio à segunda edição”, uma densa rediscussão do argumento do livro à luz da literatura especializada surgida desde o seu lançamento, perturba o plano original por duas razões conjumindas: obstrui a vista antes desimpedida à oposição fundamental de experiência e fantasia, que se afirmava logo na página de abertura da obra; e protela a chegada a essa oposição, relativizando o seu impacto, pela interposição de uma camada amortecedora de complexidade historiográfica. A abertura fica reduzida a um segundo capítulo.

Gostaria de retornar àquele momento inicial, em que o livro dava diretamente para a oposição experiência-fantasia. O resto da estrutura não é idêntico entre 1958 e 1959, pois os sete capítulos da tese tornam-se doze na edição do ano seguinte. O que se faz, contudo, é desmembrar dois extensos capítulos (o três e o cinco, na tese) em sete (do três ao seis e do oito ao dez, na edição comercial), sem alterações de monta em seu teor.

Nos dois casos, em 1958 e 1959, as oposições polares têm grande peso no jogo geral do livro: não só o capítulo um intitula-se, como já lembrei, “Experiência e fantasia”, como o último capítulo intitula-se “América portuguesa e Índias de Castela”, títulos nunca alterados. A edição de 1959 agrega à lista de polaridades nos títulos o novo nome do capítulo três, pelo qual o conhecemos até hoje: “Peças e pedras”, contraste já presente no argumento do capítulo em 1958.

Como era o plano de *Visão do paraíso* nesse momento inicial? Naturalmente, trata-se de uma obra de alta complexidade e toda tentativa de reduzi-la a algum esquema incorre em simplificações. Mas, pelo que me parece aquela tendência a leituras fragmentárias do livro, assumo o risco de abordar a sua concepção geral,<sup>5</sup> toman-

---

<sup>5</sup>Registro aqui que o desafio de pensar a concepção geral de *Visão do paraíso* colocou-se muito especialmente, para mim, pelas considerações de Laura de Mel-

do a liberdade de propor uma analogia. A composição de *Visão do paraíso* faz pensar, amplamente, na composição das *Variações Goldberg*, de Bach: um tema é apresentado, sucedido por uma série de variações e, ao fim, repetido. Enquanto a *Aria* de abertura anuncia o tema, a *Aria da capo*, que encerra a obra, sendo rigorosamente idêntica, não se ouve mais da mesma forma, por adquirir nova coloração após as várias combinações e recombinações do tema principal.

Daí minha ênfase no plano original de *Visão do paraíso*, também ele assentado em uma notável simetria entre início e fim, com um conjunto de variações de permeio: o tema de abertura, “Experiência e fantasia”, é repetido no encerramento, “América portuguesa e Índias de Castela”, quando, entretanto, já não pode tornar a ser considerado do mesmo modo. É essa simetria que, a meu ver, o “Prefácio à segunda edição” desfigura.

*Visão do paraíso* inicia-se associando portugueses à experiência e espanhóis à fantasia. Esse é o par antagônico básico do livro. É ele, também, que à primeira vista se repete no capítulo final. Isso porque a fisionomia particular da América portuguesa, de um lado, e das Índias de Castela, de outro, é dada pelo senso prático dos portugueses, que permanecem à beira-mar, e pelo voluntarismo dos espanhóis, que conquistam as terras altas.

O traço cultural do primeiro capítulo, uma distinção de atitudes dentro da mentalidade de certa época, desdobra-se em geografia no último capítulo, uma distinção entre empreendimentos coloniais: litorâneos *versus* sertanejos. Essa distinção dá à colonização portu-

---

lo e Souza, um raro caso de enquadramento de conjunto da obra. É certo, por outro lado, que meu modo de compreender o jogo geral do livro discrepa do que propõe aquela autora, que exclui de seu elenco de “capítulos centrais da obra” um dos reputo estratégico, o três, conforme exposto adiante. Mello e Souza, “Prefácio”, p. 20.

guesa um caráter arcaico, porque “disperso, fragmentário, linear, mais de feitorização que de colonização”, e confere ao império espanhol, porque predicado no controle efetivo de massas territoriais compactas, o título de “iniciador do moderno colonialismo”.<sup>6</sup>

Ao longo do livro estrutura-se, contudo, outro par, por assim dizer um contrapar, opondo Ibéria e América. Nele, portugueses e espanhóis resultam bastante parecidos entre si. Isso porque marcam-se por uma comum e medieval fixação com a promessa de tesouros que, eivados de sobrenaturalidades, situam-se na geografia meio indeterminada que se estende das ilhas lendárias do Atlântico ao interior misterioso do continente americano.

Com esses ibéricos contrasta certa gente instalada no altiplano de Piratininga, os paulistas, de origem peninsular mas com perfil próprio, vincado pela mestiçagem com a população indígena (tema que vinha de ser discutido em *Caminhos e fronteiras*, de 1957).

O antagonismo entre paulistas e peninsulares expressa-se na dicotomia entre os tipos de riqueza que cada qual busca na nova terra: indígenas escravizados *versus* prata, ouro e diamantes; as “peças”, preferidas pelos paulistas em seu realismo chão, ou as fabulosas “pedras”, que obsedam o imaginário ibérico.<sup>7</sup>

O par, como já vimos, é interno à Península Ibérica: caracteriza as diferenças na atitude com que dois povos, portugueses e espanhóis, se lançam ao ultramar. O contrapar distingue a Ibéria de seu exterior: caracteriza diferenças na atitude de dois grupos concretamente engajados na dominação da América, peninsulares e paulistas.

No quadro mais geral da mentalidade naqueles albores da era moderna, essas diferenças de atitude são, no fundo, sempre as

---

<sup>6</sup> Buarque de Holanda, “Visão do paraíso”, p. 352 e p. 351.

<sup>7</sup> Buarque de Holanda, “Visão do paraíso”, p. 62.

mesmas: experiência *versus* fantasia. O que o livro faz é variar os portadores das atitudes experimentada e fantástica. Num primeiro momento, experiência é a marca dos portugueses, fantasia, dos espanhóis. Num momento posterior, experiência é a marca dos paulistas, fantasia, dos peninsulares.

A experiência lusitana ditava a proximidade ao mar, propícia à visão insular das muitas terras com que os navegantes iam topan-do; a experiência paulista impunha a intimidade com o sertão, propícia a uma visão continental daquela terra singular, assenhoreada em sucessivas expedições por caminhos terrestres e fluviais.<sup>8</sup>

Se os lusitanos inicialmente não pretenderam mais que fazer de suas possessões americanas “outro Portugal”, uma reprodução do reino em outra margem do Atlântico, com o tempo vão se embevecendo com as riquezas de Potosí e as grandezas de Castela e começam a ambicionar tesouros escondidos nas profundezas do sertão, querendo converter o Brasil em “outro Peru”.<sup>9</sup> Sedentários, no entanto, nunca consumam a tomada do interior.

A gente que venceu a aspereza das encostas atlânticas e fundou a vila de São Paulo dos Campos de Piratininga estava em situação diversa dos portugueses acomodados no litoral açucareiro e mesmo dos espanhóis que, nas terras altas, dispunham da prata. Isolados do circuito comercial escravagista do Atlântico e instalados em terra pobre, viram-se na contingência, diz Buarque de Holanda, de escravizar indígenas e, para isso, de entrar cada vez mais terra adentro.

Se o isolamento impunha a Piratininga uma existência rústica, também lhe franqueava relativa autonomia frente à monarquia por-

---

<sup>8</sup>Retomo, aqui, o argumento desenvolvido em Feldman, “*La invención de América y Visión del paraíso: un acercamiento*”.

<sup>9</sup>Buarque de Holanda, “Visão do paraíso”, p. 164.

tuguesa. Os paulistas compreendem rapidamente, segundo o historiador, que sustentar-se de “peças” era assegurar sua liberdade, ao passo que ceder à miragem edênica das “pedras” seria atrair a São Paulo a ganância e a repressão da Coroa lusa. Razões econômicas, as “peças”, e políticas, a liberdade dos que viviam dessa riqueza, que emprestam uma feição moderna à experiência paulista.

Adivinhando o Éden em suas demarcações na América, ao que os predisponha o estereótipo do paraíso como jardim insular nas tradições clássica e cristã, os ibéricos viviam arcaicamente cegos à terra que tinham diante de seus olhos. Dava-se com eles o caso do Dom Quixote – clássico lido ou relido por Buarque de Holanda em meados da década de 1950 – que agia “viendo en su imaginación lo que no veía ni había”.<sup>10</sup>

Já os paulistas, operando em um ambiente longe de paradisíaco, revelavam ter olhos para ver. Não dão sinais do “romantismo insular” que Buarque de Holanda discerne na mentalidade quinhentista e seiscentista.<sup>11</sup> Mantendo o símile cervantino: em vez de ambicio-

---

<sup>10</sup> Buarque de Holanda, *Marginalia a Don Quijote de la Mancha*, vol. 2, p. 81, trecho não grifado pelo autor.

<sup>11</sup> Buarque de Holanda, *Marginalia a Don Quijote de la Mancha*, vol. 1, p. 332. A expressão surge em uma anotação feita, na guarda do exemplar de *Dom Quixote* do autor, como comentário ao trecho da página 185, ele mesmo ladeado por um grifo, em que Sancho cobra de Dom Quixote a promessa que este lhe havia feito de uma ilha, “que yo la sabré gobernar, por grande que sea”. A anotação completa de Buarque de Holanda é: “Os cavaleiros antigos cedem ilhas aos escudeiros (romantismo insular)” (idem, p. 332). A expressão “romantismo insular” reaparece em “Visão do paraíso”, onde é associada à idealização das ilhas atlânticas por qualidades místicas lindeiras com o emprego de motivos edênicos. Referindo-se a Camões, More e Góngora como encarnações dessa atitude, o autor afirma que o fascínio das visões insulares “ainda não se dissipou em nossos dias”. Buarque de Holanda, “Visão do paraíso”, p. 304. Essa referência dificilmente passaria despercebida a Jaime Cortesão, cuja ideia de um “mito da ilha Brasil” Buarque de Holanda combatera em polêmica de 1952, na qual nega, precisamente, que os bandeirantes paulistas se orientassem por algum ideal ou noção superior às suas necessidades imediatas de sobrevivência. Ver Buarque de Holanda, *Tentativas de mitologia*, cap. 2.

narem a cessão de uma ilha fabulosa, desejam sobreviver e, para isso, conquistam, com um senso prático mais moderno, boa parte do interior de um continente.

A repetição do tema inicial no fim de *Visão do paraíso* não pode, portanto, deixar de adquirir novo tom. Pois o livro termina sugerindo que a história do Brasil, que por um instante supuséramos mais imune às fabulações hispânicas devido ao “pedestre ‘realismo’” que os portugueses haviam infundido no país,<sup>12</sup> é fortemente moldada pela fantasia; ao menos, é claro, a história do Brasil litorâneo, de formação portuguesa e por isso – afinal – arredio à experiência.

Tornando possível a travessia do oceano e a junção orgânica de suas margens, a experiência lusitana se transmutava em fantasia quando, da orla sul-americana, se encarava ociosamente o interior do continente sem se conseguir imaginar, ali, qualquer coisa mais que um mero ultramar (a começar pela premissa de que pudesse se tratar de um “aquém mar”).<sup>13</sup> A experiência só ressurgia quando, e porque, perdendo suas vestes luso-brasileiras, a vida se fazia americana e paulista.

*Visão do paraíso* historiava o ponto inicial nessa reconfiguração da experiência, o surgimento de uma visão própria, que começa a superar a mentalidade medieval – e portanto o olhar arcaico – que se transportara da Europa à América e condicionara a (des)compreensão de sua realidade; *Caminhos e fronteiras* explorara, antes, o uso dessa visão telúrica, enraizada na terra, na modelagem de uma vida, a paulista, já sertaneja.

---

<sup>12</sup> Buarque de Holanda, “Visão do paraíso”, p. 4.

<sup>13</sup> Ver o emprego muito deliberado desta expressão, por exemplo, em Buarque de Holanda, *Tentativas de mitologia*.

O Brasil que construía sua nova capital no sertão em 1958 parecia a Buarque de Holanda antes redobrar do que erradicar o legado ibérico.<sup>14</sup> A atualidade do tema da miragem de édens insulares no interior, sítios que portugueses e espanhóis viram pela ótica da extração predatória de tesouros, será explicitada pela transcrição, na segunda edição de *Visão do paraíso*, de um presságio de Hipólito José da Costa, no princípio do século XIX, sobre uma paradisíaca “nova cidade” implantada em “ponto central” do território brasileiro.<sup>15</sup>

A esse Brasil litorâneo, na geografia e na mentalidade, dirige-se o capítulo final de *Visão do paraíso*. Agora o contrapar modula o par, a América põe a Ibéria entre parênteses: no litoral como no sertão, na América portuguesa como nas Índias de Castela, a geografia seria fantástica, e a mentalidade arcaica, mesmo em um império proto-moderno como o espanhol, enquanto não se visse a realidade, condição primeira da experiência, como ensinavam os rústicos paulistas.

Daí o vaticínio no fecho do livro:

*Teremos também os nossos eldorados. Os das minas, certamente, mas ainda o do açúcar, o do tabaco, de tantos outros gêneros agrícolas, que se tiram da terra fértil, enquanto fértil, como o ouro se extrai, até esgotar-se, do cascalho, sem retribuição de benefícios. E a procissão dos milagres há de continuar através de todo o período colonial, e não a interromperá a Independência, sequer, ou a República.*<sup>16</sup>

Passemos agora a *Elementos formadores da sociedade portuguesa na época dos descobrimentos*. Seu plano faz pensar, desde logo, em *Raízes do Brasil*. No célebre ensaio de estreia, e particularmente em seus cinco primeiros capítulos, Buarque de Holanda procedera

---

<sup>14</sup> Ver Martins, *Sérgio Buarque de Holanda*, p. 66.

<sup>15</sup> *Apud* Buarque de Holanda, *Visão do paraíso*, p. 64.

<sup>16</sup> Buarque de Holanda, “Visão do paraíso”, p. 367.

por aproximações sucessivas: contrasta à Europa, a Ibéria (capítulos um e dois), à Espanha, Portugal (três e quatro) e, finalmente, a Portugal, o Brasil (cinco).

*Elementos formadores* organiza-se de modo até certo ponto similar. Formalmente, o texto divide-se em nove seções, nenhuma das quais leva título. As seções procedem de fora para dentro, também por aproximações sucessivas: insinuam um cotejo dos ultramares ibéricos (seção um), cotejam Espanha e Portugal (dois), cotejam entre si duas partes integrantes do reino, árabes (três) e judeus (quatro e cinco), daí ensaiam um contraste entre judeus e paulistas (seis e sete) para, em seguida, reaglutinar no nível da Península contrastando o sentido fundamental das projeções lusa e espanhola (oito) e arrematar com o impacto da expansão sobre a fisionomia do próprio reino (nove).

Para repor a discussão nos termos mais amplos em que falei de *Visão do paraíso: Elementos formadores* larga do mesmo par básico que aquele livro, Portugal-Espanha; toma, contudo, direção inversa, abrindo-o no que se diria um infrapar árabes-judeus em Portugal; esse infrapar é, então, acercado, em um salto, ao contrapar Ibéria-América; finalmente, volta-se ao par básico e conclui-se fechando o foco sobre Portugal.

Pela dificuldade de acesso ao original de *Elementos formadores* e pelo desconhecimento a seu respeito, cabe descrever seu teor de modo um pouco mais detido.

O texto inicia-se com o tema habitual do caráter meramente litorâneo da colonização ultramarina lusitana. O autor logo encontra, na cartografia, a corroboração da incapacidade dos portugueses de sequer visualizar o interior das terras em cujas margens navegam e se estabelecem:

*A imagem gráfica de tal preferência poderiam fornecê-la muitos dos mapas que compuseram, não apenas durante os primórdios de sua expansão marítima, mas já em seu apogeu e declínio, no século XVI. Entre as diversas características que oferece essa incipiente cartografia portuguesa [...] entraria o fato de não assinalar de ordinário o interior das regiões representadas. Só em algumas cartas mais gerais procurava-se suprir até certo ponto semelhante falha. E isso parece tanto mais singular quanto é digna de nota, em seus mapas, a profusão de topônimos antiquados ou supositícios, alusivos, muitos deles, a terras ainda não descobertas e apenas suspeitadas.<sup>17</sup>*

Esse pendor costeiro é evidenciado por um rápido mas significativo confronto inicial com os vizinhos peninsulares. Afirma-se que “os portugueses, em contraste nítido, neste ponto ao menos, com os castelhanos, por exemplo, se limitaram a dilatar enormemente, ao longo das rotas do Atlântico e do Índico, o tipo de ação colonizadora já desenvolvido principalmente pelos [...] marinheiros italianos”.<sup>18</sup>

Com efeito, desde que viveu em Roma, entre 1952 e 1954, o autor vinha assinalando um aprendizado dos portugueses com os navegantes das repúblicas italianas na Idade Média.<sup>19</sup> Distingua-os, sem dúvida, o fato de que os italianos podiam dispensar totalmente qualquer possessão territorial na contracosta do Mediterrâneo, enquanto os portugueses, nas paragens mais remotas do Atlântico, necessitavam algum grau senhorio da terra; todavia, apenas o “estrito necessário para o livre exercício da atividade mercantil ou predatória”.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, pp. 3-4.

<sup>18</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 4.

<sup>19</sup> Ver Buarque de Holanda, *A contribuição italiana para a formação do Brasil*.

<sup>20</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 5.

Nesse sentido de continuar a experiência italiana do domínio costeiro para o comércio, Portugal seguia um princípio tradicional de colonização. Mas se uma Gênova se movera pela iniciativa privada, em Portugal a monarquia precocemente centralizada fora a mola propulsora de um comércio sob monopólio estatal. Tal expansão, diz o autor, não respondeu a uma lógica oficial, mas a “uma formação espontânea, lentamente amadurecida, e em tudo coerente com os rumos tomados pela monarquia lusitana”.<sup>21</sup>

Ao tradicionalismo da presença costeira conjugava-se, assim, o que para Buarque de Holanda era a modernidade do princípio da preponderância estatal na vida econômica. O resultado é a completa projeção do país para o além-mar: “O país vive, a bem dizer, do exterior e para o exterior”.<sup>22</sup>

Essa transbordante vida ultramarina repercute sobre a própria fisionomia do reino. Ao notá-lo, o autor já antecipa a conclusão da monografia, na qual assinala como determinado aspecto colonial do reino português o faz “destoar” do resto da Europa: “E assim como naquelas terras remotas vão eles reproduzir quase naturalmente e sem mudança alguns traços distintivos da vida na metrópole, ali também, em sua pequena pátria europeia, cria-se como uma breve epítome dos mundos explorados pelos seus homens”.<sup>23</sup> Microcosmo do ultramar, o país é apresentado desde logo em sua escassa aparência europeia.

A deportação maciça de africanos subsaarianos para Portugal é a principal fonte de similitude entre o reino e seu ultramar, indica

---

<sup>21</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 8.

<sup>22</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 11.

<sup>23</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 145 e p. 12.

a segunda seção. A escala adquirida pelo fenômeno calará resistências e amortecerá indignações contra os horrores do tráfico. O que se engendra a partir do século XV é uma sociedade bastante singular, ainda que, do ponto de vista da generalidade dos povos europeus, um tanto indistinguível da espanhola. Com isso, *Elementos formadores* começa a se acercar ao que estou chamando o par básico.

Na verdade, sob o nome Espanha, que “então e até muito mais tarde abrangia também o reino ocidental da península”, estava a referência a um mundo de forte exotismo para cá dos Pirineus, há muito marcado pela presença de árabes e judeus, “mundo meio oriental e profundamente semitizado”.<sup>24</sup> Com praças em Flandres e na Itália, porém, Castela trava contato direto com a Europa renascentista, vínculo redobrado pelo empenho, na reconquista, em negar o legado mourisco e dar um cariz europeu à vida.

Já Portugal se projetará cada vez mais para ultramares remotos e ignorados, aprofundando o seu exotismo. Os presentes enviados pelos reis de Portugal a outros soberanos, por exemplo, fazem pensar “na magnificência e prodigalidade de um potentado do Oriente”.<sup>25</sup> O resultado é um insulamento do país em si mesmo, não a

---

<sup>24</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 17.

<sup>25</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 22n. Cabe recordar que, tratando de seu período em Berlim (de 1929 a 1930) em uma entrevista no fim da vida, o autor diz ter lido, nessa fase, Werner Sombart e a biografia de Frederico Hohenstaufen por Ernst Kantorowicz. Ver Martins, *Sérgio Buarque de Holanda*, p. 197. Como veremos adiante, o primeiro será citado em um momento importante de *Elementos formadores*. Mas também Kantorowicz reaparece na monografia, indiretamente, na discussão sobre essa prodigalidade dita oriental exibida pelos reis de Portugal. Diz o autor: “[...] um soberano amigo da pompa, orgulhoso do senhorio exercido sobre remotas ou misteriosas terras, cujos portentos comprazia-se, assim, em fazer desfilar entre os ‘atabales e trompetes’ inseparáveis das mesmas andanças, além de naturalmente afeiçoado a coisas e costumes do Oriente, tanto que não duvidaria, talvez, à maneira de Frederico II, imperador[,] e de Afonso X, o Sábio, em dar-lhes ainda maior realce em sua Corte e Reino”. Buarque de Holanda, “Elementos formadores da

abertura à Europa à maneira do país vizinho. A diferença de prestígio entre os dois países é indicada pelo fato de o influente Guicciardini tratar Portugal como “uma breve e quase obscura província hispânica”.<sup>26</sup>

A segunda seção, em suma, com uma rápida pincelada contrastiva confere aos dois povos peninsulares a mesma cor oriental, mas dá à Espanha o rumo do continente europeu e, a Portugal, o dos mares meridionais; normalidade, um, excentricidade, outro. O tema será recuperado e desenvolvido na oitava seção.

As seções três e quatro buscam discernir na tessitura social ibérica, em geral, e portuguesa, em particular, as especificidades dos elementos árabe e judaico. Não surpreenderá, aqui, a referência a Américo Castro. *Elementos formadores* cita *La realidad histórica de España* (presumivelmente em sua edição original de 1954, dado não haver referências bibliográficas completas) para delinear a imensa repercussão do aporte árabe sobre a etimologia do léxico português e o falar cotidiano dos portugueses.

Esse aporte se deixa sentir antes de tudo no mundo do trabalho, pois, indica Castro endossado por Buarque de Holanda, ibéricos e especialmente lusos, avessos aos trabalhos manuais, recorrem aos mouros para tais atividades. Por isso, impregnam o seu vocabulário com o legado desse intercâmbio, como se adivinha (são exemplos do autor) em palavras como “tarefa” ou “alvenaria” e em um verbo como “mourear”.

Acolhendo ostensivamente as observações “do mesmo autor”, isto é, de Castro, Buarque de Holanda nota como “muito do vocabulário introduzido por estes [os mouros] entre portugueses, e tra-

---

sociedade portuguesa...”, p. 23.

<sup>26</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 20.

zidos mais tarde pelos colonos ao Brasil, acenam para zonas de vida onde ao mouro pôde caber decidida preeminência”.<sup>27</sup>

Essas áreas de preeminência não se limitam aos ofícios manuais. O “influxo persistente dos antigos sarracenos e moçárabes sobre a sociedade lusitana e mesmo luso-brasileira” atingirá nada menos que “as zonas de vida mais íntimas”, ao condicionar os trajés fechados, a reclusão social e o próprio submetimento patriarcal das mulheres.<sup>28</sup>

A arquitetura refletirá esse influxo, em Goiás como em São Paulo e alhures, pelo uso de dispositivos para o confinamento feminino como as gelosias e os quintais inacessíveis a visitantes, todos de sabor oriental. Até mesmo o uso de taipa e adobe nas construções paulistas se fará “ao estilo dos infiéis”.<sup>29</sup>

Voltando-se, na quarta seção do texto, para o influxo judaico, tema em que se estenderá até a sétima seção, e ao qual retorna na oitava e nona partes, Buarque de Holanda adentra, em realidade, o cerne de sua monografia. A aproximação inicial é por meio de um assunto, o messianismo, cuja utilidade para o autor é, sobretudo, ensejar um esclarecimento de método.

*Elementos formadores* admite, em princípio, o elo entre o “fervor messiânico da população judaica ou cripto-judaica de Portugal” e o sebastianismo.<sup>30</sup> Admite ainda que, com a transmigração do sebastianismo ao Brasil, “alguma remota influência israelita” (como

---

<sup>27</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 36.

<sup>28</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 43. Apesar da óbvia antecedência do livro *Sobrados e mucambos* nesse argumento, Gilberto Freyre não é mencionado aqui. Cito, como exemplo: “A ‘inferioridade’ da mulher subsistiu à ‘inferioridade da raça’, fazendo da nossa cultura, [...] como as orientais, uma cultura com um lado todo morto, parte dos seus elementos mais ricos abafados e proibidos de se expressarem, pelo tabu do sexo”. Freyre, *Sobrados e mucambos*, p. 155.

<sup>29</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 44.

<sup>30</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 56.

acabamos de ver com a árabe) se tenha prolongado até a sociedade ultramarina, de Minas Gerais ao interior da Bahia, mostrando que as “populações rústicas” podem adotar costumes mosaicos “sem conhecer de ordinário suas raízes”.<sup>31</sup>

O crucial para Buarque de Holanda nessa discussão é repelir a tese, defendida pelo historiador português João Lúcio de Azevedo, de que o messianismo seria uma fatalidade hereditária entre os judeus. É contra “certas explicações puramente biológicas daquele fenômeno” que *Elementos formadores* destaca a importância de se averiguar em que medida o sebastianismo, uma vez transposto ao contexto da América portuguesa, não se adaptou a “novas exigências, adquirindo função nova”.<sup>32</sup> Em outras palavras, o autor historiciza o conceito.

Esse ponto de método antecede a entrada, com a quinta seção, no coração do tema, que é o dínamo representado pelo aporte judaico à expansão comercial lusa. A tese nada tinha de original, tendo Américo Castro – para ficar na referência citada pelo autor – notado que “sem o dinheiro e a ciência dos judeus, o Portugal cristão teria permanecido sem condições de dar vazão ao seu magnífico ímpeto conquistador e senhorial”.<sup>33</sup> A novidade estava, como veremos mais adiante, na forma como Buarque de Holanda voltava a um antigo assunto, trocando uma abordagem focada em identidade pela perspectiva historicizante.

Se os árabes, a quem se atribui melhor disposição ao trabalho braçal, foram preeminentes nessa região da vida, Buarque de Holanda indicará que os judeus, apesar do rancor que podiam desper-

---

<sup>31</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 52.

<sup>32</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 58.

<sup>33</sup> Castro, *La realidad histórica de España*, p. 496.

tar em Portugal, também ocuparam uma zona da vida, os negócios, de que os “genuínos portugueses” abdicavam, preferindo os cristãos velhos praticar o “divino ócio”.<sup>34</sup>

Como os negócios no ultramar tinham a ver com o labor agrícola, o autor se vê premido a fixar, tentando não cair em estereótipos, uma aversão judaica a esse ramo de atividade: “Se em nítido contraste com os mouriscos, por exemplo, mostrariam-se muitas vezes avessos ao labor agrícola, nada indica, por outro lado, que se confinassem aos seus tratos mercantis, que tanto renome e tamanha oposição lhes acarretaram”.<sup>35</sup>

A aversão não se constitui em um impedimento, no entanto, porque a escravidão no Brasil poupa os cristãos novos da faina braçal. Esses judeus instalados na América portuguesa tornam-se “lavradores [...] ao modo do Brasil, isto é, dispondo sempre de escravos”, que “são como seus pés e mãos”.<sup>36</sup>

A sexta seção voltará a esse aspecto pela imagem, igualmente desenhada no fecho de *Visão do paraíso*, de um tipo predatório de lavoura no Brasil, entendida como mineração em vez de agricultura. Calçada na “extração de opulentos tesouros”, a lavoura podia ser praticada como “complemento do negócio mercantil e urbano”, ou seja, era suscetível da intervenção mais ou menos regular dos cristãos novos.<sup>37</sup> É como se enquadra a forte presença judaica na Bahia e no Pernambuco quinhentistas e seiscentistas.

Para terminar de compor o quadro que unirá – em chave talássica – as duas margens do oceano é preciso entender como, dentro do

---

<sup>34</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 47.

<sup>35</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 60, trecho parcialmente escrito à mão sobre rasura da datilografia.

<sup>36</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 64.

<sup>37</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 85.

próprio reino, o aporte dos judeus punha a sociedade em movimento expansivo não por ação da biologia, mas daquelas exigências e funções inerentes à produção de uma nova circunstância história.

Cabe citar extensamente o trecho em que Buarque de Holanda procura captar em seu movimento, com o respaldo de fontes primárias, o processo histórico de lançamento do comércio ultramarino em que judeus, cristãos novos e até cristãos velhos empolgam-se com a perspectiva da projeção ao alto mar:

*Não é preciso recorrer a misteriosas fatalidades biológicas para admitir que o hábito dos negócios, muitos deles [dos judeus] o conservassem mesmo depois de apagada em definitivo a marca de origem [isto é, da conversão ao catolicismo], transmitindo-o aos descendentes, com o que terão contribuído para formar-se em Portugal uma burguesia mercantil cada vez mais ampla [...] É possível, também, que se deixassem contagiar desse hábito alguns dos mesmos cristãos velhos que em outros tempos o tinham em abominação, tanto mais quanto se generalizou aos poucos, em toda parte, o louvor à diligência que opulentara aos venezianos e depois aos holandeses [...] Assim, já em princípios do século XVII podia frei Luiz de Souza aludir, sem desprimorá-la, à singularidade dos naturais de Viana do Minho, onde toda gente, mesmo os nobres, “exercitam a mercância a uso de Veneza e Gênova, contra o costume das mais terras de Portugal, que os louvam e não os seguem, invejam a felicidade e bom sucessos do trato e não sabem imitar a indústria”. Contudo essa mesma inclinação da gente de Viana pela mercancia não era aparentemente antiga ou congênita, senão oriunda das oportunidades que lhe dera o comércio do açúcar do Brasil, mormente de Pernambuco, terra de onde, já o dissera Fernão Cardim, os vianeses eram senhores [...] É aliás o próprio frei Luiz quem explica o aumen-*

*to notável de Viana com o comércio das “terras novas do Brasil”, que a todos estendia seus proveitos. “E não parecerá isto muito a quem souber que, havendo oitenta barcas de pescadores naturais, cinquenta anos atrás, que se sustentavam com o pão de cada dia, ganhado com pouco suor nas pescarias de perto e ao longo da costa, hoje não há nenhuma, deixando todos ambiciosamente a pobreza das redes e a segurança das praias pelas esperanças e perigos de mar alto” [...] Que no meio desses industriais negociantes de Viana, enriquecidos no tráfico do açúcar, haveria não apenas fidalgos de velha prosápia como numerosa gente de estirpe hebraica, mostra-o precisamente o caso de Pernambuco, região povoada de vianeses, e onde, no entanto, já se viu como o trato mercantil deveria estar totalmente ou quase nas mãos de cristãos novos.*<sup>38</sup>

Assim como nessa longa passagem o autor serve-se de um depoimento crucial para substanciar sua leitura contingente, histórica, da projeção ao mar e ao ultramar, encontrará, também em suas fontes, um pendant apropriado ao raciocínio de frei Luiz de Souza: o de certo capitão Manuel de Frias que, em memorial de 1619, cobrava a instalação da Santa Inquisição em Buenos Aires.

A Buarque de Holanda importa realçar, nesse documento, a afirmação de que os judeus comerciavam com o Peru desde o Brasil “pela comodidade de se saber tão perto do porto”.<sup>39</sup> Da “segurança das praias” portuguesas aos “perigos de mar alto” – aludidos por frei Luiz de Souza – passava-se – pela boca do capitão Manuel de Frias – à conclusão lógica de que o espaço luso-brasileiro tinha que ser rematado pela mesma segurança ou “comodidade” costeira

---

<sup>38</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, pp. 70-72.

<sup>39</sup> *Apud* Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 79.

do lado americano do oceano, marca da vida dos cristãos novos instalados no Brasil. Delimitam-se os contornos do espaço talássico.

Ora, já vimos que em *Visão do paraíso* Buarque de Holanda contrastará desfavoravelmente o sedentarismo fantasioso dos colonos ibéricos, instalados à beira mar e na altitude, à rústica mobilidade sertaneja da gente de São Paulo. Em *Elementos formadores*, sua discussão do judaísmo deve lidar com referências, encontradas em fontes coloniais da América espanhola, a um suposto caráter hebraico dos bandeirantes. É, aliás, uma das fontes mais caras a Buarque de Holanda no mundo hispânico, o Padre Montoya, quem dispara tal seta contra os paulistas.

Aqui a menção à comodidade litorânea em que viviam os judeus no Brasil revela-se em sua plena serventia, pois cinco páginas mais tarde Buarque de Holanda rechaça categoricamente que pudessem ser um fator tangível na expansão paulista, em que a “milícia” e a natureza preponderam sobre a “mercância” e a vida urbana. De tabela, situa São Paulo como um sertão mais além da influência do reino, imunidade ao quadro talássico a que não podiam aspirar Minas ou a Bahia sebastianistas:

*O alegado “judaísmo” dos bandeirantes ou de muitos deles, resultava, assim, de um apodo corrente da época, sobretudo se dirigido a portugueses, ou a filhos e netos de portugueses, segundo uma concepção popular dominante entre castelhanos [...] De tais apodos, nascidos da ira ou da malevolência, não se podem tirar melhores razões para a presunção, abraçada até por autores dos mais ilustres, sobre a parte excepcionalmente notável que à gente de estirpe hebraica terá cabido nas origens de São Paulo. Nem deles, nem de motivos supostamente psicológicos que se comprazem em invocar os adeptos de semelhante teoria. Se valessem muitos desses motivos, caberia perguntar em que*

ponto as animosas expedições dos bandeirantes por lugares escabrosos ou desertos trazem a marca de um povo que a tradição dizia ser dado antes à mercância que à milícia e mais afeito a sofrer as injúrias dos homens do que a aspereza dos elementos.<sup>40</sup>

Não surpreende, a essa altura do argumento, ler na sétima seção que mesmo os judeus foragidos de Portugal guardavam zelosamente a língua e “a dignidade e o decoro ibéricos”, ou seja, o “ser hispânico”.<sup>41</sup> Tampouco se estranhará que Buarque de Holanda refira em tom de discordância a afirmação de Sombart, em *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, para o efeito de que o “‘americanismo’ não passa, em realidade, de uma das manifestações do ‘espírito judaico’”.<sup>42</sup>

Os judeus no Brasil estariam, na avaliação de Buarque de Holanda, nitidamente no campo iberista, sem articulação possível com o americanismo dimanado de Piratininga. É expressivo que logo no início da oitava seção seja elencado, como um dos valores típicos da gente peninsular, uma “ociosa sobrançeria”.<sup>43</sup> Como sugeria a passagem sobre os judeus como lavradores à brasileira, a mercância predatória tem, para nosso autor, valor de destruição, não de produção. Um negócio ainda próximo ao ócio, vivido com soberba, marcaria o “ser hispânico”, nele incluída, para Buarque de Holanda, a própria atividade judaica.

Sombart fornece, nesse sentido, um critério estratégico contra o qual se ergue a enunciação de *Elementos formadores*. Ao aproximar o infrapar árabes-judeus ao que em *Visão do paraíso* será o contra-

---

<sup>40</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 84.

<sup>41</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 92.

<sup>42</sup> *Apud* Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 95n.

<sup>43</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 102.

par Ibéria-América, *Elementos formadores* estabelece um claro limite geográfico – litorâneo – e também de mentalidade – o ócio que depois se associará à fantasia – à presença judaica como força histórica no Brasil. Eficaz no espaço marítimo, seu influxo dissipava-se no âmbito continental (frise-se que, para o autor, a expansão continental que importa é a de São Paulo).

Como já previa o esquema explicativo de Buarque de Holanda mesmo antes, do livro *Monções* (de 1945) em diante, os ibéricos – e o ponto aqui é situar os judeus nesse grupo – são sedentários costeiros. Aos paulistas tocará a formação do americanismo, que, pela experiência, abre caminho à superação concreta do ócio e ao surgimento de uma ética mais compatível com o negócio.

A oitava seção retoma e desenvolve a disjuntiva, anunciada pela segunda seção, entre uma Espanha que se ocidentaliza e um Portugal que se orientaliza. Buarque de Holanda está falando de uma grande era espanhola, o Seiscentos, e esta seção (junto com a nona) será uma das maiores de seu texto, cobrindo, cada uma, cerca de vinte páginas.

Sua aproximação ao tema é pelo olhar de observadores do além-Pirineus que, lançando vistas à Península, contemplaram Castela e todo o país com um misto de repulsa e admiração, mas em todo caso com crescente fascínio. A aversão à Ibéria, que tem o seu dístico no *non placet Hispania* de Erasmo (aliás um dístico antissemita, nota o autor), cede, com o tempo, à enorme influência alcançada pelas formas de vida espanholas na Europa, em uma escala só comparável à que Itália e França algum dia exibiram.

Essa influência hispânica chegou às mais variadas regiões da vida europeia: a forma absolutista de Estado, o intervencionismo econômico, o ideal de beleza feminina, os romances de cavalaria, a pintura barroca, a vida eclesiástica (com a Contrarreforma e os

jesuítas) e o modo de organização da infantaria na vida castrense. Assim, o sentido básico de projeção da Espanha, e também a fonte primordial de seu prestígio, é a Europa ocidental, ficando as suas ricas possessões ultramarinas em um modesto segundo plano.

*“Em muitos aspectos”, pondera o autor, “foi a Europa que mais depressa se hispanizou, de vários pontos de vista, a partir da mesma época, do que a Espanha se europeizou”.*<sup>44</sup> *O exotismo espanhol diagnosticado no início de Elementos formadores dilui-se, e, diluindo-se, gera menos resistência e vai-se tornando um chamariz. A “singularidade” ibérica faz-se “mais tolerável, ou, não raro, atraente”.*<sup>45</sup>

A parte lusitana no prestígio conquistado pelas “coisas hispânicas” na era do barroco foi, pontua Buarque de Holanda, “minguada”.<sup>46</sup> Os portugueses cantavam como glórias, caso dos feitos de Albuquerque na Índia, o que eram “longínquas façanhas”.<sup>47</sup> Os ultramares mal sabidos de Portugal tinham pouco eco na Europa. Onde ecoavam, sim, era em Portugal.

Desde logo, porque o grau de união, até de confusão, entre judeus e cristãos (que as leis de limpeza de sangue só faziam comprovar pela negativa) dava à sociedade uma consciência mais acesa e aceita de seu caráter oriental. Esse caráter, visível nas “feições externas” das pessoas mas também em seu “comportamento e gênio”, empurrava os portugueses na direção oposta da Espanha: “apartava-os, de certa forma, desse mundo ocidental, a que, no entanto, os anexava a geografia”.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 108.

<sup>45</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 113.

<sup>46</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 108 e p. 105.

<sup>47</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 20.

<sup>48</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 120.

O que *Elementos formadores* delineia sobre o par peninsular básico é um processo invertido de influência espanhola no mundo europeu e de influência do mundo ultramarino em Portugal. Estamos diante de um ocidente hispanizado e de um reino orientalizado.

Buarque de Holanda busca compreender esse processo a partir das nuances de mentalidade, um fator, para ele, determinante da relação de cada povo com a geografia. Aceitando as condições naturais que lhes estavam dadas, isto é, a projeção oceânica inerente a um país costeiro, os portugueses farão disso o sentido fundamental de sua ação histórica; já os castelhanos, negando suas condições naturais por um ato de vontade, lograrão sua maciça projeção continental na Europa (e, secundariamente, na América, onde, de outra maneira, também controlam o continente).

Ainda uma vez é proveitoso transcrever de *Elementos formadores*:  
*No apogeu de Castela, que bem cedo aliás pudera competir com Portugal na expansão oceânica, essa mesma expansão está longe, ao contrário, de ser empolgante e soberana. Mais do que a conquista de suas Índias, o que a engrandece, aos olhos dos estrangeiros, são as formas de organização política, religiosa, militar e intelectual, que a converteram numa das grandes potências europeias. É de notar-se que essas formas nem sempre resultam ali, naturalmente, de condições particularmente favoráveis ao seu franco desenvolvimento, tais como aquelas que a Portugal, breve faixa de terra voltada para a imensidade do mar Oceano, tenderiam a dar uma fisionomia predominantemente talássica. É ao contrário a vontade humana, criadora e organizadora, independente, em todo caso, das condições naturais, o que parece dar-lhes corpo e animá-las.*<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, pp. 104-105.

Falando nos termos que seriam os de *Visão do paraíso*, as categorias de experiência e fantasia parecem presidir, logicamente, o modo como se explica a projeção diferencial, talássica ou telúrica, de Portugal e Espanha. Voltaremos, mais no final, a essa questão.

A nona seção parte da constatação de que também em Portugal houve uma reação ocidentalizante, a começar pelos próprios cristãos novos que, com fervor de neófitos, afirmaram a cristandade no país. Mas, sempre segundo Buarque de Holanda, a adesão aguerrida a códigos ocidentais, como as virtudes senhoriais que acompanhavam a cavalaria, só agravou, em Portugal, a valorização de ideais que repeliam o trabalho braçal e exalçavam o ócio.

A necessidade de artifícios e mercadores equaciona-se pela abertura do país a adventícios. Com classes pouco estancas e disposição à mescla étnica e cultural, Portugal vai formando, continua o autor, uma população altamente heterogênea. No Quinhentos e no Seiscentos, o reino figura como “um autêntico *melting-pot* de raças, como só o seriam mais tarde certas conquistas ultramarinas”.<sup>50</sup> Nem por isso se forma uma classe média predicada na ética do trabalho ligada às atividades mecânicas e mercantis.

Concordando agora com João Lúcio de Azevedo, destaca como Lisboa assumira o aspecto de nada menos que uma das “povoações ultramarinas” de Portugal.<sup>51</sup> Mais: Portugal, em contraste com a Europa renascentista, tinha uma “feição quase ‘colonial’”.<sup>52</sup> Nesse ponto, Buarque de Holanda começa a concluir traçando um contras-

---

<sup>50</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 138.

<sup>51</sup> *Apud* Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 133.

<sup>52</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 138.

te entre vício colonial e virtude econômica, em que Portugal é um receptáculo do primeiro e um conjunto inexistente para a segunda.

*Elementos formadores* reafirma a preeminência do ócio sobre o negócio em Portugal, ampliando o alcance dessa oposição ao associar cada um de seus termos, respectivamente, aos vícios coloniais da cobiça e do quantitativismo (rebatidos sobre o reino) e às virtudes econômicas da ética capitalista (que o definem pela ausência). Nesta última citação extensa do texto, vê-se como o autor identifica em terras lusitanas a

*tendência inveterada, no povo, e animada pelo hábito dos largos proveitos tirados do tráfico ultramarino ou, muito antes disso, das entradas em terras de mouros, para se retirar do menor esforço a maior vantagem. A predileção impaciente pela quantidade em prejuízo de outras virtudes – mais um traço próprio da produção colonial, essencialmente quantitativa – existiu, é claro, em todas as terras e em todas as épocas. Mas não é talvez por acaso se em Portugal, por exemplo, e não menos no Brasil, ela seja constantemente mencionada entre as causas mais decisivas do mau sucesso de inúmeros empreendimentos destinados não só ao progresso das manufaturas, como ao manejo das matérias primas. Os mesmos que acusaram tantas vezes aos antigos portugueses de pouca aptidão e tino mercantil não deixaram de acusá-los dessa espécie de cobiça sôfrega, que, desacompanhada de certas qualidades de exatidão, previdência, temperança, pontualidade, está longe de ser, rigorosamente, uma virtude econômica. Em um plano muito elevado, essa cobiça, unida ao afã de glórias, pode estar à origem dos grandes feitos que mereceram a tuba alta e clangorosa dos Lusíadas. Em terrenos mo-finos, porém, ela só há de pertencer, se tanto, ao domínio da farsa.*<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup>Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, pp.

Aqui Buarque de Holanda está assumindo, na realidade, a posição anti-iberista (sem a presunção antissemita) que havia identificado em Erasmo na oitava seção. Nota, apoiado nos *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme* de Marcel Bataillon, como levava um “timbre falso” certo elogio do escritor de Roterdã à glória ultramarina portuguesa; o verdadeiro pensamento de Erasmo, à parte seus elogios convencionais a D. João III, era o de que a ganância portuguesa empanara a obra de propagação da fé.<sup>54</sup>

Esse raciocínio tirado de Erasmo é o ponto a que se retorna, no trecho recém-transcrito, ao falar-se em Camões simbolizando uma união da cobiça com o afã de glória que, fora da alta poesia, soava farsesca. Apesar do forte ar erudito que envolve toda a discussão, fica patente a intenção de Buarque de Holanda de criticar o governo português, seus amigos brasileiros e o conjunto do colonialismo lusitano naquele ano corrente de 1958.

Significativamente, o mesmo tópico das falsas glórias ressurgiu em *Visão do paraíso*, tese e edição comercial, concatenado com uma crítica à celebração exagerada das virtudes paradisíacas do trópico: de um lado, pela referência a Camões, Buarque de Holanda quer rechaçar a grandiloquência oficial sobre a contribuição lusitana à civilização ocidental, de resto relativizada pela apresentação do reino como província orientalizada; de outro, pela referência velada mas inconfundível a Gilberto Freyre, quer rechaçar a exaltação do espaço dito lusotropical como um âmbito imperial moldado por uma fraternidade edênica e aberto ao protagonismo político do Brasil.<sup>55</sup>

---

141-142.

<sup>54</sup> Buarque de Holanda, “Elementos formadores da sociedade portuguesa...”, p. 115; ver também p. 117n.

<sup>55</sup> Para as diferenças entre as visões de altas autoridades do governo português e a concepção de Freyre, do meado ao final da década de 1950, ver Alexandre,

É a um triunfalismo lusitano e a um exagero lusotropical vigentes naquela quadra – o fim da década de 1950, em que o movimento descolonizador já ganhara decisivo alento – que se reporta Buarque de Holanda:

*A exaltada reabilitação das regiões tropicais popularizara-se desde cedo, aliás, entre portugueses, como consequência de suas explorações da costa ocidental do continente africano. Depois que o saber de experiências feito, as experiências de seus rudes marinheiros, derogara o saber especulativo e aéreo de tantos doutores antigos e modernos, os mimos das novas terras descobertas passavam a formar naturalmente uma grinalda para a vaidade nacional. O ostentá-los tinha quase o valor simbólico de uma chancela que servisse para acreditar a glória dos grandes descobrimentos: da mesma forma o simples gesto triunfal nos parece hoje dar segurança e realidade à vitória. A par disso, compreende-se como, por uma tendência compensatória, àquele excessivo crédito que, durante longo tempo, obtivera a doutrina de que os lugares cortados pela equinocial não de repelir os viventes de boa compleição ou, quando menos, os seres humanos, sucedesse o pendor invencível e não menos exagerado, para só se distinguir em tais lugares o que eles pudessem oferecer de salutar e aprazível.*<sup>56</sup>

Na redação definitiva da terceira frase desse trecho, fixada na edição revista de *Visão do paraíso*, o autor acentuaria o sentido anacrônico daquele colonialismo em pleno 1969, já não muito distante do próprio 25 de Abril: “da mesma forma a simples postura triunfal parece ainda hoje dar segurança e realidade à vitória”.<sup>57</sup>

---

*Contra o vento*, cap. 10.

<sup>56</sup> Buarque de Holanda, “Visão do paraíso”, pp. 161-162.

<sup>57</sup> Buarque de Holanda, *Visão do paraíso*, p. 140.

Era a própria vitória que parecia discutível, especialmente considerando-se que, tendo criado um espaço talássico, Portugal não chega a criar uma talassocracia, conclusão lícita da leitura do texto. *Elementos formadores* mostra inexistir, no caso lusitano, a hierarquização entre metrópole e colônia que marcaria os impérios modernos,<sup>58</sup> a começar do espanhol.

Além de tomar partido, à sua maneira, nesse tema político do dia, Buarque de Holanda também está intervindo em um debate historiográfico mais amplo. Concorda com a atitude de Américo Castro, que em *La realidad histórica de España* adotara esta linha polêmica: a de ampliar em sentido cosmopolita a consciência histórica de seu país, valorizando sujeitos até então ausentes, de que a cultura hispanojudaica era o melhor exemplo.<sup>59</sup>

Interpelado na defesa da tese de cátedra, em novembro de 1958, sobre a distância entre muitos dos temas de “Visão do paraíso” e a história brasileira, Buarque de Holanda sustenta ser necessário “buscar no passado e fora do Brasil explicações para acontecimentos da nossa História”.<sup>60</sup>

Conquanto não pudesse seguir o linguajar do professor de Princeton quanto ao “magnífico ímpeto” expansionista lusitano possibilitado pelos judeus, é patente como compartilhava o postulado historiográfico de Castro ao valorizar a vertente lusojudaca (e também a lusoárabe) como elemento(s) formador(es) da sociedade portuguesa nos albores da modernidade.

---

<sup>58</sup> Ver Martins, “A flor e o espinho”.

<sup>59</sup> Subirats, *Después de la lluvia*.

<sup>60</sup> Ellis, “Concurso para provimento da cadeira...”, p. 507.

A atitude similar à de Américo Castro suscita uma última consideração sobre o tema do aporte judaico como elemento formador da sociedade luso-brasileira na obra de nosso autor.

O assunto, que em 1958 surge em *Elementos formadores* e desaparece em *Visão do paraíso*, tinha uma curta, porém significativa história pregressa na reflexão de Buarque de Holanda. Fora abordado, em 1936, e reformulado, em 1948, no célebre ensaio *Raízes do Brasil*. Retraço essa história com o interesse de fixar melhor, à luz desse desenvolvimento de 1936 a 1948, a conclusão sobre o que vimos em 1958.

Em 1936, a edição *princeps* de *Raízes do Brasil* entende que o aspecto litorâneo da América portuguesa é uma expressão da “fisionomia mercantil, quase semita, dessa colonização”.<sup>61</sup> O trecho, localizado no capítulo quatro, é seguido, duas páginas depois, pela reafirmação seca de que as características dessa colonização resultam da “moral interessada, moral de negociantes” com que os portugueses se conduzem na América.<sup>62</sup>

Em 1948, *Raízes do Brasil* reitera a passagem sobre a fisionomia “quase semita” da colonização, mas traz alterações no trecho subsequente, agora cinco páginas adiante. Lê-se, desta feita, que as características da colonização lusitana poderiam parecer provindas, “em parte”, da “moral interessada, moral de negociantes” dos portugueses; mas esse comportamento qualifica-se agora por um dado temporal: “moral de negociantes, embora de negociantes ainda sujeitos, por muitos e poderosos laços, à tradição medieval”.<sup>63</sup>

O que em 1936 era considerado uma aptidão pura aos negócios, de fundo “quase” biológico, torna-se em 1948 uma aptidão apa-

---

<sup>61</sup> Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, p. 79.

<sup>62</sup> Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, p. 81.

<sup>63</sup> Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., p. 154.

rentemente de fundo biológico, mas em realidade condicionada pelo peso de uma circunstância histórica, que, no mais, dará relevo à sua propensão ao ócio. A esse pequeno ajuste na redação corresponde a inclusão de uma extensa seção final no capítulo quatro da edição revista de *Raízes do Brasil*, cujo propósito é discutir aquela tal tradição oriunda do medievo.

Não é necessário reproduzir passo a passo, aqui, o raciocínio do autor nesse acréscimo ao seu livro de estreia. Bastem as indicações essenciais. O capítulo quatro, que em 1936 era intitulado “A herança rural (continuação)”, passa a chamar-se, agora, “O sementeiro e o ladrilhador”.

Esse par – logo célebre – de sementeiro e ladrilhador pretende sintetizar o modo pelo qual portugueses e espanhóis constroem suas cidades no ultramar: com desleixo, como alguém que lança sementes à terra, ou com rigor, como quem assenta ladrilhos em uma superfície. O antagonismo remete fundamentalmente ao par experiência-fantasia, sendo aí, na segunda edição de *Raízes do Brasil*, que Buarque de Holanda o enuncia pela primeira vez.

Na imagem do sementeiro cifra-se a aludida “tradição medieval” portuguesa: só o “bom senso amadurecido na experiência” é propício a que “as obras humanas tenham mais de natureza do que de arte”.<sup>64</sup> Com efeito, diz Buarque de Holanda, se em algum lugar Camões escapou à grandiloquência e adotou o tom certo foi nas oitavas finais d’*Os Lusíadas*, em que aconselha ao rei D. Sebastião “favorecer e levantar os mais experimentados que sabem ‘o como, o quando e onde as coisas cabem’”, e não os que se pautam “pela fantasia – ‘sonhando, imaginando ou estudando’”.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., p. 165.

<sup>65</sup> *Apud* Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., p. 165.

Evidentemente, estamos diante do mesmo raciocínio que, como registrei, preside logicamente a explicação de *Elementos formadores* sobre a projeção diferencial, talássica ou telúrica, de Portugal e Espanha: aquela tem mais de “natureza”, esta, mais de “arte”. Como que prefigurando o argumento de 1958, *Raízes do Brasil* adverte sobre os espanhóis: “Para esses homens, o mar certamente não existia, salvo como obstáculo a vencer”.<sup>66</sup> Todo o contrário dos portugueses, com a sua tradição talássica espontaneamente formada.

Na complexa história das modificações de *Raízes do Brasil*, marcada por uma intenção declarada de Buarque de Holanda de abandonar o ensaísmo,<sup>67</sup> pode-se discernir, por parte do autor, uma passagem da busca de identidade à busca de história.<sup>68</sup>

Penso que o tema do sentido supostamente judaico da colonização litorânea ilustra bem essa passagem de *Raízes do Brasil* entre 1936 e 1948: de uma afirmação de natureza estática, identitária, sobre certa feição “semita” do colonizador-feitor, Buarque de Holanda passa a uma afirmação dinâmica, histórica, sobre um legado “medieval” do colonizador.

Em 1958, combina os temas do legado medieval e do aporte judaico. Em *Elementos formadores*, esse aporte dá um impulso dinamizador à expansão oceânica de um povo que, de qualquer forma, a tradição já inclinava a seguir a linha traçada pela natureza, ou pela experiência. Contudo, porque levada a efeito por uma mentalidade ainda medievalmente apegada ao ócio, a expansão não resulta em uma obra ultramarina moderna – resulta, antes, na feição colonial do reino.

---

<sup>66</sup> Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., p. 145.

<sup>67</sup> Ver Buarque de Holanda, “Novos rumos da sociologia”, pp. 513–514.

<sup>68</sup> Uso os termos no sentido que lhes empresta Ortega y Gasset, “História como sistema”.

No fim dos anos 1960, em uma palestra sobre sua noção de história, o autor se recordará da banca em que defendeu a monografia e a concepção, nela plasmada, de história. Relata:

*Justamente a propósito desse meu concurso de mestrado, recordo-me de que um dos examinadores, eminente sociólogo e antropólogo, opôs reparos, durante a arguição, ao modo pelo qual eu abordava os fatos. Preferiria, por exemplo, que, ao tratar dos inícios da colonização do Brasil, assunto de minha monografia, eu descrevesse, para começar, uma estrutura social bem caracterizada – a da sociedade Tupi – que os primeiros colonos aqui encontraram, e depois a ruptura dessa estrutura ocorrida com o advento do homem branco. Objetei-lhe que semelhante argumento era próprio de sociólogos ou antropologistas, pois que em História as estruturas, quando mal se insinuam já são imediatamente quase ao mesmo tempo superadas. História é mobilidade constante. Tentar sujeitá-la a estruturas e rupturas é o mesmo que pretender introduzir freios artificiais nessa mobilidade ou, como já houve quem o dissesse, é reduzi-la a uma sucessão e um cortejo de imobilidades.<sup>69</sup>*

Essas palavras como que dão uma moldura, do próprio autor, para o que venho designando o jogo de pares, infrapares, contrapares, aproximações e afastamentos que injetam mobilidade e uma perspectiva prismática à sua escrita histórica. Perspectiva que se perderia – é ele quem o diz – se a concepção de história se resumisse à descrição sucessiva de estruturas e rupturas.

A qualidade prismática oriunda do jogo de pares antagônicos atesta, a meu ver, a permanência, a proficuidade e, também, a tensão da lógica ensaística na escrita histórica buarqueana.<sup>70</sup> O estilo

---

<sup>69</sup> Buarque de Holanda, “História”, p. 316.

<sup>70</sup> Ver Feldman, *Cuatro aproximaciones a Sérgio Buarque de Holanda*; e Wegner,

historiográfico daí resultante aponta para um tipo de escrita sempre próximo ao ensaio,<sup>71</sup> que admite os antagonismos e até precisa deles, mas alinhavando-os pela mobilidade no tempo e não por cortes bruscos e simplistas de um polo a outro.

Volto à comparação das duas obras de 1958, para concluir. A experiência dos portugueses (e dos judeus), decisiva na formação do espaço talássico em *Elementos formadores*, em *Visão do paraíso* esvai-se, ou degrada-se, em uma fantasia ibérica de inatingíveis grandezas continentais.

A categoria da experiência, sabedoria de seguir as sugestões da natureza, desliza na direção dos paulistas, que, em seu áspero confronto com a realidade americana, forjam modos de vida originais, uma visão telúrica e, no limite, uma ética do negócio arraigada na terra. Outrora fruto da vivência insular, a experiência ganha foros continentais.<sup>72</sup>

---

“Um ensaio entre o passado e o futuro”.

<sup>71</sup>Ver Araújo, “As almas da história – Debate”.

<sup>72</sup>Entre os acréscimos à segunda edição de *Raízes do Brasil*, Buarque de Holanda indica que O soldado prático seria um complemento necessário a Os lusíadas. O livro de Diogo do Couto colocaria em evidência como, ao longo de sua expansão ultramarina, os portugueses foram perdendo a velha austeridade, propícia à ética guerreira, e adquirindo modos mais brandos e artificiais, que corrompem seus valores cívicos. Citando *O soldado prático*, o autor observa que “Com isso se vai perdendo o antigo brio e valor dos lusitanos, pois, conforme ponderou um deles, ‘a guerra não se faz com invenções, senão com fortes corações; e nenhuma coisa deita mais a perder os grandes impérios que a mudança de trajos e de leis’”. *Apud* Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., p. 163. No livro de Diogo do Couto estaria “o reverso necessário daquela grandiosa idealização poética” de Camões. Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., p. 159. Nessa imbricação de Camões e Couto seria possível discernir uma linha interpretativa em *Raízes do Brasil* segundo a qual os portugueses, pelas razões encontradas n’*O soldado prático*, transitam da experiência à fantasia, categorias emanadas da leitura d’*Os lusíadas*. Mas, pelas mesmas razões – a vida austera dos “fortes corações” como fonte de êxito militar –, também seria possível discernir um prolongamento dessa linha interpretativa em que os velhos preceitos lusitanos da experiência sobrevivem intactos, ou ressurtem, na gente paulista, conduzindo os habitantes de Piratininga à formação de seu extenso império no interior da América do Sul, assunto do autor em *Monções, Caminhos e fronteiras* e *O extremo Oeste*. Se, em obras como essas, Buarque de Holanda zela por uma distinção clara entre as identidades portuguesa e paulista,

Aos ibéricos, como um todo, passa a caber o polo da fantasia, simultaneamente a uma desapareição da polaridade, interna à península e ao reino, entre árabes e judeus. Os judeus, protagonistas em *Elementos formadores*, monografia em que aparecem altamente miscigenados com os – e quase indistinguíveis dos – portugueses, saem de cena em *Visão do paraíso*, em que os paulistas figuram como eminentemente distintos dos lusitanos. Dito de outro modo, saem de cena em uma história cujo horizonte não é mais o mar luso-brasileiro, mas o sertão de Piratininga, onde a presença hebraica seria inconcebível.

Anda mal o autor, creio, ao dizer, no fim da vida, que “*Visão do paraíso* não tem nada de especialmente paulista”.<sup>73</sup> No concurso à cátedra na USP, dissera, não por acaso, que, contra a “regra mais geral da colonização portuguesa”, a dos estabelecimentos costeiros, a conquista do altiplano paulista foi uma “exceção piratiningana” na história da América portuguesa.<sup>74</sup> Se cabe aos judeus dinamizar a tradição talássica que funde reino e ultramar em *Elementos formadores*, são os paulistas que, em *Visão do paraíso*, põem em movimento a formação telúrica que inventa o Brasil como um *aquém-mar*.

---

isso não exclui que adote ocasionalmente linguagens ambivalentes, que não repudiam a associação da obra paulista à portuguesa, aliás corrente na historiografia de São Paulo. O melhor exemplo dessa ambivalência vem na segunda edição de *Raízes do Brasil*, onde diz que “não hesitaria mesmo em subscrever pontos de vista como o recentemente sustentado pelo sr. Júlio de Mesquita Filho, de que o movimento das bandeiras se enquadra, em substância, na obra realizada pelos filhos de Portugal na África, na Ásia, e na América, desde os tempos do infante d. Henrique e de Sagres. Mas subscreveria com esta reserva importante: a de que os portugueses precisaram anular-se durante longo tempo para afinal vencerem. Como o grão de trigo dos Evangelhos, o qual há de primeiramente morrer para poder crescer e dar muitos frutos”. Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., pp. 192-193. Quer-me parecer que nesse intervalo, na morte simbólica que separa o português do paulista – sem correspondente na relação entre portugueses e judeus em *Elementos formadores* –, reside a diferença ineliminável, para Buarque de Holanda, entre navegantes e bandeirantes.

<sup>73</sup> Martins, *Sérgio Buarque de Holanda*, p. 191.

<sup>74</sup> Ellis, “Concurso para provimento da cadeira...” , p. 501.

## BIBLIOGRAFIA

Alexandre, Valentim, *Contra o vento: Portugal, o império e a maré anticolonial (1945-1960)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2017.

Araújo, Ricardo Benzaquen de, “As almas da história – Debate”, in Riedel, Dirce Côrtes (Org.), *Narrativa: ficção & história*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1988.

Buarque de Holanda, Maria Amélia, “Apontamentos para a cronologia de Sérgio Buarque de Holanda”, in Buarque de Holanda, Sérgio, *Raízes do Brasil*, Ed. comemorativa, R. B. de Araújo e L. M. Schwarcz (Orgs.), São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

Buarque de Holanda, Sérgio, *A contribuição italiana para a formação do Brasil*, Florianópolis, Editora da UFSC, 2002.

Buarque de Holanda, Sérgio, “Elementos formadores da sociedade portuguesa na época dos grandes descobrimentos”, Tese para obtenção de grau de mestre em Ciências Sociais, apresentada à Escola de Sociologia e Política, Fundo SBH, Série produção intelectual: Pi 175 P18, São Paulo, s/e, 1958.

Buarque de Holanda, Sérgio, “História”, Palestra de Sérgio Buarque de Holanda no Centro de Estudos Históricos Afonso Taunay, Universidade de São Paulo (CEHAT/USP) (1967-1969), *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 70, 2018.

Buarque de Holanda, Sérgio, *Marginalia a Don Quijote de la Mancha*, F. R. Marín (Ed.), Madri, Espasa-Calpe, 1950-1952, 8 vols.

Buarque de Holanda, Sérgio, “Novos rumos da sociologia”, in Costa, Marcos (Org.), *Sérgio Buarque de Holanda: escritos coligidos: Livro 1: 1920-1949*, São Paulo, Editora da Unesp e Fundação Perseu Abramo, 2011.

Buarque de Holanda, Sérgio, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editor, 1936.

Buarque de Holanda, Sérgio, *Raízes do Brasil*, 2ª ed., revista e ampliada, Rio de Janeiro e São Paulo, Livraria José Olympio Editora, 1948.

Buarque de Holanda, Sérgio, *Tentativas de mitologia*, São Paulo, Perspectiva, 1979.

Buarque de Holanda, Sérgio, “Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil”, Tese apresentada ao Concurso para provimento da Cadeira de História da Civilização Brasileira da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, Oficinas Gráficas de Saraiva S. A., 1958.

Buarque de Holanda, Sérgio, *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.

Castro, Américo, *La realidad histórica de España: y otros ensayos*, Obra reunida vol. 4, Madri, Editorial Trotta, 2021.

De Decca, Edgar Salvadori, “Ensaio de nacionalidade: cordialidade, cidadania e desterro na obra de Sérgio Buarque de Holanda”, *Locus: Revista de História*, v. 12, n. 1, 2006.

Ellis, Myriam, “Concurso para provimento da cadeira de História da Civilização Brasileira da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo”, *Revista de História*, ano X, n. 38, abr./jun. 1959.

Feldman, Luiz, *Cuatro aproximaciones a Sérgio Buarque de Holanda* (Colección Magistrales), Cidade do México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2024.

Feldman, Luiz, “La invención de América y Visión del paraíso: un acercamiento”, *Historia Mexicana*, n. 298, v. XXV, 2025.

Freyre, Gilberto, *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1936.

Martins, André Jobim, “A flor e o espinho: a formação brasileira de Sérgio Buarque de Holanda”, Tese apresentada ao Programa de Pós-

-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio, Departamento do História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, s./e., 2020.

Martins, André Jobim, “*Raízes do Brasil e A montanha mágica*”, Lua Nova, n. 117, 2022.

Martins, Renato (Org.), *Sérgio Buarque de Holanda*, Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 2009.

Mello e Souza, Laura de, “Prefácio”, in Nicodemo, Thiago Lima, *A urdidura do vivido: Visão do paraíso e a obra de Sérgio Buarque de Holanda na década de 1950*, São Paulo, Edusp, 2008.

Nicodemo, Thiago Lima, *A urdidura do vivido: Visão do paraíso e a obra de Sérgio Buarque de Holanda na década de 1950*, São Paulo, Edusp, 2008.

Ortega y Gasset, José, “Historia como sistema”, in Ortega y Gasset, José. *Obras completas: tomo VI (1941-1955)*, Fundación José Ortega y Gasset (Ed.), Barcelona, Penguin Random House, 2017 [1935].

Subirats, Eduardo, *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*, Madri, Temas de Hoy, 1993.

Wegner, Robert, “Um ensaio entre o passado e o futuro”, in Buarque de Holanda, Sérgio, *Raízes do Brasil*, Ed. comemorativa, R. B. de Araújo e L. M. Schwarcz (Orgs.), São Paulo, Companhia das Letras, 2006.



PARTE 5

# **Histórias e transculturalidades**



# SABERES ANTROPOLÓGICOS E IDENTIDADES MÚLTIPLAS NO SERIDÓ POTIGUAR

Ana Paula Cavalcante

A presente comunicação tem por objetivo apresentar alguns dos princípios norteadores do referido congresso, ao mesmo em que percorre os eixos temáticos abordados nesta terceira edição. Em ato contínuo, pretende-se incentivar organizadores, palestrantes e ouvintes a prosseguirem com suas investigações e construções de redes de relacionamentos, ambos, facilitadores do avanço dos trabalhos acadêmicos e da abertura de espaços de diálogos interculturais. O texto ora apresentado é também, uma síntese do trabalho de pesquisa etnográfica realizada pela autora na Escola de Doutorado da Universidade de Salamanca no Seridó Potiguar durante os anos de 2021 e 2024, sob orientação dos doutores Emiliano González e Angel Espina Barrio.

## INTRODUÇÃO

O desafio que se impõe a todos os participantes deste congresso é o de manter acesa a chama da esperança de um *Olam Rabá*, ou seja, uma era de paz e prosperidade para a humanidade, sem esquecer que para a humanidade desfrutar desse tempo, outro tempo

o antecede, o *Olam Haze*, tempo cotidiano, tempo de lutas e muito esforço para, através da empatia, do respeito, do conhecimento mútuo, trazer ao plano material o mundo ideal.

Distante desse mundo ideal, na década de 1930, duas crianças viviam com suas respectivas famílias no município de Várzea Alegre, na região do Cariri, no estado do Ceará: Hilma e Benjamin.

Sobre o pai, Hilma dizia que era um homem rico, escrupulosamente correto e ético, profundamente humano, cavalheiro, elegante, educado e com um tino comercial e uma visão empresarial e administrativa incomuns, para a época.

Sobre uma família vizinha e seu amigo de infância, Hilma diz:

*[...] próxima da nossa, morava, em uma grande e confortável casa em estilo colonial, uma família também muito rica, com pessoas cujo comportamento e estilo de vida eram muito parecidos com o nosso. O casal tinha um único filho de nome Benjamin, de 11 anos, muito diferente de todos os outros meninos que eu conhecia: educado, sorriso fácil, gentil, bondoso, elegante, atencioso e delicado, mas o que mais me atraía e agradava na sua amizade, era o grande amor que tinha, como eu, aos livros e às atividades escolares (Montenegro, 2018, p. 146-147).*

Na narrativa de Hilma ao filho Seridião, ela dá a conhecer a rotina familiar que incluía, no início da noite, a visita de Benjamin, juntos com a avó Cecília; na calçada ficavam até às 21 horas. Entre relatos de leitura, heróis e guerras, a amizade não deixou de atrair atenção de uma senhora, conhecida da missa da Igreja Matriz de São Raimundo Nonato.

A religiosa compareceu à casa de Hilma:

*[...] para nos comunicar que a família do Benjamin era judia e praticava o judaísmo e, da inconveniência de mantermos relação de amizade com tais pessoas, lembrando, com lágrimas nos olhos, que foram*

*os judeus que crucificaram e mataram Jesus Cristo. [...] Ao vê-lo chegar, na noite seguinte, fui ao seu encontro e lhe comuniquei a decisão de não mais encontrá-lo, em razão de sua origem judaica, ele mirou demoradamente, com lágrimas nos olhos, e em seguida me disse, com voz branda, quase carinhosa, que poderia voltar a procurá-lo se algum dia mudasse de opinião (Montenegro, 2018, p. 148-149).*

Relato com algumas similaridades coletamos em entrevista realizada com Omar Nascimento, em 1º. de maio de 2019. O pai, de Natal-RN; a mãe, do Recife-PE; Omar conseguiu comprovar documentalmente a origem judaica da mãe, mas não tem interesse em cidadania portuguesa ou retorno ao judaísmo ortodoxo, satisfaz-lhe conhecer sua ancestralidade e viver com sua família na observância do judaísmo messiânico. Dele ouvimos que sua avó “batia” nos netos, quando estes começavam uma amizade com “pessoas estranhas”, não católicas.

A história dá a conhecer as legislações e práticas delas decorrentes dos tempos da Inquisição, sabe-se da proibição de ajudar judeu, ter relação de amizade com os mesmos ou até frequentar suas casas. Tais comportamentos sociais representavam sério risco, de modo que, fortemente entalhado no imaginário popular, persistiu, separando vidas. A Inquisição foi extinta nos domínios portugueses em 1821, mas seus demônios permanecem atuantes, de maneira a pedir atenção, no sentido de evitar nova caçada gratuita a um indivíduo pelo simples fato de sua origem judaica.

Por isso, também, é que nos reunimos nestes dias, pois vemos o conhecimento como importante ferramenta para compreensão das ações, tanto da avó de Omar quanto da religiosa que visitou a família de Hilma, e mesmo a decisão de sua família em relação ao judeu Benjamin. Assim, monumental é o desafio de todos os participantes

deste congresso: aprender com as veredas antigas para pavimentar novos caminhos de convivência pacífica e respeitosa entre judeus e não judeus.

Nesse sentido, o professor Tim Ingold, retomando Radcliffe-Brown e a tarefa da antropologia social, reconhece que a realidade com a qual lidamos na pesquisa em antropologia social não é uma entidade, mas um processo. “A vida social é uma coisa, a vida da sociedade é outra, e tentar agarrar as duas coisas ao mesmo tempo é como quadrar um círculo” (Ingold, 2019, p. 47).

Revela-se igualmente impróprio comparar a Comunidade Sefar-dita dos séculos XV ao XIX (fim da Inquisição) com a que seus descendentes buscam firmar na atualidade. Os processos vividos por ambas gestaram novos grupos, alguns dispostos a restaurar a fé de seus antepassados, outros sem esse interesse; outros interessados no documento que lhes abre a possibilidade da cidadania europeia. Há também aquele grupo que conhece seu vínculo com os judeus perseguidos pela Inquisição, resgatam as práticas familiares, mas não reconhecem a necessidade da conversão para ratificar algo que tem como verdade, sabem quem e o que são e isso lhes basta.

Disse Caesar Sobreira (2023) em sua conferência Magistral do Congresso Judaísmo e Interculturalidade realizado em Fortaleza:

*A persistência de tantas provas etnográficas frustra o objetivo maior do batismo forçado de 1547, que tinha como objetivo o desaparecimento do judaísmo português. Mas o resultado foi frustrante porque proporcionou o surgimento dos cristãos-novos e, dentre estes, do criptojudaísmo que, com o passar do tempo, se tornou uma religião autônoma, isolada das fontes judaicas. De modo que criptojudaísmo não é judaísmo (Sobreira, 2023, p. 36).*

O ilustre doutor está correto, criptojudaísmo não é judaísmo, mas que dizer dos elementos culturais do judaísmo impregnados no cotidiano de muitas famílias nordestinas? Mais difícil se torna o debate quando nele são inseridos os recursos da Cabala utilizados pela Comunidade Judaica Ibérica sob a ação persecutória da Inquisição.

A história e a genealogia dão conta das fontes documentais, registros comprobatórios da instalação, na referida região, de extenso número de cristãos-novos, ou seja, judeus forçados à conversão, seja pela via do degredo, seja na condição de colonizador ou mesmo na condição de fugitivo do Reino.

Resulta disso a formação no Nordeste brasileiro de uma sociedade multicultural, dinâmica e interconectada, construída na e pela interação e trocas culturais responsáveis pela formação de uma sociedade mais inclusiva, tolerante, valorizadora da diversidade cultural no Sertão do Seridó. Apesar da triste Guerra dos Bárbaros registrada nos anais da história local, o povo seridoense e a sociedade por ele construída é reduto ímpar no que tange à transculturalidade.

Claramente os processos de mudança ocorridos ao longo dos tempos não comportam a permanência “*ipsis litteris*” da comunidade sefardita no Nordeste brasileiro, mas é possível encontrar elementos, no caso, muito mais de ordem cultural do que eminentemente religiosa, ainda que a religião seja um componente da cultura e dela faça parte.

O que se pretende é compartilhar fragmentos de uma pesquisa realizada na região entre os anos de 2023 e 2025, e por esses fragmentos demonstrar a presença de reminiscências históricas e culturais particulares da Comunidade Judaica Ibérica, as quais, a partir de suas identificações, se tornaram símbolos da resistência judaica ao processo de eliminação a que foi submetida. Traços da identi-

dade marrana a persistirem nos costumes e práticas endogâmicas, religiosas, alimentares e fúnebres locais.<sup>1</sup>

## **A FONTE: ORIGEM E ESPELHO, O IDEAL E O REAL NA PERSPECTIVA DO AMANHÃ**

A História, companheira de todo aquele que busca sua ancestralidade, é também via condutora de todo descendente dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó à antiga Mesopotâmia, ao encontro das práticas relacionais destes homens com seu Deus e com os que o cercavam. Suas ações ainda são lições de convivência entre diferentes grupos. As emanações do sagrado, o divino entre os homens, em santa convocação para realização de um projeto extensível a toda humanidade.

O D-us que se apresentou ao descendente de Sem, ao morador da cidade de Ur, dos caldeus, sob as estrelas como testemunhas a ele apresentou ao caldeu Abraão SEU PROJETO, destinado a todas as famílias da terra. Na proposta, duas cláusulas o contratante define, por elas se percebe a extensão da ideia mestra: “[...] e serão benditas em ti todas as famílias da terra”. (Torá – A Lei de Moisés, 2001, *Gênesis* 12:3, p. 29).

O momento de epifania descrito celebra mais uma tentativa divina de estabelecer um pacto com a humanidade, o caráter universal manifesto a Abraão, depois de Noé ouvir e obedecer a voz de Deus, sua família foi preservada, um pacto foi estabelecido, nunca mais a terra seria destruída pelo dilúvio. O sinal da aliança estabelecida com Noé seria o arco-íris.

Outra investida desse ser divino cultuado pelo povo hebreu/israelita pode ser encontrada no relacionamento com o judeu e egípcio.

---

<sup>1</sup> Todas as vezes que utilizamos o termo marrano (a), o fazemos no sentido adotado por Cesare (2021) de um ser dividido entre dois mundos, nem católico nem judeu, suspeito para ambos os grupos religiosos.

cio, Moisés, casado com Zípora, filha de Jetro, sacerdote de Midiã. Este, no deserto, transmitiu a mensagem inclusiva de Deus. Homens, mulheres e os muitos estrangeiros que ali estavam, todos, inclusive os que não estavam ali, diz o texto, formando UM POVO.

Parece importante trazer esses textos todas as vezes que se pretenda falar dos descendentes do patriarca Abraão, mais ainda quando se pretende trabalhar imparcialmente a longa história de sobrevivência desse povo. De igual modo, parece arriscado demais, valorizar enfaticamente a obra de Moisés de maneira a olvidar a aliança abraâmica. A sobrevivência da Casa de Israel conecta os dois momentos.

Como explicar tal sobrevivência da Casa de Israel por tão longo espaço de tempo? Seus ritos religiosos e suas crenças teriam sido mais poderosos do que os ritos dos egípcios, sumérios, gregos, romanos ou qualquer outro povo a ponto de justificar sua sobrevivência? Onde está a fonte inesgotável que alimentou e estruturou esse povo?

Nunca se ouviu falar de outra entidade divina detentora de força criadora e, fundamental e simultaneamente, preocupada com o homem, em suas dimensões individual e coletiva. Suas normas e leis abarcam, sistematicamente, as mesmas dimensões do individual, do coletivo, e vão além, quando se estendem aos cuidados com a natureza, com os ninhos dos pássaros, com os animais que servem ao homem ou com os mananciais das águas. Seria essa a estrutura basilar da sobrevivência dos descendentes dos patriarcas? Caberia ao judaísmo como religião esse papel?

Nem mesmo o poderoso Zeus, pai dos deuses e dos homens, desenvolveu um projeto de tamanha envergadura ou insistiu tantas vezes na construção de um mundo mais justo para ricos, pobres e estrangeiros unidos aos da casa, seu domínio era limitado ao Monte Olímpio.

Não era assim com aquele que se manifestava e falava com Noé, Abraão, Isaque, Jacó, Moisés e muitos outros humanos. Seus cuidados e preocupações se expandiam por toda a criação, se davam a conhecer através de humanos elevados à condição de mensageiros do Divino, seus profetas.

O relacionamento da família de Abraão com o Divino envolve fenômenos das mais diversas ordens e classificações. Não é de nosso interesse demonstrar o quanto os hebreus/israelitas foram influenciados pela cultura das terras por onde passaram, mas obviamente o foram. Falamos de humanos sujeitos a todos os processos de todos os outros grupos humanos. Repousa na antiguidade da religião a sobrevivência do povo?

Para Meslin “cada religião é constituída num sistema de crenças, de mitos que funcionam de maneira precisa e trazem evidentemente a marca do contexto histórico-cultural em que se desenvolveu, como da sociedade em que vive” (Meslin, 2014, p. 16).

Partindo primeiramente da ideia de Meslin de que cada religião é constituída num sistema de crenças e mitos que funcionam de maneira precisa e trazendo evidentemente a marca do contexto histórico-cultural em que se desenvolveu, cabe perguntar: quais elementos do sistema de crenças e mitos da Comunidade Judaica Ibérica, também denominada Sefardita, sobreviveram aos séculos de perseguição empreendidos pelo Estado e pela Igreja da modernidade? Sobre quais bases os sobreviventes da mais longa perseguição a uma comunidade judaica se reorganizaram, na tentativa de preservar elementos do sistema de crenças e mitos na nova sociedade onde passaram a viver?

## **UM CLÃ, UMA LINHAGEM: A IMORTALIDADE DA ALMA JUDAICA**

As questões anteriormente levantadas perpassam as identidades judaicas, mas não nos parece correto pensar a questão identitária deste povo de singular história em múltiplas sociedades de maneira homogênea, seria um equívoco causador de perigosas confusões.

A mais rasa tentativa de falar sobre o que denominamos “judeu” e “judaísmo” demanda que se tenha em mente que a quase totalidade das questões relacionadas a tais categorias, nos limites da ortodoxia, se restringem a uma resposta única: judeu é quem nasce do ventre de uma mulher judia ou aquele que cumpre os requisitos estabelecidos e se submete a um tribunal composto de três rabinos e se converte à religião.

Contudo, mundialmente tem crescido o número de filhos de ventre judaico que não aceitam a condição de ser judeu, assim como, cresce o número de judeus ateus. Paradoxalmente, no Brasil e mais especificamente na região Nordeste, cresce o número de pessoas re-descobrimdo vínculos de ancestralidade judaica via cristãos-novos.

Nas tramas das identidades judaicas, o Sertão nordestino abriu uma comunidade conhecedora de sua ancestralidade portuguesa e judaica. Identifica e assume alguns costumes como ancestrais; porém, enquanto coletivo, não demonstra qualquer interesse em aproximar-se do judaísmo. Com raras exceções, caso de Raimundo, chamado pelos seus conhecidos como “o judeu”, a grande maioria da população traça sua genealogia como registro familiar, sem outra pretensão que não seja esta. Para outros, é misto do orgulho e diversão ser descendente de judeu.

Tanto a questão de determinar quem é judeu quanto o que faz de alguém um judeu, ambas, suscitam intermináveis debates sem

qualquer valor para o seridoense, completamente alheio às disputas de identidade, para ele só interessa afirmar que o Seridó é uma NAÇÃO e TEM CULTURA PRÓPRIA, nessa nação todos são primos, e quem não é primo ainda conserva algum grau de parentesco.

Janduhi Medeiros (2023, p. 31) escrevendo o poema intitulado “...Argamassa da Torá” assim se pronuncia:

*O Seridó está impregnado; Dos mandamentos mosaicos; Orações hebraicas cantadas em aboio nos currais; Pedras nas cruzes, in memoriam, aos imortais: Marias, Josés, Jões, Anas, todos Emmanuéis. Saudação ao próximo, amor à comunhão. E, através da festa das tendas, o reencontro familiar; Fidelidade à terra, minúcia na postura de orar, honra aos pais, na benção e na partilha do pão; Suplício à vida, nos montes do sertão... Pedras assentadas com a argamassa da Torá.*

Na poesia e na genealogia não há em terras brasileiras povo mais apegado às suas raízes do que o povo do Seridó (Paraíba e Rio Grande do Norte), as histórias e conversas no alpendre, na calçada, na bodega ou no bar sempre findam nos nomes e causos da grande família seridoense e suas ramificações<sup>2</sup>.

Presenciamos, certa vez, em conversas particulares com o padre de Caicó Gleiber Dantas, ao discorrer sobre a origem judaica do seridoense, incluindo a sua própria, ser questionado sobre o porquê e baseado em que ele fazia tal assertiva. Levantando-se da cadeira em que estava sentado, o padre, agitado em sua batina preta exclamou: “Oxe, homem, espere um pouco que vou lhe mostrar uma coisa!”<sup>3</sup>

Partiu em disparada ao interior da casa, e, segundos depois, retornou com um caderno aberto e disse: “Veja com seus próprios

---

<sup>2</sup> História de tradição oral, relatos populares, muitos dos quais fazem parte de um arcabouço da mitologia regional ou mesmo local.

<sup>3</sup> Relato ocorrido em 25 de outubro de 2024, na cidade de Caicó.

olhos, aqui está, toda a genealogia de minha família, escrita por meu pai, com sua própria letra. Muita gente aqui no Seridó faz assim para não perder os registros de família.”<sup>4</sup>

No Seridó, José nunca é só José, ele é Zé, filho de Maria de Chico... hábitos milenares registrados da Torá, preservados pela “grandeza de homens e mulheres que emocionam pela ousadia e firmeza de caráter, segurança, dizer e fazer” (Guerra Filho, 2020, p. 17).

Filho da esperança e da persistência, o seridoense em sua sociedade exalta uma série de traços históricos e culturais considerados conquistas, ordenamentos de cunho individual e coletivo gravados na memória do povo vigilante do Seridó.

## **ANCESTRALIDADE JUDAICA E AS ATIVIDADES SOCIOECONÔMICAS DO SERIDÓ**

No município de Timbaúba dos Batistas (observe: “dos Batis-tas”), o visitante pode degustar os melhores doces da região, da cozinha de Candinha sai o melhor ‘filhós com mel’, da cozinha de Betinha em Caicó sai o melhor “doce seco”, mas Betinha é representante de três gerações de doceiras, todas de Timbaúba. Teresa Perdigão, antropóloga portuguesa, cruzou o Atlântico para investigar a origem do alfenim produzido nos sítios de timbaubenses e constatou: o doce produzido em Timbaúba segue as mesmas técnicas e padrões daqueles produzidos nas Ilhas dos Açores, especialmente Ilha Terceira e Graciosa.

Timbaúba, do Sítio de Paulo do Pintado, com suas pinturas rupestres, é a mesma Timbaúba de Iracema e todas as 800 bordadeiras de uma cidade de aproximadamente 5.000 habitantes, elevada a Capital Mundial do Bordado.

---

<sup>4</sup> Relato ocorrido em 25 de outubro de 2024, na cidade de Caicó.

Sob a força do trabalho de resgate da memória do bordado e linhas vindas da Ilha da Madeira desenvolvido por Salmira Araújo, com apoio do prefeito Ivanildo, também Araújo, é que foram bordadas as jaquetas das Olimpíadas de 2024 realizadas na França. Comprovadamente, Timbaúba dos Batistas é referência mundial, quando se pretende falar ações inteligentes de valorização de saberes ancestrais.

Depois de ler o livro de Laurinda Gil Mendes (2014), caminhar pelas ruas de Jardim do Seridó, observar as platibandas decoradas das casas coloridas, nunca mais foi a mesma coisa, isso porque Laurinda Gil Mendes, a autora da referida obra, conseguiu de maneira contumaz elencar nove elementos característicos da arquitetura judaica penamacorense.

As particularidades elencadas pela autora favorecem a identificação da presença judaica na região, enquanto reforça a ideia de que o que se vê naquela região só se explica com recurso dos métodos próprios das Ciências Humanas, particularmente, históricos e antropológicos.

Os judeus de Espanha e Portugal foram transformados em cristãos-novos, rejeitados por cristãos e judeus; para os cristãos eles eram judeus, para os judeus eles eram cristãos, isto é fato, como fato é que como judeus ou cristãos, o desvencilhar-se do arcabouço cultural milenar nunca foi tarefa fácil.

## **A LINGUAGEM ENCRIPADA SOB A ÉGIDE DO TERROR**

A mentalidade judaica não podia ser substituída pela força da lei, tampouco a cristã poderia ser internalizada com a rapidez exigida pelo momento. Abandonar a maneira de cozinhar, as preferências alimentares, os rituais de higiene, as peças do vestuário sagrado, o pensar e o falar foi o maior desafio imposto a comunidade Judaica das terras de Sefarad.

O Nordeste brasileiro, reduto de todas as ordens sociais ibéricas, parafraseando Anita Novinsky (2015). ao se referir à Paraíba, seguramente, ainda é terra de judeu, e o Seridó é o coração judaico do Nordeste. Quais são as bases sustentadoras desta tese?

É na confluência da teoria de Stuart Hall (Hall; Woodward; Silva, 2014) sobre diáspora com o mais antigo misticismo judaico de Isaac Luria (1534-1572), do *Zohar* de Moshe de Léon (1238-1305) e do *Sêfer Ietsirá* de Aryeh Kaplan (1934-1983) que encontramos um caminho alternativo adotado por muitos homens da Nação refugiados entre as pedras e o sol do Sertão.

Moacy Cisne (2013) fala no sentimento de seridolência que antecede o seridoísmo. Pensar a seridolência é pensar a maneira de sentir o chão a partir da vivência dolente de seus ancestrais, “por mais combativos que fossem: pensar o seridoísmo é pensar um conjunto de valores que atravessam o existencial, o racional, o emocional”.

Esse conjunto de valores que atravessam o existencial, o racional e o emocional se encontra estampado nas fachadas das casas-sede das antigas fazendas do Sertão, ou mesmo, nas moradias de famílias de alma judaica e aparência cristã.

Em nossa insipiência, acreditamos serem dois os pilares que têm sustentado todas as possíveis correntes ou formas práticas do

“judaísmo”, ambas resumidas em um único mandamento ou *mit-zvá*, vejamos:

*E ouvirás, Israel, e guardarás para cumprir, para que seja bem para ti, e para que te multipliques muito na terra que emana leite e mel, como te falou o Eterno, Deus de teus pais. Escuta, Israel! O Eterno é nosso Deus, o Eterno é um! E amarás ao Eterno, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas posses. E estarão estas palavras que eu te ordeno hoje, no teu coração, e as inculcarás a teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te. E as atarás como sinal na tua mão, e serão por filactérios [Tefilin] entre os teus olhos, e as escreverás nos umbrais [Mezuzót] de tua casa e nas tuas portas. E quando te levar o Eterno, teu Deus, à terra que jurou a teus pais, a Abraão, a Isaac e a Jacob, e te der cidades grandes e boas que não edificaste; e casas cheias de todas as boas coisas que tu não encheste; e poços cavados que não cavaste; vinhas e oliveiras que não plantaste; e comeres e te fartares, guarda-te de não esquecer ao Eterno, que te tirou da terra do Egito, da casa dos escravos (Torá - A Lei De Moisés, 2001, Deuteronômio 6:3-12, p. 524-525).*

O texto é muito claro, no primeiro versículo do referido capítulo se lê: “Estes, pois, são os estatutos e os preceitos que o SENHOR teu Deus mandou ensinar-te, a fim de que os cumprisses na terra a que estás passando: para a possuíres”. Tais estatutos e preceitos somados àquele que é o único ritual prescrito nos Dez Mandamentos, ou seja, o quarto mandamento, contido no livro de Êxodo, “Estejas lembrando do dia de sábado [Shabat] para santificá-lo” (Torá - A Lei De Moisés, 2001, Êxodo 20:8, p. 215), são os elementos que dão corpo e sentido a existência do sentimento de pertença que alimentou por milênios a alma judaica.

O ato de LEMBRAR, GUARDAR na mente e no coração, ENSINAR e FALAR, em tua casa, andando no caminho, sentado, ao levantar, ao deitar-se, remete à rotina de todas as fases do dia.

O judeu religioso recita o SHEMÁ ao acordar e ao deitar-se, guarda na mente e no coração os estatutos e preceitos e, quando forçado a ocultar sua crença, ele recorre a expressões cifradas de fé da Casa de Israel, dessa maneira utiliza linguagem desconhecida para os estranhos aos da família.

Não pretendemos nesta comunicação, é claro, dar a conhecer todos os saberes, práticas e formas de sobrevivência da comunidade judaica sefardita. Não são poucos os que desejando demonstrar aproximação com os judeus de Sefarad relatam a proibição do apontar as estrelas do céu ou o varrer a casa da porta da frente para dentro.

Não refutamos de todo tais “sinais”, contudo, não os admitimos como definidores de criptojudaísmo, isto porque tais comportamentos poderiam facilmente ser copiados como credices populares, mitos popularizados e praticados mesmo por não judeus, ainda que vestidos de cristãos. Todavia, há costumes ritualísticos bem mais emblemáticos e denunciadores de uma ancestralidade judaica, entre eles, a circuncisão, o enterro em terra virgem, a alimentação *kashrut*.

Estes e outros mais como a endogamia devem ser considerados com a seriedade devida, neles persistem os princípios do nascer, viver, adoecer e morrer como judeu. Inserimos o adoecer em referência ao elevado índice de doenças genéticas raras que projeta o Nordeste brasileiro, com destaque para a Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará como região de maiores clusters mundiais de doenças genéticas raras resultantes da prática da endogamia.

Para além da aparência dos ritos, há que se distinguir os elementos vitais para caminhar com o Deus de Abraão. Vejamos o que o

rabino Ariel Kaplan, de abençoada memória, ensina. Ele afirma que o Shabat é um dos ingredientes mais importantes da sobrevivência judaica “O Shabat é a instituição mais importante do judaísmo. É ritual básico; a pedra fundamental da fé judaica: “Sem o Shabat, o judeu teria desaparecido” (Kaplan, 1994, p. 12), em outro ponto ele escreve: “Foi dito que assim como o judeu manteve o Shabat, o Shabat manteve o judeu” (Kaplan, 1994, p. 9).

Pela prática do Shabat milhares de homens, mulheres, crianças, idosos e até defuntos foram denunciados ao Santo Ofício. Kaplan, prossegue ensinando que o Shabat é um ritual eminentemente doméstico, de âmbito familiar, coletivo no que tange ao contexto familiar, mas individual no que diz respeito ao entendimento da observância do quarto mandamento, nesse mandamento ele materializa sua individualidade.

Certa jovem assim nos compartilhou sua experiência com o Shabat, filha de pai judeu casado com não judia, seu pai, por razões que desconhecemos, não conseguiu envolver a família com as práticas milenares de seu povo e às sextas-feiras recolhido em seu quarto acendia as velas do Shabat, “isolado, gastava o tempo lendo”.

Ao que parece, quando a família de um judeu não vive o Shabat, ocorre uma certa quebra da continuidade judaica.



1 Lâmpada representando presença contínua de Deus, também simboliza a luz eterna

2 Menorá, o mais antigo símbolo judaico

3 Anjos guardiães da menorá

4 Imagem de Sant'Ana, a boa judia, aquela que ensina a Torá.

Figura 1: Catedral de Sant'Ana (Caicó)

Fonte: acervo da autora

Entre os símbolos do Cristianismo se destacam elementos de alto valor simbólico do Judaísmo, entre os quais a padroeira de Caicó que não é Santana, diz o seridoense, é Sant'Ana, olhe o apóstrofo, ele completa.

Na religiosidade seridoense se dá a conhecer a natureza de um povo que se orgulha de sua cultura e de suas raízes, chama para si a denominação de “Nação Seridó” e defende: “O Seridó tem cultura própria”.

Qual é a cultura própria do Seridó? Raízes etnoculturais judaicas? Qual a intenção do seridoense em afirmar sua ancestralidade judaica? Como se manifesta essa ancestralidade no cotidiano do Seridó?

No campo religioso, Janduhi Medeiros é contumaz ao afirmar que a festa de Sant’Ana é uma festa judaica, é a festa de reencontro das famílias, o seridoense vem de toda parte do Brasil, ele reserva esse período para se encontrar com os parentes, nesse sentido, é uma festa de peregrinação, como antigamente, quando todas as famílias subiam para Jerusalém, note que a festa de Nossa Senhora do Rosário não é assim, essa é uma festa mais religiosa, a de Sant’Ana é diferente.

Nivaldo, descendente de Antônio da Fonseca Rego, cujo pentavô morreu nos cárceres da inquisição de Olinda, em 1733, faz uma curiosa análise da religiosidade seridoense, vejamos:

*NIVALDO - Ana é sacerdotisa, Maria é judia, Jesus é judeu, Joaquim é judeu, os santos não são esses santos, são não sei o que do século XVI.*

*ANA PAULA - Quer dizer que o seridoense não adota santos populares?*

*NIVALDO - Não, ou é Nossa Senhora, ou é o santo judeu. Pedro, Antônio, Joaquim, Ana, Ana é a principal, que é a padroeira das dioceses todas, né? Santana do Matos, que é o Seridó, Santana do Matos, Santana do Seridó, quer dizer, o nome de Santana é a Serra de Santana. Entendeu isso?*

*ANA PAULA - Entendi.*

*NIVALDO - Ele até nisso ele camufla a fé católica, dentro da fé católica, porque ele vai buscar os santos que são judeus, não os santos que nasceram na Europa ou em qualquer outro canto, que são milhares, né?<sup>5</sup>*

Elias Lipiner (1982), no capítulo sobre os Fernandes, relata o costume da matriarca da família se reunir com as filhas às sextas-feiras, trancadas até o entardecer do sábado, no “sobrado” da casa. Ora, as antigas casas de fazenda de criar gado do Seridó e mesmo as da cidade eram construídas com grandes sótãos e na lateral um espaço denominado “casa de oração”.

---

<sup>5</sup>Entrevista realizada em 21 de dezembro de 2023, na cidade de Caicó.

O primeiro justificava-se pela necessidade de um corredor de vento nas terras quentes do Sertão, o segundo pela necessidade de um espaço para a família realizar seus ritos religiosos, embutido na parede ficava o oratório. Mas, para Brasilena, moradora da Bahia, cuja família vivia no município do Rio das Contas, assegura que a sala grande do oratório só era aberta quando chegava visita. Para a família, a finalidade da sala era simbólica, apenas para comprovação da religiosidade católica.

O percurso etnográfico no Nordeste brasileiro possibilita o desvelar dos oratórios, casas de oração e elementos da mística judaica presentes nas rezas sertanejas.

O atual município de Ouro Branco tem sua origem com a concessão da sesmária de número 184, em 10 de junho de 1722, concedida ao sargento-mor Manoel Marques de Souza, Serafim de Souza Marques e Francisco Soares. Os marcos iniciais são a construção da Fazenda do Espírito Santo e da Casa de Oração ou Oratório do Espírito Santo localizada do outro lado do Rio Quipauá.

Em paralelo a estes dados apresentamos outro de igual modo surpreendente.

Pelas ruas de Pombal, Dedé me conduziu à “antiga casa de judeu”, Ignácio Tavares, guardião daquele patrimônio material compartilha um outro patrimônio: a memória judaica da família Cardoso. Quem disse a eles que ali era casa de judeu? As tias, as avós, os parentes mais antigos. Dedé, que também é dos Cardosos foi quem mostrou o símbolo judaico entalhado na fachada da casa. Questionado sobre a identificação da natureza judaica do elemento em foco, calmamente ele responde:

*Foi Nathan Wachtel, antropólogo francês, em sua passagem pela Paraíba, Wachtel esteve comigo aqui e comentou que o símbolo na*

*fachada era dos judeus do Cardo, comunidade em Portugal de onde vieram os Cardosos, acrescentou que “eles sempre deixavam a marca deles como se dissessem para as gerações futuras: “estou aqui”, “Nós somos isso” De acordo o antropólogo, o símbolo era de uma menorah invertida.<sup>6</sup>*



Figura 2 – Casa de Benigno Ignácio Cardoso D’Arão.

*Fonte: acervo da autora*

A entrevista com Ignácio revela outra curiosidade comum no Rio Grande do Norte: as casas de oração. Ele esclarece que, em sua família, João Cardoso de Alencar foi o último a praticar o Judaísmo. Perguntado sobre o que o levava a afirmar que João Cardoso pratica judaísmo, ele diz:

---

<sup>6</sup> Entrevista realizada em 22 de novembro de 2024, na cidade de Pombal.

*Porque, antes, eles tinham uma casa de oração lá dentro do rio, mais ou menos, no século XIX, eles tinham uma casa de oração, dentro do rio, tinha uma mata, e eles construíram uma casa, por acaso eu conheci os escombros dessa casa, depois o rio começou a ficar maluco e derrubou essa casa. Então, eles se faziam suas orações na casa do meu bisavô, Benigno Ignácio Cardoso D'Arão, lá era onde eles se encontravam para fazer as suas orações semanais, principalmente no sábado. E depois... nas novas gerações, surgiram dois padres na família, padre Juvêncio e padre Luiz Inácio, o Juvêncio era sobrinho de Catarina, não é?'*

Anita Novinsky (2009) relaciona alguns membros da família Cardoso perseguidos pela inquisição. O crime? Judaísmo.

## **DA PROPOSTA DE UM NOVO OLHAR ANTROPOLÓGICO**

O CIJI não deixa de ser um convite à caminhada por estradas relativamente seguras, mas não permanentes - estradas pavimentadas pela História e pela Antropologia.

Cabe a cada um o esforço de manusear da melhor maneira possível as ferramentas que dispõe para fazer o *tikun olam*, trazer o *olam rabá* para a dimensão de realidade física, assim, individual e coletivo se complementam no processo de construção da tão sonhada humanização dos humanos. Talvez tenha sido nesse sentido que o salmista afirma, “sois deuses”. Elevados à condição de “deuses”, o homem domina o poder de criar e recriar o Éden para todas as raças, tribos e nações, mas também de destruir toda a criação.

Em meu auxílio, tomo por empréstimo as palavras do rabino Jonathan Sacks, de abençoada memória, quando este fala sobre o Rei Davi como “a grande personificação judaica da façanha militar”, todavia, logo dá conta da existência de “um outro Davi”. Este “outro

---

<sup>7</sup> Entrevista realizada em 22 de novembro de 2024, na cidade de Pombal.

Davi” esteve conosco nestas poucas horas de congresso, precisamos levá-lo conosco quando dissermos até a próxima edição do CIJI.

Por que precisamos levá-lo conosco? O rabino Sacks (2013, p. 45), de abençoada memória, aponta:

*Mas houve outro Davi, autor do livro dos Salmos. Refletindo sobre o seu destino, os sábios perceberam que esse outro David era o símbolo duradouro da vida judaica, não participando da guerra, mas comprometido no que iria se tornar a própria pulsação da vida judaica após a destruição do segundo Templo: o estudo. A história talmúdica do Rei David e do anjo da morte nada mais é do que a metáfora do povo de Israel e seu destino. Davi lutava por Israel, o guerreiro tornou-se um sábio. Enquanto estivesse com um livro, não uma espada, estaria salvo. Os sábios, numa história criada para crianças, propuseram uma sofisticada hipótese: enquanto suas bocas não desistissem do estudo, o anjo da morte não teria poder sobre o povo judeu. Os judeus podiam ter perdido as batalhas contra Roma, mas ganhariam a guerra contra a imortalidade. Os indivíduos judeus viveriam e morreriam, mas o povo judeu seria eterno.*

Neste processo de grande monta, a antropologia, de mãos dadas com outras ciências, se destaca. Tim Ingold (2019, p. 10-11), na obra *Antropologia: para que serve?*, defende uma antropologia com “propósito diferente”. Para ele, não se trata de interpretar ou explicar o comportamento dos outros, ou mesmo colocá-los em seu lugar, ou consigná-los à categoria dos “já conhecidos”. Ele diz:

*Ao contrário, trata-se de compartilhar de sua presença, de aprender com as suas experiências de vida e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras. A antropologia, em minha opinião, prospera nesse engajamento da imaginação e da experiência. O que ela*

*oferece não é um quantum de conhecimento, a ser somado às contribuições de outras disciplinas, todas determinadas a revirar o mundo por informação e transformá-la em produtos do conhecimento.*

Muito se tem falado e escrito sobre História e Antropologia. Para mim que venho das cadeiras do curso de História na Universidade Federal do Ceará e, 33 anos em sala de aula, muitas vezes dizendo para meus alunos que me daria por feliz se conseguisse quebrar as estruturas limitantes do pensamento deles que os impedia de questionar de maneira inteligente e respeitosa a narrativa histórica do livro escolar. Viciada em livros desde a infância, como profissional, desafiava meus alunos a buscar outros autores, alargar as fronteiras do conhecimento. Faço-o, novamente, agora, desafio-os a avançar em direção à maior liberdade que temos: a de pensar, e, com base em estruturas sólidas do conhecimento, fazer boas escolhas.

Ingold (2019) aponta como tarefa da antropologia o restaurar o equilíbrio, moderar o conhecimento transmitido pela ciência com a sabedoria da experiência e da imaginação. Não se trata de imaginação vã, mas daquela que se dispõe a aprender, a ouvir e observar, analisar e criticar enquanto modera o conhecimento transmitido pela ciência com a sabedoria da experiência e da imaginação projetada, segundo ele, os rejeitados como incultos, analfabetos ou mesmo ignorantes, aqui incluímos as minorias perseguidas, entre elas os judeus forçados à conversão e seus descendentes, “povos cujas vozes, alheias aos meios de comunicação dominantes, permaneceriam, de outro modo, silenciadas”.

Esta mensagem que ora compartilho assume considerável dimensão quando rompemos as barreiras do dogmatismo e da ortodoxia e escolhemos visualizar o Outro como humano, sujeito a todos os desafios e fragilidades contidos na humanidade do ser. O

Outro discriminado, oprimido, humilhado, vilipendiado, aterrorizado, forçado pela violência de ter seus filhos tirados de suas casas, seus nomes substituídos por nomes cristãos e entregues a estranhos para serem educados nos padrões da cultura dominante. Gostaria de tratar dos caminhos percorridos pelos judeus forçados da Inquisição e seus descendentes.

Dizia um jovem aluno que tive; “falar é fácil, quero ver fazer”. Atirar pedras exige menor esforço e imaginação que juntá-las e, com elas, construir abrigo. Digo isto porque vivemos a era da defesa dos direitos das minorias. O povo de Abraão sempre foi minoria nas terras por onde andou. Foi assim na Espanha e em Portugal, e é assim no Brasil. Mas urge compreender a história de sua sobrevivência nesses contextos observando detidamente os aspectos socioculturais, as dinâmicas políticas, econômicas ou religiosas institucionalizadas e sazonais que forçaram a adoção de comportamentos contrários ao esperado tanto por sua própria comunidade quanto por seus algozes.

É certo que, desde a segunda metade do século XX no Brasil, explodiu o barril de pólvora da ancestralidade judaica do brasileiro. Genealogistas profissionais e amadores buscaram construir redes de parentesco com a Comunidade Sefardita. Posteriormente, as legislações reparadoras da Espanha, seguidas por Portugal, criaram um nicho de trabalho, no referido campo, em quase sua totalidade. As pesquisas feitas tinham o objetivo certo: comprovar o vínculo com a Comunidade Judaica Ibérica perseguida pela Inquisição.

Crianças educadas em famílias observantes das práticas da Gente da Nação em algum momento replicarão uma ou mais dessas práticas guardadas no inconsciente daquilo que denominamos “alma judaica”. Isto demonstra a força da cultura. Ainda que, dis-

tante dos ritos religiosos, como brasa coberta de fuligem, ao menor sopro de vento, a fuligem se dissipa e o colorido da brasa queimando se manifesta, se deixa revelar a quem possa reconhecer. Mas é preciso conhecer os elementos constitutivos dessa cena para adquirir a capacidade de identificá-los e discernir função e valor de cada um deles.

O viver do religioso na superficialidade da religião não o capacita na prática do *tikun olam*. Se assim o fosse todas as brutalidades cometidas pelo Santo Ofício em defesa da fé, da religião e em nome de Deus, teriam contribuído para trazer ao mundo físico as tão desejadas benesses do mundo vindouro.

Aquele que sinceramente desejar conhecer as trajetórias percorridas pelos judeus forçados da inquisição, de igual modo, encontrar seus descendentes, forçosamente terá que percorrer caminhos desviados da ortodoxia. Esta não era vereda permitida àqueles, restando para muitos deles a Cabala prática de Isaac Luria, do século XVI, amplamente difundida no medievo tardio. A de Gershom Scholem é mais recente, do século XX.

Quais argumentos dão sustentação a tal tese? Como se expressa o Judaísmo cabalista? Qual segmento do estrato social judaico teria acesso a esse conhecimento? Seria possível encontrar expressões do conhecimento e prática da Cabala nas capitâneas de cima do Brasil Colônia? Todas são questões merecedoras de atenção, mas em outro momento.

## **CONCLUSÃO**

Inúmeras são as interrogações, pouquíssimos têm coragem para entrar no campo das identidades judaicas, mesmo porque este é um conceito considerado questionável por diversos autores, o que, em

parte, deve-se ao desafio de confrontar mentalidades e dogmas milenares referentes à construção imagética sobre as faces identitárias judaicas quase sempre associadas ao Judaísmo ortodoxo.

O que não deve ser desconsiderado é que nem todo nascido de mãe judia é praticante do Judaísmo, ou mesmo simpatizante dele; muitos nascidos de mulheres não judias estão se fazendo judeus pela conversão. São as tramas das identidades judaicas, não de uma identidade judaica homogênea como alguns o desejam. Há uma alma judaica e o Shemá talvez seja a expressão mais forte dessa alma.

A diversidade natural do povo, desde os tempos mais remotos, representou e representa desafios que, ignorados, agravam as fissuras já existentes, criam outras e afastam mais do que aproximam os povos.

## BIBLIOGRAFIA

SOBREIRA, Caesar Malta. *Do galut à gueulah: etnogênese dos neojudeus de Pernambuco, Portugal e Itália*. In: *Judaísmo e Interculturalidade: culturas em diálogo*. Salamanca: IIACyL (Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León), 2023.

CESARE, Donatella di. *Marranos: o outro do outro*. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

CISNE, Moacy. *Seridó Seridós*. Natal: Ed. Sebo Vermelho, 2013

GUERRA FILHO, Adauto. *O Seridó na memória de seu povo*. 3. ed. Caicó: Referência Comunicação, 2020.

HALL, Stuart, WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz, Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

- INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- KAPLAN, Aryeh. *Shabat, dia de eternidade*. São Paulo: Maayanot, 1994.
- LIPINER, Elias. *O tempo dos judeus: segundo as ordenações do reino*. São Paulo: Nobel, 1982.
- MEDEIROS, Janduhi. *Menorah de pedras*. Natal: Sefarad, 2023.
- MENDES, Laurinda Gil. *Marcas judaicas no urbanismo e na arquitetura de Penamacor*. Penamacor: Câmara Municipal de Penamacor, 2014.
- MESLIN, Michel. *Fundamentos de antropologia religiosa: A experiência humana do divino*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MONTENEGRO, Seridião Correia. *Hilma Montenegro: na esplanada da vida*. Natal: Expressão Gráfica e Editora, 2018.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil, Séculos XVI ao XIX*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- NOVINSKY, Anita Waingort et al. *Os judeus que construíram o Brasil: fontes inéditas para uma nova visão da história*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.
- SACKS, Jonathan. *A dignidade da diferença: como evitar o choque de civilizações*. São Paulo: Sêfer, 2013.
- TORÁ - A LEI DE MOISÉS. Coord.: LERER, Bernardo; GORODOVITS, David; PAMPLONA, Erwin V. R.; LEVY, Isaac; FRIDLIN, Jairo. São Paulo: Sêfer, 2001.

## **CRONOLOGIA DA PRESENÇA JUDAICA E CRISTÃ-NOVA EM PERNAMBUCO**

Jacques Ribemboim

A presença judaica em Pernambuco é assinalada a partir dos primeiros anos após o achamento do Brasil pela frota cabralina. Esses primeiros judeus a aportarem eram, a rigor, cristãos-novos, pois haviam se submetido voluntária ou compulsoriamente à conversão de 1497 e anos subsequentes. No texto que segue, portanto, faz-se necessário elucidar a aplicação dos termos “judeu” e “Pernambuco”, cujas delimitações foram um tanto maleáveis ao longo dos séculos.

Por exemplo, dada a enorme diversidade de origens judaicas, seria difícil definir um judeu a partir da perspectiva étnica, geográfica ou cultural. Tomando-se por base a religião, é certo que haveria uma maior uniformidade, mesmo assim, os graus de ortodoxias dos praticantes são suficientemente diversos para que não se feche a questão nesse aspecto. Talvez como solução estratégica e conciliatória para um debate que nunca terminaria a contento, aqui se define como judeu todos aquele que se sinta israelita ou que possua consciência da sua condição judaica.

Por outro lado, qual seria este “Pernambuco” que transladou o Judaísmo para seu solo e que lhe serviu de lar por mais de cinco séculos? Inequivoco afirmar que não se trata do atual estado que compõe a União, mas de um território bem mais amplo, maior ainda que o da antiga capitania, que ocupava largas porções da Bahia (Comarca de São Francisco) e todo o estado de Alagoas (Comarca das Alagoas). Este “Pernambuco Conceitual” seria um espaço político, administrativo, eclesiástico e econômico, que se confundiria com um – digamos – “Nordeste Pequeno”, equivalente ao que se convencionou chamar de Nordeste Setentrional, acrescido de Alagoas e partes da Bahia, Sergipe e Piauí, reservando para Olinda e, depois, também para o Recife, a posição de ubiquidade.

## **UMA PROPOSTA DE PERIODIZAÇÃO**

Uma primeira tentativa de periodização da história israelita no Brasil foi empreendida por Salomão Serebrenick, apresentando oito fases, sem maiores preocupações quanto à distribuição geográfica de sua sequência.

Para esse autor, o início da presença judaica acontece entre 1500 e 1570, com a colonização portuguesa. No período seguinte, de 1570 a 1630, os judeus do Brasil Colônia atravessam uma “fase tumultuária”, quando recalcitra a Inquisição, que somente cessará no ano da invasão holandesa no Nordeste (1630). Em seguida, Serebrenick propõe uma terceira fase, correspondendo ao apogeu das comunidades do Recife e Olinda, durante a ocupação dos batavos que, uma vez expulsos, dariam sequência a uma quarta fase, definida como “crítica”, de desagregação comunitária e dispersão dos judeus, que perdura até a virada do século XVIII para o XIX.

A quinta (1700 a 1770), a sexta (1770 a 1824) e a sétima fase (1824 a 1855) desta classificação estão caracterizadas, inicialmente, por um aprofundamento das perseguições inquisitoriais na Bahia, em Minas e no Rio, seguindo-se de uma liberação progressiva que terminará ensejando um período de assimilação profunda, com o virtual desaparecimento de comunidades judaicas ativas no Brasil. A oitava e última fase elencada em seu sistema é denominada de período “pré-migratório moderno” concluído no início do século 20<sup>1</sup>.

A classificação proposta por Serebrenick fornece uma visão macroscópica da presença judaica no Brasil, mas encobre aspectos regionais relevantes. O que aconteceu em Pernambuco é bastante diferente do que aconteceu em outras regiões e estados do país. A chegada e a permanência de israelitas no Rio Grande do Sul, na Amazônia ou nos estados do Sudeste respondem a motivações, origens e lógicas de ocupação bastante peculiares.

O caso de Pernambuco é decerto o mais antigo e multifacetado. Foi em Pernambuco onde se formou a primeira comunidade judaica das Américas, na então Vila de Olinda. Em suma, pode-se afirmar que o Judaísmo transpôs o Atlântico, desde o Velho Mundo para o Novo Mundo, por meio de Olinda. E isso não é tudo. Além de abrigar as primeiras esnogas caseiras e nos engenhos-de-açúcar quinhentistas, foi em Pernambuco onde se ergueram as primeiras duas sinagogas públicas das Américas, a *Tzur Israel* e a *Maguen Avraham*, assim como o pioneiro cemitério israelita do continente, localizado nas terras da Boa Vista.

---

<sup>1</sup>SEREBRENICK, 1962.

## **CICLO DA “MADEIRA JUDAICA”**

Conforme descrito em Ribemboim, os estágios iniciais da prática judaica em Pernambuco remontam ao período de 1502 a 1535, constituindo, per se, um dos mais relevantes capítulos da história judaica das Américas:

E não somente pelo fato de o Brasil ter sido arrendado ao grupo mercantil liderado pelo cristão-novo Fernão de Noronha como também pelos indícios de que possuísse conexões com instituições israelitas no sentido de ajudar na transferência de famílias para fora de Portugal, com especial atenção para Pernambuco<sup>2</sup>.

O termo “madeira judaica” tem sido mencionado por alguns autores no sentido de ressaltar a grande presença de judeus envolvidos na sua comercialização, desde a boca estuarina situada no litoral pernambucano, entre os atuais municípios de Igarassu e Itamaracá, até a fase de distribuição da madeira e a extração de seu corante vermelho para a indústria têxtil europeia.

## **CICLO DO AÇÚCAR E DO CRIPTOJUDAÍSMO OLINDENSE**

A partir de 1534, quando o rei de Portugal decide dividir o Brasil em capitâneas hereditárias, intensifica-se o processo de plantio e produção de açúcar, uma atividade em que, outra vez, se farão maciçamente presentes os cristãos-novos portugueses, judaizantes ou não.

Agora, diferentemente do período anterior, chegam a Pernambuco famílias inteiras de pessoas fugidas da Inquisição (implantada oficialmente em Portugal em 1536). Essas famílias, na maioria das vezes, eram compostas de cristãos-novos judaizantes, isto é, embora fossem formalmente convertidos à cristandade, mantinha a fé e

---

<sup>2</sup> RIBEMBOIM, 2023, p.20.

realizavam as práticas judaicas. Seria bom destacar que estes judeus ou cristãos-novos, judaizantes ou não, eram praticamente os únicos que conseguiam ler e escrever, afora os padres nas igrejas, o que permitiu que assumissem protagonismo nas mais distintas profissões, desde barqueiros, comerciantes e agricultores, até financistas, coletores de impostos, senhores de engenho e mercadores<sup>3</sup>.

Por muitos anos, Olinda ocuparia o epicentro do Judaísmo nas Américas. E não somente em Olinda se mantinham comunidades, mas também nas povoações e vilas das proximidades e algumas mais distantes, como Igarassu, Cabo de Santo Agostinho, Tejuçu-papo, Goiana, Vila Velha, chegando a alcançar, na década de 1580, a capitania da Paraíba<sup>4</sup>.

Naquele momento de premente colonização, em que famílias católicas e bem constituídas, integrantes da corte e da burguesia lusitana não tinham o menor estímulo para virem ao Brasil, não seria de se estranhar a relativa tolerância do rei de Portugal e do donatário Duarte Coelho em relação aos cristãos-novos, que traziam impulso e desenvolvimento à capitania.

## **APOGEU JUDAICO NO PERÍODO HOLANDÊS**

O Judaísmo em Pernambuco atinge seu apogeu sob a égide dos Países Baixos. Para entender a invasão dos holandeses, em 1630, é preciso entender o palco de contendas que acontecia na Europa, onde a Holanda se encontrava em guerra de independência contra a Espanha, reino que governava o Brasil, haja vista a incorporação do trono português obtida desde 1580 e que se estenderia até 1640 (período da União Ibérica).

---

<sup>3</sup>RIBEMBOIM & RIBEMBOIM, 2012.

<sup>4</sup>RIBEMBOIM, 2002.

A chegada dos holandeses, majoritariamente calvinistas, propiciou uma liberdade de culto sem precedentes aos judeus, algo inédito na América Católica, que vivia sob as trevas da Inquisição. Muitos dos antigos cristãos-novos de Olinda, alguns deles já bastante distanciados do Judaísmo atávico, decidem retornar com suas famílias à Lei da Torá e se juntam aos novos chegantes judeus procedentes de Amsterdã.

Na rua dos Judeus erguem aquela que seria a primeira sinagoga pública do Novo Mundo, onde ministrará cultos Aboab da Fonseca, primeiro rabino “oficial” das Américas. O esplendor da comunidade cresce ainda mais nos oito anos da administração de Maurício de Nassau, entre 1637 e 1644<sup>5</sup>.

O apogeu esmaece a partir das grandes crises no mercado de açúcar e as rebeliões sistemáticas da população luso- pernambucana que se agravam em meados da década de 1640, culminando com a rendição dos holandeses em janeiro de 1654.

Muitos judeus decidem ir embora de Pernambuco com os holandeses se dirigindo à Europa ou buscar vida nova nas colônias calvinistas do Caribe e da América do Norte. Com Pernambuco e demais capitanias que compunham o Brasil Holandês agora de volta à tutela portuguesa e da Inquisição, principia-se um novo período de dificuldades.

## **HIATO DE JUDAÍSMO**

O período que vai da expulsão dos holandeses até a chegada das levas migratórias de judeus asquenazes do Leste Europeu no século XX pode ser considerado como um longo hiato de Judaísmo comunitário em Pernambuco.

---

<sup>5</sup>HELIO, 2011, p. 60.

Após a expulsão, os judeus que decidem permanecer no Brasil são obrigados a retomar a condição de cristãos-novos e puníveis pela Inquisição em caso de apostasia e desvio dos cânones católicos. Por isso, os descendentes de “judeus que viraram católicos que viraram judeus que viraram católicos” irão se interiorizar nos sertões nordestinos em busca de novas oportunidades, econômicas e sociais, distanciados ao máximo das ameaças inquisitoriais que continuará a pairar nas vilas e nos centros urbanos do litoral.

Os registros da Inquisição ainda apontarão processos e devassas ocasionais na Paraíba e em outros locais da colônia portuguesa até a chegada do terceiro quartil do século 18, sob o reinado de Dom José e as reformas do Marquês de Pombal. Durante este reinado, as novas políticas administrativas na metrópole e em suas colônias reduziram substancialmente o poder dos jesuítas e do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, chegando praticamente à sua extinção. O que de fato será oficializado alguns anos depois, em 1821.

## **CONTEMPORANEIDADE**

A partir de 1910, começa um novo ciclo de Judaísmo em Pernambuco e estados vizinhos, desta vez com a maioria comunitária composta de asquenazes. Trata-se de imigrantes procedentes da Lituânia, Polônia, Romênia e do antigo império russo, sobretudo da Bessarábia. Em 1927, está concluída a Sinagoga Israelita da Boa Vista, o novo polo de aglutinação religiosa do estado. Esse espaço, na rua Martins Junior, continua em funcionamento até os dias atuais. É possível se identificar um segundo apogeu do Judaísmo em Pernambuco, com plena liberdade de culto e o aparecimento de personalidades significativas nas esferas culturais e econômicas do estado.

## Períodos do Judaísmo em Pernambuco (1502-2020)

---

### **1502 a 1535: Período da madeira judaica**

*Prevalece a exploração do pau-brasil,  
sob a liderança de Fernão de Noronha.*

### **1535 a 1630: Período do criptojudaísmo olindense**

*Fase de Judaísmo secreto em Olinda  
e em núcleos populacionais não distantes.*

(a) Fase do pioneirismo açucareiro: 1535 a 1580

(b) Recrudescimento das perseguições religiosas: 1580 a 1630

### **1630 a 1654: Judaísmo holandês**

*Apogeu do Judaísmo em Pernambuco,  
com a vinda de sefarditas holandeses.*

(a) Organização comunitária: 1630 a 1637

(b) Período nassoviano: 1637 a 1644

(c) Decadência e expulsão: 1644 a 1654

### **1654 a 1910: hiato de judaísmo**

Ausência de prática comunitária, à exceção do núcleo paraibano.

### **1910 a 2000: Judaísmo contemporâneo**

*Forma-se a comunidade judaica do Recife,  
com imigrantes asquenazes.*

Acontece um segundo apogeu do Judaísmo em Pernambuco.

(a) Chegada e adaptação dos pioneiros (primeira geração)

(b) Consolidação social e econômica

(segunda e terceira gerações)

(c) Declínio, assimilação e dispersão

### **2000 em diante: Novas tendências**

Surgimento do Judaísmo reformista no Recife, presença da mulher na liturgia religiosa e fortalecimento do marranismo.

---

*Apud.: Ribemboim, 2023, p. 22.*

O diagrama a seguir indica a duração de cada um dos períodos propostos e elencados no quadro anterior.

### Cronologia da presença judaica em Pernambuco



Apud.: Ribemboim

Observando-se os períodos da presença judaica em Pernambuco, percebe-se que o hiato de Judaísmo é o mais longo, perfazendo mais de dois séculos e meio. A ausência de comunidades judaizantes neste período não significa a completa inexistência de indivíduos praticantes, inclusive de sincretismo judaico-cristão. Apesar disso, o período é de importância fulcral, na medida em que nele se processa a disseminação genética de linhagens sefarditas na população nordestina.

Em contraponto, o período mais curto, de apenas 24 anos, é justamente o que corresponde à presença holandesa, quando os judeus obtêm seu apogeu.

### UMA PROTO-HISTÓRIA JUDAICA NO BRASIL?

É possível que povos da antiguidade tenham chegado ao continente americano. Os fenícios, gente da navegação, talvez tenham conseguido tal feito, nos tempos do rei Hiram, amigo próximo do rei Salomão, de Israel, com quem mantinha uma profícua relação

comercial, em torno do ano de 960 a.C., com os hebreus enviando trigo e cobre em troca de cedros e navios.

Os hebreus participavam das expedições fenícias, viajando por toda a costa norte-africana e chegando, também, aos portos da Península Ibérica. Dessa maneira, expandindo os horizontes conhecidos, mercadores das duas nações teriam ultrapassado o estreito que separa a Europa da África (que, séculos depois, seria conhecido como Estreito de Gibraltar) e se lançado a plenos oceanos, chegando, eventualmente, à foz do Amazonas e à costa do Nordeste brasileiro<sup>6</sup>.

Muitas das palavras usadas pelos indígenas brasileiros se assemelham às do hebraico, inclusive alguns topônimos, como o rio *Solimões*, em referência ao rei Salomão, Amazonas, *am-zonot*, cujo significado seria “povo de mulheres vulgares”, e Goiás, que adviriam de *goiot* (mulheres locais, do gentio).

No livro de Ambrósio Fernandes Brandão, publicado em 1618, intitulado *Diálogos das grandezas do Brasil*, a personagem suspeita que os naturais da Colônia sejam descendentes “daqueles israelitas que navegaram primeiro pelos seus mares”<sup>7</sup>.

Mas não foi somente Brandão que levantou essa hipótese. Dois autores, Roberto Comtaeus Nortmannus (1644) e Georg Horn (1652) corroboram da ideia em seus manuscritos e, mais recentemente, os historiadores Ludwig Schwenhagen e Bernardo de Azevedo da Silva Ramos, em seu livro “Inscrições e Tradições da América Pré-histórica”, buscaram comprovar uma *teoria da presença fenícia no Brasil* e o cônego cearense Raymundo Ulysses de Pennafort, que asseverava ser a língua primitiva dos indígenas oriunda do hebraico, do sânscrito e do grego.

---

<sup>6</sup>RIBEMBOIM, 2023, p.24.

<sup>7</sup>BRANDÃO, apud, SOBREIRA, 2019, p.32

A pesquisadora contemporânea Jane Bichmacher de Glasman retoma a questão, mostrando que alguns jesuítas haviam escrito sobre as semelhanças de costumes entre os índios brasileiros e os judeus, acrescentando que vocábulos de várias línguas indígenas têm origem semântica hebraica<sup>8</sup>.

As críticas acerca dessas ideias ainda são contundentes. Alfredo de Carvalho, por exemplo, observa a ausência de rigor e método científico nas hipóteses fenícias/hebraicas de Pennafort e demais escritores do seu tempo<sup>9</sup>. Mais adiante, em 2015, a tese de doutorado de Guilherme Dias da Silva, ataca duramente as conclusões de Bernardo de Azevedo da Silva Ramos, concluindo que:

A argumentação das *Inscrições* é marcada por um discurso de ressignificação do território nacional e seus monumentos e constituía uma tentativa de valorização do passado nacional através da vinculação com as culturas da Antiguidade<sup>10</sup>.

Do que foi apresentado, deduz-se que toda essa possível, mas improvável, proto-história judaico-brasileira permanece ainda no campo especulativo, requerendo novos estudos sérios e científicos, para sua comprovação ou plena refutação, particularmente aqueles nas áreas da paleontologia, arqueologia, antropologia e filologia.

---

<sup>8</sup> GLASMAN, 2017.

<sup>9</sup> CARVALHO, 1906, p. 35-50

<sup>10</sup> SILVA, 2015, p.4.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes, apud. SOBREIRA, Caesar Malta. *Diálogo das grandezas do Brasil, primeira edição do apógrafo de Lisboa*. Recife: CEPE, 2019.

GLASMAN Jane Bichmacher de. *Presença judaica na toponímia brasileira: Brasil, origem e mistérios*. Principia, Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais do Instituto de Letras, Ano 20, v.3, pp 77-89. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

CARVALHO, Alfredo de. *Estudos Pernambucanos*. Recife: A Cultura Acadêmica Editora, 1907.

RIBEMBOIM, Jacques. *História dos Judeus de Pernambuco*. Recife: CEPE, 2023.

RIBEMBOIM, José Alexandre. *As comunidades esquecidas: estudo sobre os cristãos-novos e judeus da Vila de Igarassu, Capitania de Itamaracá e Cidade Maurícia*. Recife: Oficina das Letras, 2002.

RIBEMBOIM, Jacques; RIBEMBOIM, José Alexandre. *Uma Olinda Judaica (1537 a 1631)*. Recife: Edições Bagaço, 2012.

HELIO, Mario. *Como os judeus descobriram o Brasil/Como o Brasil descobriu os judeus. Ata da III Jornada do Patrimônio de Belmonte - A descoberta do Novo Mundo*, 2009. Belmonte: Câmara Municipal, 2011.

SEREBRENICK, Salomão. *Breve História dos Judeus no Brasil (1500-1900)*. Rio de Janeiro: Edições Biblos Ltda, 1962.

SILVA, Guilherme Dias da. *A recepção da Antiguidade nas Inscricões e Tradições da América Prehistórica* de Bernardo de Azevedo da Silva Ramos. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História da UGRGS. Porto Alegre: 2015.

## JUDEUS DO RECIFE, COM ORGULHO E COM SAUDADE

Rosa Bernarda Ludermir

Essa é uma história de estrangeiros e refugiados, de imigrantes judeus que, deixando para trás o antissemitismo do Império Russo ou as atrocidades do *Terceiro Reich*, chegaram ao Brasil e constituíram, no século XX, a segunda comunidade israelita no Recife. A primeira, há muito dispersa, deixou a Sinagoga Kahal Zur Israel da *Joodenstrat* – a rua dos Judeus dos tempos dos holandeses – escondida por três séculos na rua do Bom Jesus. Não é uma história só sobre judeus, pois, o que se diz destes vale para refugiados em outros tempos e lugares do mundo – que, às vezes, são milhares; às vezes, são milhões. Não é nem mesmo sobre os judeus do Brasil.

Essa é uma história sobre os judeus do Recife, singulares, em um determinado momento. Só eles levaram as festas brasileiras para seus clubes e as festas judaicas para as ruas e praças da cidade, enquanto mantinham sua judeidade e construíam sua brasilidade entre suásticas que sobrevoavam suas casas e torpedos e naufragos que chegavam às praias. Só eles cantaram sinceramente “*Sou do Recife com orgulho e com saudade*” porque o frevo – música, dança,

figurino, coreografia completa – é patrimônio de Pernambuco, do Brasil e do mundo<sup>1</sup> e está nas serenatas, nos bailes e nos carnavais da cidade, há mais de cem anos.

Essa é uma história recente, contada por protagonistas com quem convivi. Não espere citações ou referências bibliográficas. Elas existem e estão em outros lugares. Aqui, cada linha está escrita como me contaram ou como ouvi dizer. Alguns me chamariam de “observadora participante” e classificariam o texto como “história oral” baseado em “fontes primárias”, no jargão acadêmico. Eu chamo de história de vizinhos e parentes.

## **FAZENDO AMÉRICA**

Entre os europeus que vinham “fazer América”, os judeus chegaram aos poucos ao Recife, no começo do século XX, num Brasil pós-escravocrata, que modificava sua composição demográfica, e na cidade cosmopolita que se urbanizava. Formavam um grupo de homens solteiros, e umas trinta famílias, quando, em 1914, a Grande Guerra (que, depois da segunda, viria a ser chamada de Primeira Guerra Mundial) interrompeu deslocamentos internacionais.

Com a Revolução Russa, em 1917, e o fim da guerra, em 1918, a transformação do mapa geopolítico mundial desencadeou uma onda migratória diferente da anterior. Vindos do Leste Europeu, as famílias passaram a chegar às dezenas e implantaram sua cultura material e imaterial – idioma, hábitos, gestos e instituições – que evidenciavam sua identidade. Nas décadas seguintes, regimes totalitários preparavam a próxima guerra. Emigrar era, então, uma emergência. No Brasil, que discutia se era pró ou antissemita, che-

---

<sup>1</sup>O frevo é Patrimônio Artístico do Recife e tem títulos de Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira outorgado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade outorgado pela Unesco.

garam os judeus da Europa Central que escapavam do nazismo. No começo dos anos 1930, umas 300, já 400 famílias no final da década, se concentravam na parte colonial do bairro da Boa Vista – quase um nicho judaico. Alguns eram lojistas, pequenos empresários e trabalhadores dedicados à produção e comércio de móveis, confecções, joias, óculos e equipamentos médicos; outros já eram doutores, mas a grande maioria era de *klientelshiks* – mascates que atendiam à *klientele* nos subúrbios. Falavam português na rua, mas, nas casas e na praça Maciel Pinheiro, era o iídiche que dava o tom da conversa.

A comunidade, alimentada por redes de afinidade e solidariedade, era crescente e plural. Nacionalistas, territorialistas, sionistas e progressistas divergiam quanto a um lugar transitório ou permanente para a vida judaica no mundo. Para a maioria, a Diáspora não tem fronteiras, mas, para alguns, havia a possibilidade de um território judaico, que poderia ser aqui ou ali, no Brasil ou no Estado de Israel – que estava em gestação antes e durante o Holocausto. A diversidade de opiniões provocava cisões entre os que sonharam o socialismo utópico russo e os que construiriam o socialismo pragmático dos *kibutzim* e cooperativas, os que viveram entre a cruz e a suástica, a foice e o martelo.

Muita coisa mudou. Imigrantes se naturalizaram e viraram judeus brasileiros. Seus filhos, brasileiros judeus, frequentaram as escolas e universidades, entraram na vida nacional e passaram a morar em todos os cantos da cidade, mas os anos 1930 – a década do pandemônio – marcaram uma transição. Muita coisa continua como antes.

## **O PANDEMÔNIO**

O antissemitismo se espalhava por terra, céu e mar.

Era 22 de maio de 1930, quando Gilberto Freyre declarou que

“o Recife é o portão da América”, diante do Graf Zeppelin, em sua viagem inaugural da Alemanha para a América do Sul, cercado por uma multidão que lotava o Campo do Jiquiá, onde o governo ajudou a construir uma torre de atracação – ainda de pé – para inserir Pernambuco na rota do turismo internacional.

Era 3 de outubro, quando, depois de perder as eleições, Getúlio Vargas se instalou na presidência da república com a Revolução de 1930. Três dias depois, Estácio Coimbra, governador de Pernambuco, fugiu junto com Freyre, seu chefe de gabinete. Logo chegariam os interventores nomeados. Primeiramente, Carlos de Lima Cavalcanti, substituído por Agamenon Magalhães, quando outro golpe inaugurou o Estado Novo, em 1937.

Era 1933, quando Hitler assumiu o posto de chanceler, e 1934, quando se proclamou *Führer*, líder supremo do governo e do povo alemão. Restrições à vida judaica não tiveram limites, culminando com o genocídio do Holocausto. Seus contemporâneos europeus Mussolini, Stalin, Franco e Salazar, junto com presidentes de países latino-americanos, revelavam a amplitude das políticas autoritárias dominantes também na Nova República e no Estado Novo.

Era 1930, quando, recém-chegado da Letônia, Alexandre Berzin<sup>2</sup> correu para retratar uma cena do Recife. Um zeppelin sobrevoava a Rua Rosário da Boa Vista onde, no ano seguinte, viria a nascer Bernardo, rodeado de vizinhos judeus. Os dirigíveis alemães – e depois seus aviões e suas bombas, seus submarinos e torpedos – impressionavam e, como orgulhos do Terceiro Reich, ganharam uma suástica estampada na fuselagem, registrada por Berzin, em 1936.

---

<sup>2</sup>Importante fotógrafo das cenas do Recife, Berzin tem fotos mantidas em vários acervos oficiais. Eu guardo o tesouro das gavetas e suas histórias.

Como outros fotógrafos, Berzin fazia “copiões” de cada filme revelado, vinte ou trinta pequenas fotos impressas numa mesma folha de papel fotográfico, caríssimo, e selecionava as que seriam impressas em maior formato. Muitos copiões eram arquivados ou descartados. Alguns iam parar nas mãos de curiosos e vizinhos. Uns se mantiveram por décadas nas gavetas de Bernardo Ludermir – meu pai – que, desde criança, colecionava fotos que, por si só, eram a notícia. Com alma de jornalista, guardou seu espanto de menino e o medo coletivo dos que cresceram nos tempos da guerra junto das histórias de infância, cheia de momentos felizes. Além da guerra, havia festa e esperança.

## **O RECIFE ENTROU NA GUERRA**

Era 1936 quando Alemanha, Itália e Japão começaram a formar o Eixo contra o qual os Aliados combateram na Guerra Mundial II. Pretendiam restabelecer, a seu favor, a ordem mundial alterada pela Grande Guerra e interromper o avanço do comunismo internacional, depois da criação da União Soviética. Em 1940, a Guerra Mundial II já tinha começado quando formalizaram o Eixo Tripartite, ao qual foram se juntando outros países.

Embora neutro, mas ideologicamente alinhado com o Eixo, o Brasil definia políticas migratórias seletivas para “restringir a entrada de indesejáveis” e “impedir a importação de comunistas”, diziam os documentos secretos da diplomacia. Vindos das velhas Rússia, Ucrânia e Romênia – então Repúblicas Socialistas Soviéticas – sobre alguns imigrantes recaía o trinômio “judeu-russo-comunista”, pejorativo numa sociedade católica dirigida por simpaticizantes de tais ideias.

A neutralidade brasileira foi interrompida em 1942. Os Estados Unidos, que financiavam a implantação da siderurgia no Brasil,

enquanto montavam bases aeronavais, inclusive no arquipélago de Fernando de Noronha, em Pernambuco, entraram na guerra. Mostrando seu apoio aos Aliados, o Brasil rompeu relações diplomáticas com o Eixo. A retaliação foi imediata. Navios brasileiros foram torpedeados na costa norte-americana e brasileira e, entre os dias 15 e 17 de agosto de 1942, cinco navios brasileiros foram torpedeados – provavelmente pelo submarino alemão U-507 – no litoral nordestino. Morreram pelo menos 600 brasileiros no litoral de Sergipe e da Bahia. Corpos de náufragos apareciam nas praias de Pernambuco e Alagoas. Sobreviventes davam entrevistas nos rádios e jornais. Em centenas de cidades, manifestações populares de indignação exigiam que Vargas se posicionasse.

No dia 17 de agosto de 1942 – o dia do quebra-quebra – lojas alemãs, japonesas e italianas foram apedrejadas e saqueadas em todo o Brasil. No Recife, os judeus montaram guarda nas ruas da Boa Vista. Em 22 de agosto, o Brasil entrou na guerra. Ao redor da praça Maciel Pinheiro e rua da Imperatriz, onde se concentrava o comércio judaico, lojas se encheram de cartazes com mãos brasileiras esmagando submarinos alemães, convocando o alistamento militar. Nas lojas dos integralistas<sup>3</sup> – descritos como “galinhas-verdes que saíam gritando Anauê, marchando com punhos fechados e braços para o alto, imitando os fascistas naquela pantomima tupiniquim” – os cartazes diziam que “fora do integralismo não há nacionalismo”. “O Brasil precisa de você”.

Em todos os cantos do Brasil, comunidades judaicas fizeram cotas e doações e aderiram às campanhas de voluntários da pátria.

---

<sup>3</sup>A Ação Integralista Brasileira era de orientação fascista e tinha estreita afinidade com o nazismo. Entretanto, nesse e em outros contextos, nazismo e fascismo têm conotações distintas e a expressão “nazifascista” é descabida.

Em Pernambuco, o interventor Agamenon Magalhães recebeu da comunidade israelita um cheque de 50\$000 – cinquenta contos de reis – como doação destinada à compra de um avião para o Aero-club de Recife. Eram brasileiros judeus.

As festas brasileiras entraram nos salões do Centro Israelita de Pernambuco e do Clube Hebraico – vizinhos e quase rivais – e as festas judaicas chegaram às ruas do Recife. A primeira foi *Purim* que, acidental e alegremente, chegou no subúrbio de Água Fria em pleno Carnaval.

## **PURIM À BRASILEIRA**

*Purim* comemora a sobrevivência do povo judeu e é uma festa muito, muito antiga – como costumam ser as tradições judaicas. Os judeus estavam na Babilônia, desde que Nabucodonosor, em 586 a.C., invadiu o Reino de Judá e os levou como cativos. Passados uns 50 anos, Ciro, o Grande da Pérsia, venceu os babilônios e decretou o fim do cativeiro, mas muitos ficaram, agora como exilados, pelas 127 províncias do vasto império persa – da Índia à Etiópia – onde começa a história de *Purim*.

Xerxes ou Assuero, neto de Ciro, casou-se com a neta de Nabucodonosor. Descasou, destronou a esposa desobediente por orientação de seu perverso conselheiro Haman e procurava nova esposa dentre as moças mais belas, que confinou no palácio. Ester, de quem se sabia que era bela, mas não que era judia, foi a escolhida e virou rainha. A essa altura, já como ministro, Haman pretendia levar adiante um plano pessoal de exterminar todos os judeus. Lançando os dados da sorte – *pur* – marcou dia e hora, selando a sentença. Ester reverteu a situação, Haman foi enforcado e, no dia marcado para a morte dos judeus, um decreto real revogando a sentença chegou a todas as províncias da

Pérsia. Desde então Purim é celebrado como Dia da Sorte e da Alegria.

A história está inscrita como cânone bíblico com o nome de Meguilat Ester – o Pergaminho de Ester – e nos últimos mil ou dois mil anos, a celebração conta com encenação, música, dança, fantasia e um cardápio digno de qualquer festa, além, é claro, da leitura da Meguilat. Toda vez que o nome de Haman é pronunciado, as pessoas fazem um barulho ensurdecedor com matracas, guizos ou pisadas no chão. Os homens devem beber até que não consigam mais distinguir o nome de Haman. As fantasias são livres, mas não costumam faltar a Rainha Ester, o rei e o inimigo dos judeus que, muitas vezes, tem cara atualizada.

Em Yedinitz, na Bessarábia – atual Moldávia, República Socialista Soviética da Romênia quando saíram uns, Império Russo quando saíram outros imigrantes que chegaram ao Recife – Haman era representado ora como um cossaco ucraniano, ora como um russo armado para um pogrom. Em 1931 ou 1932, diz a legenda da foto do Livro de Memórias – Yedinitz Yzkor Book – “O carnaval de *Purim* encenado pelo grupo Gordonia Zionist mudou a tradição anual da cidade”. Há quem diga que em décadas anteriores Haman era caracterizado como um soldado da guarda imperial ou um nobre da corte do czar.

No Rio de Janeiro, o grupo Dram Kraiss apresentava Haman como Hitler. No Recife, o Relief Comité convidava para o Purim Festival em 1936, quando seria eleita a Rainha Ester. Para o grande contingente chegado de Yedinitz em 1927, essa foi a primeira vez que participaram como pagantes de uma atividade do Relief, instituição judaica de apoio a imigração, financiada por judeus do mundo inteiro, ligada ao Joint americano. A vida no Recife, no Brasil, daria certo. Recém-chegado de Yedinitz, ele recebeu um pacote de mercadorias miúdas,

linhas, agulhas, tesouras e um corte de chita e virou mascate. Não falava português, mas se virava no romeno, que é língua latina, apesar do iídiche ser sua pátria e sua língua. Não conhecia o Carnaval. Na sexta-feira os judeus comemoraram *Purim*. Ele e todos os rapazes, mascates e não mascates, beberam, beberam e beberam até que o nome de Haman, repetido infinitas vezes, ficou incompreensível – como manda a tradição. No sábado, partiu para o subúrbio.

Surpreendeu-se. Recifenses batiam lata, cantavam e dançavam fantasiados de “la ursa” – seriam ursos das estepes? – e bebiam. Era Sábado de Zé Pereira. Ouviam-se os clarins de Momo e repetidos refrões. “Essa la ursa vem de longe pra brincar o carnaval. A la ursa quer dinheiro, quem não dá é piranguero” seguido de “Ei, você aí, me dá um dinheiro aí”. A cada oferta recebida, vinha o som ritmado dos chocalhos e das moedas que enchiam as latas – seriam as matracas de Purim? – e um gole de cachaça para os brincantes, para o doador e “uma pro santo”.

Qual santo? – ele pensava. Como sabem que eu vim de longe? Caia uma chuva fina e sentiu frio. Talvez fosse nostalgia. Associava *Purim* ao inverno no hemisfério norte, mas no Recife era pleno verão. Talvez fosse febre.

Um homem lhe ofereceu um copo de cachaça e ele, com seu fraco romeno, entendeu a explicação. “Cachaça é como remédio. Levou chuva? Tem que tomar uma lapada para não ficar doente.” Remédio que antecede a doença, como na Meguilat. Carregava sua cultura, mas o rumo da história podia mudar. Fazia seu primeiro amigo brasileiro. Bebeu até o dia seguinte, aprendeu que um golinho para o santo não é desperdício, é obrigação e proteção e, entre outras besteiras, deu, perdeu, entregou mercadoria sem anotar. E agora?

Na segunda-feira, conterrâneos e fregueses o humilharam. Ain-

da bem que suas ambições sobreviveram. “Você vai klapen klientele – bater de porta em porta – para sempre” – diziam os vizinhos e o fornecedor, que ameaçava só entregar o próximo pacote de chita quando ele quitasse o anterior. “Nem para klientelshik esse serve.” Quando viraria lojista? “Deu tá dado, eu não pedi, não comprei, não lhe devo nada” – disse o klientele em cuja porta já batera. Um tzeve-ke – um caloteiro – pensou sobre o cliente. Tzevoik, diriam os polisher com o sotaque da Boa Vista. Tinha orgulho de seu sotaque de bessaraber (da Bessarábia) que não se confundia com o dos poilisher (da Polônia). Schmok – idiota – pensou sobre si e sobre o patrão.

Pediu um copo d’água e pensava em como se sustentaria, como conseguiria mais um pacote para vender. Decepcionado, apreensivo, triste, procurava as letras miúdas em ídiche que anotava nos muros e nas pedras da estrada para marcar o caminho. Queria voltar para casa. Bolsa a tiracolo vazia, nem uma moeda sequer para a condução, nenhuma cobrança bem-sucedida, só um cigarro de palha, uma caixa de fósforo, uma caderneta e o lápis velho, quase sem ponta, atrás da orelha. Fumou o lápis para economizar o cigarro. Recostou-se no muro, reprimindo a enorme vontade de chorar.

Na terça-feira, levava um prato de *hamantaschen* – biscoitinhos típicos da culinária de Purim – para o primeiro amigo brasileiro e o encontrou conversando com um galego desconhecido, que usava um *hamantaschen* – um chapéu de Haman – e sua nacionalidade ficou evidente na primeira pergunta. *Tzevoik?* – ele perguntou, fazendo soar uma matraca. Ele era um *polisher* e o amigo brasileiro era um *gut batsaler*, bom pagador. Ficaram sócios, os três, e na Quarta-Feira de Cinzas todas as dívidas estavam quitadas.

## **SOU DO RECIFE COM ORGULHO E COM SAUDADE**

Dois anos depois, ele e o galego abriram a primeira loja na Praça Maciel Pinheiro reforçando *Die Yidish Guesheftn* – o comércio judaico – que fechava no *Yom Kippur* – Dia do Perdão – e no Natal cristão. Seus filhos nasceram e cresceram, frequentaram os grupos escolares, o Colégio Hebreu e o Ginásio Israelita de Pernambuco e entraram nas universidades e na vida nacional.

Nos anos 1950, abriram uma segunda loja na rua da Aurora, pertinho de uma das Lojas do Bom Gosto, onde um conterrâneo vendia eletrodomésticos e, percebendo que as radiolas e os passa-discos eram muito bem aceitos, começou a prensar discos artesanalmente, em acetato, ali mesmo, por trás do balcão.

Logo o negócio se expandiu e a gravadora virou uma fábrica de peso nacional que, na voz de Claudionor Germano, gravou as palavras do “Frevo nº 3”, do poeta Antônio Maria. Ao lado dos frevos nº 1 e 2, que dizem “Ai que saudade vem do meu Recife, da minha gente que ficou por lá” e “Que adianta se o Recife está longe, se a saudade é tão grande que eu até me embaraço”, o “Frevo nº 3” diz “Sou do Recife com orgulho e com saudade”.

Virou quase um hino da cidade. Para ele, era seu hino particular. Já velho, revia-se cantando o frevo no Centro Israelita da rua da Glória, que guardou suas melhores lembranças – mas isso é tema de um capítulo do livro, já nas mãos do editor, baseado na dissertação *Um lugar judeu no Recife*<sup>4</sup>.

Era *Purim* quando morreu. Durante o velório – sem flores, e com caixão fechado, como manda a tradição – tocava esse frevo em uma casa vizinha ao cemitério. Dizem que não foi coincidência.

---

<sup>4</sup> “Um lugar judeu No Recife: A influência de elementos culturais no processo de apropriação do espaço urbano do bairro da Boa Vista pela imigração judaica na primeira metade do Século XX”. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano. UFPE. Recife, 2005.  
Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/3535>.



## **SOBRE OS AUTORES**

### **ANA PAULA CAVALCANTE**

É historiadora, doutoranda em Antropologia, na Universidade de Salamanca, e mestra em Antropologia, também na Usal (2019) com a dissertação *As armadilhas da memória: uma análise antropológica dos traços de identidade dos judeus sefarditas no Nordeste do Brasil*. Desde 2014, dedica-se à pesquisa da comunidade ibérica sefardita no Nordeste brasileiro. Sócia efetiva do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará.

### **ANDRÉ OLIVEIRINHA**

Arqueólogo, mestre em Antropologia pela Universidade de Salamanca, com prêmio extraordinário, e doutorando também na Usal. Técnico responsável pelo Museu Municipal de Penamacor, Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches e demais museus da rede de Penamacor. Gestor de patrimônio cultural e museologia da Câmara Municipal de Penamacor. Principais linhas de investigação: religiosidade popular, etnomusicologia, antropologia cultural e arqueologia.

### **ANGEL ESPINA BARRIO**

Professor titular de Antropologia Social da Universidade de Salamanca, diretor do Programa de Doutorado (e do Mestrado) Interuniversitário em Antropologia de Ibero-América da Usal. Presidente da Sociedade Espanhola de Antropologia Aplicada e do Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Seus livros incluem: *Freud e Lévi-Strauss* e *Manual de Antropologia cultural e Antropologia de Iberoamérica: passado e presente*. Diretor da *Revista Euro-americana de Antropologia (REA)*. Membro da Royal European Academy of Doctors (RAED).

### **CAESAR SOBREIRA**

Escritor. Professor titular de Antropologia da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Doutor em Psicologia Clínica, na Universidade de São Paulo, e em Filosofia e Ciências da Educação (Universidade de Salamanca). Mestre em Comunidades Europeias e Direitos Humanos (Universidade Pontifícia de Salamanca). É autor de 18 livros, dentre os quais se destacam *Freud e o Judaísmo* (1996), *Nordeste semita* (2010), e *Gilberto e o Judaísmo* (2024).

### **DANIELA LEVY**

Historiadora. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Autora do livro *Do Recife a Manhattan: Judeus na formação de Nova York*. Coautora do livro *Os judeus que construíram o Brasil*. Curadora de exposições sobre temas relacionados à Inquisição e à História judaica. Palestrante e professora de História e História Judaica. Sua tese de doutorado, na USP, defendida em 2019, é sobre o papel dos judeus convertidos no desenvolvimento das Minas (1700-1750).

### **FRANCISCO DE SALES GAUDÊNCIO**

Historiador. Doutor em História pela USP. Professor aposentado da Universidade Federal da Paraíba. Membro efetivo da Academia Paraibana de Letras, sócio do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, membro do Centro Internacional Celso Furtado. É autor dos livros: *Uma vida por escrito: estudo biográfico de Afonso Pereira da Silva*; *Paulo de Barros Carvalho – um jurista brasileiro*; *Joaquim da Silva – um empresário ilustrado do Império* e coautor de *Suanê: artebiografia*.

### **GERALDO PIERONI**

Historiador. Doutor em História pela Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Professor no Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagem da Universidade Tuiuti do Paraná. Autor de livros como: *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil* e *Os Excluídos do Reino*, este escrito após dez anos de pesquisa em 26 mil documentos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa.

### **IORAM MELCER**

Escritor, linguista e tradutor. Doutor em Linguística, na Universidade Hebraica de Jerusalém. Autor de sete livros publicados por diferentes editoras e com diversos prêmios literários. Tradutor de mais de 100 obras literárias do Castelhano, Português, Francês, Catalão, Inglês, Galego e Italiano. Apresentador de um programa de TV sobre literatura num canal nacional em Israel. Tem publicado mais de mil artigos na Imprensa de vários países. É o editor chefe de *Alaxon* – [www.alaxon.co.il](http://www.alaxon.co.il). É membro da Academia de Língua Hebraica.

### **JACQUES RIBEMBOIM**

Economista e escritor. Doutor em Economia. Professor titular da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Diretor da Synagoga Israelita do Recife, Membro da Academia Pernambucana de Letras e do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Pesquisador da presença dos judeus em Pernambuco, desde os primórdios do descobrimento, é autor de vários livros sobre o assunto, entre os quais: *Ensaios judaicos* (2018) e *História dos judeus de Pernambuco* (2023).

### **JORGE MARTINS**

Historiador e escritor. É doutor em História pela Universidade de Lisboa (2006). Autor de manuais escolares, obras de ficção e ensaio, designadamente estudos judaicos e inquisitoriais. Publicou, entre outros livros: *Breve História dos Judeus em Portugal*; *Maria Gomes, Cristã-nova, 117 anos: a mais idosa vítima da Inquisição*; *Os Pessoa na Inquisição. As origens judaica e fidalga de Fernando Pessoa*.

#### **LUIZ FELDMAN**

Historiador e diplomata. Graduado em Relações Internacionais pela PUC-MG e mestre (também em R.I.) pela PUC-RJ. Serviu na missão do Brasil nas Nações Unidas e na embaixada do Brasil no México. Autor dos livros *Mar e sertão* (2023) e de *Clássico por amadurecimento: estudos sobre Raízes do Brasil* (2016). Publicou, no México, *Cuatro aproximaciones a Sérgio Buarque de Holanda* (2024).

#### **MARCELO MIRANDA GUIMARAES**

É o fundador do Museu da História da Inquisição, sediado em Belo Horizonte, membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais. Autor de 25 livros sobre temas judaico-cristãos. É um dos pioneiros no movimento Judaico-Messiânico no Brasil. Conferencista internacional, tem viajado ao redor do mundo abordando temas sobre as raízes judaicas da fé cristã.

#### **MARCELO WALSH**

Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (1992) e Mestre em História, também pela UnB (1997). Tem experiência no magistério superior (graduação e pós-graduação) nas áreas de Administração, Marketing, História, Relações Internacionais e Publicidade. É pesquisador correspondente do Arquivo Virtual do Holocausto e do Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação da Universidade de São Paulo.

#### **RENATO ATHIAS**

Antropólogo. Doutor em antropologia pela Universidade de Paris 10), professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do CNPq, Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (Nepe) da UFPE e vice-presidente da Comissão de Museus e Patrimônio Cultural da União Internacional das Ciências Antropológicas e Etnológicas (Iuaes).

**ROSA BERNARDA LUDERMIR**

Arquiteta e urbanista, com mestrado em Desenvolvimento Urbano pela Universidade Federal de Pernambuco e especialista em gestão integrada de políticas públicas pela Agência de Cooperação Internacional do Japão. Há 40 anos pesquisa a presença dos judeus em Pernambuco. A curiosidade pessoal sobre a história familiar se transformou em objeto de pesquisa, tema de sua dissertação *Um lugar judeu no Recife* (2005).

O texto deste livro foi composto em Merriweather, corpo 9,5/16pt.  
O papel utilizado para o miolo é Off-White 80g/m<sup>2</sup> e,  
para a capa, Cartão 250g/m<sup>2</sup>. Impresso em Maio de 2025.



COMPANHIA EDITORA DE  
PERNAMBUCO



ISBN 978-65-5439-311-9



9 786554 393119

**cepe**  
COMPANHIA EDITORA DE  
PERNAMBUCO