



**Universidade Federal Rural de Pernambuco  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação  
Programa de Pós-Graduação em História Social da  
Cultura Regional**

Creso Nuno Moraes de Brito.

**Ressignificações Identitárias: O caso dos B'nei Anussim em Recife.  
(1970-2000).**

Recife  
2014



Creso Nuno Moraes de Brito.

**Ressignificações Identitárias: O caso dos B'nei Anussim em Recife. (1970-2000).**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional, da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

Orientadora: Alcileide Cabral do Nascimento.  
Co-orientador: Karl Schurster Veríssimo de Souza Leão.

Recife  
2014



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL DA CULTURA REGIONAL

Ressignificações Identitárias: O caso dos B'nei Anussim em Recife.  
(1970-2000)

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ELABORADA POR

**Creso Nuno Moraes de Brito**

APROVADA EM 26 / 02 /2014

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º Wellington Barbosa da Silva  
Presidente da Mesa – Programa Pós-Graduação em História - UFRPE

Prof.º Dr.º Karl Schurster V. de Sousa Leão  
Coorientador – UPE

Prof.ª Dr.ª Suely Creusa Cordeiro de Almeida  
Programa Pós-Graduação em História- UFRPE

Prof.º Dr.º José Maria Gomes de Souza  
UPE

Adonai, Adonai, D'us Sebaot, male arêz kebodó.

D'us, Fado e marranidade.

Ani ledodi vedodi li.

## AGRADECIMENTOS

**B”H**

Ao meu D'us, D'us de meus Pais, de meus avós, de meus avoengos, de meus ancestrais.

Aos meus pais e familiares, os principais responsáveis por ser quem sou.

E com reconhecimento maior a minha mãe, Dora, que m'ensinou a hombridade e a ética como princípios de vida.

A Dodi, Daniel Irapuã Lima de Holanda, mui querido companheiro, fonte d'alívio e sustentáculo de hoje e sempre.

A Gabizika, Gabrielle Barbosa de Sousa, minh'amiga verdadeira e estimada para toda vida.

A todos os amigos qu'encontro e encontrei em meu fadear.

E com mui respeitoso carinho a Suzana Veiga, Noelly Gomes e a todos colegas de mestrado.

Aos meus caríssimos professores que além de compreensão, demonstraram profissionalismo e humanismo.

Em especial, a Karl Schurter e José Maria, os quais considero amigos além de tudo, mas também a Suely Almeida e Alcileide Cabral, as quais serei eternamente grato.

E a Tânia Kaufman, que m'ensinou muito, talvez até sem saber do tanto que me fez.

A UFRPE e ao departamento de Pós-graduação em História que m'acolheram e m'ensinaram par'além dos limites acadêmicos.

E com bons agúrios e desejos de felicidades a Alexsandra e a Rafael Cipriano, pois embora sem obter qualquer benefício próprio nunca se restringiram a função que lhes cabiam, antes estavam sempre dispostos a ajudar, aconselhar e rir conjuntamente.

A CAPES que me possibilitou a manutenção dos custos inerentes a pesquisa.

A comunidade anussim; meus irmãos de fé, sangue, memória e destino.

E principalmente a Seu Isaac Essoudry, nosso chacham, chazan e rubi.

Beijo-lhe a mão e peço benção.

(Ke Dio Alto siempre mos bendiga!)

Aos mestres, poetas, profetas e fadistas, pois sem eles nenhum saber me valeria.

Por meus alunos já idos e que virão.

Enfim, sou grato em tudo, por tudo e tudo.

*Im ein ani mi li?  
Uchsheani leatsmi mah ani?  
Veim lo achshav eimatai?*

*(Se eu não for por mim, quem será por mim?  
Se eu for só por mim, quem serei?  
E se não fora agora, quando será?)*

*Rabi Hilel. Ética dos Pais, 1:4.*

## RESUMO

Este trabalho busca compreender a formação e a disputa por legitimação da identidade judaica em Recife pelo grupo conhecido como Anussim ou Marranos. Alegando descenderem dos antigos colonizadores e degredados cristãos-novos ibéricos (originalmente sefarditas) que chegaram ao atual Brasil durante o período de colonial, os seus membros intentam agregarem-se ou serem reconhecidos como judeus pela comunidade israelita hodierna da cidade, composta majoritariamente por asquenazitas (judeus do centro ou leste europeu). Organizando-se de modo individual ou coletivo a partir da década de 1970, os marranos reivindicam a inserção tanto pela via tradicional da conversão (guiur) quanto pelo modo mais controverso do retorno (teshuvah), pois ao afirmarem a necessidade de serem reconhecidos como judeus por descenderem de judeus, mesmo que estes tenham sido convertidos ao Cristianismo, e terem mantidos certas práticas atribuídas como judaizantes ou por relatos de memória, eles questionam o modo formal de inserção ao Judaísmo, isto é, por ascendência matrilinear ou conversão religiosa. Constituindo um grupo bastante heterogêneo no que tange a interpretação e vivência da religiosidade, apesar de afirmarem oficialmente um discurso comum, eles são diversos também em relação ao pertencimento às camadas econômico-culturais da sociedade recifense. Contudo por se considerarem os herdeiros legítimos da comunidade judaico-portuguesa do século XVII constituem-se, ao menos em sua narrativa de grupo, em um fator indireto de contestação da historiografia consolidada, a qual é bastante silenciosa quanto ao destino dos judeus e cristãos-novos após a capitulação neerlandesa, bem como objetivam criar um elo entre as comunidades judaicas no Recife de hoje e de antanho.

Palavras-chave: Anussim – Identidades – Judaísmo – Comunidade Judaica em Recife – Memória – Marranismo.

## ABSTRACT

The present research pursuits understand the formation of the group so called anussim or Marranos and the dispute over Jewish identity legitimation with other Jewish groups in the city of Recife, in Brazil. Claiming to be the descendants of the old settler and of iberic new-christians (who were originally sefardim) that came to Brazil in colonial times, the anussim attempt to be officially recognized as members of the jewish community by the present participants of the israelit community, wich is composed in its majority by askhenazis (the center and east-european jews). Organized individually or in groups since the early seventies, the marranos want to be recognized as part of the jewish comunity, thus through the traditional way of conversion (guiur) or by the controversial return (teshuvah). By affirming the urge of recognition as jews for descending of jewish, even if those have been converted to cristianism, and maintaining certain habits so called judaizantes (of jewish origin), they question the formalities strict rules of insertion in judaism, wich demands a maternal descendency or a religious conversion. Forming a very heterogeneous group when it comes to interpretation and religious practices, despite affirming an official commom speech, they are also diverse in concern of belonging to different social statements. However, because they consider themselves heirs of the 17th century jewish-portuguese community, it is possible to argue with the usual historiography, which is quite silent about the fate of those jews and new-christians after the deutsch surrender. A goal of creating an link between the jewish communities of today and yore.

Keywords: Anussim – Identities – Judaism – Jewish Community from Recife – Memory - Marranism.



## **LISTA DE FIGURAS**

## **LISTA DE QUADROS**

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

AHJB – Arquivo Histórico Judaico Brasileiro.

AHJPE - Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco.

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

IHU – Instituto Humanitas Unisinos.

PPGH-UFRPE - Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

UFRPE - Universidade Federal Rural de Pernambuco.

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco.

UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco.

USP – Universidade de São Paulo.

## SUMÁRIO

<i>Introdução: Entre o Novo ou Contínuo: Abrindo as portas da Arca...</i>	p.11.
<i>Capítulo 1: Entre ser e como ser? As identidades em perspectiva.</i>	p. 27.
1.1 Os Anussim Recifenses: Entre a ruptura e a permanência.	p.29.
1.2 Ser ou Tornar-se: A questão da conversão entre os anussim.	p. 46.
1.3 A Identidade diluída: A problemática da Identidade Judaica na Contemporaneidade.	p. 53.
<i>Capítulo 2: Entre Cristãos-novos, Marranos e Judeus - O Judaísmo Português do século XVII como referencial para os anussim hodiernos.</i>	p. 68.
2.1 As Origens dos Sefarditas de Amsterdã.	p. 69.
2.2 Entre Doucos, Hereges e Sábios: Perfis de alguns membros da Comunidade Portuguesa na Holanda e no Brasil.	p. 84.
<i>3. Capítulo 3: O que define o judeu? O ambiente, os discursos e a práticas acerca das identidades judaicas.</i>	p. 107.
3.1 As Sinagogas Referenciais para Comunidade Anussim Recifense.	p.111.
3.1.1 Esnoga: A Sinagoga Portuguesa de Amsterdã.	p.116.
3.1.2 As Pioneiras no Brasil: a Kahal Zur Israel, do Recife, e a Maguen Abraham, de Mauricia.	p. 121.
3.1.3 O Shill: A Synagoga Israelita do Recife.	p.124.
3.1.4 A Esnoga dos Marranos: Sinagoga Sefardita Beit Shmuel.	p.131.
3.2 - Três vozes, três testemunhos. Reflexões Basilares a partir de três depoimentos.	p. 137.
<i>Considerações Finais: E a Arca permanece entreaberta.</i>	p. 151.
<i>Referências</i>	p. 157.

## **Introdução: Entre o novo ou contínuo: abrindo as portas da Arca<sup>1</sup>...**

Esta pesquisa denominada “Ressignificações Identitárias: o caso dos B'nei Anussim em Recife (1970-2000)”, constitui-se em uma dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional da Universidade Federal Rural de Pernambuco (PPGH- UFRPE) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. A mesma contou ainda com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e, em linhas gerais, tem como objetivo discutir as identidades judaica e anussim e a relação entre ambas, levando-se em consideração tanto suas especificidades quanto suas distinções, bem como suas inflexões.

Contudo, como um estudo teórico pareceria incompleto ou fragilizado se realizado sem um substrato físico que o legitime e corporifique, iremos nos deter em pensar a complexidade da identidade anussim no Recife contemporâneo, especificamente da década de 1970 aos anos 2000, a partir deste grupo de indivíduos que afirmam ser descendentes dos antigos judeus sefarditas ou cristãos-novos portugueses que estão presentes no que hoje denominamos Brasil desde o início da colonização lusitana e que são normalmente conhecidos, em especial entre a comunidade judaica brasileira, como *marranos*, embora eles mesmos, e principalmente na atualidade, prefiram denominar-se *benei anussim*, ou simplesmente *anussim*.

É importante ressaltar que os termos *sefaradita* ou *sefardita*, *sefaradim* ou *sefardim* correspondem aos judeus de origem ibérica e seus descendentes que após as conversões e expulsões em Espanha (1492) e Portugal (1497) espalharam-se pelo Mediterrâneo, algumas cidades ou países da Europa Setentrional, como a Holanda; ou pelas colônias dos Impérios Ibéricos (nesses últimos casos como cristãos-novos). A denominação advém do termo hebraico *Sefarad* que corresponde genericamente a Ibéria. Na Europa, os sefaradim diferenciavam-se, principalmente, cultural, litúrgica e fenotipicamente, dos *asquenazim* ou *asquenazitas*, ou seja, os judeus do Centro e Leste Europeu, predominantemente de fala ídiche, um idioma que mescla hebraico e alemão medievais, com alguns termos eslavos. Esta denominação também é advinda do termo hebraico para Alemanha, *Ashkenaz*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Alusão a Arca Sagrada, denominada em hebraico como Aron haKodesh ou ainda Heichal (Palácio), principal móvel litúrgico das sinagogas, onde são guardados os pergaminhos do Pentateuco ou *sefarim torot*. Alude à bíblica Arca da Aliança; apud AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico Volume I*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1998. pp. 41-43.

<sup>2</sup> ASHERI, Michael. *O Judaísmo Vivo. As tradições e as leis dos judeus praticantes*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. pp.8-9.

Apesar de bastante antiga, referindo-se às conversões forçadas realizadas na Espanha no século XIV e ainda hoje muito utilizada, vindo inclusive a possuir entre alguns anussim uma conotação de conceito ou termo de resistência e de apelo histórico-identitário (semelhante ao que o termo “crioulo” possui hoje para alguns afrodescendentes), a denominação “marrano” vem caindo em desuso, pois segundo se acredita, seria uma antiga forma pejorativa de nomear os cristãos-novos e seus descendentes, especialmente quando judaizantes, utilizada pelos cristãos-velhos. Marrano literalmente significaria “porco”, provavelmente devido à abstinência entre os conversos do uso deste animal; contudo, há outras interpretações sobre o termo, como foram apontadas, por exemplo, por David Gonzalo Maeso, onde se elucubra acerca de suas possíveis origens árabes ou hebraicas<sup>3</sup>.

Na verdade, em Portugal, após a conversão forçada em 1497, proporcionada pelo rei D. Manuel I, os judeus portugueses passaram a ser denominados de várias formas nos documentos oficiais ou na vivência cotidiana. Os termos mais comuns eram: “*gente da nação*”, ou seja, gente da nação hebraica e todas as suas derivações: “*os da nação hebraica*”, “*os da nação*”, “*os da raça*”, “*gente nova*”; “*os da nação portuguesa*”, “*os portugueses*” e “*homens de negócio de Portugal*” (nos países estrangeiros); “*confessos*”, “*conversos*”, “*judaizantes*” ou “*criptojudeus*” (quando persistiam nas práticas ancestrais “às escondidas”) ou ainda, de modo depreciativo, “*marranos*” ou “*judeus batizados em pé*”, porque inúmeros foram convertidos forçosamente já adultos. Já entre eles com frequência era usado o termo hebraico pelo qual, ao menos no início e novamente na atualidade, referiam-se a si mesmos, e ao qual as autoridades religiosas judaicas também aludiam quando discutiam acerca da condição em que eles se encontravam quanto ao judaísmo: *b’nei anussim (filho dos forçados)* ou simplesmente, *anussim (forçados)*<sup>4</sup>.

Entretanto, é importante esclarecer que a pesquisa não se deterá em discutir a legitimidade ou não do judaísmo dos anussim atuais ou de antanho, muito menos se os indivíduos que hoje alegam ser seus descendentes o são de fato, pois segundo a perspectiva do autor isto corresponderia, respectivamente, a uma discussão interna entre os envolvidos e as autoridades religiosas judaicas ou de especialistas em genealogia, a qual este trabalho não pretende contemplar.

Antes, seu objetivo principal consiste em discorrer sobre os meandros da formulação identitária, tentando-se compreender como ocorre o processo de *construção* da identidade

<sup>3</sup> MAESO, David Gonzalo. *A respeito da etimologia do vocábulo “marrano” (criptojudeu)* apud FALBEL, Nachman. GUINSBURG, Jacó (org.). *Os Marranos*. S. Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977. pp. 9-21.

<sup>4</sup> LIPNER, Elias. *Os batizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega LTDA, 1998.

*marrana ou anussim (marranidade)* em Recife e a representação do judaísmo dele subjacente. Para tanto, a fala de alguns destes indivíduos, cujos depoimentos encontram-se no *Banco de Dados de Entrevistas e Depoimentos do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE)* à disposição do pesquisador interessado, servirão de respaldo e demonstrativo das duas hipóteses delineadoras da pesquisa: primeiro, a de que a identidade *anussim* emerge juntamente a um período de grande contestação da identidade judaica tradicional, normalmente amparada na religiosidade, na matrilinearidade e no sentimento de grupo, a qual dialogará, contestará ou se adequará a estes parâmetros; segundo, que a análise da identidade *anussim* é inserida nesta pesquisa no âmbito da discussão geral acerca das novas identidades contemporâneas, polimorfas, fluidas e em constante mutação no contexto da sociedade globalizada e pós ou hipermoderna como as compreendem, por exemplo, Bauman<sup>5</sup> ou Lipovetsky<sup>6</sup>.

O conceito de hipermoderno proposto por Lipovetsky pressupõe uma exacerbação do caráter performático e representativo da identidade que se configura quase como um objeto de vitrine, um fetiche de individualização. No mesmo momento em que relativiza o tempo e não prescinde dele, ressignifica as tradições e as transforma em “*objeto-moda*”, referindo-se constantemente às obrigações da memória, remobilizando as tradições religiosas. Com isso, a hipermodernidade não é estruturada por um presente absoluto, ela o é por um *presente paradoxal*, um presente que não para de exumar e “redescobrir” o passado, o qual realiza a “reciclagem e retradução de memória com fins econômicos, emocionais e identitários.”<sup>7</sup>

Já em Bauman, a identidade é entendida em seu caráter de criação constante e contínua, como algo que não é descoberto, mas sempre inventado, tal um esforço, um objetivo, um projeto. Contudo, para este projeto se afirmar e se naturalizar, precisa parecer construído do zero, pois mesmo herdado deve parecer uma escolha deliberada, fruto da subjetividade e da liberdade do homem. Nega-se, então, uma ontologia e se afirma o seu caráter existencial.

Por isso mesmo, o caráter frágil ou precário da identidade necessita ser ocultado, suprimido, enquanto a memória deve ser sempre revisitada para que se mantenha a coesão narrativa sobre a representação do que se acredita ser. Assim, a identidade é também algo pelo qual se empenha, luta-se, resiste-se e embora seja sempre ressignificada, necessita sempre omitir essa ressignificação para que se firme sua essencialidade<sup>8</sup>.

Porém, essa essencialidade é apenas um simulacro: o real é justamente a reconstrução

<sup>5</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

<sup>6</sup> LIPOVETSKY, Giles. *Os Tempos Hipermodernos*. S. Paulo: Baccarolla, 2004.

<sup>7</sup> Idem. p.85, 91.

<sup>8</sup> BAUMAN, op.cit. pp. 21-22.

constante da identidade, daí o título deste trabalho: “Ressignificações Identitárias”. Essa ênfase no processo de reinterpretação simbólica da identidade, embora possa soar como redundante a princípio, visa, ao contrário, reafirmar o seu caráter de gênese incessante.

Na verdade, teoricamente, a utilização do conceito de identidade não é novo nas ciências humanas, uma vez que a Psicologia e a Antropologia já o fazem longamente; entretanto, o seu uso em História é recente, associando-se aos debates sobre multiculturalismo e pós-modernidade, os quais emergiram nas últimas décadas do século XX. Do mesmo modo, o estudo sobre o tema é de particular interesse à área dos Estudos Culturais e entre os pesquisadores envolvidos com a interdisciplinaridade, com os quais esta pesquisa busca dialogar.

Por “interdisciplinaridade” compreende-se a troca ou diálogo entre conteúdos, estudos, conceitos e métodos entre diversas disciplinas, sejam de áreas de conhecimento análogas ou não, visando ultrapassar as limitações de um conhecimento segmentado, típico da multidisciplinaridade, construindo então um saber mais amplo, multifacetado, transdisciplinar<sup>9</sup>.

Em contrapartida, a transdisciplinaridade seria o produto da síntese interdisciplinar, o saber novo que resulta da interação entre saberes interdependentes que dialogam. Portanto, como nosso objeto é a identidade, reflexões provenientes de outras áreas de saber são bem-vindas, pois este é um campo muito propício a isto.

Por isso também, apesar de compreender a importância e as inovações metodológicas proporcionadas pela análise do discurso, devo esclarecer que nesta pesquisa a mesma não será utilizada, pois embora a pesquisa faça uso de depoimentos e de narrativas de memória dos anussim recifenses, pertencentes ao primeiro grupo que formou uma comunidade entre eles, o seu objetivo não é o discurso em si, mas o processo conflituoso e complexo de formação identitária que é apresentado nestas memórias em narrativas.

Assim, a identidade pode ser compreendida como um sistema de representações que permite ao indivíduo localizar-se no mundo, a partir de um jogo de diferenciação e semelhança. Diferenciação frente aqueles que não compartilham sua cosmovisão, sua organização sociocultural, sua memória e sua narrativa mítica ou histórica. Semelhança aos que destes elementos compartilha, como num jogo de espelhos, onde se percebe refletindo no outro, um igual. Do jogo entre diferenciação e reflexo, emerge o signo da alteridade.

Analogamente, a discussão acerca da identidade anussim pode inserir-se na recente

---

<sup>9</sup> SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. 3.ed. 2ª reimpressão. S.Paulo: Contexto, 2013. p.238.

reanálise da identidade brasileira, pois inclusive para alguns anussim, a sua judaicidade assume-se também como a genuína identidade judaica e brasileira, sem qualquer contradição entre as duas, porque na verdade ela seria até mesmo uma identidade judaica autóctone. Essa essencialização entre a judaicidade e a brasilidade, pela ótica anussim, talvez ecoe a própria complexidade e os conflitos na questão da definição da identidade nacional.

Ora, a partir da formação do Estado Nacional Brasileiro e de suas instituições político-ideológicas, nos oitocentos imperiais, vinham tentando reduzir as peculiaridades internas de nossas diversas matrizes étnicas a um só elemento abstrato, o “brasileiro”, mesmo quando priorizava o elemento branco e europeu como civilizador e a sua chegada como o início da civilização.

Aqui, a historiografia e os órgãos responsáveis por ela, como os Institutos Históricos e Geográficos, que mesmo quando em desacordo foram de suma importância, coincidiam na valorização das elites regionais que descendiam dos colonizadores e assumiam o poder político, os quais, normalmente, são eleitos como heróis nacionais e verdadeiros atores da História do Brasil<sup>10</sup>.

Com o ressurgimento e aprofundamento da discussão sobre o caráter nacional, na década de 1930, a praxe consistiu em simplificar toda a complexidade de nossa formação nacional e identitária no resultado da interação (miscigenação) e integração (mestiçagem) quase harmoniosa entre três grandes grupos: o “branco”, principalmente o português, o “negro” africano e o “ameríndio”<sup>11</sup>.

O caráter nacional era compreendido como a “essência” de um determinado povo, seu dom maior, sua característica própria e distinguível que analogamente a diferia de outras congêneres. Durante fins do século XIX e início do XX, esse conceito obteve grande consideração acadêmica e popular graças às teorias racistas que grassavam na época. No caso do Brasil, a questão era bastante delicada graças à condição profundamente mestiça e miscigenada de sua população, que era compreendida como um fator negativo. Foi principalmente com Gilberto Freyre que esta concepção inverteu-se, passando a ser percebida positivamente.

Entretanto, a partir da conceituação realizada por Serge Gruzinski, poderíamos distinguir a *mestiçagem* como um fenômeno amplo e complexo, de cunho sociológico, onde há a interação entre diferentes culturas, enquanto a *miscigenação* refere-se principalmente à fusão genética entre indivíduos com origens e fenótipos distintos, de caráter biológico. Em

---

<sup>10</sup> SCHWARCZ, Lilia M. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.136.

<sup>11</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006.

suma, a mestiçagem seria um fenômeno de mesa; a miscigenação, de cama<sup>12</sup>.

Todavia, essa concepção do mestiço brasileiro composto por “três matrizes” derivava do fato de ser considerada basicamente de forma homogênea, sem se levar em conta a *pluricidade* – a pluralidade identitária, a variedade étnica e histórico-social no interior destes próprios grupos, como a presença dos elementos semitas, ciganos e celtas na composição da “matriz lusitana”. E mesmo quando citadas, essas características eram tomadas, muitas vezes, como algo de menor importância, um apêndice, uma nota de rodapé, um traço folclórico ou um costume alheio. Por exemplo, Câmara Cascudo chegou a relatar alguns costumes judaicos ou judaizantes presentes entre as populações do interior nordestino, mas o fez como folclorista, o que de fato ele era (sem indubitavelmente menosprezar tal trabalho)<sup>13</sup>.

Atualmente, percebe-se a insustentabilidade e a rejeição crescente a tais posturas homogeneizantes, pois desdobram em demasia os interesses e as pesquisas acerca de nossa pluralidade, assim como a reafirmação de algumas identidades consideradas minoritárias dentre as nossas matrizes, além das particularidades em cada uma delas e de outras afora elas.

Mesmo assim, é interessante notar que entre alguns indivíduos anussim estudados há uma grande valorização da ancestralidade lusitana, opondo-se a sua tradicional perspectiva negativa que vem sendo cultivada há certo tempo pelo discurso popular, embora isso se dê quando em consonância à origem judaica que se quer ressaltar.

Por exemplo, no discurso de um dos entrevistados, Geraldo Apoliano, querendo ressaltar a sua origem anussim rememora até as origens lusitanas de parte de sua ancestralidade materna:

Bom, há uma origem portuguesa que seria da Freguesia do Ó, algo muito pequeno de Portugal, coisa muito pequena mesmo, um vilarejo assim bem humilde e que tem a ver também, com a família Coutinho que também é uma família de origem portuguesa.<sup>14</sup>

Essa consonância chega a ser curiosa porque, no período colonial, os descendentes de ibéricos, especialmente a “nobreza local”, tentavam a todo custo camuflar ou obliterar uma possível ascendência judaica considerada à época um “defeito de sangue”, como tão claramente nos demonstrou Evaldo Cabral de Mello quando pesquisou acerca das dificuldades e desventuras, na segunda metade do século XVII, do capitão-mor Felipe Paes Barreto, em obter o hábito da Ordem de Cristo dado à suspeita de uma possível ascendência cristã-nova em um

---

<sup>12</sup> GRUZINSKI, Sergei. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>13</sup> CASCUDO, Câmara. *Mouros, Franceses e Judeus*. Rio de Janeiro: Global Editora, 2001.

<sup>14</sup> APOLIANO, Geraldo. Pasta, Marranos e Cristãos-novos. Seção, Entrevistas e Depoimentos. Documentação do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).



de seus costados maternos<sup>15</sup>.

A bem da verdade, embora já exista uma bibliografia consistente e elaborada sobre a questão dos cristãos-novos, judaizantes ou não, inclusive com uma “disputa historiográfica” profunda e controversa acerca destes terem permanecido ou não com práticas judaicas ao longo dos séculos, e caso as tinham, se eram conscientes disso, pouco é produzido pelos anussim hodiernos.

É, por exemplo, bastante conhecida as perspectivas diametralmente opostas na historiografia portuguesa entre o professor *António José Saraiva*, que advogava a tese da “*inquisição ser uma fábrica de se fazer judeus*” e a apologética judaica do historiador *I. Révah*, que asseverava ser o criptojudaísmo um fenômeno real e concreto<sup>16</sup>.

Em contraste, a questão da inserção dos “*novos anussim/marranos ou novos judeus*”<sup>17</sup> na comunidade judaica oficial é um fenômeno novíssimo, em andamento, ainda não concretamente abordado pelos estudos históricos, sendo assim um amplo campo de pesquisa a ser explorado, conseqüentemente necessitando de toda uma bibliografia a ser construída.

Ademais, a História não é somente a reflexão do homem sobre o tempo e sim, a análise das realizações, materiais ou imateriais, do homem inserido nas temporalidades. Isto é, refere-se também às suas ideias sobre a realidade que o cerca, o modo como seu relacionamento com essa constrói uma narrativa de si a partir da memória, uma representação<sup>18</sup>. E parafraseando Chartier<sup>19</sup>, a representação seria o signo de uma ausência que ela representa, e a presença de algo ausente que se torne presente via representação. No caso aqui apresentado, é a identidade que se quer legítima e permanente que emerge como representação do passado ausente.

Portanto aqui, o objeto da memória é toda a realidade apresentada, refletida e construída pelo homem no espaço enquanto sujeito ao tempo, a qual lhe serve como representação. Como corresponde a uma criação humana e não uma teleologia ou conceito apriorístico, as estruturas sociais, projetos e valores que aquele se propõe a realizar interferem na sua experiência que é ressignificada pela memória, e que conseqüentemente reflete na narrativa de sua História. Ao mesmo tempo ele é também constantemente influenciado por ela, de um modo quase dialético.

Assim, a vida humana é o lugar da História e, como esta é um movimento de

<sup>15</sup> MELLO, Evaldo Cabral. *O nome e o sangue. Uma parábola familiar no Pernambuco Colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. p.13.

<sup>16</sup> REVÁH, I.S. *Os Marranos*. apud FALBEL, Nachman. GUINSBURG, Jacó (org.). Op. cit.. pp.110-116.

<sup>17</sup> TOPEL, Marta F. *A Ortodoxia judaica e seus descontentes*. São Paulo: Annablume, 2011.

<sup>18</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural – entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL. 2002.

<sup>19</sup> Ibidem. *O mundo como representação*. Estud. av., São Paulo, v. 5, n. 11, abril, 1991.

transformações múltiplas no espaço-tempo, sua finalidade encontrar-se-ia em si mesma e, em tese, as mudanças não lhe confeririam vulnerabilidade, antes a legitimariam. Na verdade, por isso, ela é autorreferente em sua análise da memória<sup>20</sup>. Esta última, apesar de sua subjetividade – e talvez graças a isso –, é a responsável por organizar um sentido de identidade no devir experienciado e possui a capacidade de criar um vínculo temporal que justifique as ações e ideias humanas, com aquilo que se foi e com o que se fará.

Assim, mesmo quando um relato ou documento (que se constitui como um registro de uma memória) é deliberadamente alterado, embora possa se perceber que tal relato não é verossimilhante ao ocorrido, quando posto em comparação a outras fontes, a falsificação não deixa de se constituir em um tipo de documento, o qual muito pode favorecer ao historiador na compreensão da época, do grupo ou da sociedade que o falsificou<sup>21</sup>.

Como já deve ter ficado claro, outro conceito caro a esta pesquisa, ao lado e em interação com o de identidade, é o da memória. As relações entre História e memória são próximas, íntimas até, contudo, nem sempre muito claras e bastante sujeitas a confusões teóricas. E embora a memória, desde Freud e do seu método psicanalítico, tenha gradativamente adquirido maior relevância, só mais recentemente, com os historiadores da Nova História, apesar do pioneirismo anterior de Jacques Le Goff, é que ela torna-se um objeto mais concreto da reflexão histórica ou historiográfica.

A resistência advinha principalmente, e mesmo que não se reconhecesse abertamente, das pretensões científicas do historicismo, o qual supunha ligar a História ao que de fato era importante: o real, o coletivo, o singular, o factual. Em contraste, a memória seria imaginativa, subjetivista, múltipla, idealizada<sup>22</sup>.

Na verdade, essa oposição era falaciosa, porque entre a memória e a história há uma interação simbiótica, na qual as duas necessitam uma da outra para se estruturar, semelhante ao que ocorre entre a identidade e a narrativa de si, ambas respaldadas no sujeito. Para Antônio Montenegro, por exemplo, apesar de existir uma distinção concreta entre a memória e a História, esta última, a despeito de resgatar socialmente o passado, só se torna efetiva perante os indivíduos graças à intermediação da memória<sup>23</sup>.

Enfim, por memória, entenda-se a capacidade psicológica dos indivíduos em conservar, selecionar e interpretar informações passadas, ou imaginadas como passadas, a fim de

---

<sup>20</sup> RICOUER, Paul. *A Memória, a História e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2012.

<sup>21</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5<sup>a</sup> Ed. Campinas: Unicamp, 2013.

<sup>22</sup> SILVA, K. SILVA, M. Op.cit. pp. 275-276.

<sup>23</sup> MONTENEGRO, Antônio T. *História Oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 2001.

construir sua autopercepção no interstício de uma realidade, por meio de uma narrativa produtora de sentido na contingência e no devir temporal, o qual se denominaria identidade.

Algo ainda é importante ser ressaltado: por ser este um trabalho de História do Tempo Presente, o qual politicamente pressupõe a clareza de suas fontes, e tentando opor-se, analogamente, às críticas contemporâneas correntes quanto ao caráter literário do conhecimento histórico, optou-se, por motivos maiores, expor os depoimentos com os nomes de seus respectivos depoentes, apesar deles não serem o objeto da pesquisa e sim a problemática da identidade, já Nathan Wachtel ao apresentar o mesmo dilema em um dos seus livros optou por não nomear os seus entrevistados, a não ser quando estes faziam questão de serem abertamente citados<sup>24</sup>.

A partir destas premissas, certas obras bibliográficas foram fundamentais para a compreensão e localização do tema. Aqui vale destacar algumas delas: a primeira foi *Retorno à questão judaica* de Elisabeth Roudinesco. Nela a autora, historiadora e psicanalista, retoma a questão da judaicidade partir da sua correlação com o estigma do antissemitismo, os desdobramentos da formação de uma identidade judaica laica, no âmbito da psicanálise, das ciências e do sionismo, enfatizando o auto-ódio e o olhar externo como condicionante desta identidade na contemporaneidade<sup>25</sup>.

Por judaicidade compreendem-se as características psicológicas e os elementos de identificação que se desdobram em práticas socioculturais que delineiam a identidade judaica. Esta é uma representação tanto individual quanto coletiva, pois ser judeu significa *pertencer* ao povo judeu, o que incorpora religiosidade, memória, história e narrativa. Já o conceito de auto-ódio refere-se à negação dos elementos identitários que, normalmente, associam o indivíduo ao seu grupo de origem. No caso dos judeus, especificamente a religião judaica e a memória das perseguições antissemitas, percebidas como interligadas às ideias de eleição divina do povo e de sua vitimação. Este tema é coerentemente abordado em *Fronteiras da Identidade*, de Tânia Maria Baibich.<sup>26</sup>

Já as relações intrincadas entre a memória e a identidade judaica são tratadas a partir da interação realizada pela reflexão filosófica, os estudos literários e a teoria da História, notadamente sob as perspectivas de Walter Benjamin, Youssef Yerushalmi e Marcel Proust, no livro *Memória e Exílio* de Sybil S. Douek<sup>27</sup>. Nele, a inquietude e o estranhamento típicos do

---

<sup>24</sup> WACHTEL, Nathan. *A Fé na Lembrança: Labirintos marranos*. São Paulo: Edusp, 2009.

<sup>25</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

<sup>26</sup> BAIBICH, Tânia Maria. *Fronteiras da identidade: O auto-ódio tropical*. Curitiba: Moinho do Verbo Editora, 2001. p.103-145.

<sup>27</sup> DOUEK, Sybil Safdié. *Memória e Exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.

arquétipo do judeu exilado e errante, sempre em busca do sentido e da permanência, servem como pano de fundo para se discutir o papel da rememoração e do culto à memória entre os israelitas como força motriz da sua identidade e do seu imaginário, tal como as suas utopias ou esperanças messiânicas universalistas, que entram em choque com as características mais particularistas de sua autopercepção.

Na compreensão do conceito de História pela perspectiva judaica e suas relações com os conceitos filosóficos e teleológicos desta civilização, juntamente a um conhecimento genérico sobre a produção historiográfica deste gênero, foi essencial o livreto *La historiografía judía*, infelizmente sem tradução para o português<sup>28</sup>.

Todavia, para compreensão histórica da comunidade judaica asquenazita em Recife ainda é quase que exclusiva, bem como a mais aprofundada, a obra de Tânia Kaufmann, *Passos perdidos a história recuperada*<sup>29</sup>, pois embora seja possível encontrar outras referências a esta comunidade em alguns trabalhos acadêmicos relativamente recentes, ou mesmos nas antigas “Crônicas das comunidades” no “léxico” de Henrique Iussim<sup>30</sup>, estes geralmente abordam aspectos secundários ou muitos específicos do *schill* (termo genérico para as congregações israelitas, em ídiche), sem historicizar o contexto imigratório, a formação das instituições, a inserção na sociedade e na cultura brasileira.

Sobre os anussim de antanho, uma obra seminal é *Os marranos brasileiros*, de Isaac Izecksohn<sup>31</sup>, que remonta a idos de 1930, e que não se constituía originalmente em um trabalho historiográfico de cunho acadêmico. Contudo, o autor procura realizar um apanhado geral da história dos cristãos novos colonizadores do Brasil, desde as suas origens mais remotas na Península Ibérica até os casos individuais e familiares de condenados pela Inquisição no nosso país. Por isso e por seu pioneirismo, a despeito de suas particularidades subjetivistas, a pesquisa é ainda hoje valiosa, tanto como uma introdução quanto para a percepção do desenvolvimento historiográfico sobre a temática.

Em todo o livro, os capítulos que se referem a casos específicos, como o dos marranos no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e na Paraíba do Norte, onde ele realiza uma descrição minuciosa dos relatos inquisitoriais, são fundamentais por ser praticamente um preâmbulo do método de análise da micro-história. No entanto, o de mais valia para o historiador,

---

<sup>28</sup> BOYER, Alain. HAYOUN, Maurice-Ruben. *La Historiografía Judía*. México D.F: FCE, 2008.

<sup>29</sup> KAUFMAN, Tânia Neuman. *Passos Perdidos a Historia Recuperada. A Presença Judaica em Pernambuco*. Recife: Ed. Bagaço, 2000.

<sup>30</sup> FALBELL, Nachman. *Judeus no Brasil. Estudos e Notas*. São Paulo: Edusp, 2008. pp. 728-731.

<sup>31</sup> IZECKSON, Isaac. *Os marranos brasileiros*. S. Paulo: Editora B'nai Brith, 1967.

especialmente o neófito, é o capítulo intitulado “O mistério de Branca Dias”<sup>32</sup>, cuja construção da narrativa é totalmente baseada na investigação da personagem, demonstrando o passo-a-passo da pesquisa que o levou a produzir tal escrito.

Em contrapartida, uma obra muito recente (datada de 2010), mas já tida por alguns estudiosos como essencial, é *Jerusalém Colonial* de Ronaldo Vainfas<sup>33</sup>, que realiza uma crítica à historiografia dos judeus durante o período holandês e a biografia de alguns personagens ícones dessa comunidade.

Claramente, Vainfas procura desmistificar a ideia apriorística de associação entre a origem cristã-nova de parte da população brasileira colonial e sua ligação direta ao judaísmo ou a práticas judaizantes: narra inclusive as dissensões familiares entre cônjuges cristãos-novos, que se opunham um ao outro quando da conversão à “Lei de Moisés” e da rejeição à “Lei de Cristo”<sup>34</sup> por um deles, opondo-se analogamente à ideia de continuidade entre as práticas e a consciência permanente da identidade judaica desse grupo em geral. Por Lei de Moisés compreenda-se, na linguagem dos inquisidores, a religião israelita, enquanto a Lei de Cristo seria o Catolicismo.

Nesse sentido, Vainfas é de certo modo contracorrente e se opõe não só à concepção que associa quase sempre o cristão-novo ao judaizante, quanto a uma idealização da *marranidade* (se *judaicidade* seria a condição de ser judeu, a afirmação da identidade desse sujeito, a *marranidade* seria o termo análogo ao fenômeno anussim) como uma identidade de resistência. Tal assertiva parece ser corriqueira tanto ao senso comum quanto entre alguns leitores apressados acerca do fenômeno marrano, especialmente os dos textos da professora Anita Novinsky, onde o *marranismo* (ou a *marranidade*) é apresentado de forma muito complexa e constituiria um fenômeno único de indivíduos ou grupos que, apesar das vicissitudes, das perseguições e da distância espaço-temporal, conseguiram conservar a sua identidade (ou resquílios inconscientes ou parcialmente conscientes da mesma) e recriá-la<sup>35</sup>.

Ainda no que se refere à complexidade das relações entre cristãos-novos, judeus portugueses, a sociedade não judaica que os cercava e a *circularidade cultural* resultante desses contatos, e como isso pode ter influenciado as práticas culturais percebidas pelos anussim de hoje como judaicas, vários *insights* advieram dos diversos trabalhos de Bruno

---

<sup>32</sup> Idem. pp.207-225.

<sup>33</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial: Judeus Portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>34</sup> Idem. p. 267.

<sup>35</sup> NOVINSKY, Anita W. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

Feitler<sup>36</sup> e da dissertação de mestrado de Janaína Guimarães, *Modos de pensar. Maneiras de viver: Cristãos-novos em Pernambuco no século XVI*<sup>37</sup>.

Por circularidade cultural, entenda-se um relacionamento circular entre os diversos grupos que partilham status ou poderes distintos e desiguais numa sociedade, feito este de influências recíprocas, que se moviam de baixo para cima, bem como de cima para baixo<sup>38</sup>.

Nesse contexto também, *Cada um na sua Lei*, de Stuart B. Schwarcz, permitiu perceber através de uma aprofundada documentação os meandros tortuosos e surpreendentes dessas interações<sup>39</sup>.

Por fim, *A fé na lembrança: labirintos marranos*<sup>40</sup>, do historiador e antropólogo judeu-francês Nathan Wachtel, analisa documentos acerca da *religiosidade marrana* e realiza uma brevíssima etnografia dos marranos nordestinos no Brasil hodierno.

A obra é uma mescla de Etnometodologia histórica, Micro-história e análise rigorosa de alguns documentos e depoimentos de certos personagens investigados pelas Inquisições latino-americanas, no intuito de recompor o percurso, as ideias, as práticas, as crenças e a vida desses cristãos-novos, judaizantes, marranos, criptojudeus e anussim, que tentavam de alguma forma manter o que entendiam como Judaísmo ou “Lei de Moisés” ou “fé própria” e o sentimento de serem de alguma forma judeus.

Entretanto foi o epílogo do livro<sup>41</sup> que ensejou a “curiosidade histórica” que originou essa pesquisa, pois é justamente ele o grande diferencial da obra, que inclui as narrativas de práticas provavelmente de origem judaicas amplamente disseminadas nos costumes das populações nordestinas e a tentativa de muitos indivíduos ou famílias que, ao perceberem/identificarem as causas desses hábitos, buscaram contato com as comunidades israelitas e até mesmo a conversão ou afirmação de sua identidade judaica.

Após todas essas considerações uma questão se impõe: se a identidade judaica é algo discutido amplamente e em diversas esferas, qual seria o diferencial desta pesquisa? Ora, seria justamente a inserção desta discussão no contexto do judaísmo recifense através da caracterização do problema identitário dos anussim locais, bem como uma tentativa de

<sup>36</sup> FEITLER, Bruno. LAGE, Lana. VAINFAS, Ronaldo. (orgs.) *A Inquisição em xeque. Temas, controvérsias, estudos de caso*. 2006. pp.33-47.

<sup>37</sup> SILVA, Janaína G. F. *Modos de pensar. Maneiras de viver: Cristãos-novos em Pernambuco no século XVI*. Recife:Universidade Federal de Pernambuco. 2007. 159 f. Dissertação (Mestrado em História) – CFCH, UFPE, Recife. 2007.

<sup>38</sup> GUINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 13.

<sup>39</sup> SCHWARCZ, Stuart B. *Cada um na sua lei. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das letras. EDUSC, 2009.

<sup>40</sup> WACHTEL, Nathan. *A Fé na Lembrança: Labirintos marranos*. São Paulo: Edusp, 2009.

<sup>41</sup> Idem. p. 373-379.

sintetizar, interdisciplinariamente, estas reflexões, as quais podem parecer bastantes dispersas ou ainda desconhecidas no meio acadêmico regional. Portanto, seu diferencial é trazer estas discussões para nosso meio, inclusive por levar em consideração o histórico do judaísmo recifense, isto é, o sítio da primeira comunidade judaica oficial das Américas<sup>42</sup>, a *Kahal Zur Israel* ou Congregação Rochedo de Israel, durante o domínio neerlandês (1630-1654).

Especificamente neste caso, a denominação oficial visa demonstrar a distinção entre a comunidade formada por judeus hispano-portugueses provenientes de Amsterdã e que contavam com o reconhecimento das autoridades neerlandesas, e a estruturada em torno dos colonos cristãos-novos judaizantes, cujas práticas religiosas eram clandestinas e sujeitas às punições do Tribunal da Inquisição, situado em Lisboa. Atualmente, os anussim consideram-se descendentes de ambos os grupos e se encontram ou não associados à comunidade israelita oficial, formada por judeus asquenazes; então, dependendo do caso, podem ser considerados judeus *oficiais* ou *oficiosos*, como costumam jocosamente referir a si mesmos algumas vezes, conforme observado na pesquisa de campo.

Efetivamente, o atual fenômeno ou movimento anussim em Recife teve início em fins da década de 1970, aproximadamente, quando indivíduos, e posteriormente, grupos, alegando terem descoberto ou atestando possuir uma ascendência judaica, passaram a reivindicar tal identidade.

Estes passaram a ser denominados (ou se automeavam) “anussim” ou “marranos”, e afirmavam descenderem das antigas famílias cristãs-novas, ocorrendo em alguns casos, segundo eles, a conservação de práticas familiares judaizantes. Partindo então de iniciativas coletivas ou individuais, buscaram ser inseridos ou reconhecidos pela “comunidade judaica oficial”, a comunidade asquenazita que iniciou sua imigração à cidade nas primeiras décadas do século XX<sup>43</sup>.

Tal postura resultou na necessidade por parte da comunidade oficial de analisar de que modo os anussim poderiam ser inseridos em seu meio, levando a posições ambíguas e por vezes conflituosas de ambas as partes.

Aqui se faz necessário lembrar que para esta pesquisa serão considerados anussim todos aqueles que se definirem como tais, independente da possibilidade de comprovação histórica ou genealógica de tal afirmação, pois como frisado anteriormente, um dos objetivos deste trabalho é entender o porquê desses indivíduos se considerarem descendentes dos

---

<sup>42</sup> MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação*. Recife: Editora Massangana, 1989. pp.217-246.

<sup>43</sup> KAUFMAN, Tânia Neuman. *Passos Perdidos a História Recuperada. A Presença Judaica em Pernambuco*. Recife: Ed. Bagaço, 2000. pp.97-131.

antigos cristãos-novos ou judeus portugueses e como formulam suas identidades a partir desse pressuposto.

Ressalta-se que nesse período a comunidade judaica oficial de Recife, isto é, a comunidade formada por judeus asquenazitas (majoritariamente da Rússia, da Polônia e da Bessarábia) imigrados a partir do início do século XX, passava por uma crise institucional, pois havia um desgaste das lideranças e das organizações, como a escola e o clube israelita, resultando num período de estagnação da vida comunitária que, a bem da verdade, até hoje não foi completamente superado<sup>44</sup>.

Assim sendo, as posturas de estranhamento e de reações diversas, muitas vezes de oposição, dos membros da comunidade oficial frente aos anussim tornam-se bastantes compreensíveis, ainda mais se situarmos este novo problema ao complexo e polêmico dilema da definição do “ser judeu”, cuja definição tradicional, a de que o judeu é o indivíduo cuja mãe é judia ou quem se converte oficialmente ao Judaísmo, já vinha sendo altamente contestada<sup>45</sup>. Entre outras questões do âmbito das mentalidades, da sociabilidade, dos poderes, da memória e dos sentimentos, porque também não seria simples a integração de um elemento de certo modo exógeno, por mais que alegassem também ser judeus, a um grupo já minoritário.

Tendo em vista a complexidade do tema, bem como seu caráter teórico, a decisão quanto à estruturação da pesquisa levou em consideração a abordagem contínua do processo identitário, isto é, discuti-la ao longo do texto. Todavia, seria impensável não historicizar o grupo que serve de probatório da tese proposta, isto é, os anussim recifenses, pois são pensados como referenciais para discussão do processo identitário judaico hodierno. Assim, a história do grupo anussim, conforme contada por alguns de seus membros pioneiros, de acordo com as suas memórias, será abordada especialmente no segundo capítulo; serão também apresentadas, neste mesmo capítulo, as práticas religiosas que dão corpo ao grupo como um sistema religioso associado ao judaísmo.

O primeiro capítulo, no entanto, fará uma regressão histórica e focará o processo de transformação do conceito de identidade judaica e dos elementos delineadores da condição de judeu. Assim se buscará compreender o que foi o fenômeno da *Haskalah*, ou Iluminismo Judaico, e de que forma este foi preponderante na formulação da identificação do judeu contemporâneo. Analogamente, buscar-se-á apresentar sinteticamente a história dos judeus portugueses em Recife, porque esta comunidade, apesar de historicamente situada e

---

<sup>44</sup> Idem. p.182.

<sup>45</sup> SACKS, Jonathan. *Tempo futuro. Judeus, judaísmo e Israel no século XXI*. São Paulo: Sêfer, 2013.



aparentemente sem continuidade direta, atua como referencial imaginário da identificação e das práticas religiosas dos anussim atuais, os quais se consideram seus herdeiros. Este será o objetivo do segundo capítulo.

Por fim, o terceiro capítulo procurará relacionar os conceitos de identidade e memória na construção da identidade judaica de alguns dos anussim recifenses, que participaram do primeiro grupo desta comunidade, e que concederam deliberadamente ao Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco extratos dessas suas memórias por meio de seus depoimentos. É importante compreender que suas falas não visam representar as realidades identitária, histórica ou psicológica de todos os membros do grupo, pois estas são muito mais múltiplas e complexas. Contudo, os depoimentos são úteis como referenciais de análise, por amostragem, do processo de formulação da judaicidade, e é por esse motivo que serão apresentados relatos em número limitado, porque sua função é exemplificar e não criar uma teoria definitiva ou universalizante, o que seria impossível dada a própria constituição do objeto, isto é, a identidade – por sinal, compreendida como algo dinâmico, variável e altamente subjetivo.

Assim, para a concepção deste trabalho serão utilizados os referenciais bibliográficos que já foram apresentados e outros tantos que serão úteis para a reflexão sobre a compreensão da condição judaica no tempo presente, cujos títulos se encontram no final desta dissertação. Da mesma forma, no apêndice, encontram-se os estatutos que regiam a Comunidade Judaico-Portuguesa em Recife, a Kahal Zur Israel, durante o período neerlandês, bem como trechos de alguns depoimentos e entrevistas dos anussim realizados pelo Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco, os quais estão à disposição pública dos pesquisadores interessados.

Portanto, neste desdobrar da memória, ao longo da produção da pesquisa, buscar-se-á graças ao modelo interdisciplinar, embasado na discussão teórica, um leque muito maior de possibilidades e métodos, incluindo a valorização da visão, da audição e da sensibilidade no relato da memória, buscando perceber tanto o que é aparente, paradigmático, conhecido e referencial, quanto o que está sendo excluído, silenciado, dissimulado, ocultado, marginalizado, ou seja, aquilo que poderia ter sido e dito, aquilo que se acredita ser, entre outros. Como se possível fosse desprender a memória de um passado que se encontra exilado<sup>46</sup>.

Ou seja, gera-se uma análise de uma identidade viva, existencial que se comunica com o passado através da memória, sem uma ruptura abrupta entre o ontem e o presente, possibilitando assim a ideia de uma identidade que, mesmo sendo uma constante construção,

---

<sup>46</sup> DOUEK, S. Op.cit. p.102.

permanece, porque dialoga com as falas e com os silêncios ou silenciamentos que ecoam do passado<sup>47</sup>.

Por fim, a base deste método está na *revelação*, no “*dissecamento*” do (suposto) *fato*, do *ocorrido*, do *evento*, tal *como* ele é representado na narrativa individual ou coletiva, tendo por isso a memória um papel fundante na análise do processo identitário. E ainda no que tange a memória e sua interação tangível, através da sensibilidade e sua comunicação psicológica, com os hábitos, costumes familiares e as práticas cotidianas, um trecho das reflexões de Tânia M. Baibich acerca da identidade judaica contemporânea vale a pena ser aqui citada, pois se referindo a

Mezan, ao analisar a identidade judaica (...) em seus aspectos psíquicos, mediante o processo de identificação, refere-se ao “*judaísmo culinário*”: aquele que no qual o *guelfite fish* acaba por se converter no símbolo e na quintessência do judaísmo, numa época em que as práticas religiosas se afrouxaram muito e na qual o conflito identificatório recai em cheio sobre “ser judeu”<sup>48</sup>.

Assim, um simples *guelfite fish* (“peixe recheado”, em ídiche), isto é, um bolinho de peixe cozido no próprio caldo e servido frio, normalmente consumido nas festividades judaicas ou dias santos, como o Sábado (*Shabat*), a Páscoa (*Pêssach*) ou o Ano Novo Judaico (*Rosh Hashaná*), foi elevado a símbolo do estilo de vida judaico asquenazita tradicional (*idishkait*) e da própria sensação de identificação com a judaicidade, justamente quando – e talvez porque – o judaísmo enquanto religião encontra-se cada vez mais dessacralizado e a identidade judaica torna-se cada vez mais associada à memória. E se para os judeus em geral a memória é fundamental para manutenção de sua identidade, para os anussim ela possui uma conotação ainda maior: ela é o principal vínculo com esta identidade que se busca legitimar e a qual se encontra relativamente entre névoas.

Obviamente, esse trabalho não possui nenhuma pretensão de esgotar o tema ou mesmo apresentar uma definição inequívoca sobre o assunto (pois seria um contrassenso à proposta apresentada desde o início); antes pretende ser um preâmbulo, uma perspectiva, um esboço, um pontapé inicial, na expectativa de que críticas sejam feitas e novas pesquisas sejam realizadas, contribuindo para o enriquecimento de uma temática tão estimulante e assaz carente de análises múltiplas e mais cuidadosas, seja em métodos ou em teorias.

---

<sup>47</sup> Idem. p.28.

<sup>48</sup> BAIBICH, T. op.cit., p.260.

## Capítulo 1: Entre ser e como ser? As identidades em perspectiva

“O pavão dourado chegou  
 De tão distante, - quão esperado!  
 Por tantos anos por ele ansiei,  
 Em minha triste solidão.”

*Tradução livre duma célebre canção ídiche.*

A língua que se fala, as vestimentas que se usa, a religião que se segue, o lugar onde nasceu. Esses são critérios usuais e comumente associados a uma identidade. E por causa dela, ninguém passa despercebido de delimitações, de associações e de estereótipos. Esse é um processo tão corriqueiro nas sociedades humanas que logo se toma por natural, quase ontológico.

Contudo, a partir da análise das identidades, sejam elas específicas ou coletivas, realizadas pelas ciências humanas, percebe-se que essa concepção é falaciosa. De fato, os indivíduos e os grupos jamais passam despercebidos, mas não por uma condição natural que os determina e sim porque estão inseridos numa rede de relações com outros, percebidos como iguais ou diferentes, que terminam por situá-los em algum *lugar* no interior desse processo, na medida em que esses outros também se situam.

Ou seja, a identidade e o processo de sua constituição, a *identificação*, é um fenômeno interacional, tanto no âmbito *subjetivo*, pois decorre da relação entre o sujeito e o mundo que o percebe ou que ele percebe - isto é, na *esfera psicológica* -, quanto no âmbito das relações entre indivíduos, ou seja, *social*, e assim, por ocupar um lugar em tempo e espaço determinados, é também *histórico*<sup>49</sup>.

Apesar da importância de Recife no contexto da Diáspora Sefardita e o fato dos cristãos-novos estarem presentes na região desde o período colonial, o movimento anussim recifense é recente, podendo ser datado de meados da década de 1970. Na verdade, antes de se organizarem em um grupo com demandas específicas, que passou a se congregar na Sinagoga Israelita do Recife ou Sinagoga da Martins Júnior (devido a sua localização), ou ainda a dos Asquenazes (dado a sua origem), como ficou entre eles conhecida, os primeiros anussim que entraram em contato com a comunidade judaica oficial de Recife, por sua vez composta por judeus asquenazitas, provenientes principalmente da Bessarábia, Polônia e

---

<sup>49</sup> SILVA, Tomaz T. (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes. 2000, p. 136

Rússia<sup>50</sup>, fizeram-no de modo individual, geralmente chegando às portas da sinagoga sozinhos, sem um contato anterior com o judaísmo e apenas com suspeitas de sua possível origem judaica, ou em outros casos após compartilhar com algum membro da comunidade, do qual tem algum contato pessoal, e assim é levado ao seu primeiro contato com a religião, os costumes e a comunidade. Esse contato inicial é fundamental, mesmo quando ocorre de um modo indireto ou intermediado, como por meio de um telefonema, por exemplo, conforme relatou George Gomes de Araújo, um dos anussim cujo depoimento foi colhido em entrevista pelo Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE):

**George:** Quando meus primos Inácio, Alceu, Jonas, Ivan e Lidisson vão formando um grupo e vão tentando de certas formas chegar às origens e praticar o judaísmo o mais original possível, sendo que fica sempre aquele sincretismo.

**Entrevistadora:** alguma vez já tiveram contato com autoridade religiosa do judaísmo, rabinos?

**George:** Tiveram por telefone. O Alceu mesmo se comunica com o rabino de São Paulo. Não o Sobel, Henry Sobel (rabino paulistano da corrente liberal), mas com outros lá da comunidade. Que quando a irmã dele estava para morrer, descer à sepultura, agora ele sempre pede orientação ao rabino lá em São Paulo. Sobre como deve agir diante da morte... porque o culto aos antepassados, à família, é muito forte.

Assim é a família no Cariri paraibano, cultua muito os antepassados, a minoria.<sup>51</sup>

Esse primeiro contato, normalmente, pode significar a rejeição ou a adesão progressiva à religião e à comunidade. É curioso perceber, no entanto, que apesar dos anussim cujos depoimentos foram estudados para essa pesquisa permaneçam relacionados a comunidade judaica, há uma grande movimentação entre os membros da comunidade anussim desde a década de 1970 até hoje.

Na verdade, o grupo que denominamos de comunidade anussim não é homogêneo, não só no que tange a condições socioeconômicas, níveis culturais ou grau de observância da religião. Há especialmente dois grandes fatores de diferenciação: os que se converteram oficialmente e se integraram à comunidade judaica oficial, e aqueles que negam ou ainda não tiveram a possibilidade de realizarem tal processo e permanecem à margem daquela comunidade, organizando-se em torno da figura do judeu sefardita de origem marroquina, Isaac Essoudry.

<sup>50</sup> KAUFMAN, Tânia Neuman. *Passos perdidos, História recuperada. A presença judaica em Pernambuco*. Recife: Ed. Bagaço, 2000. 271 p.

<sup>51</sup> ARAÚJO, George G. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco. (AHJPE).

Esse personagem é um elemento central na formação e na estruturação do judaísmo de muitos anussim, bem como de sua comunidade; porém, antes de nos determos em sua figura, faz-se necessário discutir previamente algumas questões. Assim, neste capítulo, iremos primeiro caracterizar sucintamente o grupo (pois isso ocorrerá também ao longo de toda a pesquisa), depois colocaremos a controversa questão da aceitação ou não do processo de conversão ao judaísmo entre os anussim e por fim, as transformações ocorridas na delimitação da identidade judaica nos últimos três séculos.

### **1.1. Os anussim recifenses: entre a ruptura e a permanência**

“Pesquisas recentes tem revelado que, em regiões do interior de vários estados do Nordeste, *alguns grupos apresentam indícios de terem origens judaicas.*”<sup>52</sup>. Apesar de tratar em um capítulo inteiro sobre o rico passado cristão-novo e judaico de Pernambuco no período colonial (séculos XVI e XVII), quase como um preâmbulo para a migração asquenazita que viria no século XX e a qual formaria a comunidade judaica oficial em Recife, há uma ausência inquietante nesse livro, para aqueles que conhecem a história recente do Judaísmo recifense, no que se refere aos anussim.

Não seria correto emitir juízos deliberativos ou conclusivos sobre o porquê desse silêncio, pois, a princípio, tal atitude poderia ter sido tomada para não se perder o foco do trabalho: transformar em História a memória dos imigrantes asquenazitas e seus descendentes, destacando o complexo processo de interação e integração destes com a sociedade pernambucana vintecentista. Contudo, a alusão abstrata e impessoal sobre os anussim na referência acima citada parece, na verdade, indicar um algo a mais: a impessoalidade suaviza, ao mesmo tempo em que reforça, a disputa por legitimação e reconhecimento por parte desse grupo frente à comunidade judaica oficial.

Ao menos a princípio era isso que parecia suceder-se e que foi exposto claramente por Ricardo Trigueiro (identificado na citação subsequente por “R.T”), um dos pioneiros anussim que se encontra integrado à comunidade judaica oficial, e que apesar de normalmente responder de modo lacônico às questões propostas por Diva Masur (identificada por “D”), quando entrevistado para o Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco, foi deveras enfático:

D - Você identifica algumas diferenças entre judeus Askenazis e Sefaradis?

R.T - É a própria pergunta que já indica que há diferenciação entre askenazim e sefaradim. É, não posso julgar os askenazim pela própria

---

<sup>52</sup> KAUFMAN, 2000. op.cit., p. 28, grifo nosso.

comunidade local. Porque a maioria dos integrantes são askenazim. É mais o que se nota é que os sefaradim ele tem mais uma inclinação religiosa, inclusive é mais aberto para determinados tipos de assunto, por exemplo: *na nossa comunidade o tema marrano é um tema tabu, não se comenta, não se fala, finge-se que não existe*, mas também pela própria fonte de informações que existe hoje<sup>53</sup>.

Ora, segundo relatado por Nathan Wachtel, os anussim começam a se organizar em grupos, principalmente no Nordeste brasileiro, a partir da década de 1980 e em Recife, especificamente, ele faz alusão a aproximadamente 20 jovens que se reuniam na Sinagoga Israelita do Recife (originalmente um centro religioso asquenazita), na rua Martins Júnior, sob a liderança do chantre e líder religioso de origem marroquina, Isaac Essoudry<sup>54</sup>.

Na verdade, como bem já destacou Douek, numa perspectiva cara a Walter Benjamin, ao refletir sobre os silêncios nas documentações - ou quando não, na inexistência destes -, cabe ao historiador incitar sua imaginação histórica e, através da pesquisa e da comparação entre o que se diz e a realidade daquele contexto já conhecida e amparada por meio de outras fontes, tentar dar voz ao silêncio.<sup>55</sup>

Pois bem, apesar de muito complexa por envolver aspectos socioeconômicos, históricos e culturais, a questão dos anussim é, antes de qualquer coisa, algo que se relaciona à legitimação de uma identidade minoritária dentro de um grupo igualmente minoritário, o dos judeus recifenses. E justamente por essa particularidade e “delicadeza de tema” é que, quando não deliberadamente omitido, as reflexões sobre eles são geralmente tangenciadas.

Todavia, a existência de indivíduos e grupos que almejam ser reconhecidos como judeus a partir de um suposto referencial com o passado judaico de Pernambuco durante o período colonial é analogamente um referencial simbólico de legitimidade à comunidade judaica oficial no Estado, pois essa se vê atrelada à História do local e não como um elemento exógeno ou apenas recentemente alocado, algo que era uma preocupação frequente dos pioneiros asquenazi<sup>56</sup>.

Ademais, o passado em questão confere maior importância, visibilidade e até mesmo credibilidade a duas das mais destacadas instituições da comunidade judaica pernambucana: o Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE) e a Sinagoga Kahal Zur Israel - esta última inclusive se constitui numa vitrine das realizações da comunidade, como bem fica atestado nos recentes Festivais da Cultura Judaica, originalmente realizados no interior do

<sup>53</sup> TRIGUEIRO, Ricardo. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE), grifo nosso.

<sup>54</sup> WACHTEL, Nathan. *A fé na lembrança: labirintos marranos*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 392.

<sup>55</sup> DOUEK, Sybil Safdié. *Memória e Exílio*. São Paulo: Escuta, 2003, p. 69-78.

<sup>56</sup> KAUFMAN, op.cit., 2000, p.131-143.

Colégio Israelita, e durante a visita do ex-presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, durante as celebrações em Memória às Vítimas do Holocausto.

Uma amostra dessa mudança de perspectiva em relação aos anussim pode ser percebida através de três ações paradigmáticas provenientes de origens totalmente distintas, porém todas (com maior ou menor sucesso, dependendo também do critério de avaliação) tiveram a condição dos cristãos-novos, dos judeus portugueses de Amsterdã ou dos anussim, em geral ou em particular, como foco de investigação, reflexão e atuação.

A primeira delas foram as produções jornalísticas, audiovisuais ou de diversas mídias, além de certa exposição artística, midiática ou em círculos religiosos sobre o tema, que foram realizadas após a reinauguração da Sinagoga em 2001, que logo se tornou patrimônio turístico da cidade do Recife como bem atestam os folders e panfletos de atrativos turísticos do município. A esses foi agregada a série de reportagens produzida pela Rede Globo de Televisão sobre o périplo dos judeus portugueses durante o período de dominação neerlandesa ao que hoje é parte do Nordeste brasileiro, acompanhando-os desde Amsterdã e passando por Recife, até se estabelecerem em Nova Iorque, fato que terminou contribuindo indiretamente com o mito popular de que os judeus teriam fundado a cidade, obviamente uma falácia, pois, na verdade, os refugiados israelitas de Pernambuco foram enviados para lá justamente pelo fato daquela localidade já ser uma possessão holandesa denominada Nova Amsterdã. Porém o impacto maior, embora direcionado a um público mais restrito, foi causado pelo documentário de Elaine Eiger e Luize Valente, *A Estrela Oculta do Sertão*<sup>57</sup>.

Em relação ao documentário, uma das idealizadoras, Elaine Eiger, ela mesma de origem judaica, relata em uma reportagem denominada *The Last Jews (Os Últimos Judeus)* para o jornal israelense *Jerusalem Post* que ambas, ao pesquisarem sobre as raízes judaicas do Brasil para a produção do filme, viram “emergir algo pelo qual não estavam preparadas: que os marranos queriam ser reconhecidos como judeus”<sup>58</sup>.

Levando-se em conta tal assertiva, bem como o documentário e se isentando de emitir juízos de valor sobre a produção ou a legitimidade das identidades ali apresentadas, parece ser possível destacar principalmente dois aspectos: o quão ainda é desconhecido o passado judaico do Brasil, seja pela Judiaria – a comunidade judaica brasileira organizada – ou pelos próprios indivíduos cujas práticas tidas por judaizantes são corriqueiras.

E como a existência dos anussim, ou seja, aqueles que, julgando-se descendentes diretos e, de certo modo, conscientes desse passado, pleiteiam o reconhecimento como judeus,

---

<sup>57</sup> Disponível em: < [www.youtube.com/watch?v=zM6dRc5mrtM](http://www.youtube.com/watch?v=zM6dRc5mrtM)>. Acesso em: 20/03/2013.

<sup>58</sup> CARMON, I. “The Lost Jews.” *Jerusalem Post*, Jerusalém, 31 mai. 2006.

é ainda mais invisível para boa parte dos judeus brasileiros. Especialmente se quisermos considerar como tais o tipo de “judeu brasileiro” relatado por Mônica Grin e Michel Gherman<sup>59</sup>:

Os judeus se concentram em grandes centros urbanos, possuem alta escolaridade, renda per capita acima da média e altíssimo índice de desenvolvimento urbano (...) ademais, não se restringe à definição religiosa da identidade judaica. Outras definições de natureza social, cultural, étnica e histórica são igualmente consideradas.

Porém, essa questão persiste e também se volta para a reflexão dos historiadores: por que essa história não nos é melhor contada? Quais os motivos ou interesses subjacentes a esse silenciamento? Ou melhor, há alguém ou alguns interessados nesse olvido?

A comunidade judaica de origem asquenaze em Recife normalmente estrutura a sua identidade específica em critérios socioculturais em detrimento a uma ênfase na religiosidade. Assim, desde muito cedo foram criadas atividades e instituições de sociabilidade, tais como associações de auxílio mútuo, bailes carnavalescos e peças teatrais, destacando-se o teatro ídiche, ainda hoje motivo de orgulho quando mencionado nos relatos de seus membros mais antigos, como pode se perceber no depoimento de Mote Stambomsky<sup>60</sup>:

Eu era rapazinho, fui a muito... meus pais me levavam para o teatro ídiche, de conjunto de artistas que vinham de fora ídiche. Não era cantor, não. Não era cantor não. Era teatro mesmo. Hoje ainda tem um artista ai na Globo, um artista que vinha muito a Recife também. Hoje, já está com certa idade.

A despeito dos motivos pessoais ou filantrópicos que possam se relacionar ao apoio realizado pelo chantre Isaac Essoudry ao movimento anussim, tal atitude indubitavelmente resulta em benefícios simbólicos para ambos os lados, pois enquanto os anussim recebem o respaldo de um *judeu de fato*, no sentido em que são reconhecidos como tal pelos dois campos, bem como adquirem um capital simbólico que os pode legitimar diante da comunidade oficial, em contrapartida, ele mantém certo status de liderança religiosa numa comunidade gradativamente esvaziada nessa esfera e que se encontra em processo de dispersão, seja por assimilação ou por migração.

Uma questão controversa no interior da comunidade anussim é o delineamento daqueles que seriam genuinamente partes desse grupo e os que buscam uma aproximação ao Judaísmo, por motivos quaisquer, e se apropriam do discurso de possuir essa origem visando facilitar sua futura inserção. Tal postura, asseverada nos depoimentos como usual,

<sup>59</sup> GHERMAN, M. & GRIN, M. “Cultura Judaica e Brasileira. Uma síntese?” In: *Cadernos IHU em formação*, São Leopoldo, Ano VII, n. 43, 2012, p.70-73

<sup>60</sup> STAMBOMSKY, Mote. Seção de Depoimentos. Pasta: *Famílias da Primeira Geração*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).



provavelmente se relacionaria ao caráter étnico da religião judaica, bem como a alegação de uma possível ancestralidade criaria um argumento de legitimidade não só frente à comunidade oficial, mas também diante dos anussim, permitindo que tais indivíduos se tornassem parte das redes de sociabilidade e de integração do grupo. Como assinala o anussim Fernando Pereira:

(...) ele declara ser de origem judaica (referindo-se a um conhecido), apesar de que isso os evangélicos estão levantando essa ideia, de que eles são judaicos do ponto de vista ideológico, uma leitura nova que eles estão fazendo<sup>61</sup>.

É interessante perceber, como ressaltou Gutierrez em sua dissertação, que “a relação de violência simbólica não se dá apenas entre os judeus estabelecidos e os *outsiders*, mas também entre os próprios *outsiders*”<sup>62</sup>. Em outras palavras, não há distinções e mecanismos de exclusão entre os asquenazim em relação aos anussim, mas também desses últimos em relação aos evangélicos que buscam se aproximar do Judaísmo, por exemplo.

Ora, o “retorno do anussim a casa de Israel” e as dificuldades que estes enfrentam para alcançarem tal intuito são respaldados pelos mais religiosos dentre eles através de alusões a profecias que estariam contidas na Bíblia.<sup>63</sup> Indubitavelmente, o uso de versículos bíblicos para explicar a História e, especialmente, as ocorrências que afetam o seu povo é algo recorrente entre os judeus, dado que em sua teologia tradicional, a História é compreendida como a manifestação da Providência e, já que eles são o “povo escolhido de Deus”, seu “povo sacerdotal”<sup>64</sup>, terminam por servir de parâmetro e paradigma para outros povos; ao mesmo tempo, o que lhes ocorre conteria uma conotação escatológica.<sup>65</sup>

É interessante notar que as alusões à Expulsão da Ibéria, à Conversão Forçada, à Dispersão por terras estranhas etc., estão na base de algumas reflexões religiosas e de alguns eventos da História dos judeus ainda na Idade Moderna. Exemplos disso são o desenvolvimento da cabala luriânica, o movimento sabetaísta, a campanha de retorno dos israelitas à Inglaterra, encabeçada pelo judeu-português Menasseh ben Israel (Manoel Dias Soeiro), e um clássico literário do século XVII, *Consolações das tribulações de Israel* por Samuel Usque<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> PEREIRA, Fernando. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

<sup>62</sup> GUTIERREZ, C. A. R. *Bnei Anussim: uma experiência de Judaísmo na periferia paulistana*. 2011. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - FFLCH, USP, São Paulo. 2011. p.29.

<sup>63</sup> Deuteronomio 28, 64-66; Ezequiel 37, 21; Obadias 1,20 apud GORGULHO, G. STORNILO, I. ANDERSON, A. *Bíblia de Jerusalém*. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.

<sup>64</sup> BLECH, Benjamin. *O mais completo guia sobre o judaísmo*. São Paulo: Sêfer, 2004. pp.47-8.

<sup>65</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5ª Ed. Campinas: Unicamp, 2013. pp. 341-343.

<sup>66</sup> SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995. pp. 229-339.

No entanto, tal uso expressivo e recorrente das Escrituras pode também aludir a outro fator percebido inclusive por alguns jornalistas ou pesquisadores de algumas comunidades anussim: certa influência evangélica, principalmente de cunho pentecostal, em suas práticas, talvez até por muitos deles serem originados desses círculos religiosos ou terem passado por estes antes de se aproximarem do Judaísmo. Daí temos também que muitos anussim são altamente críticos a estes comportamentos por receio de ser associados a este grupo religioso cristão, o que poderia deslegitimá-los frente às comunidades judaicas às quais buscam se afirmar.

Por exemplo, em uma reportagem assinada por Irin Carmon, uma reconhecida jornalista do meio judaico internacional, em um dos mais destacados jornais israelenses, o *Jerusalem Post*, causou certo alvoroço na comunidade anussim recifense ao fazer uma associação direta do comportamento fervoroso destes em sua sinagoga com os cultos evangélicos norte-americanos: “com uma pequena escala de fervor semelhante às “igrejas domésticas” da tradição evangélica americana, os assistentes encontram-se apertados entre seus livros de orações e canções entoadas com gosto”<sup>67</sup>.

Esta mesma “suspeição evangélica” recaía sobre o grupo anussim da periferia paulistana analisada por Gutierrez:

Boa parte dos judeus que são contrários aos que se dizem bnei anussim chamam esses de “assembReiano” (com R em caixa alta) e de “crentes travestidos de judeus” (...) a associação do pertencimento ao pentecostalismo, visto como um signo de distinção negativo, à pobreza intelectual e material.<sup>68</sup>

Tal discriminação ocorria mesmo quando estes se comunicavam com outros “supostos judeus” em uma rede social da internet como o Orkut, “pois o pertencimento a tal igreja é considerado como um grande signo de distinção negativo, o que já estigmatiza o fiel como “crente, pobre e burro”<sup>69</sup>.

No entanto, tal associação direta entre o universo anussim e a existência de possíveis práticas pentecostais revela não só o preconceito acerca de ambos os grupos, pois pressupõe que todos os anussim sejam de origem evangélica e que, assim sendo, não poderiam ser ou se tornar judeus legítimos, mas também a de uma possível falta de conhecimento das transformações no campo religioso brasileiro nas últimas décadas, que como um todo vem passando por um processo de “mistificação” e de “pentecostalização”, o que de algum modo

---

<sup>67</sup> CARMON, *op.cit.*, 2006

<sup>68</sup> GUTIERREZ, *op.cit.*, 2011, p.86

<sup>69</sup> Idem, *ibidem*.

condiz com a valorização de uma religiosidade mais pessoal e menos institucionalizada, típicos dos tempos pós ou hipermodernos.

Essas características foram apontadas por José Ivo Follman na entrevista que concedeu à revista eletrônica da Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS, RS) acerca das mudanças no campo religioso do país, em que um Brasil predominantemente católico vai experimentando novas formas de religiosidades, tanto diversificadas quanto calcadas nas experiências do sujeito contemporâneo. Essa centralidade na experiência do indivíduo concatena com certos valores de ênfase na subjetividade presentes nas espiritualidades pentecostais e neopentecostais <sup>70</sup>.

A comunidade judaica enquanto parte da sociedade brasileira não está imune a tais influências, destacadamente os seus segmentos mais liberais ou aproximados ao universo não-judeu, explicando em parte a maior visibilidade dos rabinos reformistas e a disseminação do fenômeno cabalístico, como no caso do sucesso do rabino Nilton Bonder<sup>71</sup> e de seus livros com temáticas do misticismo judeu, o que coincidiu também com o modismo (em termos lipovetskyanos<sup>72</sup>) proporcionado por celebridades como Madonna.

A dissertação de Valéria Silva sobre a comunidade judaica de Recife<sup>73</sup> tem como foco a questão da religiosidade de seu objeto, traz contribuições relevantes acerca dos anussim: primeiro porque leva em consideração a existência do grupo como parte da comunidade israelita local e, depois, porque tenta refletir sobre o processo de identificação como tal a partir da fenomenologia religiosa.

Ao relatar os anussim como parte da comunidade judaica, a autora termina por lhes conferir legitimidade no discurso simbólico de afirmação identitária, especialmente se for levado em conta que essa afirmação se dá em um meio acadêmico, ou seja, através de uma instituição autorizadora de “veracidade”, no contexto do discurso de cientificidade em nossa sociedade contemporânea<sup>74</sup>, e que a própria autora não possui nenhuma vinculação com o grupo ou com a comunidade asquenaze. Contudo, ao não problematizar historicamente a alegada origem desses anussim, afirmando que “hoje, descendentes desse grupo (dos cristãos-

---

<sup>70</sup> FOLLMAN, J. *Trânsito Religioso e o “permanente peregrinar”*. Disponível em: <[www.ihu.unisinos.br/entrevistas/513484-transito-religioso-e-o-permanente-peregrinar-entrevista-especial-com-jose-ivo-follman](http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/513484-transito-religioso-e-o-permanente-peregrinar-entrevista-especial-com-jose-ivo-follman)> Acesso em: 20/03/2013.

<sup>71</sup> Dentre as várias obras destaca-se uma que serviu para execução de uma peça teatral homônima realizada por Clarice Niskier : BONDER, Nilton. *A Alma Imoral*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

<sup>72</sup> LIPOVETSKY, Giles. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

<sup>73</sup> SILVA, Valéria. *Comunidade Judaica do Recife. Possibilidades de Entraves ao Diálogo Intra-religiosos entre Judeus Asquenazes, Sefarades e Messiânicos: O que os distancia e o que os une*. 2007. 71 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – CFCH, UNICAP, Recife. 2007.

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

novos e judeus sefaraditas vindos da Holanda no período colonial) lutam pelo reconhecimento de uma identidade judaica<sup>75</sup> e os associando diretamente àqueles, termina por reforçar uma das grandes questões que inquietam tanto os anussim quanto os asquenazim: como definir quem é anussim, de fato? E se o forem, também são judeus?

Contudo, como as indagações são assaz complexas e requereriam outro estudo, de análise mais generalizante, acerca da problemática da definição dessas duas identidades, enquanto o presente trabalho tem como principal foco apresentar a comunidade anussim em Recife e como alguns indivíduos constroem histórica e discursivamente esta identidade, colocar-se-ão de lado momentaneamente essas questões, as quais provavelmente servirão de análise para uma tese futura.

Igualmente, quando alguém se define como anussim, há um embate discursivo e de legitimidade da identidade em dois campos. Em um deles, no da *marranidade*, isto é, no imperativo de ser reconhecido como tal por outros que assim também se afirmam, a fim de lhe conferir uma inserção no grupo, podendo com isso fazer parte da rede de sociabilidade que fortalecerá sua reivindicação no outro campo, que é o da *judaicidade*, a possibilidade que se terá de pleitear o reconhecimento da origem judaica.

De fato, para a maioria, a condição anussim não é o status definitivo, pois o que se busca é o reconhecimento efetivo quanto a sua condição de judeu. Logo, ser anussim é uma *condição contingente*, resultante de um evento histórico percebido como equivocado e imposto como um ato de violência sobre o indivíduo (a saber, a conversão forçada de 1497, em Portugal) do qual ainda hoje não conseguiu se livrar plenamente, uma espécie de pecado original ainda não totalmente expiado, cujo reconhecimento total de sua identidade judaica realizar-se-á como uma redenção.

Não é sem razão que haja entre vários anussim uma profunda rejeição ao seu passado cristão, ou à denominação – anteriormente comum entre eles – de marrano e até mesmo ao termo anussim. Como atesta o depoimento de Leonor Medeiros ao relatar a descoberta de sua origem anussita,

Fui pesquisar e comecei a achar realmente traços de judaísmo na família, não mais de religiosidade, mas de costumes e pra mim foi um grande achado, porque eu fui criada em colégio católico, universidade católica, mas eu nunca me senti católica, eu não me casei no religioso tive três filhos e briguei muito pra batizar os dois mais velhos por causa da minha mãe o terceiro eu já não deixei batizar de maneira, e eu não tinha uma religião, eu só acreditava realmente numa coisa que os judeus acreditam, num único Deus, (...) eu não conhecia nada sobre o judaísmo e me interessou esse fato, e me interessou muito a questão dos meus antepassados, da história deles a

---

<sup>75</sup> SILVA, *op. cit.* 2007, p.49.

partir da inquisição, do que não deve ter sido fácil uma vida escondida uma vida de práticas perigosas que levaram à situação que é hoje, eles não têm costumes<sup>76</sup>.

Da mesma forma, na fala de muitos, há uma ênfase nos mitos bíblicos do Exílio, da peregrinação no deserto, do Êxodo e em certa idealização do Estado de Israel, pela qual com uma possível imigração (*aliah*), e ao se obter a cidadania israelense, conseguirão ser admitidos como israelitas. Ou então, o simples fato de ser exequível passar o fim de suas vidas lá, a despeito dos problemas que precise enfrentar aqui para se conseguir esse intento, inclusive com a oposição da família às vezes, assemelha-se a um ideal de vida, como assinala um dos entrevistados para o *Jerusalem Post*, Josenildo Domingos ou Menashe, como prefere ser chamado: “Ela sabe que é judia, mas não quer deixar o Catolicismo (...) Ela não quer ir para Israel, mas sabe que eu irei (...) Eu sei que isso é um problema, mas eu não quero morrer aqui, eu quero morrer em Israel.”<sup>77</sup>

Indubitavelmente, o apego à “Terra Santa” é um dos elementos mais fortes da identidade judaica. No passado, inúmeros judeus espalhados por todo o mundo faziam grandes esforços para poder visitar ao menos uma vez a “o País de seus pais” e mesmo após a forte secularização vivenciada pelos judeus contemporâneos, a doutrina política do Sionismo soube ressignificar adequadamente tais sentimentos em um projeto que, apesar de seus percalços, conseguiu concretizar materialmente o sonho do retorno ao “Lar da Promissão”<sup>78</sup>.

Ademais, os problemas familiares resultantes da afirmação da identidade judaica por um ou mais de seus membros não são algo que ocorre apenas com os anussim hodiernos. Ronaldo Vainfas relata, em seu livro *Jerusalém Colonial*, o conflito entre cônjuges na família Valença, composta por cristãos-novos habitantes das imediações da Mata Sul pernambucana, em que o marido assumiu a condição de judeu quando da liberdade religiosa patrocinada pelo domínio neerlandês no século XVII, enquanto enfrentava a oposição de sua esposa, a qual além de católica devota, temia possíveis retaliações futuras da Inquisição caso as terras voltassem à posse dos reis ibéricos<sup>79</sup>.

Entretanto, a realidade dos anussim em Israel pode adquirir nuances muito diversas daquelas sonhadas pelos que cá estão, como bem demonstrou a professora Marta Topel. Embora trate do tema dos dissidentes religiosos judeus na sociedade israelense, cada vez mais

<sup>76</sup> MEDEIROS, Leonor. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

<sup>77</sup> CARMON, *op.cit.*, 2006

<sup>78</sup> SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>79</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

polarizada entre o sagrado e o profano (para usar um conceito de Mircea Eliade)<sup>80</sup>, ela cita o caso de judeus que vivem uma “vida dupla” no âmbito da religiosidade, pois vivem em meio a instituições ou comunidades ortodoxas, porém, ao se distanciarem delas, adquirem um comportamento secular, seja em universidades, no trabalho etc. Aqueles que mantêm essa conduta ambígua são também denominados pela autora de *anussim* ou *novos marranos*.

Esses são normalmente indivíduos de formação religiosa que, ao entrarem em contato com a cultura laica, começam a criar dúvidas sobre as normas internas de suas comunidades, em especial “no que diz respeito às restrições sexuais, ao cerceamento da individualidade e à hipocrisia reinante nas comunidades ortodoxas”<sup>81</sup>. O mais interessante, porém, é a sua analogia realizada entre os *novos marranos* israelenses e antigos marranos históricos, pois aqueles se caracterizariam como o oposto desses, ou em suas palavras, se os marranos históricos escondiam do mundo não-judaico os seus costumes judaizantes, os neomarranos israelenses tentam esconder de sua comunidade religiosa a sua adesão aos comportamentos e valores seculares aderidos.

Portanto, a idealização de uma “vida judaica em Israel” reflete, na verdade, não a realidade israelense em si, mas a aspiração psicológica do reconhecimento da conflituosa e marginalizada identidade *anussim* frente ao *establishment* judaico local.

Um dos grandes riscos ao se analisar uma identidade é tentar não apenas a essencializar, mas também a considerar como um dado objetivo, logo passível de uma análise congênere. Ora, se o historiador não levar em conta o caráter flexível desta, ele poderá incidir no equívoco da generalização, perdendo justamente as dissidências e as maneiras múltiplas pelas quais os indivíduos organizam sua representação.

É preciso ter em mente tal assertiva porque qualquer análise identitária pode (e deve) focar em um prisma; no entanto, não prescinde de um diálogo transdisciplinar, porque ao lidar com conceitos, e mesmo com a vida de seres humanos, ela lida com questões éticas, políticas, simbólicas e, por isso, profundamente complexas, porque assim é o próprio ser humano<sup>82</sup>.

Por exemplo, além da clássica subdivisão entre *anussim* que admitem ou não a conversão há ainda mais dois casos, no mínimo, que criam mecanismos de diferenciação, ou seja, de inclusão ou exclusão, entre os grupos *anussim*. O primeiro deles corresponde a um número considerável de pessoas que se descobrem descendentes de cristãos-novos, mas não tem seu universo simbólico e religioso ou sua autorrepresentação identitária alterada em

---

<sup>80</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

<sup>81</sup> TOPEL, Marta. *A Ortodoxia judaica e seus descontentes*. São Paulo: Annablume, 2011.

<sup>82</sup> MORIN, Edgar. *O Mundo Moderno e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

nada<sup>83</sup>.

Essa descoberta se dá através de pesquisas históricas ou genealógicas encomendadas por motivos variados, embora geralmente aliados ao cunho subjetivo ou ao âmbito da curiosidade, e ainda encontra-se a tentativa de se diferenciar dos demais, visando adquirir algum tipo de prestígio por possuir uma origem familiar distinta do típico trinômio da formação racial brasileira: português, africano e ameríndio, além de suas miscigenações<sup>84</sup>.

Nota-se que tal busca de distinção é justamente resultante de uma sociedade patriarcal, tradicionalista e que ainda confere status inferiorizado em graus diversos aos seus mestiços, refletindo a hierarquização racial brasileira, herança do escravismo e do quase concomitante pensamento racista que vigorou fortemente no país durante os séculos XIX- XX e que teve na Escola de Medicina da Bahia e na Faculdade de Direito do Recife um de seus consideráveis expoentes e centros de disseminação<sup>85</sup>.

O que não deixa de ser irônico é o fato de que, pela ótica do grupo, possuir uma ascendência judaica e ostentá-la seria um fator de distinção positiva em nossa sociedade, o que não ocorria durante o período colonial, nem quando da imigração asquenaze no início do século passado, pois as medidas restritivas à presença deste grupo são historicamente conhecidas, seja pelos estatutos de pureza de sangue<sup>86</sup>, no primeiro caso, ou a associação que se fazia entre judeus e partidários de movimentos de esquerda<sup>87</sup> em relação ao último.

Esta mudança na percepção social acerca dos judeus associa-se não só à integração relativamente harmoniosa destes na sociedade recifense, em especial nos estratos sociais mais altos ou medianos em que hoje eles se encontram, como poderia indicar uma acomodação conservadora deste elemento, adequando-se aos ideais da sociedade burguesa brasileira hierarquizante. Atualmente, os israelitas são percebidos como indivíduos de ascendência europeia e com características sociais positivas, tais como a inteligência, a capacidade laboriosa, a retidão moral, a forte sociabilidade, o apego aos valores familiares e da tradição etc.

Com o advento do Iluminismo e a possibilidade de sua integração na sociedade local, as comunidades judaicas do mundo ocidental tendiam a se moldar segundo o *habitus* da sociedade mais ampla onde buscavam inserção; assim, seja na sociedade francesa da Belle Époque ou na inglesa vitoriana, os judeus absorviam e se moldavam àquele estilo burguês,

<sup>83</sup> SILVA, *op. cit.*, 2007, p.43.

<sup>84</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006.

<sup>85</sup> SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>86</sup> MELLO, Evaldo Cabral. *O nome e o sangue. Uma parábola familiar no Pernambuco Colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

<sup>87</sup> CLEMESHA, Arlene. *Marxismo e judaísmo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

enquanto na sociedade estadunidense prontamente eles adotaram o *american way of life* e no Brasil buscam retratar – o quanto possível e em especial com o recrudescimento do conservadorismo em nossos dias – os valores dessa sociedade hierárquica e patriarcal. Não à toa, existe um adágio judaico que, em tom de chiste, diz poder medir uma sociedade a partir do modo como os judeus vivem nela, ou seja, como são tratados por ela e como eles a conseguem reproduzir.

O fato de existirem pessoas que entendem a ancestralidade judaica como um bem simbólico, de matizes distintas das reivindicações de reconhecimento desta identidade de projeto, atestam não apenas que o movimento contém interesses múltiplos e é formado por indivíduos análogos, mas também vai de encontro ao que parece ser um dos maiores temores da ortodoxia judaica: o reconhecimento do passado judaico brasileiro, bem como deste ser percebido como um possível patrimônio genético, levaria a uma maior pressão para o reconhecimento dos anussim? E mais ainda, poderia significar uma corrida à conversão de muitos destes judeus em potencial, desestruturando as comunidades judaicas brasileiras que tendem a se agrupar por suas origens culturais e de acordo com suas regiões de imigração?

Quanto a isso, Bernardo Sorj faz considerações interessantes em seus escritos. Parafraçando-o, a aceitação dos anussim nas comunidades judaicas não seria de grande prejuízo ao Judaísmo, ao contrário, teria uma conotação positiva frente à sociedade brasileira. Ademais, qual é o temor que se tem em admiti-los como judeus? Por acaso, se houvesse uma definição favorável, haveria uma corrida de brasileiros para se tornarem judeus? Parece haver certa pretensão de etnocentrismo nesse pensamento<sup>88</sup>.

O outro subgrupo incômodo aos que pleiteiam a unidade entre os anussim é o dos que se nomeiam como *judeus messiânicos*. Estes, no entanto, são bastante controvertidos, pois não são aceitos nem pelos anussim e muito menos pelas comunidades judaicas oficiais. Assim, podem ser considerados duplamente *outsiders*.

A razão de seu ostracismo dever-se-ia à sua tentativa de “se sentar no espaço entre duas cadeiras”, como se referiu certo rabino a um dos membros de sua sinagoga a se afirmar como tal<sup>89</sup>. Se analisarmos bem essa afirmação, compreenderemos que, por ventura, ainda mais que os anussim, os messiânicos se constituiriam *outsiders par excellence*, porque buscam ocupar um espaço ainda não institucionalizado, e por isso vazio, o qual seria o da interseção entre o Judaísmo e o Cristianismo.

---

<sup>88</sup> SORJ, Bila. *Identidades judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

<sup>89</sup> STERN, David. *Restaurando las raíces judías del evangelio. Un mensaje para cristianos*. Baltimore: Jewish New Testament Publication, 1998. p.05.



É verdade que, a despeito das injúrias e mal-entendidos tanto antigos quanto mais recentes, desde o anti-judaísmo, passando pela Inquisição (que diz respeito diretamente à representação identitária do nosso objeto de pesquisa em seu aspecto ideológico) e pelo Holocausto, há, talvez, inclusive como consequência parcial dos traumas causados por este último, uma tentativa de aproximação entre algumas das diversas igrejas cristãs e o Judaísmo.

Essa aproximação é bastante variável e se desdobra em multiplicidade, de acordo com os interesses e as condições sócio

-históricas de cada país onde essas religiões se fazem presentes ou relevantes. Assim se tem desde a formação de instrumentos de diálogo inter-religioso, respeitando-se a historicidade e a identidade desses credos, especialmente nas tradições cristãs resultantes da Reforma (Luteranismo, Calvinismo etc.) e no Catolicismo, até a incorporação de elementos doutrinários ou ritualísticos judaicos, de forma às vezes maciça, no interior de certas comunidades, principalmente de cunho pentecostal ou neopentecostal.

No caso católico, após o Concílio Vaticano II houve uma reaproximação sem precedentes entre as duas religiões abraâmicas. Embora no âmbito da doutrina permaneça a afirmação da Igreja como “Povo de Deus da Nova Aliança”, em que se concretiza o mistério da salvação, há o reconhecimento oficial da judeidade de Jesus e da herança judaica no Cristianismo, conferindo até mesmo um status e uma relação especial entre a religião judaica e o Catolicismo Romano frente a outros credos, colocando ambos lado a lado, como Antiga e Nova Aliança, e não mais segundo a tradicional *doutrina da substituição*, na qual o Cristianismo substituiu o Judaísmo, como atesta o catecismo da Igreja Católica em seu parágrafo 839:

A Igreja, povo de Deus na Nova Aliança, descobre ao perscrutar seu próprio mistério, seus vínculos com o Povo Hebreu, “a quem Deus falou em primeiro lugar.” Ao contrário das outras religiões não cristãs, a fé hebraica já é resposta à revelação de Deus na Antiga Aliança. É ao povo hebreu que “pertencem a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas e os patriarcas, dos quais descende o Cristo, segundo a carne (Rm 9, 4-5)<sup>90</sup>

Porém, os messiânicos alegam não serem cristãos, no sentido estrito, pois não se sentem vinculados, necessariamente, a nenhuma instituição cristã. Eles preferem se autodenominar “judeus ou gentios completos”, pois se judeus, foram completados com a crença no messias, o qual consideram ser Jesus, ou Yeshua - como o preferem chamar em sua nomeação hebraico-aramaica; e se gentios (não-judeus), tornar-se-iam completos ao

---

<sup>90</sup> PAULO II, João. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola 2011. pp. 241-242.

“restaurarem as raízes da fé cristã”, que é entendida como originalmente judaica<sup>91</sup>.

Na verdade, sem querer entrar na análise aprofundada do movimento e na questão de sua legitimidade (o que não viria ao caso), o movimento messiânico parece enquadrar-se no rol dos *novos movimentos religiosos* que se disseminaram com as fragmentações ou questionamentos institucionais e a busca pelas verdadeiras origens das fés com o advento da Pós-modernidade<sup>92</sup>. De fato, parece haver uma correlação entre o surgimento do movimento messiânico e o fenômeno de crescimento nas últimas décadas das igrejas evangélicas, sobretudo de cunho pentecostal, na qual a tentativa de se recuperar os fundamentos da fé está sempre presente nos seus discursos, especialmente ao se perceber a influência do evangelismo americano nesta seção do mercado religioso brasileiro. Não é de se estranhar que o próprio David Stern e os seus escritos, que tanto influenciaram o movimento messiânico no Brasil, sejam norte-americanos.

Mas em referência aos anussim, que é o nosso objeto de pesquisa, quais os problemas que eles lhe causariam? Primeiro, há a associação entre anussim e os messiânicos, a qual, em muitos casos – ao menos entre aqueles que também se afirmam anussim -, ambos se utilizam do mesmo discurso da ancestralidade judaica das suas famílias para pleitearem o reconhecimento como judeus.

Contudo, como para os anussim afirmar sua judaicidade pressupõe negar ou ao menos se desvincular de suas “raízes cristãs” e, se possível e mui desejável, assumir um referencial de comportamento judaico impecável, a existência de pessoas ou grupos que se afirmam anussim mas que não abrem mão de suas crenças cristãs torna-se um imbróglio, pois contribui para a negação, sob a perspectiva de seus opositores, da autenticidade de sua tão propagada judeidade que teria permanecido incólume, ou quase isso, durante os séculos nos quais não puderam se assumir como tais e, portanto, sem se submeter genuinamente aos princípios cristãos.

Dessa necessidade premente de se legitimarem como judeus reside também o fato dos anussim se identificarem mais com a ortodoxia judaica – percebida pelo senso comum como os “verdadeiros judeus”, mesmo quando não o sejam na prática, isto é, referindo-se tanto aos anussim, os quais nem todos são genuinamente ortodoxos em seu cotidiano, quanto aos ortodoxos, que graças à variedade das correntes judaicas têm seu status bastante questionado. Ora, como atesta Topel, numa definição digna de ser citada:

O judaísmo é um complexo multifacético de expressões normativas,

---

<sup>91</sup> STERN, *op.cit.*, 1998, p.65.

<sup>92</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

cognitivas, comportamentais e outras (...) conseqüentemente, nenhum indicador ou medidas únicos pode, adequadamente, entender a complexidade da identificação judaica. A identificação judaica pode e deve ser descrita e mensurada por uma variedade de indicadores<sup>93</sup>.

Por último, a vinculação anterior de muitos messiânicos são as igrejas evangélicas, e graças a isso terminam por ser estigmatizados pelos anussim de origem católica, entendidos por alguns destes como os legítimos anussim, como atestou certa feita Raniery Cavalcanti, revelando que as tradicionais tensões existentes entre católicos e evangélicos, provenientes de um campo anterior (do Cristianismo), são transferidas a um outro (do Judaísmo):

Muita gente se diz anussim hoje em dia, mas na verdade, são na maioria 'messigélicos' (mescla de messiânicos com evangélicos). Pra mim, marrano de verdade, é católico. Veio de formação católica. Foi batizado e veio de família católica. Se não for assim, não acredito não<sup>94</sup>.

De fato, em todo processo de construção identitária estão presentes em processo de interação ao menos três elementos: o discurso de legitimidade, normalmente atrelado às normas e a uma figura de autoridade que delimita a identidade; os indivíduos, que aceitam ou questionam ativa ou passivamente o discurso de legitimidade; e por último, a representação, ou a autoimagem dessa identidade que ao ser apropriada ou rejeitada pelos indivíduos promovem sua permanência ou ruptura, possibilitando a emergência de outra representação<sup>95</sup>.

A identidade judaica, desde sua percepção religiosa, tenta equilibrar-se numa ambigüidade entre a adesão ou não a essa representação, pois ao mesmo tempo em que aquele nascido de mãe judia é compreendido como sendo automaticamente judeu pela *halachah* (interpretação rabínica da Lei Judaica), cabe ao indivíduo adotar ou não a condição de judeu. Isso se dá porque na perspectiva religiosa judaica tradicional, o israelita é membro de um pacto selado por Deus e o seu povo quando da entrega da Lei/Ensino a Moisés no Monte Sinai. Este pacto significaria que os israelitas seriam propriedade exclusiva de Deus e seu povo-sacerdote, decorrendo daí a circuncisão, as leis dietéticas e comportamentais, enquanto em contrapartida Deus não permitiria em forma alguma a extinção completa dos judeus como uma coletividade.

Ora, como essa aliança constitui em um pacto, ambos os lados precisam concordar em cumprir suas prerrogativas. Deus por sua própria essência não poderia votar atrás em sua promessa; caso contrário, negaria sua condição divina de imutabilidade. Portanto, só caberia

<sup>93</sup> TOPEL, *op.cit.*, 2011, p.83-84.

<sup>94</sup> CAVALCANTI, Raniery. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

<sup>95</sup> GARCIA, Maria A. Judaísmo e Identidade Marrana. *Caderno de Estudos Sefarditas*. Lisboa, V. 6, p. 36, 2006.

ao homem decidir-se frente ao pacto. Contudo, mesmo que um judeu como indivíduo isolado renegue àquelas posturas consideradas inerentes à sua condição, a aliança permanece irrevogável porque o acordo foi realizado com a coletividade e não com indivíduos.

O problema seria se tal comportamento de ruptura da aliança servisse de exemplo para a comunidade ou se realizado por alguém de prestígio, levando muitos a aderirem tal postura, sendo necessária, portanto, a excomunhão deste indivíduo. Este foi o caso do processo contra o filósofo holandês de origem judaico-portuguesa, Bento Espinosa.

No entanto, seria por esse mesmo motivo que se torna possível a um judeu rejeitar o judaísmo, enquanto um não-judeu poderia assumir o pacto, possibilitando a conversão, percebida analogamente como a adesão e a inserção ao povo de Israel. Na Bíblia, seguindo esta ótica, estes seriam os casos de Roboão e Rute, respectivamente<sup>96</sup>.

Tais interpretações da Lei judaica foram passíveis de serem aplicadas enquanto os judeus viviam de maneira isolada das outras comunidades que os rodeavam em todos os locais de sua dispersão, e mais precisamente na Europa Cristã: contudo, quando o Iluminismo e a formação dos Estados Nacionais romperam com as restrições que separavam as comunidades religiosas e as aglutinavam através dos conceitos de Humanidade e de cidadãos patriotas, a identidade judaica passou a pleitear por reformas que a possibilitassem inserir-se nessa nova realidade e a autoridade rabínica, baseada nas Escrituras e na Tradição, passou a ser questionada, destacadamente com a propagação paulatina dos ideais de laicidade e secularismo burgueses<sup>97</sup>.

Ora, segundo Berger e Zijderveld, nas sociedades ocidentais contemporâneas, o exercício de uma identidade e do papel que lhe está associado seria antecedido por uma *escolha*, uma espécie de *projeto para vida*, embora este possa sofrer alterações ao longo dela. Assim, um amplo mercado de estilos de vida e de identidades é apresentado aos indivíduos e coletividades, em que os respectivos posicionamentos frente a esta questão os tornam empreendedores ou defensores, ou seja, aqueles que rompem ou permanecem com a identidade a qual herdaram ou tentam lhe impor as estruturas e instituições sociais<sup>98</sup>.

Diante dessa pluralidade de identidades e da dificuldade de muitos indivíduos de definir qual delas escolher, as instituições terminam por recobrar ou reforçar a sua importância, já que se baseiam em um conjunto de normas e valores que, aliadas ao discurso

---

<sup>96</sup> 2 Crônicas 12,1-2; 5. Rute 1,16 apud GORGULHO, G. STORNILO, I. ANDERSON, A. *Bíblia de Jerusalém*. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.

<sup>97</sup> NISKIER, Arnaldo. *Haskalá. O Iluminismo Judaico*. Rio de Janeiro: Altadena, 2010.

<sup>98</sup> BERGER, Peter & ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem ser um fanático*. São Paulo: Elsevier. Campus, 2011. p. 12-13.

de autoridade, daí também advindo, terminam por ser percebidas como proporcionadoras das representações legítimas. O aumento da ortodoxia entre muitos judeus e até mesmo a opção por essa corrente na fala de muitos anussim (mesmo que na prática efetiva da religião não haja essa concordância) são exemplos desse fenômeno, a serem levado em conta, embora não o sejam conclusivos ou o único fator explicativo para tal incremento.

Tanto a identidade judaica quanto a anussim, ao serem compreendidas como projetos, devem levar em consideração que os indivíduos, ao se afirmarem dentro dessas identidades, no contexto da contemporaneidade, realizam um processo pelo qual tentam equilibrar as suas escolhas individuais de representação dentre as possibilidades desta conferidas pelas instituições, ou segundo os termos propostos pelo filósofo alemão Arnold Gehlen, entre o *foreground*, o campo das escolhas a se assumir, e o *background*, o das possibilidades institucionalizadas<sup>99</sup>.

É importante, todavia, perceber que as duas representações identitárias não são excludentes, pelo contrário, podem inclusive ser compreendidas como complementares, isto é, a judaica ser percebida como inerente ou como o núcleo da anussim, mesmo que majoritariamente àquela não corresponda a esta. Da mesma forma, como já citado anteriormente, o fato de existirem anussim que não pleiteiam o reconhecimento da identidade judaica parece indicar que essa associação direta não é necessariamente verdadeira, portanto, parece ser bastante difícil analisar a identidade anussim individualmente porque as variações decorrentes da subjetividade são inúmeras. Então se dá a preferência da avaliação dos indivíduos como grupo, em seu caráter de coletividade.

Se analisarmos a identidade anussim como um fenômeno que se projeta a partir da tensão e confluência entre os ideais de escolha (*foreground*) e de herança (*background*), torna-se compreensível o porquê da recorrência, em seus discursos, do papel da memória e do legado como substratos dessa identidade.

Ou seja, há sempre a preocupação constante de demonstrar que a escolha por essa identidade se deu por estar no rol das representações possíveis, o qual seria atestado pelos hábitos ou pelas tradições orais familiares que funcionam como depositários da memória do grupo<sup>100</sup>. E seria esta mesma memória que garantiria a veracidade da fala do grupo, a legitimidade de sua identidade judaica e até a necessidade de se recusar a conversão para que não fossem simplesmente assimilados pelas representações israelitas sefarditas ou asquenazes, podendo mantê-la viva através de seus descendentes.

---

<sup>99</sup> Idem.

<sup>100</sup> Idem. Ibidem. pp. 15; 18; 28.

Todavia é impossível tentar compreender o universo dos anussim hodiernos sem entender, mesmo que parcialmente, a História dos cristãos-novos e judeus portugueses dos quais eles alegam descender e, por isso, são referências constantes em seus discursos. É importante ressaltar, no entanto, que como o objetivo desse trabalho é analisar o processo de afirmação discursiva da identidade anussim no Recife contemporâneo, não será realizado um estudo aprofundado acerca do tema dos cristãos-novos e judeus portugueses no período colonial, tampouco se intenta fazer uma associação direta ou comprovativa entre os de hoje e os de antanho. Assim, o brevíssimo compêndio acerca desse tema servirá apenas como ilustrativo e baliza para que se inteire dos referenciais discursivos utilizados pelos anussim e que serão avaliados nos próximos capítulos.

## 1.2. Ser ou tornar-se: a questão da conversão entre os anussim

Foi mais antiga ainda; é mais ou menos de 69 para 70, que eu conheci o Sr. Isaac Essoudry na Martins Jr. É eu recorde bem que o Isaac nessa época tinha cabelo e o cabelo dele era preto.

Hoje ele nem tem mais cabelo e o pouco que restou é branco. Então faz muito tempo que eu conheço o Isaac Essoudry e foi ele que me deu assim, a 1ª orientação mais concreta do que eu deveria estudar, do que eu devia ler, etc. etc. Mas só quando eu me transferi mesmo para o Recife, que aí sim, eu passei a frequentar.

Nós fundamos uma Associação de Marranos e eu sou inclusive vice-presidente dessa Associação. Essa Associação chegou a congregar umas 50 pessoas ou mais.

Fizemos um encontro Marrano de Estados como Ceará, Paraíba, Pernambuco; veio gente de Caruaru, reunimos quase 100 pessoas num evento que foi feito no auditório da Polícia Militar de PE. Discutimos isso e procurando formas de fazer uma... – a grande ambição da gente era fazer um retorno, não fazer uma “gueurá”, uma conversão, mas fazer um retorno (teshuvá), como aconteceu com a comunidade portuguesa lá de Belmonte. E pra isso inclusive a gente trouxe o rabino que trabalhou em Belmonte, que era o Rabino Yossef Sebag que é de origem marroquina, que esteve aqui por dois meses custeados pela Associação e achou o trabalho da gente muito bonito; realizou certa vez um *shacharit* (*orações matutinas*) lá na Sinagoga da Martins Jr. Compareceram umas 100 pessoas; ele ficou muito entusiasmado, o pessoal rezando, o pessoal cantando os *tehilim* (*salmos*), tudo mais. E ele ficou muito satisfeito com isso<sup>101</sup>.

Nesta memória relatada por Geraldo Apoliano, em depoimento ao Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco, percebemos não só os primeiros passos da atual comunidade anussim

<sup>101</sup> APOLIANO, Geraldo. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

como a referência a uma das principais celeumas do grupo, inclusive capaz de dividi-los em polos antagônicos: a controvérsia acerca da conversão ou do retorno.

Como ele mesmo relata, a intenção inicial do grupo seria um retorno (*teshuvah*) e não uma conversão (*gueurah*), semelhante ao que ocorreu com os anussim que viviam em condição de criptojudéus na região portuguesa de Trás-os-Montes no início do século XX. Esta associação entre os grupos acontecia por se considerar, a princípio, as origens e o percurso de ambos semelhantes, o que de fato não o é, embora seja possível uma aproximação. Ora, os marranos portugueses daquela comunidade estavam basicamente concentrados geograficamente e possuíam uma homogeneidade relevante<sup>102</sup>, o que não se poderia afirmar dos anussim recifenses, mesmos os pioneiros (aos quais se refere Apoliano).

Acrescenta-se que o processo de miscigenação e ocupação dos espaços territoriais brasileiros pelos antigos colonos portugueses, incluindo os presumíveis ancestrais cristãos-novos dos anussim hodiernos, deu-se de modo difuso e disperso, o que permitiu não apenas uma grande expansão da área de influência dos marranos – o que explicaria parcialmente a existência de práticas judaizantes em locais tão distintos quanto o Seridó potiguar e o Recôncavo Baiano<sup>103</sup> –, mas também o isolamento e o distanciamento entre os grupos, reafirmando com isso, no entanto, as práticas e as interações familiares, como relata Leonor Medeiros, descendente das famílias cristãs-novas Holanda e Valença:

A minha mãe, ela conviveu muito com os costumes enquanto ela estava aqui no interior de Pernambuco (São Bento do Una), porque ela costuma dizer assim: não, nós casávamos com os primos porque só vivíamos ali mesmo, com os parentes, não tinha mais ninguém por perto, não tinha, mas só viviam com os parentes e praticando umas coisas (...) onde nós morávamos, eles faziam coisas e não sabiam o porquê, então chega um ponto em que você não sabe realmente, quem são essas pessoas, quer dizer, são Valença mas já foram Rodrigues da Cunha que eram antes, é uma história perdida (...) Os hábitos e os costumes eram passados de geração em geração, com muita ênfase mas sem muita explicação.<sup>104</sup>

Frente a estas práticas judaizantes tornadas hábitos familiares é que emerge a nova identidade judaica pleiteada pelos anussim, duplamente interpretada como um ato de preservação da memória e de resistência dos ancestrais frente à assimilação completa do catolicismo, dominante na sociedade brasileira até um passado recente. Ao mesmo tempo, outros constroem uma identidade de projeto, um objetivo de representação social calcado na intenção de se afirmarem e ser reconhecidos como judeus por já se sentirem assim. Ou, como explica Tânia Kaufman enquanto entrevistava Leonor Medeiros:

<sup>102</sup> DIESENDRUCK, Arnold. *Os marranos em Portugal. 1920-1950*. São Paulo: Sêfer, 2002.

<sup>103</sup> CASCUDO, Câmara. *Mouros, franceses e judeus*. Rio de Janeiro: Global Editora, 2001.

<sup>104</sup> MEDEIROS, Leonor. Doc.cit.

É, na verdade você faz parte de uma categoria de identidade, que a gente chama de *identidade de resistência*, porque você vai buscar os elementos genealógicos da sua família e você faz um contraponto com os elementos da cultura judaica e com isso você consegue trazer até o presente a identidade dos seus antepassados, é muito diferente, veja bem, é muito diferente, isso é preciso a gente entender, é muito diferente, dentro dessa construção ou reconstrução de identidade, é muito diferente de, por exemplo, uma *identidade de projeto* porque o que vem acontecendo muito também, esqueci de falar sobre isso com você, o que vem acontecendo muito é que toda essa história de identidade, de memória, referência de grupo isso é um tema muito instigante principalmente pra época que a gente vive que é uma época em que as pessoas estão fragmentadas na globalização, a modernidade deixa as pessoas sem identidade então se por um lado tem esses grupos que eles têm essa *identidade de resistência* que é um padrão de comportamento que vai buscar lá no passado a história de seus antepassados.

Mas por outro lado tem a *identidade de projeto*, que são aquelas pessoas que são atraídas para o judaísmo por conta dessa proposta de grupo, referência de grupo, religião, de pertencimento, essas pessoas se sentem atraídas e num determinado momento da vida dessas pessoas tem muitas razões, geralmente por razões psicossociais se sentiram perdidos, não acreditavam em Deus, não acreditavam em nada de religião, então o que é que acontece, eles se apropriam daqueles elementos e se reconstróem em cima daqueles elementos.

E você identifica perfeitamente essas pessoas porque você pergunta a elas: qual foi a primeira vez que você ouviu falar de judaísmo? Aí um disse assim: ah eu estava perdido na vida eu não acreditava em nada, eu estava entregue, aí uma pessoa me chamou e disse assim, venha até a sinagoga da Martins Junior que tem um líder religioso lá que ele fala sobre judaísmo e você vai ver que coisa maravilhosa, então eu fui, ele dizendo, eu fui, e quando eu cheguei lá eu comecei a ver que é isso que eu acredito, é isso que eu quero ser, eu quero ser judeu! Então, textualmente esse é um dos depoimentos, porque como é que a gente explica esse, uma identidade de projeto, porque até pra legitimar um depoimento de identidade de resistência é preciso que você veja (...)<sup>105</sup>

Todavia, esta categorização entre os *anussim*, entre aqueles que teriam uma *identidade de resistência* ou de *projeto*, do modo que está apresentado, parece perigosa e de difícil avaliação objetiva por três motivos principais. Primeiro, ela criaria uma nova distinção em uma identidade já cindida e bastante complexa, isto é, certamente hierarquizando entre aqueles que representariam a *permanência/resistência* e a *ruptura/projeto*. Segundo, uma vez que esta identidade costuma mesclar elementos da memória, dos hábitos cotidianos e da individualidade, ou seja, aspectos psicossociais, como distinguir entre os *anussim de projeto* e os *anussim de resistência*? E a propósito: a quem caberia fazê-lo? Por último, graças a estas características híbridas e subjetivas da condição *anussim* no contexto histórico, não seria mesmo a *identidade de resistência* uma *identidade de projeto*? Porque ambas, no fundo,

---

<sup>105</sup> Idem.



estruturaram-se na escolha do indivíduo em pleitear a judeidade, seja por possuir uma origem judaica (*resistência*) ou por se sentir judeu (*projeto*).

Logo, também não é estranho que estes mesmos anussim, ao absorverem esta concepção de *resistência*, à medida que a causa marrana torna-se mais conhecida e mesmo abraçada por alguns membros da comunidade judaica ou por algumas de suas instituições representativas, neguem-se à conversão mais veementemente e em maior número, pois assim se vinculariam a um passado idealizado e de maior valor argumentativo de legitimação ao se enfatizar a permanência e não a ruptura, como bem relatou a própria entrevistada, Leonor Medeiros:

Hoje eu gostaria de um retorno ao judaísmo, não aceito conversão, só aceito retorno, se não for possível retorno não tem problema, vou continuar sendo o que toda minha família foi até hoje, com a diferença de que eu vou (buscar) o que eles perderam; eu quero estudar judaísmo, quero aprender o hebraico, eu quero retomar do ponto de partida, aquele elo perdido eu quero retomar.<sup>106</sup>

Outros, porém, optaram pela via “mais simples” – a conversão, especialmente entre os pioneiros, como relatou ao Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco Ricardo Trigueiro:

Desde pequeno estudo estes assuntos e o contato oficial com a comunidade judaica local foi uma opção de um grupo de marranos, até para esclarecer um pouco mais a própria comunidade judaica local. Alguns anos atrás fundamos uma sociedade e a partir dessa sociedade tivemos contato com Isaac Essoudry que nos abriu as portas da comunidade da Martins Junior e houve primeiro uma conversão “entre aspas” de um marrano, grande amigo que é Jair de Lima Ferreira, tem três filhos que estudaram no colégio, casado com Tania e a partir dele é que tivemos contato com o Rabino Alanate, que foi que fez minha conversão, “entre aspas”, minha conversão é... a seis anos atrás se não me engano<sup>107</sup>.

A opção pelo processo de conversão não se deu por motivos de irrelevância quanto ao tema, ou seja, entre conversão ou retorno: na verdade, decorreu de uma decisão pragmática de parte do grupo (ao todo seis de um total de 20 pessoas, aproximadamente) que preferiu se submeter ao processo para assim se integrar à comunidade oficial, além de servirem como uma ponte entre o dito grupo e a comunidade anussim, como relatou por sua própria experiência Geraldo Apoliano:

Então o que determinou, digamos assim, a minha submissão ao Tribunal Rabínico foi o fato de ver que essas visitas do Rabino, na verdade não estavam contribuindo em nada para o alcançado do objetivo que era exatamente o ingresso formal numa comunidade judaica, não é?

Então quando a gente viu que gastou dinheiro, que a coisa estava se tornando

---

<sup>106</sup> Idem. Ibidem.

<sup>107</sup> TRIGUEIRO, Ricardo. Doc.cit.

muito dispendiosa e o resultado era nenhum, a gente continuava não sendo nem uma coisa nem outra, não sendo nada especificamente, a gente partiu a “guiur”, não é? Aí, nos preparamos formalmente, o grupo estudou com o Sr. Isaac Essoudry, pegamos apostilas, pegamos livros e em 14 de ---- de 5761 e a gente fez a conversão formal<sup>108</sup>.

Todavia, a resistência à conversão entre os anussim não se faz apenas pela questão da ancestralidade, mas também porque, na prática, o convertido sofre certa discriminação nas comunidades judaicas, apesar de (ou talvez por isso) várias passagens da Torah e dos escritos rabínicos alertarem acerca da obrigação de respeitar e valorizar os convertidos; além disso, inúmeras personalidades da história desse grupo compartilharam esta condição. Em seu livro preparatório para conversão ou retorno, o rabino ortodoxo americano Maurice Lamm traz um interessante conjunto de relatos de convertidos que retratam bem essas considerações.<sup>109</sup>

A própria denominação tradicional para o convertido, em hebraico, revela esta condição delicada e especial deste, pois nesta língua utiliza-se o termo *guer*, que pode ser traduzido como o “o estrangeiro entre nós”, significando o *outro* que nos está associado. A denominação muito se aproxima da palavra *goy*, isto é, “do povo” ou “estrangeiro”, que serve para se referir aos não-judeus, aquele que é absolutamente *outro*. Ou como se costuma traduzir ao português: gentio<sup>110</sup>.

De todo modo, o processo de conversão segue um protocolo elementar único, baseando-se nas recomendações rabínicas encontradas no Talmude, independente de qual corrente judaica o candidato à conversão se submeta. No Brasil, o judaísmo religioso possui basicamente três divisões, sendo o grau de observância e interpretação das leis religiosas variantes do mais ao menos rígido, segundo a seguinte ordem disposta: os *ortodoxos*, os *conservadores* e os *liberais ou progressistas*. No entanto, geralmente não há concordância entre estas facções no que tange à aceitação e à receptividade dos convertidos; trocando em miúdos, um convertido de uma comunidade liberal ou conservadora tende a não ser aceito entre os ortodoxos (a não ser que passe por um processo de validação daquele processo, aos moldes do grupo). O mesmo não se dá no sentido inverso.

Por isso, muitos anussim que almejam o retorno ou a conversão tentam obter a validação ortodoxa, o que lhes confere dois problemas imediatos: primeiro, não há quem os realize no Brasil (embora existam congregações ortodoxas), sendo necessário aos interessados que se desloquem preferencialmente para os Estados Unidos ou Israel, países onde os

<sup>108</sup> APOLIANO, Geraldo. Doc.cit.

<sup>109</sup> LAMM, Maurice. *Bem-vindo ao Judaísmo. Retorno e conversão*. S. Paulo: Sêfer, 1999. pp. 3-55.

<sup>110</sup> AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico I. Coleção Judaica*. S. Paulo: Sêfer e A. Koogan Editor, 1989. pp. 304-305.

processos são incontestes, ou então, custeiem a vinda de representantes destes locais para que possa cá se realizar. Segundo, dada a “predileção” pelos movimentos ortodoxos, algumas comunidades liberais e conservadoras passam a olhar os anussim com desconfiança ou simplesmente a se lhes opor. Porém, esta postura não é unânime, pois a maioria dos casos de conversão ou retorno de anussim brasileiros são geridas por estas correntes. Um exemplo é o caso dos pioneiros anussim convertidos no Recife, como relatou Apoliano:

O Rabino, quem presidiu o tribunal rabínico foi o Rabino Leonardo Alanat, da Congregação Israelita Mineira (conservadora), e eu me recordo que o tribunal foi composto, dentre outras pessoas, pelo seu Alfredo Eldorf, que é ativista da comunidade, pelo seu próprio Isaac Essoudry e, salvo engano, Isaac Schachnick e o seu Israel Averbuch, presidido pelo rabino Alanat<sup>111</sup>.

Tanto a conversão (*gueurah*) quanto o retorno (*teshuvah*) não diferem na forma ou na ritualística: a distinção ocorre quando da entrega das certidões de comprovação do processo (*teudah*), porque no caso de um retorno é feita essa ressalva na documentação. Outra possibilidade é a realização da conversão por suspeita (*gueurah lachshud*), significando que mesmo sendo um convertido é provável ou certo que o candidato possua uma ascendência judaica patrilinear.

De todo modo, todo processo inicia-se com um período de estudos acerca da religião, costumes, história, cultura e línguas judaicas – enfatizando-se o hebraico, embora dependendo da comunidade possa-se também adquirir certos conhecimentos do ladino (sefarditas), haketía (sefarditas marroquinos) ou ídiche (asquenazitas)<sup>112</sup> – sob a supervisão de um membro experiente da comunidade judaica e não obrigatoriamente uma autoridade religiosa. No caso dos anussim recifenses, esta tarefa ficou sob a responsabilidade do *chazan* e entusiasta da causa marrana, o marroquino Isaac Essoudry, como ainda relatou Apoliano:

Foi o Sr. Isaac que nos preparou e era um grupo; eu me lembro de que foram umas seis pessoas que se submeteram ao Tribunal no dia que a gente se converteu. Acho que houve inclusive uma reprovação, me recordo, mas parece que houve uma reprovação. Mas a gente fez a cerimônia todinha; fizemos imersão, fizemos a “brachah” (benção) da circuncisão, com o Rabino fazendo a “brachah” e tudo mais<sup>113</sup>.

Como relatado no depoimento, após essa fase preparatória, geralmente cerca de dois a três anos, convoca-se um tribunal rabínico (*beit din*), composto obrigatoriamente por no mínimo três representantes que avaliarão e aprovarão ou não os candidatos; depois, os mesmos realizam uma imersão ritualística (*tevilah*) numa piscina (*mikveh*) apropriada para tal

<sup>111</sup> APOLIANO, Geraldo. Doc. cit.

<sup>112</sup> ASHERII. Op.cit. pp. 19-23.

<sup>113</sup> APOLIANO, Geraldo. Doc. Cit.

ou, na falta desta, em algum local com água corrente (de preferência o mar).<sup>114</sup>

Depois de concluído esse processo, o neófito recebe um novo nome em hebraico com o qual ele será convocado para todas as atividades litúrgicas ou formais da comunidade. No caso dos convertidos homens acrescenta-se ainda o termo *ben Avraham* (filho de Abraão), e para as mulheres, *bar Sarah* (filha de Sara), ou seja, o primeiro casal entre os patriarcas bíblicos dos israelitas, do qual todos os membros do povo ou comunidade seriam descendentes espirituais. Este é um outro motivo de controvérsia entre alguns anussim, pois estes não aceitam adotar os termos referidos, os quais denotariam conversão, pois alegam ter o direito de permanecerem com seus sobrenomes familiares, assim como fazem os judeus natos. Ademais, a manutenção dos seus sobrenomes ibéricos afirmaria a sua identidade sefardita e anussita. Os que se opõem a esta ideia costumam considerá-la um detalhe irrelevante, porque todos os judeus seriam tradicionalmente descendentes dos patriarcas bíblicos.

No entanto, estas questões não parecem ser de fato irrelevantes, como revela Ricardo Trigueiro ao ressaltar cuidadosamente a dificuldade com que o grupo se deparou para realizar a imersão ritual, quando entrevistado por Diva Masur:

R.T - O Beit din constou além do Rabino Alanat, Isaac Essoudry e também o Sr. Israel Averbuch. E a nossa imersão, infelizmente, não se deu na Sinagoga, porque a permissão de se ter a imersão na própria Mikveh do Centro Israelita (não se teve), porque eu não sei também, e enfim, se é um centro comunitário é estranho não podermos também dispor da Mikveh, então infelizmente tive que ir para uma praia.

D - Isso foi em Olinda? Junto de você quem foi que se converteu na mesma oportunidade?

R.T- Bem, é... Geraldo Apoliano, Haniel, Gilberto Viegas; eu, Ricardo Trigueiro e mais três senhoras, se eu não me engano.

(Diva fala: eu fui a madrinha! Heloísa, Maria do Carmo, e Isabel. Foram as três na mesma ocasião.)

D - Que nome você tomou depois da sua conversão? Nome judaico?

R. T- Aviner<sup>115</sup>.

O nome escolhido possui uma grande conotação simbólica porque representaria um aspecto da personalidade do indivíduo que este gostaria de ressaltar em sua vivência do judaísmo. No caso de Trigueiro, ele elegeu Aviner, que quer dizer “pai da luz”. Por ventura, a

<sup>114</sup> LAMM, *op.cit.*, 1999, pp. 113-179.

<sup>115</sup> TRIGUEIRO, Ricardo. Doc. cit.

eleição do nome do general mais importante do rei Davi visa destacar o papel relevante do seu retorno no contexto de sua família, a qual, apesar dele ressaltar a sua observância nas práticas religiosas, ninguém mais além dele se submeteu à fé mosaica. Ademais, ele é reconhecido, majoritariamente entre os anussim, por sua grande atuação em prol da causa marrana e no auxílio dispensado a estes a fim de que se adaptem ao judaísmo. Ou em suas próprias palavras, ao descrever sua vivência da religião:

Não, eu não sou judeu apenas quando entro num ambiente judaico; meu judaísmo é judaísmo 24 horas. Eu procuro seguir o judaísmo a cada minuto na minha vida, tanto no meu ambiente de trabalho, na minha casa, como dirigindo. Então é, não sou judeu só no shabat, procuro viver intensamente o judaísmo, principalmente no Shabat. Shabat nós preparamos, temos toda uma liturgia, por ordem, por ótica do Shabat. Minhas filhas cantam o acendimento das velas com minha esposa, temos todo o Shabat como nós podemos fazer; e à noite vou ao grupo Renascer fazer um Cabalat Shabat também. Sábado temos um dia alegre, muito alegre e festivo principalmente com muita leitura de reflexão de descanso e de deleite<sup>116</sup>.

Enfim, conversão ou retorno, para os anussim o mais importante é serem reconhecidos como judeus. O que talvez muitos deles não tenham ideia, ao se aproximarem da comunidade, é que a questão do reconhecimento e da definição de quem é judeu ou em que consiste realmente o judaísmo apresenta-se como uma das maiores e mais polêmicas das questões em debates no contexto dos judeus nos últimos dois séculos, aproximadamente. Se visto de fora, o judaísmo parece uma entidade relativamente homogênea; quando vista com maior cuidado, percebe-se a falácia desta percepção. Tal problemática acentua-se justamente com o surgimento do Iluminismo Judaico, a *Haskalah*, representado pela figura do filósofo e asquenaze Moisés Mendelsohn, de quem nos ocuparemos agora.

### **1.3. A identidade diluída: a problemática da identidade judaica na contemporaneidade**

Conciliar a valiosa tradição ancestral do Judaísmo com os benefícios da razão ilustrada: esta era a proposta de Moisés Mendelsohn, o filósofo judeu que rompera as limitações que lhe eram atribuídas pela sociedade alemã do século XVIII, devido a sua condição etno-religiosa, tornando-se reconhecido por intelectuais como Immanuel Kant e o dramaturgo Gotthold Ephraim Lessing, de quem se tornara amigo íntimo.

A tese de Mendelsohn – uma figura baixinha, nariguda e corcunda que se adequava aos estereótipos antijudaicos da época e região – era mais audaciosa do que apenas conciliar

---

<sup>116</sup> Idem.

os pressupostos semíticos da Revelação com o racionalismo ocidental: antes visava superar o quase determinismo que dividia os judeus alemães em uma diminutíssima elite totalmente dependente das cortes principescas germânicas a quem prestava serviço (principalmente como financistas), e uma massa de vendedores de gado ou pequenos administradores de casas de penhores, já que estavam proibidos de exercer o comércio e outros ofícios porque tinham sido expulsos das cidades<sup>117</sup>.

De fato, o próprio Mendelsohn sentia na pele os efeitos da segregação imposta sobre os judeus, pois apesar de obter, graças à sua fama como filósofo, a concessão de Frederico II da Prússia para permanecer em Berlim, ela lhe era restrita e não seria herdada por seus descendentes. Ademais, embora a maioria dos seus filhos não pensasse da mesma forma, como viria a atestar seu neto mais famoso, o compositor Felix Mendelsohn Bartholdy, ele não aceitava abrir mão do seu judaísmo a fim de se integrar na sociedade alemã e, pelo contrário, queria provar aos seus pares que o Judaísmo era tão racional quanto o Cristianismo ilustrado, como o defendiam Leibniz ou Pascal.

Para tanto, dedicou-se à Filosofia enquanto aprendia o Talmude e formou primeiramente seu nome, com obras sem conotação apologética alguma, tais como seus *Escritos Filosóficos* (1761), *Da Evidência nas Ciências Metafísicas* (1763) e sua obra máxima nesse campo, *Fédon* (1767), na qual com clara influência platônica começa a elaborar sua proposta de conciliação entre o racionalismo moderado e a religião, especialmente o Judaísmo Histórico<sup>118</sup>.

Contudo, é quando a Academia de Ciências Prussiana se nega a aceitá-lo como membro, o que levou seus colegas a tentarem convencê-lo da necessidade da conversão, particularmente o seu amigo e teólogo suíço Johann Casper Lavanter, que Mendelsohn decide posicionar-se claramente. Primeiro, respondendo ao amigo que religião é um assunto de foro íntimo e que não deveria ser levado a debates públicos. Segundo, para respaldar seu ponto de vista, publica em 1783 *Jerusalém, ou sobre o poder religioso e o Judaísmo*, iniciando com isso um movimento que mudaria para sempre os rumos da tradição mosaica, a *Haskalah* ou *Iluminismo Judaico*<sup>119</sup>.

A bem da verdade, outros filósofos judeus anteriormente já haviam apresentado o Judaísmo a um público gentio, ou ainda tentado conciliar a fé israelita com o racionalismo de seu tempo, tanto de forma mais ou menos negativa quanto positiva, como respectivamente

---

<sup>117</sup> BRENNER, Michael. *Breve história dos judeus*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.p.154.

<sup>118</sup> SORJ, Bernardo & GRIN, Mônica (org.). *Judaísmo e modernidade. Metamorfozes da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 85.

<sup>119</sup> BRENNER, *op.cit.*, 2013, p.168.

fizeram Bento Espinosa (séc. XVII) e Moisés Maimônides (séc. XII), ambos sefarditas. No entanto, o grande diferencial de Moisés Mendelsohn não era só por sua origem asquenazim, mas por ser o primeiro a produzir uma cisão entre a postura pública, como um súdito do reino prussiano, e as suas convicções privadas, como adepto da fé de Israel. Isto era também uma novidade para os judeus, pois até aí o Judaísmo não era compreendido somente como uma religião, uma fé, algo de conotação subjetiva, mas também como um *modo de vida*, uma *herança* determinada pela ascendência, tal como uma condição *sine qua non*, diluindo assim, pouco a pouco, a antiga correlação imediata entre descender de judeus e ser judeu, e entre a judaicidade e a religião, o que viria a se tornar uma querela ainda hoje não totalmente resolvida.

Todavia, não podem ser atribuídas a Mendelsohn todas as consequências posteriores da Haskalah, pois o movimento superou a proposta inicial do mesmo, agregando características de uma verdadeira reforma religiosa na Alemanha oitocentista e que depois se desenvolveu, expandindo-se destacadamente nos Estados Unidos a partir do século XX, originando as três principais correntes religiosas judaicas: o movimento liberal ou reformista (mais modernizante), o ortodoxo (apegado a manutenção das tradições) e o conservador (buscando intermediar as duas posturas)<sup>120</sup>.

A despeito destas particularidades, o filósofo tornou-se um arquétipo e modelo para os adeptos do judaísmo ilustrado (os *maskilim*), pois como o próprio termo se refere, *haskalah* significa *ilustração*, provindo da raiz hebraica *sechel*, isto é, razão ou juízo<sup>121</sup>. E durante toda sua vida, Mendelsohn trabalhou para comprovar a racionalidade do Judaísmo, seja como um dos promotores da primeira escola hebraica em 1778, a *Chinuch Naarin*<sup>122</sup> (*Ensino dos Jovens*), ou tentando resgatar o hebraico como língua culta, produzindo o primeiro periódico moderno do gênero, o *Kohelet Mussar (Pregador da Moral)*, vinte anos antes<sup>123</sup>.

Na primeira parte de seu *Jerusalém*, Mendelsohn trata da relação entre religião e Estado, propondo aos governantes uma separação entre a condição legal dos súditos do reino e suas convicções pessoais, ou em suas próprias palavras:

Em nome de nossa felicidade e da vossa, que vosso poderoso prestígio não concorde em transformar não importa qual *verdade eterna*, sem a qual a felicidade civil não pode subsistir, em uma lei; não importa que *opinião religiosa* indiferente ao Estado *em lei do país!* Ocupai-vos com o agir do

<sup>120</sup> ASHERI, Michael. *O Judaísmo Vivo. As tradições e as leis dos judeus praticantes*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 262-266.

<sup>121</sup> GUINZBURG, Jacob *apud* FRANÇA, Maria Olympia A. F. *Freud: a cultura judaica e a Modernidade*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2003. p. 79.

<sup>122</sup> SORJ & GRIN, *op.cit.*, 1993

<sup>123</sup> BRENNER, *op.cit.*, 2013.

homem, arrastai-o perante o tribunal de sábias leis, e deixai-nos *o pensar e a palavra*, como nosso Pai nos legou em inalienável herança, e nos deu como direito imutável<sup>124</sup>.

Isto, obviamente, desde que a postura do súdito não seja reprovável, por isso sua preocupação com a moral, com a postura ética, o que faria os maskilim posteriores definirem o Judaísmo como um monoteísmo ético, ou seja, uma forma de pensamento racional (atestado pelo monoteísmo quase filosófico) e um modelo de conduta moral (derivada duma reflexão e exigência ética):

Aquele que não perturba a felicidade pública, que age direito em relação às leis civis, em relação a vós e aos seus concidadãos, deixai-o falar como pensa, invocar a Deus à sua maneira ou à de seu pai, e procurar a sua salvação eterna onde ele crê encontrá-la. Não deixai ninguém em vossos Estados ser o escrutador dos corações e o juiz dos pensamentos, ninguém se arrogue um direito que o Onisciente só a Si reservou!<sup>125</sup>

Acordando a essa ótica, na segunda parte do livro, Mendelsohn assevera que a Revelação no Judaísmo não é tanto a de um conjunto de crenças, cuja maior relevância estaria no monoteísmo, porém a partir desta premissa decorreria também uma única legislação moral, que, embora interpretadas de modos distintos pelos homens, possui sua origem no Deus Único. Este teria contratado uma aliança com os judeus no intuito de que mantivessem os elevados padrões morais exigidos e pudessem assim exercer uma função intercessória e, principalmente, pedagógica frente aos outros povos, daí serem denominados nas Escrituras de “reinos de sacerdotes”<sup>126</sup>, como ele mesmo explica:

Essas Leis foram *reveladas*, isto é, tornadas públicas pela *palavra* e pela *escrita*. Contudo, somente o essencial dessa matéria foi confiado às letras (...) as leis escritas, assim como as não-escritas, têm imediatamente, enquanto *prescrições de ações* e regras de vida, como objetivo final a felicidade pública e privada (...) Elas conduzem à compreensão procurando as verdades divinas, por um lado para as verdades eternas, por outro as verdades históricas, nas quais se baseava a religião desse povo (os judeus de antanho). (...) deveria exercitar e exortar à emulação e à imitação (...) a relação do homem com a sociedade e do homem com Deus uniam-se num ponto e não podiam entrar em conflito (...) É por isso que, nessa nação, o civil ganhou um prestígio santo e religioso enquanto que cada serviço civil era ao mesmo tempo um verdadeiro serviço divino<sup>127</sup>.

Ora, apesar de ter ressignificado a ideia do sacerdócio de Israel, Mendelsohn recorre à perspectiva tradicional judaica, onde o Exílio tornado em Diáspora serviu para aprimorar a

<sup>124</sup> MENDELSON, Moisés *apud* SORJ & GRIN, op.cit., 1993, p.98-99.

<sup>125</sup> Idem. p. 99.

<sup>126</sup> GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo: a História da Filosofia Judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenszweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003. pp.329-333.

<sup>127</sup> MENDELSON, Moisés *apud* SORJ & GRIN, op.cit., 1993, p.89-90.



função sacerdotal dos judeus entre as nações, pois após a destruição do Templo de Jerusalém (centro oficial do culto estatal) e com o fim da independência nacional, só lhes restaram Deus e a Torah. Assim, o apego à identidade religiosa tornou-se também o vínculo com sua identidade étnica, tornando-as diretamente relacionadas<sup>128</sup>.

Aqui se faz necessária uma consideração, pois apesar de serem usados como sinônimos quando traduzidos ao português, as palavras “Exílio” (*Galut*) e “Díáspora” (*Tfutsah*) possuem conotações semânticas distintas quando interpretadas no seu conceito original, derivadas das interpretações religiosas. A primeira alude a uma espécie de punição Divina, uma expiação pelos pecados nacionais que resultou na servidão política e no consequente exílio. Já a segunda, foi posteriormente interpretada pela tradição rabínica como algo que transcende o caráter punitivo, servindo como um meio que a Divina Providência encontrou para levar os judeus a entrar em contato com as demais nações, espalhando assim o conhecimento da Torah (tanto o Pentateuco quanto o conjunto de princípios religiosos judaicos) e o do Deus hebreu<sup>129</sup>.

Analogamente, de acordo com a escatologia judaica, a expansão dos judeus pelo mundo ou Díáspora seria um elemento dinamizador e necessário ao processo universal de redenção, tanto quanto os sofrimentos provenientes do Exílio, porque não somente Israel estaria exilado para realizar a expiação dos pecados da humanidade através de seu sofrimento, representado bíblicamente pelo personagem do “Servo Sofredor” de Isaías<sup>130</sup>, como também a Shechinah, a Presença Divina, ou melhor, os aspectos femininos e compassivos de Deus também estariam exilados, aguardando a libertação. Assim, o Exílio transmutou-se de punição para expiação, um sofrimento inerente à salvação.

Igualmente, “Abraão, o primeiro ancestral de Israel, é o protótipo do peregrino a errar pelo mundo para colocar os prosélitos sob as asas da Shechinah”<sup>131</sup>, enquanto a citada figura do Servo Sofredor referir-se-ia também às agruras pelas quais passaria o povo judeu ao longo de seu Exílio. Contudo, ambos os casos constituiriam um evento ou processo necessário para a Redenção.

Estas interpretações, porém, não nos devem causar estranhamento porque, no período

---

<sup>128</sup> BRUMER, Anita apud SLAVUTSKY, Abrão. *A paixão de ser. Depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998. pp 175-193.

<sup>129</sup> BAER, Itzack. *Galut*. São Paulo: Perspectiva, 1977. p. 9.

<sup>130</sup> FINGUERMAN, Ariel. *A Teologia do Holocausto*. São Paulo: Paulus, 2012. 104 p.

<sup>131</sup> BAER, *op. cit.*, 1977, p. 12.

pré-moderno,<sup>132</sup> a religião servia como um aparato fundamental da identidade, pois possibilitava uma compreensão geral da vida, bem como a pertinência a uma coletividade, isto é, “um senso de propósito, de uma vida (ou morte) significativa, de um lugar correto e decente no sistema geral das coisas.”<sup>133</sup>

Por isso mesmo, as causas da Galut/Diáspora foram buscadas na própria Bíblia, reificando o papel interpretativo das Escrituras, tão caro aos estudos rabínicos, seguindo a ótica farisaica donde esse grupo se originara. Ora, nesse ponto de vista, as Escrituras são o padrão referencial de toda história posterior dos judeus e acordando com o pensamento mitológico, aquilo que se sucedeu outrora deve acontecer repetidamente, esvaziando os eventos de sua característica apenas momentânea ou factual. A história judaica passa então a ser percebida como um termômetro que permite avaliar os encaminhamentos escatológicos da humanidade, pois o povo judeu, graças à sua especial relação com Deus, aparta-se do contexto da lei natural que regeria a História dos homens em geral, a apontar o propósito e servir como veículo das intervenções Divinas.<sup>134</sup>

Todavia, à medida que o progresso científico se aprofundava, as explicações antes restritas à religião foram sendo progressivamente substituídas pelas “verdades científicas”. Assim, pouco a pouco, a religião foi perdendo espaço na vida dos indivíduos, passando para o âmbito privado, até se tornar irrelevante para alguns. Esse processo foi minando também a base das identidades coletivas que se fundamentavam nessa esfera. Ou seja, à medida que a secularização avançava, uma nova linguagem interpretativa do mundo foi se estruturando, criando narrativas não teológicas ou providencialistas.<sup>135</sup>

Em decorrência do Iluminismo e dos efeitos das revoluções nacionais, os judeus foram se integrando paulatinamente às sociedades onde viviam, tornando-se inclusive cidadãos; dessa forma, eles não ficaram isentos do processo de secularização e modernização do mundo ocidental<sup>136</sup>, sendo inclusive muitas vezes grandes responsáveis por estas transformações, apesar das resistências dos rabinos e líderes comunitários mais conservadores.

Na sociedade contemporânea, geralmente, nossa preocupação detém-se aos aspectos pragmáticos da existência, como, por exemplo, nosso trabalho, nossa família, nossa saúde etc., reservando a especialistas as reflexões sobre assuntos de cunho metafísico ou mesmo normativos. Isto é, mesmo que essa atitude não seja unicamente de nossa época, nela houve

---

<sup>132</sup> ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: Uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. 278p.

<sup>133</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 95.

<sup>134</sup> BAER, *op. cit.*, 1977, p. 11.

<sup>135</sup> BAUMAN, *op. cit.*, 2005, p. 79.

<sup>136</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2010. pp.95-126.

uma ampliação da delegação dessas esferas a outros a quem atribuímos capacidade de discernimento, e, por isso mesmo, a autoridade. Ironicamente, à medida que surge a emancipação dos sujeitos, ocorre também a especialização dos saberes e a percepção de que aquele que possuísse o conhecimento poderia determinar com maior regularidade o comportamento e as identidades dos indivíduos<sup>137</sup>.

Justamente em grupos cuja identidade coletiva ainda se faz relevante, como a comunidade judaica, houve um reforçamento das autoridades de liderança comunitária, ressignificada principalmente na figura dos rabinos, a despeito do decréscimo das práticas religiosas comunitárias. Pois na contemporaneidade hipermoderna, possuir um diferencial identitário (como pertencer a uma minoria a despeito dos problemas que a possam acompanhar) confere ao indivíduo um caráter distintivo, permitindo à identidade figurar-se como um objeto de consumo na prateleira das possibilidades de representação.

O conceito de hipermoderno proposto por Lipovetsky pressupõe uma exacerbação do caráter performático e representativo da identidade que se configura quase como um objeto de vitrine, um fetiche de individualização, que relativiza o tempo mas não prescinde dele, ressignifica as tradições e as transforma em “objeto-moda”, referindo-se constantemente “às obrigações da memória, remobilizando as tradições religiosas, a hipermodernidade não é estruturada por um presente absoluto; ela o é por um *presente paradoxal*, um presente que não para de exumar e “redescobrir” o passado”, o qual realiza a “reciclagem e retradução de memória com fins econômicos, emocionais e identitários.”<sup>138</sup>

Não se pode esquecer que a identidade possui em sua constituição um paradoxo, pois quando se delimita e se cria uma associação entre iguais no interior do grupo, os quais constituem inclusive um discurso e uma possível prática reivindicatória, gera analogamente uma ação excludente a todos aqueles que não se enquadram no padrão determinador daquela identidade.

Na sociedade hipermoderna, as identidades são produtos, onde escolhemos a mais adequada (ao nosso momento e aspirações) entre as diversas possibilidades de identificação, e quando não nos é mais útil as descartamos. Essa possibilidade parece absurda numa visão tradicional do judaísmo, na qual a condição judaica é intrínseca e indissolúvel, pois está baseada em um pacto entre Deus e o povo, inclusive na carne<sup>139</sup>.

Ora, segundo a concepção religiosa judaica, a aliança ou o pacto (*brit*) entre Deus e

---

<sup>137</sup> SCHWARCZ, *op.cit.*, 2008.

<sup>138</sup> LIPOVETSKY, *op. cit.* 1999, p. 85, 91.

<sup>139</sup> LAMM, *op.cit.*, 1999 p.131-146.

Israel são indissolúveis. Mesmo se baseando na lealdade e na fidelidade das partes envolvidas, a falha de uma delas (obviamente a humana e não a Divina, pois seria uma contradição em termos à ideia de perfeição da Divindade) não incorre em uma invalidação absoluta do acordo. Para os judeus do sexo masculino, a circuncisão (*brit milah*, “pacto do corte”) é o símbolo físico desse pacto, e por isso na carne. Com a secularização e a dissociação religiosa de muitos judeus, a circuncisão passou a significar uma aliança com o povo, a tradição, a etnia.

De acordo com boa parte das perspectivas teóricas contemporâneas sobre a formação do processo identitário e ao contrário dos discursos absolutos que o sustentavam anteriormente, a identidade é sempre uma possibilidade em aberto, um processo agonístico constante e multiforme, fundamentado em uma “autoidentificação, a qual tem pouca chance de ser concluída com sucesso e de modo plenamente satisfatório”<sup>140</sup>. É provável que fiquemos divididos entre o desejo de uma identidade de nosso gosto ou escolha e as pressões sociais exercidas por aqueles que nos querem excluir deste local de referência ao qual nos atribuímos. Enfim, a identidade nunca é um absoluto. Se o for para um, não será necessariamente para o outro.

Como parâmetro conceitual que se faz no uso do simbólico e da linguagem, a identidade é sujeita também às relações de poder, que formulam as marcas da diferenciação definida pelo discurso subjacente, a saber: a inclusão, as fronteiras, a classificação e a normatização. Segundo Tomaz Tadeo Silva, devemos compreender que a afirmação da identidade e a enunciação da diferença comunicam o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais e de representação. Por isso, “a identidade e a diferença não são, nunca, inocentes.”<sup>141</sup>.

O discurso que legitima a identidade busca sempre tanto a classificação quanto a normatização. O primeiro põe os elementos ou sujeitos em posições distintas, geralmente hierárquicas, partindo de posições binárias; já o segundo objetiva a essencialização da identidade, bem como a exclusão da diferença, resultando também numa valoração de cunho normativo. Apesar disso, todo processo identitário é pendular. De um lado, pode-se perceber os processos que visam estabilizar a identidade; do outro, a partir da diferença, aqueles que buscam subvertê-la, embora “aquilo que é deixado de fora, é sempre parte da definição e da constituição do dentro”<sup>142</sup>.

Toda identidade, mesmo ocultada pela essencialização, decorre do processo cultural

---

<sup>140</sup> BAUMAN, op. cit., 2005, p. 105.

<sup>141</sup> SILVA, Tomaz. *Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes. 2000, p. 81.

<sup>142</sup> Idem. p. 84.

entre a diferença e a pertinência. Ademais, toda identidade é também um projeto sobre si, claramente perceptível nas identidades de transição, ou nas híbridas, pois através de suas críticas, mesmo que subterrâneas ao poder normatizador, desessencializam o conceito concebido como natural da identidade. Um exemplo disso são os anussim que se negam à conversão, realizando uma contestação à normatização da identidade judaica por parte dos rabinos.

Outro exemplo de crítica ao discurso normatizador são as identidades de fronteira, como por exemplo os judeus messiânicos, que se encontram no limiar entre o judaísmo e o cristianismo oficiais, ousando, ao se fixar no limite entre ambos, ultrapassar as fronteiras que os delimitam.

A representação é um sistema de significação formulado por um discurso que busca se apropriar do real e significá-lo<sup>143</sup>. A identidade e a diferença estão imbricadas neste processo de significação; porém, como ela é subjacente ao discurso, e este por sua vez a uma relação de poder, quem tem o poder define a representação. Por isso, questionar as identidades é analogamente questionar as representações e os jogos de poder envolvidos.

A representação define o lugar que o indivíduo ocupa, ou seja, seu status e papel social diante de uma coletividade em maior ou em menor grau. Assim, a representação faz alusão não necessariamente ao que se há ou ao que se é, mas àquilo que se acredita ter havido ou sido. Entretanto, na contemporaneidade tardia, quando a compreensão sobre o processo discursivo encontra-se mais aprofundado, a concepção de identidades unificadas e concretas é irreal, pois os sujeitos podem ser o ponto de entrecruzamento de discursos, práticas e posições tão diversas quanto antagônicas. Por isso a compreensão da identidade se historicizou ainda mais.

A identidade se utiliza dos recursos históricos para nela formar seu discurso de correspondência. Isso significa que os sujeitos fazem uso da história para afirmar aquilo que são ou se tornaram. Tal ocorre em qualquer processo de formulação identitária, em que a partir dos recursos históricos se constrói uma *narrativa do eu*, onde o seu aspecto ficcional ou real não nos interessa, porque como parte de um discurso, o que importa é como os sujeitos constroem sua identificação.

Toda identidade é interdiscursiva, pois está dentro de um estratagema representativo, que se utiliza dos recursos simbólicos que a fomenta. Ao mesmo tempo ela é transdiscursiva, pois é capaz de superar e acentuar a representação que normalmente se faz dela,

---

<sup>143</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand/Difel, 1990.

ressignificando-a.<sup>144</sup>

Como resultado de um processo de delimitação, toda identidade possui suas margens, e são essas fronteiras que delimitam o núcleo identitário. Os anussim, entretanto, são indivíduos interfronteiriços, pois embora se identifiquem com um dos lados (os judeus), são normalmente percebidos pelos formuladores do discurso da identidade como estando do outro lado (não-judeus), ou seja, estão na incômoda posição de ser nem um, nem outro. Ainda, como toda identidade é historicizada, elas são temporárias, ou melhor, temporariedades discursivas, nas quais o sujeito busca se ajustar, ou não, ao fluxo do discurso que a delimita. Enfim, a identidade é uma posição representativa assumida por um sujeito devido ao jogo de poderes simbólicos, que delimita a pertinência no interior de um discurso, sendo justamente esse processo o que se denomina por identificação.

É importante perceber, porém, que apesar de todo o esforço é muito improvável que se consiga estabelecer a equivalência perfeita no processo de identificação, porque este se utiliza de dois constituintes que ocupam diferentes espaços não correlatos: o psíquico ou subjetivo, e o social ou concreto. Essa verdade torna a ciência dos limites próprios da representação, especialmente da autorrepresentação, pois parece que o indivíduo não é autônomo nesse processo, mas de certo modo é passível dos efeitos discursivos sócio-históricos de um período.

Na contemporaneidade houve a cisão com esses pressupostos, porque os diferentes papéis realizados pelos indivíduos e os seus conflitos adjacentes passaram a requerer posturas flexíveis, cambiáveis e relocáveis do Eu, num ajuste entre os elementos conflitantes entre o sujeito e o seu meio, numa relação *in-out* (dentro-fora), tornando muitas vezes natural o que antes era o desviante.

Assim se permite um verdadeiro *jogo de identidades*, que perpassa todos os campos de representação identitária. Este ao mesmo tempo constitui-se basicamente na utilização de um discurso que busca legitimar uma ação representativa a partir da pertença ou influência de um ou mais componentes identitários que são articulados e utilizados segundo um interesse imediato.

Relacionado à autoridade de definir uma identidade, está subjacente um processo de imposição positivo ou negativo que formula um discurso de poder que homogeneiza, elimina os desviantes ou inconvenientes e faz esquecer as tensões e diferenças inerentes à própria representação no processo identitário individual ou coletivo. Na verdade, esse poder constitui-se num dispositivo discursivo que representa a diferença (em relação aos outros) como

---

<sup>144</sup> Idem. Ibidem. p. 109.

unidade ou identidade.

De todo modo, a identidade só é possível graças à heterogeneidade, à permanência da diferença. Assim, a afirmação de uma identidade é a negação de outras. Isso é possível porque cada identidade é, em si mesma e na formulação de seu discurso, autossuficiente, autorreferente, sendo capaz de simplificar e sintetizar a diferença através da linguagem e do universo simbólico a ela relacionada.

Obviamente, a singularidade identitária não é exclusividade dos judeus: antes é comum a grupos minoritários com forte vinculação entre a representação de si e o modo como essa é interpretada pelos indivíduos fora do grupo em que vivem todos. Um outro exemplo são os ciganos.

Apesar de ainda presente no discurso de alguns judeus e quase consequentemente no de alguns marranos que, ao tentar esboçar o porquê de sua busca pelo judaísmo frequentemente remetem a uma “alma judia”<sup>145</sup>, sabe-se que uma “essência judaica” é inexistente; há tantos tipos e modos de ser judeu quanto há variações no modo de ser indígena, mesmo quando se concorda que há certos traços comuns, geralmente a origem, a língua e a religião, que desenhem os contornos de um grupo identitário.

Ademais, um fator interessante precisa ser mencionado acerca da comunidade judaica brasileira que se coaduna, e em menor grau a recifense. Ela é, apesar de tradicionalista, majoritariamente laica e secular, mesmo que nos últimos anos também ocorra a emergência de uma neo-ortodoxia, com certo destaque no Rio de Janeiro e, especialmente, em São Paulo. Na verdade, segundo dados do censo de 2010, os judeus brasileiros pertencem a uma “elite socioeconômica”, compondo-se principalmente de indivíduos que se autointitulam brancos de origem europeia, concentrados em grandes centros urbanos, com altos níveis de escolarização, renda per capita acima da média e elevado índice de desenvolvimento humano<sup>146</sup>.

Entretanto, esse não era o quadro dos imigrantes asquenazes que chegaram a Recife em princípios do séc. XX. Esses judeus inicialmente se estabeleceram como mascates ou prestamistas (vendedores ambulantes que vendiam a crediário) e não se tem conhecimento que entre eles estivessem seguidores da ortodoxia; entretanto, à medida que iam se estruturando financeiramente, buscavam investir na educação dos filhos que logo se tornariam universitários ou influentes na vida cultural e intelectual da cidade, os quais também, pouco a pouco, distanciavam-se ainda mais dos componentes religiosos da identidade. Porém, isso se deu porque, desde cedo, esses imigrantes realizaram dois processos complementares e

---

<sup>145</sup> WACHTEL, *op.cit.*, 2009, p. 371-399.

<sup>146</sup> GHERMAN & GRIN, *op.cit.*

simultâneos, que Tânia Kaufman denominou de *secularização do Judaísmo Religião e sacralização do Judaísmo Cultura*, ou seja, por não enfatizarem os aspectos religiosos da identidade, eles agiam em duas frentes: buscavam se integrar com a cultura local através de atividades sociais e com a absorção de hábitos nacionais, como o carnaval<sup>147</sup>, ao mesmo tempo em que conferiam ao espaço privado (casas, clubes e instituições comunitárias) o status de local privilegiado para as atividades que se vinculavam à origem étnica distinta, quase sempre vinculadas à figura feminina e à alimentação.

De fato, a orientação da vida judaica em Recife apegava-se mais aos ritos e tradições culturais do que ao seu aspecto doutrinal, e em relativa medida aos movimentos de contestação social e nacionalista judaicos, desde o socialismo ao sionismo.<sup>148</sup> Não é de estranhar, portanto, que o diálogo entre os anussim e a comunidade oficial encontre tanta discordância nesse aspecto.

Ora, apesar desse passado de poucos recursos, atualmente a comunidade recifense não é distinta da média dos judeus brasileiros retratados pelo censo; em contrapartida, parte considerável dos anussim é de estratos sociais mais baixos, semelhante ao grupo de São Paulo estudado por Carlos Gutierrez em sua dissertação de mestrado em antropologia<sup>149</sup>.

Acresce-se aos fatores étnicos e econômicos, o fato de que no seu discurso de legitimação da identidade judaica, os “neomarranos” reforçam o caráter religioso das tradições judaicas, buscando inclusive as associar com seus costumes individuais ou familiares, que adquirindo uma conotação de preservação religiosa, como meio de atestar uma possível ancestralidade judaica, viria a lhes conferir alguma legitimidade ao pleitear o reconhecimento identitário.

Esse apreço à religião decorre, a despeito dos motivos subjetivos que a ensejam, do fato que mesmo ao optarem pela conversão para integração na comunidade, essa se dá no âmbito religioso, o qual historicamente se constitui como um fator de relevância restrita na comunidade; portanto a estranheza pela ênfase nos aspectos religiosos seria uma recorrência, especialmente se for levado em conta que a maior parte das conversões na comunidade se dá por motivos matrimoniais e, como a judaicidade seria repassada por via matrilinear, são realizadas principalmente por mulheres<sup>150</sup>.

No entanto, a problemática do reconhecimento da identidade judaica dos anussim esbarra ainda numa outra questão, que por sua constituição adquire um cunho político, mas

---

<sup>147</sup> KAUFMAN, *op. cit.* 2000, p.179, 185-189.

<sup>148</sup> Idem. pp. 180, 190-191.

<sup>149</sup> GUTIERREZ, *op.cit.*, 2011

<sup>150</sup> KAUFMAN, *op. cit.* 2000, p. 178.



que é um dos elementos fundamentais para a autorrepresentação atual dos judeus em geral: a possibilidade ou não do reconhecimento de sua judaicidade pelo Estado de Israel, o que poderia lhes garantir também o acesso àquela cidadania. Na verdade, a princípio todo judeu poderia, ao imigrar para o Estado de Israel, optar por esta cidadania nacional. Contudo, como os B'nei Anussim não são considerados legitimamente judeus, também não poderiam se tornar oficialmente um judeu israelense, a não ser que realizassem um processo de conversão, o que para muitos significaria um atestado de sua origem não-judaica e conseqüentemente um desrespeito à memória idealizada dos antepassados.

Ora, o discurso de honrar a memória aos ancestrais é muito forte entre os judeus, dado, provavelmente, ao caráter étnico de sua religião, apesar da existência de certas posturas universalistas e de absorção do outro através da conversão. Porém esta conversão, como já deixa claro o termo, significaria uma transformação do indivíduo não-judeu em judeu, ou seja, o outro se transforma em um de nós para que possa ser absorvido pelo grupo. Desse modo, a negação da conversão por alguns anussim configura-se simplesmente como uma apropriação do próprio discurso judaico.

Ely-ben Gal, ao discorrer sobre identidade judaica e cidadania em um capítulo homólogo, alude à importância da ideia de ancestralidade e o faz de maneira tão poética que vale ser aqui transcrito:

Aqueles que se foram antes de nós, anônimos, figuras sem rosto, sombras abstratas e incorpóreas – não nos influenciam na exterioridade, mas nos produzem: somos carne de sua carne. Nunca os conheceremos, mas em nossas células carregamos o seu código genético. Não estão ao nosso redor: estão dentro. Não estou me referindo a um indefensável conceito de unidade racial, mas uma continuidade étnica através das gerações.<sup>151</sup>

Por último, a questão do Estado de Israel relaciona-se a um evento que não afetou diretamente os anussim: o genocídio nazista contra os judeus. Na verdade, o Holocausto e a emergência do Estado de Israel foram duas experiências fundamentais na formulação da identidade judaica contemporânea, pois a percepção da possibilidade de aniquilação completa levou muitos judeus a questionarem mais profundamente a religião – “onde estaria Deus diante da tragédia?” – ao mesmo tempo em que os laços étnicos foram reforçados tendo em vista que, apesar dos fatores socioeconômicos relacionados à perseguição nazista, o componente racial era o mais evocado no seu discurso. Assim, frente ao extermínio fazia-se necessário a construção de um estado totalmente, ou ao menos majoritariamente judeu, o que levou à emigração em massa para Palestina e ao apoio ao Movimento Sionista que lá já se

---

<sup>151</sup> GAL, Ely-ben. *O povo da Menorah*. Rio de Janeiro: Exodus, 1998. p. 94.

fazia presente.

Em relação ao Holocausto ou *Shoah* (catástrofe, em hebraico) , um grande número de especulações teológicas surgiu na tentativa de explicar a tragédia, desde as interpretações mais tradicionalistas, que a compreendiam como uma punição Divina aos pecados de assimilação representados pela “Reforma Iluminista”, até as posições radicais que propunham a incapacidade de Deus intervir no curso da História ou mesmo a irrelevância da crença na Providência<sup>152</sup>.

Uma dessas posturas mais radicais e paradigmáticas que representou a percepção da identidade e do papel que a religião poderia ocupar após o Holocausto foi, por exemplo, a do pensador judeu norte-americano Richard Rubenstein, o qual asseverava que “a crença tradicional em Deus estava morta e que os judeus deveriam reinterpretar sua herança e se tornar uma nação normal”, ou seja, dever-se-ia “desnudar o judaísmo de sua mitologia, ainda que mantendo as tradições e observâncias que ajudaram a preservar a identidade diferenciada” e onde “o Estado de Israel se tornou central, uma vez que estabelecia uma normalidade política, algo tido legítimo por outras nações”<sup>153</sup>.

Percebendo-se, portanto, em perspectiva, a problemática da identidade anussim e a resistência encontrada frente a ela terminam por se associar a questões mais amplas sobre a identidade judaica e até mesmo a crise e as transformações das identidades em geral existentes no contexto da contemporaneidade hipermoderna expostas nesse capítulo. De fato, a busca pela legitimação e pela (re)construção da identidade *neomarrana* é um processo tanto de escrutínio e afirmação de uma memória, e por isso de *resistência*, bem como da construção de um papel e lugar psicossocial, ou seja, de *projeto*. Pois a identidade, segundo Castells, deve ser compreendida como uma “fonte de significado e experiência de um povo (ou grupo), sendo que a construção social ocorre em um contexto delimitado por relações de poder”<sup>154</sup>.

No entanto, estes significados não decorrem apenas das relações sociais ocorridas no agora, pois as representações dos grupos estão também intimamente relacionadas às interpretações que estes possuem do seu passado, o qual eles se referendam para legitimar sua condição no presente. No caso dos anussim recifenses, seu ponto de referência como coletividade é a comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã, que migrou parcialmente para o Recife no século XVII, mais ainda que o século anterior a este, em que vemos as interações entre os colonos cristãos-novos, ou no posterior, quando há um grande silêncio historiográfico.

---

<sup>152</sup> FINGUERMAN, *op.cit.*, 2012

<sup>153</sup> KESSLER, Edward. *Em que acreditam os judeus?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.84.

<sup>154</sup> CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. Vol.2. São Paulo: Paz e Terra, 3ª Ed, 2001. p.24.

Talvez a ênfase nesse grupo idealizado, a ponto de considerá-lo seu antecedente, esteja no fato de que formaram um judaísmo institucionalizado e reconhecido, inclusive com uma memória incensada atualmente graças à reconstrução da primeira sinagoga das Américas, a Kahal Zur Israel. E a legitimidade é a pedra de toque para os anussim contemporâneos, por isso é justamente sobre estes judeus portugueses de Amsterdã que nos deteremos no próximo capítulo.

***Capítulo 2: Entre cristãos-novos, marranos e judeus - o judaísmo português do século XVII como referencial para os anussim hodiernos***

“Si Sefarad desteró a sus judios,  
ellos non desteraron a Sefarad  
ni de su corazon ni de su mente.”

*Rei Juan Carlos d'Espanha  
durante os 500 anos do édito d'Expulsão.*

Em 18 de março de 2002, uma grande celebração da qual participaram políticos, rabinos, governantes, a comunidade judaica e parte das elites intelectual e econômica locais, reinaugurava com pompa e grande divulgação nacional ou internacional a primeira sinagoga das Américas, a Kahal Zur Israel. Livros foram publicados, exposições ocorreram, tudo com o respaldo e financiamento de importantes órgãos públicos e privados, como o IPHAN e a Fundação Safra, respectivamente<sup>155</sup>.

Assim, cerca de 350 anos depois de sua fundação, através de comprovações históricas, arqueológicas e rabínicas, os judeus recifenses receberam de volta aquela que hoje a comunidade considera a joia de sua coroa: a sinagoga do período neerlandês, símbolo da longa e profunda presença judaica no Brasil e em especial na cidade. Embora tenha se tornado também um local de visitação pública e mesmo um dos atrativos turísticos do Recife, pois corresponde igualmente a museu e um centro cultural, além da sede do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE), a sinagoga por vezes é utilizada para reuniões religiosas, mas principalmente para eventos da comunidade como casamentos, bar mitzvá etc;

Tudo isso sob a direção da Federação Israelita de Pernambuco (à exceção do Arquivo, que tem suas instalações no prédio do centro cultural), a representante oficial dos judeus no Estado, que incorpora alguns anussim ou não-judeus convertidos e principalmente os descendentes dos asquenazitas migrados para cá há cerca de um pouco mais de um século. Pois, se para essa comunidade a sinagoga representa a consolidação do processo de enraizamento dos judeus na cultura, sociedade e imaginário locais, como o quer Tânia Kaufman<sup>156</sup>, fundadora e diretora do AHJPE desde sua fundação, para alguns anussim,

<sup>155</sup> DINES, Alberto. CARVALHO, Francisco Moreno. FALBEL, Nachman (coord.) *A Fênix ou o eterno retorno: 460 anos da presença judaica em Pernambuco*. Brasília: Ministério da Cultura. Programa Monumenta, 2001. Pp. 223-225.

<sup>156</sup> KAUFMAN, Tânia. *Novos personagens. novas identidades. O marranismo contemporâneo em Pernambuco*. apud LEWIN, Helena. (coord.). *Judaísmo e Modernidade: suas múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro: Centro

especialmente os que não aceitam o processo de conversão, ela representa hoje justamente o contrário: a exclusão dos descendentes ou verdadeiros herdeiros do judaísmo daqueles tempos, que como eles eram sefardim<sup>157</sup>.

Ora, os anussim de Recife não se consideram apenas descendentes dos cristãos-novos portugueses, mas também dos judeus ibéricos vindos de Amsterdã para Pernambuco durante o período holandês e que formaram uma diáspora específica no interior do judaísmo, a Diáspora Marrana, que junto a outra diáspora, a Sefardita – daqueles judeus espanhóis que deixaram a Ibéria antes de se converterem ao Catolicismo –, foi de profunda importância na História Moderna dos judeus, destacadamente nas Américas.

Conforme cita Brenner em sua *Breve História dos Judeus*, na região do Nordeste brasileiro então pertencente à Holanda, a comunidade judaica perfazia cerca de metade da população branca, estimada em 3 mil pessoas, até a reconquista portuguesa do Recife em 1654. Já as comunidades judaico-portuguesas de Curaçao e Suriname, embora não as superassem em número, duraram mais. Em fins dos oitocentos, os judeus perfaziam na ilha caribenha um total semelhante ao que fora no Recife, aproximadamente 1.500 almas, enquanto em Paramaribo eram mais de mil entre os 13 mil habitantes da capital surinamesa. Esses valores, por exemplo, superavam os da maioria das cidades do universo asquenazita, no início do período moderno<sup>158</sup>.

Portanto, dada esta relevância e para melhor compreendermos os referenciais identitários pelos quais os anussim contemporâneos constroem não só sua identidade, mas também como criam o vínculo com este passado mitificado através de sua memória, torna-se imprescindível tanto para eles quanto para nós, ao analisarmos seu processo de construção identitária, conhecermos a história pregressa do judaísmo em Recife e dos cristãos-novos portugueses migrados para Amsterdã, no século XVII. Logo, como estas lhes servem de referencial inclusive para a estruturação de sua organização comunitária atualmente, como veremos no próximo capítulo, aqui nos deteremos resumidamente nessa tarefa.

## 2.1. As origens dos sefarditas de Amsterdã

Os judeus já habitavam o território que viria a ser Portugal antes mesmo deste se

---

Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. pp. 133-146.

<sup>157</sup> Tal afirmação é uma constante no grupo *Judeus Antigos no Recife Antigo*, encontrado na rede social Facebook, o qual agregaria uma comunidade virtual de anussitas a fim de discutirem questões relacionadas ao Judaísmo. O grupo existe desde maio de 2013 e tornou-se fechado (sujeito a aprovação de um moderador para novos membros) em novembro do mesmo ano.

<sup>158</sup> BRENNER, Michael. *Breve História dos Judeus*. São Paulo: Martins Fontes, 2013. P.114.

tornar um reino cristão independente em 1139, sob a bandeira de D. Afonso Henriques, O Conquistador. Nesta época havia importantes judiarias em Santarém, Évora, Tomar, Castelo de Vide, Sintra, Lisboa e nos arredores de Portus Calle (Porto). Em terras lusitanas, alguns membros da grei israelita conseguiram ascender a altos postos administrativos e econômicos, como foi o caso de Yahia ben Aish e o seu filho, Yossef ben Yahia, almoxarifes nos governos de D. Afonso Henriques e D. Sancho I. Como também D. Isaac Abravanel, figura célebre do judaísmo português, tesoureiro e conselheiro d'El-Rei Afonso V<sup>159</sup>.

No período das navegações, por exemplo, os judeus envolveram-se diretamente nas aventuras, destacando-se como cartógrafos, astrônomos, matemáticos e navegadores. Esses foram os casos de Abraão Crescas, Abraão Zacuto, José Vizinho e Gaspar da Gama, respectivamente<sup>160</sup>.

Apesar das posturas variarem segundo a personalidade do monarca governante, de todo modo, os judeus eram uma minoria respeitada e segura em terras lusitanas. Assim, quando os reis católicos espanhóis decretaram o Édito de Expulsão de todos os israelitas de Espanha ou a sua conversão, cerca de 100 a 200 mil deixaram o país e migraram para Navarra e principalmente para Portugal, destacadamente para as regiões do Norte e das Beiras, as quais conseguiam alcançar a pé<sup>161</sup>.

Porém, não demoraria muito até que o rei português D. Manuel I, movido por interesses dinásticos e matrimoniais, repetisse a ação dos seus futuros sogros decretando a expulsão dos judeus em outubro de 1497. Todavia, utilizando-se de um sagaz stratagem, fecha os portos do país para evitar fugas, após ter reduzido para três o número dos permitidos para migração. Assim sendo, os judeus hispano-portugueses foram convertidos em massa, em sua maioria forçosamente. Resolvia-se o problema: não existiam mais judeus em Portugal, embora os indivíduos permanecessem lá. Estes foram denominados, a princípio, de “os batizados em pé” e, durante muito mais tempo, de cristãos-novos, na intenção de distingui-los da população anteriormente já cristã.<sup>162</sup>

Logo, inúmeros judeus procuram deixar Portugal clandestinamente, espalhando-se pelos países islâmicos mediterrâneos ou para a Holanda calvinista, onde puderam retornar a sua fé anterior, ou ainda se dirigiram às várias possessões do império marítimo ibérico (facilitado com a união das coroas sob Filipe II, a partir de 1580), na condição de cristãos-

<sup>159</sup> MENEZES, José Luiz da Mota. *Nova Iorque nasceu em Pernambuco: duas estrelas, o mesmo sonho*. Recife: Instituto Cultural Bandepe, 2002. p. 11.

<sup>160</sup> KAYSERLING, Meyer. *História dos Judeus em Portugal*. S. Paulo: Pioneira, 1977.

<sup>161</sup> BRENNER. *op.cit.*, 2013, p. 112.

<sup>162</sup> LIPINER, Elías. *Os Batizados em pé. Estudos acerca das origens e das lutas dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

novos. A presença dos conversos portugueses judaizantes era tão forte nestas localidades que o termo português passou a ser quase um sinônimo de judeu, tanto nas documentações da Inquisição quanto nas percepções das diversas populações dos lugares para onde se dirigiram<sup>163</sup>.

São inúmeros os fatores que possibilitam o deslocamento maciço de indivíduos e grupos; entre eles estão o estado e o grau de integração dos mesmos na sociedade. De fato, no caso dos cristãos-novos existia certa resistência à integração destes à sociedade lusitana cristã, exemplificada pelas perseguições religiosas e as restrições econômico-profissionais (acentuadas com os decretos de limpeza de sangue) sofridas por eles. E provavelmente foram estes fatores que se apresentavam como preponderantes para a decisão de migrar para outros locais e para as regiões coloniais.

O sociólogo Gilberto Freyre, em seu livro *Casa Grande e Senzala*, afirmara que uma das características que possibilitaram o “sucesso” da colonização portuguesa nos trópicos, teria sido justamente a capacidade destes de se deslocarem por amplos territórios e de se adaptarem com certa desenvoltura aos mesmos, algo em que os judeus já tinham adquirido bastante experiência devido à Diáspora<sup>164</sup>.

Fato é que a União Ibérica (1580-1640) possibilitou uma maior mobilidade entre os cristãos-novos e, como consequência, o incremento de sua imigração para o Brasil, os quais por serem muitos deles comerciantes, aproveitaram para aumentarem a área de influência de seus negócios, como por exemplo, o contrabando na área do Rio do Prata. Ademais, com a visitação do Santo Ofício à Bahia e a Pernambuco entre 1591 a 1595, muitos fugiram para Buenos Aires ou para o Vice-Reinado do Peru<sup>165</sup>.

Apesar de constarem como uma parcela considerável da população colonial e normalmente associados à elite, os cristãos-novos eram bastante segregados pelas leis portuguesas, atreladas aos estatutos de pureza de sangue que lhes negavam, assim como aos descendentes de mouros e negros, o ingresso nas ordens militares, a concessão de fidalguia e a maior parte dos cargos públicos. Embora certos serviços prestados fossem de ordem financeira ou militar, poderiam fazer com que a “origem maculada” fosse ignorada<sup>166</sup>; todavia isto era uma exceção, como atestou Evaldo Cabral de Mello em seu estudo sobre a tentativa

---

<sup>163</sup> BRITO, Creso N. M. *Quando ser Judeu era ser português*. I Colóquio Brasil-Portugal. Recife, 2007.

<sup>164</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006.

<sup>165</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.102.

<sup>166</sup> Idem.

de se tornar Cavaleiro da Ordem de Cristo por um membro do clã dos Paes Barreto<sup>167</sup>.

De fato, alguns poucos descendentes de anussim conseguiram romper as leis discriminatórias e até chegaram aos altos cargos públicos na colônia, como o de magistratura no Tribunal da Relação, porém isso se dava através do escamoteamento muito cuidadoso dessa origem e no único caso que se teve por descoberto, o de Afonso Rodrigues Bernardo e Sampaio, preferiu-se colocar-se o caso para baixo do tapete, fazendo-se uma interpretação flexível da lei e lhe permitindo manter-se no cargo embora sem progressões, visando garantir a ordem e imagem imaculada daquela instituição<sup>168</sup>.

No entanto, essas objeções eram passíveis de críticas dos próprios cristãos-novos, especialmente quando lhes tinham negado um cargo. Foi o caso de Francisco Velasco de Gouveia que, diante da rejeição dos juízes da Casa de Suplicação para que ele assumisse uma cadeira nessa instituição, reclamou o direito alegando que nove antecessores possuíam a mesma mácula, entre eles, o reconhecido jurista Duarte Nunes Leitão<sup>169</sup>.

Na verdade, as grandes potências do continente alinhavam-se segundo seus interesses comerciais específicos, mas também de acordo com a sua orientação religiosa cristã. A Espanha e Portugal, unidos em 1580 por Filipe II, representavam a mais importante potência católica. Os Países Baixos, neste período, era uma possessão espanhola e o seu monarca, também Filipe II, temendo a ascensão da burguesia protestante e o conseqüente prejuízo ao seu império, passou a persegui-los severamente logo ao assumir o trono em 1556.

Tal atitude resultou na eclosão de uma revolta liberal burguesa naquela região em 1568, a denominada Guerra dos 80 Anos (1568-1648), que levou à formação da República Unida da Holanda em 1579, a partir da aliança entre as províncias protestantes e burguesas do Norte<sup>170</sup>. De acordo com os Estatutos da nova República, ninguém em território neerlandês deveria ser importunado por motivos religiosos, desde que não perturbassem a ordem social, fossem estes seus habitantes ou simplesmente visitantes.

Por isso, várias famílias de conversos chegaram a Amsterdã via Londres, a partir de 1593, instalando-se em uma ilha do rio Amstel, a Vlooienburg, posteriormente conhecida como o “bairro judeu”. A Holanda tornara-se então um local de abrigo para os cristãos-novos portugueses, assinalando-lhes a possibilidade de retornarem ao Judaísmo e de reconstituírem a sua identidade como tais.

---

<sup>167</sup> MELLO, Evaldo Cabral. *O nome e o sangue. Uma parábola familiar no Pernambuco Colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

<sup>168</sup> SCHWARTZ, *op. cit.*, 2011, p. 235-236.

<sup>169</sup> *Idem.* p. 340. nt. 19.

<sup>170</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira. Perfis brasileiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 43-45.



De 1598 em diante, fora permitido aos conversos a compra da cidadania, além de se casarem entre eles, comprar e herdar propriedades. Entre os pioneiros estavam Maria Nunes, que lá contraíra matrimônio com Emanuel Lopes Homem, outro pertencente à *Nação Portuguesa*, além de Manuel Rodrigues Veiga, vindo de Antuérpia e Garcia Pimentel ou Mordecai Abenecar, alcunha que adotara ao viver abertamente como judeu em Veneza<sup>171</sup>.

Lá eles começaram a se estruturar econômica – principalmente no comércio, e os de maior capital, aos negócios do açúcar e especiarias – e religiosamente, apoiados pelo rabino alemão, Moshe Uriel Halevi. Este trouxe consigo de Emden, na Saxônia, de onde veio provavelmente em 1602, um rolo da Torah e prontamente empenhou-se em circuncidar os “portugueses” para que viessem a (re)aprender as leis, tradições e práticas judaicas corretamente. Na verdade, todas essas cerimônias eram realizadas em casas particulares, de forma sigilosa, quase na clandestinidade.

Por isso mesmo, ao receber uma denúncia de que o rabino estava sequestrando cristãos e os circuncidando, a fim de os tornarem judeus, o que era duplamente proibido, as autoridades holandesas mandam prender a ele e a seu filho, Aarão, no dia do Perdão Judaico (*Yom Kipur*) – o mais sagrado do ano. Por intervenção do influente Jacob Tirado – ou Jaime Lopes da Costa, um rico mercador que operava no eixo Veneza-Lisboa-Amsterdã –, a questão é explicada, adquirindo os dois condenados não só a liberdade como a permissão de exercer seus ofícios<sup>172</sup>.

Passado o imbróglio, finalmente em 1606 é oficialmente fundada a *Kahal Beit Yacoov* (Congregação Casa de Jacó), sob o patrocínio de Jacob Tirado e liderada pelo rabino Moshe Uriel Halevi, os mesmos citados acima. No entanto, já em 1608, Halevi é substituído pelos *chacham* e *chantre* greco-portugueses José e Davi Pardo, pai e filho respectivamente. Tal atitude provavelmente decorreu do intento de tornar a congregação tipicamente sefardi, já que o primeiro rabino era um asquenazi.

Neste último ano análogo é inaugurada outra sinagoga, a *Neve Shalom* (Oásis de Paz) de caráter mais espanhol, quiçá por ter à sua frente o rabino hispano-marroquino Isaac Uziel, que inclusive seria o mestre de um dos principais sábios daquela comunidade nos setecentos, Menasseh ben Israel. Os serviços religiosos ocorriam na casa do embaixador do reino de Fez na Holanda, Samuel Palache<sup>173</sup>.

Se a princípio as reuniões eram realizadas em ambientes privados, é somente após

<sup>171</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p.118.

<sup>172</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.p. 37-38.

<sup>173</sup> Idem, pp. 48-51.

1614 que as autoridades flamengas consentem com a construção de sinagogas, quando a comunidade israelita adquire também uma área em Ourderkek, nos arredores de Amsterdã, para a construção de seu cemitério<sup>174</sup>.

Em 1616, a República Holandesa incumbe ao jurista Hugo Grócio a definição do status legal dos hebreus em seu território. Este reafirmara a presença daqueles como benéfica e até mesmo desejável para o desenvolvimento social e econômico da nação, ressaltando a preeminência da liberdade religiosa e objetando a utilização de qualquer símbolo que viesse a denegri-los.

Deste modo, as decisões relativas aos judeus ficavam a cargo dos governantes de cada cidade especificamente. Contudo, fora negado a eles o casamento com cristãos ou deles terem filhos, bem como a conversão de cristãos ao Judaísmo ou o acesso dos israelitas a cargos governativos<sup>175</sup>. Esta última condição, na verdade, fora generalizada a todos os que não pertenciam à Igreja Reformada.

Em 1618 há uma cisão na Kahal Beit Yacob, originando a *Kahal Beit Israel* (Congregação Casa de Israel), constituindo, portanto, três comunidades em Amsterdã. Estas terminam por se unir em 1639, constituindo a *Talmud Torá* - Centro de estudos religiosos - “Congregação Portuguesa Israelita de Amsterdã”. Isto porque todos os imigrantes sefardim, talvez no intuito de não serem associados ao inimigo espanhol, adotavam a alcunha de “portugueses”<sup>176</sup>. Mesmo atualmente, os avisos e a oração pela Casa Real Holandesa são realizados na língua de Camões.

Os ofícios comunitários eram inicialmente assistidos no prédio da Sinagoga Beit Israel; para tanto, o edifício sofreu uma reforma minuciosa, da qual falaremos mais tarde, resultando em sua ampliação e na construção de uma elegante fachada com majestosas colunas.

Logo, ao se formarem as Congregações, foram criadas instituições comunitárias de auxílio e empréstimo aos necessitados; de sustento de órfãos, doentes e enterro aos mais pobres; de igual forma, a associação para dotar moças órfãs, existente até hoje; e também educacionais, açougues de acordo com as regras religiosas (*kashrut*) e um fundo para resgatar judeus aprisionados<sup>177</sup>.

Após exercer a sua função como o primeiro das Américas e ter regressado de Recife após a Restauração Pernambucana (1646-1654), o rabino Isaac Aboab da Fonseca, agora responsável pela congregação sefardita de Amsterdã, teve a ideia de construir uma nova

<sup>174</sup> BELIFANTE, Judith. *The Esnoga. A monument to Portuguese-Jewish Culture*. Amsterdam: D'Arts, 1991.p.26.

<sup>175</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL *op. cit.*, 2001, p. 120.

<sup>176</sup> VAINFAS, *op. cit.*, 2010, p. 52.

<sup>177</sup> BELIFANTE, *op.cit.*, 1991, p.27.

sinagoga, mais ampla e imponente, que espelhasse a segurança, prosperidade e relevante bem-estar da comunidade nos Países Baixos. Desta forma, após cinco anos de obras é inaugurada em 1675, a Sinagoga Portuguesa de Amsterdã, ou simplesmente a Esnoga, como era conhecida. A comemoração do feito durou oito dias, semelhante à tradicional Festa da Dedicção do Templo (*Chanucah*), com direito à publicação de um livro com os sermões proferidos durante o período.<sup>178</sup>

Inicialmente, estes judeus sefarditas de Amsterdã estavam pulverizados em diversas congregações; entretanto, com a migração progressiva dos judeus da Europa Oriental para aquela cidade e a formação de sua congregação, os “da Nação” prontamente se agruparam visando minimizar a importância dos asquenazes. Na verdade, o sentimento de superioridade sociocultural deles era tão expressivo que um possível matrimônio intercomunitário resultaria em sua exclusão da *kehilah* (comunidade)<sup>179</sup>.

Ademais, apesar daqueles que lá nasciam serem educados em holandês e saberem bem utilizar a nacionalidade neerlandesa em seu favor quando em momentos de perigo<sup>180</sup>, os “da Nação” continuavam a se sentir ibéricos, pois ainda quando chegaram às terras do Príncipe de Orange, a comunidade judaica de Amsterdã era nova e não encontraram qualquer outra tradição judaica estabelecida. Tudo teve de ser reconstruído, pois não sabiam hebraico nem conheciam as leis de religião e de comportamento rabínicas. Apesar deste empenho, normalmente os *neojudeus* de Amsterdã mantinham o contato com seus parentes que haviam permanecido católicos na Península Ibérica, falavam português entre si e usavam e traduziam os mais importantes livros religiosos judaicos para o espanhol, como a famosa Bíblia de Ferrara, chegando a assumir a condição de língua literária sagrada entre eles<sup>181</sup>. Embora também utilizassem os idiomas de Cervantes e Camões na execução de peças teatrais ou em grupos de poetas, como as célebres Academia de los Sitibundos (sedentos) ou dos Floridos, onde se destacaram o médico e filósofo Isaac Oróbio de Castro e o mais importante bardo da *kahal*, Daniel de Barrios ou Miguel de Barrios, como ficara conhecido por seus versos de influência barroco-renascentista<sup>182</sup>.

Esse “orgulho da Nação” fora inclusive trazido para as colônias holandesas nas Américas, como em Recife, onde os estatutos da Congregação Zur Israel privilegiavam os sefarditas em detrimento dos asquenazes, inspirando-se no modelo da organização

---

<sup>178</sup> Idem. pp 45-47.

<sup>179</sup> BRENNER. *op.cit.*, 2013, p.118.

<sup>180</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p.194-216.

<sup>181</sup> BRENNER. *op.cit.*, 2013, p.117.

<sup>182</sup> BELIFANTE. *op.cit.* 1991, p.29-30.

comunitária de Amsterdã, e onde a expressão “cosa di tudescos” servia para desqualificar os judeus da Europa Centro-Oriental<sup>183</sup>.

Assim, quando dez judeus foram presos pelas tropas luso-brasileiras em 1644, na rendição do Forte Maurício em Penedo, e enviados aos cárceres inquisitoriais de Lisboa após uma breve aprisionamento em Salvador, um dos réus, de origem asquenazi e denominado Jacob Polaco (outro modo que os sefarditas denominavam “os tedescos”), chegou a ressaltar que pouco poderia falar sobre os “portugueses”, pois “não tinha conversação com aqueles homens, pois estes o trataram sempre como um estranho”<sup>184</sup>

Na verdade, o sentimento de superioridade dos judeus sefardim holandeses em relação aos asquenazim baseava-se principalmente em seu sistema educacional, inspirado no modelo sistemático e rígido da pedagogia jesuítica, com a qual muitos dos membros mais velhos teriam entrado em contato na Ibéria, e que fora transportado e adaptado às condições judaicas. O currículo do *Talmud Torah* incluía “aulas de seis disciplinas dadas de manhã e à tarde, em que se ensinava língua e gramática hebraicas, a Bíblia e a literatura rabínica<sup>185</sup>. Foi provavelmente tendo por base esse amplo currículo, que Bento Espinosa, o mais importante filósofo da comunidade, apesar de excomungado, pode aprofundar suas análises dos textos sagrados, tornando-se o primeiro exegeta moderno, ou seja, sem uma hermenêutica religiosa, das Escrituras<sup>186</sup>.

Alude-se ainda que o elitismo dos sefarditas teria origem em outros fatores, tal a organização de suas instituições comunitárias que, como já citado acima, criavam uma rede e em que se incluíam a sinagoga, a escola, a livraria, clubes recreativos, entidades assistenciais e filantrópicas, entre órgãos e mecanismos de apoio aos membros da Nação Portuguesa e, em especial, os recém-chegados.<sup>187</sup> De certo modo, ser da Nação significava pertencer a uma irmandade.

Porventura, a condição ambivalente resultante de sua origem cristã-nova e das experiências vividas como marranos poderia ter criado um sentimento de pertinência que ia além da judaicidade, formando uma identidade não só híbrida, porque integrava elementos do mundo cristão em um universo judaico recém-descoberto<sup>188</sup>, mas muito particular e subjetiva, uma identidade dentro da identidade, além e acrescida à identidade judaica: a identidade

<sup>183</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p. 53; 185.

<sup>184</sup> *Idem.* p. 227.

<sup>185</sup> BRENNER, *op.cit.*, 2013, p.119.

<sup>186</sup> LEÃO, Emmanuel C. apud FUKS, Saul (org.) *Tribunal da História: julgando as controvérsias da História Judaica*. Rio de Janeiro: Relumê, 2005. p. 85-97.

<sup>187</sup> LESSER, Jeffrey. CYTRYNOWICZ, Roney apud BRENNER, *Idem*, ibidem. p. XXI.

<sup>188</sup> BRENNER. *op.cit.*, 2013, p.124.

anussim.

Analogamente, devido a essa formação religiosa híbrida e à ênfase na busca da doutrina verdadeira de muitos dos primeiros marranos ibero-holandeses, pois desde “as terras da idolatria”, como os refugiados sefarditas passaram a se referir a Ibéria, a grande questão que os preocupava era se seriam salvos na Lei de Moisés ou na Lei de Cristo <sup>189</sup>, alguns deles, e mesmo seus descendentes, terminam paulatinamente por se tornar menos observantes em matéria de religião, até o ponto de se distanciarem de todas as comunidades religiosas institucionalizadas e buscarem o livre-pensamento como modo de se posicionar frente ao mundo

Na verdade, segundo Vainfas, os sefarditas de Amsterdã eram muito heterogêneos<sup>190</sup>. Havia, entre eles, cristãos-novos que se recusaram a regressar ao judaísmo dos avós. Outros abandonam o judaísmo, depois de se assumirem como judeus, pois não se adaptavam ao cumprimento das exigências religiosas impostas a todos os judeus pelo *Mahamad*, o conselho regulador das comunidades portuguesas.<sup>191</sup> Em casos extremos, alguns chegaram a contestar abertamente o rigorismo rabínico permanente em Amsterdã, sendo por isso sentenciados ao *herem* (excomunhão).

Esta última postura, entretanto, parece não ter sido apenas de uma elite ilustrada, e embora tenha sido bastante combatida pela ortodoxia religiosa, que a considerava altamente perigosa à sobrevivência da comunidade<sup>192</sup>, parece ter sido capaz de constituir uma corrente de tradição crítica e ceticista entre os descendentes dos cristãos-novos em sua Diáspora, que vai desde Uriel da Costa, passando por Michel de Montaigne e chegando aos poemas do heterônimo pessoano Álvaro de Campos, ou no pós-marranismo universalista de Edgar Morin.

Do mesmo modo, não seria de se estranhar que, ainda mais na contemporaneidade, quando a identidade é relativizada como um projeto a ser aceito ou rejeitado e não mais uma determinação impositiva aprioristicamente, haja indivíduos de uma mesma família que se consideram descendentes dos marranos de antanho que optem pelo judaísmo e compreendam a descoberta dessa ancestralidade como o sentido de suas vidas, enquanto para outros se passa despercebidamente ou sem nenhum efeito significativo em suas existências ou em suas autopercepções. Portanto, fatores bastante subjetivos e de difícil mensuração, como inclinações religiosas, inquietações existenciais, curiosidade ou definições de status e papéis

---

<sup>189</sup> SCHWARCZ, Stuart B. *Cada um na sua lei. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras, Bauru: Edusc, 2009.

<sup>190</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p.57.

<sup>191</sup> Idem. p.54.

<sup>192</sup> Idem, *ibidem*. p.58.

sociais parecem ser determinantes nesta adesão ao judaísmo e em sua conseqüente busca por legitimidade.

Outra característica da comunidade dos “Da Nação” era a riqueza e a influência de alguns de seus membros, tais como Antônio Lopez Suasso, o barão de Avernas-le-Gras em Brabante, Doña Gracia Mendes Nasi e seu sobrinho José Nasi, mecenas das artes italianas e influenciadores das relações político-econômicas no Mediterrâneo Oriental, ou Duarte Saraiva, rico senhor de escravos e engenhos em Pernambuco. Todavia, a importância de tais figuras criou uma aura aristocrática que encobria a realidade da maioria deles, fossem cristãos-novos ou judeus, que consistiam em profissionais liberais, pequenos mercadores, ou mesmo lavradores de cana ou agricultores<sup>193</sup>.

Ora, em muitos casos a prosperidade era apenas aparente ou restrita a uma elite dentre eles, como atesta o professor Marcos Silva ao citar Atali, quando afirma que “em 1683, apenas 200 judeus holandeses (entre os quais dois asquenazes) de um total de cinco mil são proprietários de suas casas.”<sup>194</sup>

É verdade também que grande parte dessa riqueza devia-se às amplas redes comerciais em que muitos cristãos-novos, marranos ou *neojudeus* (os cristãos-novos convertidos ao judaísmo) estavam inseridos. Tais redes podiam englobar qualquer uma dessas três condições identitárias entre as quais os descendentes dos sefardim se encaixavam na sociedade ibérica, colonial ou da Diáspora Sefardita. Assim, aspectos familiares, subjetivos, econômico-sociais e religiosos se mesclavam e se confundiam no interior dessas redes, como ressalta Poliakov<sup>195</sup>:

Ser marrano era ser também afiliado a uma vasta sociedade secreta de proteção e auxílio mútuo; voltar, mais tarde a Salônica (no Império Otomano) ou a Amsterdã, ao judaísmo aberto era também agregar-se a um poderoso consórcio comercial, e essas naturalizações *sui generis* podiam ser seguidas de notáveis *revivals* religiosos.

No entanto, há inúmeros relatos de muitos judaizantes cautelosos, evitando fazerem-se abertamente judeus, mesmo quando em terras de tolerância ou, no caso brasileiro, durante o período de tolerância batava. Disso sabemos por relatos ou queixas de seus contemporâneos judeus que reclamavam de sua negligência em retornar à fé de seus ancestrais, o que levou a grandes controvérsias religiosas sobre o tema no interior do judaísmo sefardita holandês<sup>196</sup>.

<sup>193</sup> BRENNER, *op.cit.*, 2013, p. 121.

<sup>194</sup> SILVA, Marcos. “Aspectos fundamentais para o estudo do marranismo”, apud *Anais da Reunião Equatorial de Antropologia e X Reunião de Antropólogos Norte-Nordeste*, 2007. América Equatorial: Cultura na Contemporaneidade, realizada em 2007 na UFS. p.5.

<sup>195</sup> POLIAKOV, León. *História geral do antissemitismo: de Maomé aos marranos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.p. 122.

<sup>196</sup> KAPLAN, Yossef. *Do Cristianismo ao Judaísmo. A História de Isaac Oróbio de Castro*. Rio de Janeiro:

Justamente no período de dominação batava ao Nordeste brasileiro é que se faz expressiva a presença dos judeus portugueses nestas terras. E são estes, aliados aos colonizadores portugueses judaizantes que já habitavam a capitania de Pernambuco e que retornaram à fé ancestral, dada a liberdade religiosa concedida pelo governo da Companhia das Índias Ocidentais, que constroem a primeira comunidade e sinagoga oficial das Américas, a *Kahal Kadosh Zur Israel*.

Durante muito tempo se acreditou, com o apoio da historiografia, que os cristãos-novos teriam participado ativamente da conquista neerlandesa da Bahia e de Pernambuco, prestando auxílio tático ou promovendo ciladas, como a que circulou em Salvador quando da tentativa batava de tomada da cidade, na qual um frade franciscano português atribuiu aos judeus até o envenenamento do bispo, o que resultou na condenação à morte de muitos cristãos-novos, mesmo que por fim esta não se tenha concretizado<sup>197</sup>.

A tomada de Pernambuco pelos holandeses em 1630 ecoou para os judeus portugueses de Amsterdã como uma boa nova, pois para muitos deles, especialmente os mais jovens, apresentava-se como uma probabilidade de adquirirem melhores condições de vida, acrescido ao fato de que a ex-Capitania dos Albuquerque Coelho era na época bastante próspera devido ao negócio do açúcar.

Prontamente, um número crescente de judeus pede autorização ao Conselho Político da Companhia das Índias Ocidentais ou WIC (*West-Indische Compagnie*) para se transferirem, alguns sozinhos e outros com suas famílias ou aparentados. Existia inclusive a intenção de um converso, Manuel Mendes de Castro, que atendia pelo nome hebreu de Manuel Nehemias, de instaurar no Brasil Holandês uma colônia judaica de 200 pessoas, entre ricos e pobres<sup>198</sup>.

O crescimento da população judaica em Pernambuco tornou-se tão intenso que o Conselho Político da Companhia das Índias Ocidentais concordou em vender ao rico mercador “Da Nação” e senhor de diversos engenhos Duarte Saraiva, ou David Senior Coronel, um lote junto a Porta da Terra, ao norte do istmo que ligava o Recife à vila de Olinda, para que lá se pudesse construir habitações e casas comerciais. Paulatinamente, vai formando-se, a partir de 1636, a *Jodenstraat* ou Rua dos Judeus (atualmente Rua do Bom Jesus, no bairro do Recife Antigo), graças ao acréscimo constante de construções dos mais ricos comerciantes judeus da região.

Nas áreas de dominação batava, os judeus exerciam atividades relacionadas

---

Imago, 2000. pp.129-136.

<sup>197</sup> SCHWARTZ, *op.cit.*, 2011, p. 187.

<sup>198</sup> MELLO, José Antônio G. *Gente da Nação*. Recife: Fundaj. Massangana, 1996. pp. 218-222.

principalmente ao comércio, destacando-se o do açúcar e do tabaco, cobrança de impostos, empréstimo de dinheiro e alguns até chegaram a possuir engenhos, bem como se dedicaram ao comércio de escravos. Na rua dos judeus, inclusive, funcionava um *Slavenmarket*, isto é, mercado de escravos<sup>199</sup>.

Em 1633, quando de sua estada em Amsterdã, o ex-cristão-novo pernambucano Simão Drago compra de Duarte Rodrigues Mendes um rolo da Torah junto com duas coroas para ornamentá-la, com a possível intenção de trazê-la para o Recife, onde seria utilizada nos serviços religiosos em alguma casa particular<sup>200</sup>. Seguindo este costume, foi justamente na casa de Duarte Saraiva que funcionara a primeira sinagoga das Américas mesmo antes de 1636, quando veio a ser estabelecida de forma definitiva a *Kahal Kadosh Zur Israel*, ou seja, Santa Comunidade Rochedo (quicá se referindo aos arrecifes) de Israel, congregando tanto judeus portugueses imigrantes dos Países Baixos, quanto cristãos-novos retornados ao judaísmo.

Após funcionar durante certo tempo neste local, foi permitido aos judeus pelo príncipe Maurício de Nassau (1637-44), governante do Estado Holandês no Brasil a mando da WIC, a construção de um prédio em pedra e cal entre 1640 e 1641, para que a comunidade do Recife pudesse realizar suas reuniões sociais e religiosas privadamente. Deste modo surge a Sinagoga *Kahal Zur Israel*<sup>201</sup>. Nela serviu como rabino, professor e *mohel* (circuncisador), o *chacham* (rabino) Isaac Aboab da Fonseca, que compôs também os primeiros conjuntos de poemas em hebraico das Américas, o *Zecher Assiti HaNiflaot EL* (“Ergui um Memorial aos Milagres Divinos”) e o *Mi Chamocha* (“Quem é como Tu?”)<sup>202</sup>, nos quais relata, em cores fortes e vivo lirismo, as privações dos judeus quando do cerco de Recife pelas tropas luso-brasileiras do movimento da Restauração Pernambucana em 1646<sup>203</sup>. Aboab substituiu de última hora o seu rival em prestígio e intelectualidade, o rabino Menasseh ben Israel, de quem falaremos posteriormente, que desistira do Recife e preferiu investir no retorno dos judeus à Inglaterra, os quais estavam proibidos de lá residirem desde a Idade Média.

Na verdade, de acordo com Wiznitzer, supunha-se não ter havido apenas duas comunidades israelitas durante o domínio do invasor, do que hoje temos confirmação<sup>204</sup>; contudo, à época de sua pesquisa (1953) só se conhecia duas, as da capital do Brasil

<sup>199</sup> Idem. pp. 217-247.

<sup>200</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2011, p.129.

<sup>201</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p.144.

<sup>202</sup> Trechos de ambos os poemas encontram-se no anexo desta pesquisa, tendo sido gravados por David Kullock e encontrados no CD “Raízes Judaicas da Música Brasileira”, compilado especialmente para a inauguração do Centro Cultural Judaico de Pernambuco, bem como da sinagoga reconstruída em 2001.

<sup>203</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p.50-57.

<sup>204</sup> Idem. p. 222-248.



neerlandês, pois eram as únicas comprovadas documentalmente, conforme consta nas atas de regulamentação da Zur Israel (*hascamot*) datadas de 1649, nas quais se registrou a união das duas congregações, visando centralizar ainda mais as decisões do *mahamad* sobre elas e visando, por fim, as queixas acerca dos “excessos de liberdade” concedidos aos israelitas<sup>205</sup>.

Para Moreno-Carvalho, a dispersão dos judeus além das áreas urbanas – pois muitos comercializavam no interior ou eram senhores de engenho –, deve ter contribuído para certa dificuldade que eles tinham em se organizar comunitariamente<sup>206</sup>: o que prevaleceria nesses casos seriam as reuniões domésticas e particulares, como já faziam os criptojudeus, denominadas genericamente de *esnogas* ou “fazer *esnogas*”.

A primeira, como já se sabe, era a *Kahal Zur Israel* (Congregação Rochedo de Israel), situada em Recife e dirigida pelo *chacham* Isaac Aboab da Fonseca, como referido acima; a segunda era a *Maguen Abraham* (Escudo de Abraão), situada em Maurícia sob a tutela do rabino Moisés Rafael de Aguilar, tio materno de uma das figuras icônicas do judaísmo luso-holandês, Isaac de Castro Tartas, aprisionado, condenado e relaxado ao braço secular pela Inquisição, sendo à época considerado um santo mártir por sua comunidade<sup>207</sup>.

As *hascamot* encontravam-se em Amsterdã, porque foram levados pela diretoria da congregação (*mahamad*) ao retornarem para lá após a derrota holandesa frente aos lusos, e segundo regia o acordo de rendição, os derrotados tinham o direito de levarem consigo todos os seus papéis. Parte desses documentos até se tornaram ilegíveis, provavelmente devido aos contratempos e à umidade que absorveu durante a dificultosa viagem de Recife a Amsterdã, em 1654.

Uma das provas de antiguidade da documentação, no período de avaliação de Wiznitzer, foi a assinatura idêntica do *gabai* da Zur Israel, Samuel da Veiga, situada no final do documento, e a mesma firma encontrada nos estatutos da comunidade judaico-portuguesa de Londres onze anos depois, e cujo indivíduo teria sido um dos seus membros fundadores<sup>208</sup>.

Segundo uma característica que se mantém até nossos dias nas congregações judaico-portuguesas, alguns textos oficiais e orações são escritos em português, sendo neste idioma que as *hascamot* foram redigidas, embora sua variante do século XVII ainda mesclasse termos em judezmo e hebraico. Para a presente pesquisa, os trechos utilizados foram traduzidos para o português corrente.

<sup>205</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, pp.227-28.

<sup>206</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p. 132.

<sup>207</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, pp. 278;317.

<sup>208</sup> WIZNITZER, Arnold (1953) "O livro de atas das congregações judaicas 'Zur Israel' em Recife e 'Maguen Abraham' em Maurícia, Brasil, 1648-1653" apud *Anais da Biblioteca Nacional*. Vol. 74, pp.221/226. Compilação de Daniel Breda. Set/2003. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco.

Porém, o que era o *mahamad*? Correspondia simplesmente à instância máxima de administração da comunidade portuguesa, composta por quatro diretores (*parnassim*) e um tesoureiro (*gabai*) eleitos anualmente, sendo dois *parnassim* no sábado anterior à festa de Páscoa (*shabat hagadol*) e outros dois mais o *gabai* no Ano Novo (*Rosh Hashanah*)<sup>209</sup>. Para tanto era necessário um quórum mínimo de cinco pessoas<sup>210</sup>. A reeleição era aceita desde que se obedecesse ao espaço de um ano entre os cargos<sup>211</sup> e, em tese, qualquer homem judeu sefardi maior de vinte anos poderia se candidatar aos cargos, embora, na prática, quem os ocupava eram os mais ricos ou cultos dentre os membros da *kehilah*<sup>212</sup>. Em casos de cristãos-novos retornados ao judaísmo era necessário, além de ser circuncidado, esperar o prazo de um ano de adaptação; no entanto, se viesse de outra comunidade da Diáspora dos “Da Nação”, a regra era dispensada<sup>213</sup>.

O poder do *mahamad* sobre a comunidade era praticamente absoluto, ultrapassando até os ditames das legislações rabínicas. Seguindo os padrões das comunidades sefardim, o bedel (*shamash*), o chantre (*chazan*), os professores (*rubis*) e mesmo o rabino (*chacham*) eram considerados funcionários da comunidade (*kahal*, *kehilah* ou *kal*), contratados pelo *mahamad*. Reunindo-se duas vezes por semana para cuidar das necessidades comunitárias e emitir deliberações, estas eram praticamente incontestáveis: seu escrutínio dos comportamentos dos membros era incisivo e a punição para os que se desviavam, severa. Obviamente, era totalmente distinto das ações e estruturas de um Tribunal do Santo Ofício, contudo, parece que os ex-cristãos-novos teriam absorvidos certos valores do rigorismo ibérico, talvez acrescido do espírito puritano e calvinista da Holanda setecentista, como atesta uma das *hascamot*<sup>214</sup>:

Terão os senhores do mahamad obrigação de se juntarem duas vezes na semana para tratarem das necessidades que houver na terra e cuidar delas e juntamente do bem comum. Particularmente, para que não haja pessoa de ruim vivenda, ou de outras suspeitas ruins e tratar de emendá-la pelo melhor meio que se possa, sem escândalo público. E caso não haja progresso, ditos senhores do mahamad lhe darão a pena que merece tal desobediente, e a que se lhe puser se executará. Entende-se sempre que a pena imposta por execução é para que não haja iniquidade em Israel.

Ou ainda, as consequências com os inadimplentes em relação às contribuições da Esnoga eram exemplares, a saber:

<sup>209</sup> Idem. Hascamah N. 1.

<sup>210</sup> Ibidem. Hascamah N. 2.

<sup>211</sup> Idem. Ibidem. Hascamah N.4.

<sup>212</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p. 127.

<sup>213</sup> WIZNITZER. *Op.cit.* Hascamah N. 2.

<sup>214</sup> Idem. Hascamah N. 25.

Se alguém não quiser pagar nem vir à Congregação no espaço de um mês, seus filhos não serão admitidos no Talmud Torah, nem na congregação. Se, contudo, não se emendar no espaço de outro mês, mas continuar em seu erro, sendo que Deus o leve para si qualquer pessoa de sua casa, não será enterrada no Beit-Hachayim (cemitério). E se com todas essas admoestações não se emendar, mas continuar em sua contumácia por espaço de um terceiro mês, será apartado de nossa Nação com os rigores que tal caso permite. Os débitos atrasados ficam a cargo dos senhores do mahamad cobrarem e serão na mesma conformidade<sup>215</sup>.

Ademais, ninguém poderia voltar para Europa ou se deslocar para outras partes da colônia batava sem o consentimento do *mahamad*<sup>216</sup>, assim como não se podia reter cartas vindas da Holanda ou buscá-las durante o sábado para não profaná-lo<sup>217</sup>. Transformando uma tradição em regulamento, não se podia mudar de assentos na sinagoga a não ser que fosse uma troca entre parentes<sup>218</sup> – quiçá para evitar discussões por assento num edifício de dimensões reduzidas; tampouco se podia realizar orações públicas na esnoga em memória de quaisquer falecidos fora do judaísmo ou incircuncisos, o que era reservado somente aos que eram ou se tornavam judeus<sup>219</sup>, o que provavelmente significou um mecanismo de proselitismo entre parentes cristãos-novos, embora fosse terminantemente proibidas as conversões de não-judeus, inclusive para evitar controvérsias com as autoridades neerlandesas<sup>220</sup>. Do mesmo modo, controvérsias entre membros do *kal* deveriam ser resolvidas com prioridade internamente, pertencendo ao *mahamad* o julgamento final<sup>221</sup>. Ora, desde a antiguidade, a discricção era entendida como um dos instrumentos de defesa e proteção da minoria judaica nos países de sua diáspora, de tal modo que se transformou em uma postura comportamental ideal de acordo com os preceitos religiosos<sup>222</sup>.

Contudo, em 1644, a autoridade do mahamad não fora suficiente, apesar dos seus inúmeros esforços dispensados, para evitar o retorno de Nassau a Europa, por exigências da diretoria da WIC. Chegaram até a lhe oferecer 3.000 florins, pagos a todo primeiro de janeiro, para cada ano que ficasse. Na verdade, com as revoltas rotineiras resultantes do movimento da Restauração Pernambucana (1645-1654), que apontavam para uma derrota holandesa cada vez mais certa, a situação dos judeus deteriorou-se gravemente. Finalmente em 1654, as tropas luso-brasileiras, comandadas pelo mestre de campo Francisco Barreto de Menezes,

<sup>215</sup> Ibidem. N.15.

<sup>216</sup> Idem. Hascamot Ns. 11, 12.

<sup>217</sup> Idem. Ibidem.Hascamah N.20.

<sup>218</sup> Idem.Hascamah N.23.

<sup>219</sup> Idem. N. 40.

<sup>220</sup> Idem. Op.cit. Hascamah N. 27.

<sup>221</sup> Idem. Hascamah N.28.

<sup>222</sup> MANOLSON, Gina. *Além do espelho. Um enfoque atual sobre tsniut*. São Paulo: Sêfer, 2002.

reconquistam o último bastião de resistência, o Recife. Logo, os holandeses batem em retirada e os judeus são oficialmente expulsos da região: o capitão deu-lhes três meses para encerrarem seus negócios e deixarem a capitania<sup>223</sup>. Teoricamente só puderam ficar aqueles que permaneceram criptojudeus ou se tornaram “bons católicos”, os denominados “judeus que se deixaram ficar”, segundo a linguagem inquisitorial<sup>224</sup>.

A maioria das famílias judaicas que partiram retornou à Holanda, enquanto outras se dirigiram ao Caribe e formaram comunidades em Barbados, Curaçao, Jamaica, Martinica e Suriname, levando consigo as técnicas da indústria do açúcar e também a cultura do fumo, que viria posteriormente a trazer sérios problemas à economia brasileira<sup>225</sup>.

Dezesseis navios deixaram Pernambuco, levando os neerlandeses e os judeus portugueses. Quinze conseguem chegar a seu destino e um se extravia, sendo capturado por piratas espanhóis. Todavia, todos terminam por ser resgatados pela tripulação do navio francês *Saint Catherine*. Havia entre eles 23 judeus, contando-se homens, mulheres e crianças, que aportaram em setembro de 1654, na ilha de Manhattan, possessão da WIC à época<sup>226</sup>.

Por fim, é imprescindível ressaltar uma questão para que se evite a disseminação de uma “mitificação falaciosa”, resultante talvez de um ingênuo “pseudo-provincialismo”, da ignorância ou de uma informação incorreta. Como pôde ser percebido, os judeus portugueses de Recife não fundaram Nova Iorque como vem sendo erroneamente divulgado, inclusive pelos veículos de informação. O que ocorreu, na verdade, foi que alguns deles (os 23 anteriormente mencionados) foram os fundadores de uma das mais importantes, ricas e influentes comunidades judaicas do mundo, a congregação nova-iorquina *Shearit Israel*.

## **2.2. Entre doutos, hereges e sábios: perfis de alguns membros da Comunidade Portuguesa na Holanda e no Brasil**

As duas grandes sinagogas do período holandês, a Kahal Zur Israel em Recife, e a Maguen Abraham em Maurícia, hoje bairro de Santo Antônio, eram comunidades autônomas, autogerenciadas, embora devessem satisfações ao Talmud Torah de Amsterdã. Cada uma delas possuía sua diretoria e seus funcionários, incluindo seus rabinos.

Durante o período de funcionamento das sinagogas, aproximadamente dezoito anos,

<sup>223</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p.353-354.

<sup>224</sup> *Idem*, p.282.

<sup>225</sup> HELLER, Reginaldo. *Diáspora Atlântica. A Nação Judaica no Caribe, séculos XVII e XVIII*. 2008. 552 f. Tese (Doutorado em História) – ICHF, UFF, Niterói. 2008.

<sup>226</sup> MENEZES. *op.cit.*, 2002, p. 33-34.

exerceram, respectivamente, a função de rabino na Zur Israel, Isaac Aboab da Fonseca, e na Maguen Abraham, Moisés Rafael de Aguilar. Vejamos brevemente a biografia de cada um deles.

Isaac Aboab ou Simão da Fonseca nasceu em Castro Daire, na Beira Alta, em Portugal, no ano de 1605. Segundo a tradição, descendia por via paterna, através de David Aboab, do último grande sábio sefardi (*gaon*) de Castela, seu homônimo, que imigrara para Portugal por permissão do rei luso, D. João II, quando da expulsão dos judeus de Espanha, em 1492. O sobrenome Fonseca, o qual lhe foi associado pela primeira vez em 1687<sup>227</sup> para diferenciá-lo do ancestral ilustre, advinha de sua mãe, Isabel da Fonseca.

Seus pais, fugindo da Inquisição, migraram para S. Jean de Luz, no sul da França, visando posteriormente chegar a Amsterdã, uma rota bastante comum entre os cristãos-novos portugueses que buscavam as terras de liberdade religiosa. Nesta última cidade, de acordo com o rabino Weitman<sup>228</sup>, seu pai provavelmente teria morrido, embora para Vainfas<sup>229</sup> o fato ocorrera ainda na França e teria sido graças aos esforços de Isabel da Fonseca que a família conseguira chegar ao seu destino.

Isaac Aboab tornou-se discípulo do *chacham* marroquino, Isaac Uziel, um dos precursores da Comunidade Sefardita de Amsterdã. Seus esforços e inteligência foram cedo reconhecidos, pois se tornou *chazan* (cantor litúrgico) da congregação Neveh Shalom (Oásis da Paz) aos 14 anos de idade e, aos 21 foi nomeado rabino da Kehilah Beth Israel. Entre 1638-39, as duas congregações se fundem, formando o Talmud Torah, onde leciona hebraico, introdução ao Talmud e realiza prédicas noturnas.

Em 1641 é substituído em suas funções por Menasseh ben Israel (do qual falaremos mais adiante), possibilitando-o imigrar para a crescente comunidade do Recife, cuja sinagoga provisória funcionava na casa de um de seus membros, Duarte Saraiva ou David Senior Coronel, desde 1636. Em sua viagem, Aboab liderou um grupo numeroso de judeus portugueses que vieram para o Recife em torno de 1641-42, incluindo, talvez, o futuro rabino da Maguen Abraham, Moisés de Aguilar.

Supõe-se como motivos que o levaram a migrar o salário superior que receberia na Kahal nas funções de *chacham* (oficialmente, o primeiro das Américas) e *mohel* (circuncisador), 1.600 florins anuais em detrimento dos 450 em Amsterdã; a possibilidade de liderar uma emergente congregação, pois na Holanda era apenas um dos quatro rabinos do

<sup>227</sup> WEITMAN, David. *Bandeirantes Espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d'Aguilar*. S. Paulo: Maayanot: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.p.159.

<sup>228</sup> Idem.

<sup>229</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p. 161.

Talmud Torah; e talvez, o mais significativo: suas convicções e atuações em prol do retorno ao judaísmo dos cristãos-novos, em que Pernambuco destacava-se como um dos locais mais apropriados, além da crença cabalista, da qual era adepto, de que a Redenção só ocorreria quando os judeus estivessem dispersos em todas as localidades do mundo<sup>230</sup>.

Na verdade, ainda nos Países Baixos, Aboab entrou numa controvérsia com o rabino Saul Levi Mortera acerca do processo que culminou com a excomunhão (*cherem*) de uma das duas mais polêmicas figuras da comunidade judaica portuguesa, Uriel da Costa. A outra foi o filósofo Bento Espinosa, da qual Da Fonseca participou ativamente pela exclusão. O primeiro rabino das Américas defendia a tese, baseando-se nos seus estudos cabalísticos, que um pecador judeu, leia-se um cristão-novo, jamais seria condenado à extinção eterna. Seu corpo poderia até ser punido, mas sua alma poderia ser expiada através dos méritos de seus ancestrais e da transmigração (*guilgul*).

Da Fonseca também escreveu os primeiros textos em hebraico das Américas, em que se destacava o opúsculo *Zecher Assiti HaNiflaot El* (“Erguei um memorial aos Milagres Divinos”), composto por três partes: os louvores – juntamente ao poema *Mi Camochah* (“Quem é como Tu?”), que relata o auxílio dos navios holandeses, que traziam mantimentos, quando do cerco ao Recife pelas tropas luso-brasileiras em 1649 –, as orações penitenciais e as súplicas.

A estrutura do texto seguia o padrão bíblico e judaico tradicional, particularmente a do Saltério. Assim, tem início com louvores a Deus, reconhecendo a Sua grandeza e a pequenez do homem, fazendo a associação do nome da congregação – Zur Israel (Rocha de Israel) – com um dos epítetos da Divindade. Logo em seguida vem o poema e então os pedidos de perdão e os rogos.

O título do poema, *Mi Camochah*, alude diretamente a uma tradicional oração litúrgica: o “Cântico de Moisés” - encontrado no Livro do Êxodo, capítulo quinze, além de um conhecido cântico sefardita composto pelo famoso rabino, filósofo e poeta medieval Judá Halevi, autor de um compêndio sobre o Judaísmo, o *Cuzari*<sup>231</sup>.

No poema, Aboab relata em primeira pessoa e com várias referências aos Profetas, em tons dramáticos, a fome e as agruras vivenciadas pela comunidade, inclusive entre seus próprios combatentes, dado o prolongamento do cerco do Recife e do atroz conflito com as tropas luso-brasileiras:

E, a medida que se prolongavam os dias, continuavam a me invadir os

<sup>230</sup> BAER, Itzack. *Galut*. S. Paulo: Perspectiva, 1977.

<sup>231</sup> HALEVI, Iehudá. *O Cuzari*. S. Paulo: Sêfer. Or Israel College, 2003.

horrores pois aumentavam os combatentes entre meu povo, mas não tinham pão. Afligiu-se meu coração, que seus alimentadores tanto demoraram para socorrê-los. E a fome apertava, que a sua comida em porções lhe era sempre fornecidas. Afligiu-me a fome própria e a dos meus próximos. Eu comia por peso meu pão. Peixe em vez de pão comia meu povo, pelo que se comove por ele meu coração.<sup>232</sup>

O rabino também carrega nas tintas quando critica a aliança do rei de Portugal, D. João IV (visto como inimigo), e João Fernandes Vieira, caracterizando de forma negativa tanto seu caráter quanto suas origens e aliados, conforme os valores da época.

Lembra, ó Senhor, do Rei de Portugal, que sua ira desencadeou contra nós. E faz seus nobres como turbilhão de pó, assim também os comandantes dos seus exércitos (...) armou cilada contra mim e aliou-se com outro malvado, seu homônimo, a quem ergueu do pó para usá-lo de arrimo e força. Conhecido como homem arrogante, perverso e escarnecedor, com mãe de procedência negra e de seu pai se desconhece o paradeiro, considerado amaldiçoado<sup>233</sup>.

Na verdade, Aboab considera João Fernandes Viera um traidor que enriquecera às custas dos holandeses, denominados por ele de “príncipes”, e logo quando pode armou uma rebelião, que de início não passaria de uma “guerrilha”, com a qual teria se fortalecido com as tropas reais.

Prata e ouro acumulou em quantidade para o fim de rebelar-se a atacar-nos ardilosamente, enquanto meus príncipes não se apercebiam de sua astúcia, desprezando a notícia de que viria a destruí-los. Ele e seus seguidores, homens negros. Mas quando a rebelião foi descoberta pelos príncipes, ele fugiu para ocultar-se nas matas e se esconder nas selvas; de lugar em lugar foi perseguido, até chegarem as tropas por ele almeçadas, que o rei lhe destinara em seu auxílio, já que antes ele era como jumento bravio e solitário<sup>234</sup>.

Ele também não poupa fortes palavras em relação aos traidores dos neerlandeses, ao mesmo tempo em que faz laudas em honra a estes últimos. O traidor em questão era João Viera de Alagoas<sup>235</sup>, espião das tropas portuguesas, cuja execução é relatada no poema e que é associado aos inimigos arquetípicos dos israelitas, os amalequitas:

E a conspiração entre nós aumentou com a força que lhe deu (o rei de Portugal). Que um descendente de Amalec se tornou meu perseguidor, delator a revelar meus segredos aos meus inimigos. Entregar-lhes com astúcia a minha fortaleza. Sua alma se aflige dentro dele. Condenaram-no, quando descoberta a sua traição, a ser retalhado em pedaços. Morte e ruína

<sup>232</sup> WEITMAN. *op.cit.*, 2003, p.189.

<sup>233</sup> Idem. p.181, 183.

<sup>234</sup> Idem. p. 183.

<sup>235</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p.346.

em represália e perda de todos seus bens<sup>236</sup>.

Talvez o que Isaac não sabia era que havia “amalequitas” no interior de seu próprio povo, pois parte dos investimentos que financiaram as tropas luso-brasileiras vinha de cristãos-novos portugueses, como Duarte da Silva, agente de um empréstimo solicitado pelo padre Antônio Vieira para armar uma frota de proteção à Bahia e que financiou parcialmente a expedição de reconquista de Angola, em 1648, que também estava sob domínio neerlandês<sup>237</sup>.

De toda forma, anualmente, o sábado anterior ao dia nove do mês de Tamuz – o dia de ação de graças, quando se meldava o cântico de Moisés – era conhecido como *shabat mi camochah* (variável a cada ano, uma vez que o calendário judaico é luni-solar, embora caia normalmente entre maio e junho), quando o poema era solenemente recitado e se recolhiam donativos para os pobres (*nedavah*), como afirma as *haskamot*. Na véspera do dia da lua nova daquele mês, porque todos os meses judaicos iniciam-se com o novilúnio, a congregação jejuaria como recordação penitencial:

Véspera de Rosh Chodesh Tamuz, em agradecimento da mercê que Deus nos fez de nos mandar socorro, jejuando voluntariamente os senhores que estiverem servindo. No shabat seguinte se fará *nedavah* e se dirá o *Mi Camochah* que fez o senhor *chacham* Isaac Aboab, a qual se dirá depois a *amidah*. Em nove do dito mês, dir-se-á o Cântico de Moisés, cantando, e não haverá rogativas. E se repartirá entre os pobres a *nedavah* que se fez<sup>238</sup>.

Aboab casou-se e enviuvou duas vezes, primeiro com Esther, que falecera em 1669, e depois Sarah, em 1689. Teve ainda dois filhos, David e Abraham, e uma filha, Judith<sup>239</sup>. De Abraham não temos informações; David, assim como seu pai, foi chantre (*chazan*) da associação comunitária encarregada dos falecimentos e do enterro dos judeus: a *Chevra Kadisha*, isto é, “Os Irmãos da Santidade”. Foi também lapidador de diamantes e casado com Rachel Velosino, brasileira, filha do chantre da Zur Israel, Joshua Velosino.

Já Judith casou-se com Daniel Belillos, rubi (professor de meninos) e reitor das academias rabínicas (*yeshivot*) Masquil El Dal e Temimeh Derech. Daniel era filho do cristão-novo Balthazar da Fonseca, homem muito rico e construtor da Ponte Maurício de Nassau, o qual causou muito rebuliço em Recife quando da chegada dos judeus portugueses à localidade, pois se circuncidou sozinho e já adulto<sup>240</sup>, visando inserir-se na comunidade que viria a se

<sup>236</sup>WEITMAN. *op.cit.*, 2003. p.187, 189.

<sup>237</sup>VAINFAS, *op.cit.*, 2010 p.143.

<sup>238</sup>WIZNITZER,1953.Op.cit. Hascamah N. 39.

<sup>239</sup>WEITMAN. *op.cit.*, 2003. p.167.

<sup>240</sup>MELLO, *op.cit.*, 1996, p.391.



formar<sup>241</sup>. Adotou então o nome de Samuel Belillos, donde provém o sobrenome do filho.

Com a capitulação holandesa de Pernambuco em 1654, o rabino Aboab retorna a Amsterdã, onde retoma seu cargo no Talmud Torah. Em 1656, encarrega-se da reitoria na Academia Talmúdica Torah Or e neste mesmo ano participa da excomunhão do filósofo Bento Espinosa.

Com o falecimento do rabino Saul Mortera, em 1660, de quem divergia teologicamente em alguns pontos, especialmente no âmbito das relações entre os judeus portugueses e os cristãos-novos, Isaac ocupa a presidência do Tribunal Rabínico da Comunidade. A partir deste período, torna-se bastante reconhecido por sua erudição, pois era especialista em Teologia, Física, Mística e Metafísica, além de harpista, poeta e excelente chantre. Sua biblioteca particular possuía mais de 500 títulos, entre livros, manuscritos, textos sobre a Igreja, História de Portugal, Cabalah, Geografia, fossem em grego, espanhol, italiano, francês, latim, grego e principalmente em hebraico<sup>242</sup>.

Em 1670, a congregação tinha crescido de tal maneira e era tão próspera que Aboab propôs e liderou, após a aprovação do *mahamad* de Amsterdã, a construção da Grande Sinagoga Portuguesa de Amsterdã ou a Esnoga, como a chamavam, mantida de pé até hoje apesar da invasão nazista que exterminou cerca de cinco mil dos aproximadamente 5.900 descendentes de judeus portugueses que lá viviam em 1942<sup>243</sup>. Todavia, a mesma já tinha sido eternizada ainda no século XVII, através das gravuras de Bernard Picart que retratavam o cotidiano religioso da comunidade. E em reconhecimento dos trabalhos do chacham, seu sobrenome (Aboab) encontra-se em epígrafe no portal principal do edifício, inserido no interior de um versículo dos Salmos.

Aboab destacou-se também por seus sermões (*derush*), cujos temas variavam desde a homilia sinagoga, aos discursos laudatórios, honoríficos, consolativos ou fúnebres, ou ainda os discursos morais e sermões congratulatórios frente às autoridades governativas, tal quando o Governador das Províncias Unidas, Frederico Henrique, visitou a Esnoga com a sua família em 1642. Outros exemplos de épocas favoráveis aos seus sermões foram o da inauguração da Grande Sinagoga em 1675, ou quando do falecimento de seu discípulo, Joshua da Silva, responsável pela crescente congregação judaico-portuguesa de Londres.

O uso de sermões era muito tradicional entre os sefardim, mas ganhou maior popularidade entre os “da Nação”, quiçá por influência das pregações ouvidas

---

<sup>241</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p.136-37.

<sup>242</sup> WEITMAN. *op.cit.*, 2003 p.162, 163.

<sup>243</sup> Idem P.13. Nota 4.

obrigatoriamente em seu passado cristão-novo. De todo modo, os sermões concentravam-se num tema central, geralmente um dilema moral ou um conceito teológico, referendados por uma exegese ou referência a um trecho talmúdico ou um versículo da *sidrah/parashah* - a porção semanal específica da Torah recitada na Esnoga, no caso das congregações portuguesas às sextas-feiras, como ressalta um dos estatutos da Zur Israel:

O chazan será obrigado todas as sextas-feiras a repassar a parashah no sêfer Torah (pergaminhos) para que não haja erro (...) E quando ler o dito sêfer, terá o cuidado de que ninguém levante a voz para não o perturbar e poderá bater na tebah (estrado do oficiante), tanto então como durante a tevilah (preces)<sup>244</sup>.

No fim de sua vida, o rabino Aboab foi perdendo a visão, logo precisando de auxiliares para a realização de suas tarefas, especialmente a leitura dos contratos de casamento (*ketubot*), até que em 1693 falecera, sendo enterrado no Cemitério de Ouderkerk, pertencente à congregação, ao lado de sua primeira esposa, Esther. Todavia, no seu leito de morte, sugerira como sucessor outro célebre chacham, Jacob Sasportas, que ocupou o cargo de rabino-mor da *kehilah*. Sua fama era tanta que, durante os tradicionais trinta dias de luto<sup>245</sup>, segundo as leis religiosas judaicas (*halachah*), sermões fúnebres foram proferidos por todos os rabis de Amsterdã; e seu cortejo fúnebre foi acompanhado por representantes diplomáticos dos reinos de Espanha, Marrocos e Portugal. Daí que se criou um adágio acerca do padre Antônio Vieira e os dois mestres judeus de Amsterdã com os quais ele teria amizade<sup>246</sup>, Menasseh ben Israel e Isaac Aboab da Fonseca, e por isso dito, conforme os bibliógrafos lusos Antônio Ribeiro dos Santos e Inocêncio Francisco da Silva: “Menasseh dizia o que sabia e Aboab sabia o que dizia.”<sup>247</sup>

Uma vez que nos referimos a Menasseh ben Israel mais de uma vez, é interessante tecermos alguns comentários sobre sua figura, imortalizada por Rembrandt em uma de suas gravuras: apesar de não ter sido um dos sábios (chachamim) das congregações judaico-portuguesas do Estado Holandês no Brasil, foi de suma importância no contexto desta comunidade na Europa, especificamente na Inglaterra.

Embora tenha vivido relativamente pouco em comparação a Aboab, respectivamente 53 e 88 anos, enquanto vivo Menasseh foi o seu equivalente intelectual e místico. Ademais, se Da Fonseca veio a ser o primeiro rabino das Américas, Ben Israel conseguiu, graças ao consentimento tolerantista do ditador puritano Oliver Cromwell (1653-58), anular o decreto

<sup>244</sup> WIZNITZER, 1953. Hascamah N. 35.

<sup>245</sup> BLECH, Benjamin. *O mais completo guia sobre o judaísmo*. São Paulo: Sêfer, 2004. Pp. 237-239.

<sup>246</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2011, p. 121-127.

<sup>247</sup> WEITMAN. *op.cit.*, 2003, p.162-163; 167.

de proibição que impedia os judeus de habitarem a Inglaterra desde o reinado de Eduardo I, em 1290.

Na verdade Menasseh, apesar de ortodoxo em sua observância da religião judaica, era tolerantista, tanto que recebeu na Sinagoga e se correspondia frequentemente com intelectuais e pensadores não-judeus de sua época, tais como o pai da diplomacia moderna, Hugo Grócio, o humanista Gaspar Barléus, o erudito e bibliófilo Isaac Vossius e a rainha Cristina da Suécia. Porém não se deve olvidar que ele era um místico, sendo talvez essa postura que o levou a não só receber em sua sinagoga - a Neveh Shalom - como a se corresponder regularmente durante certo período com outro célebre pregador e místico de origem portuguesa do século XVII, o padre Antônio Vieira, este mesmo um cristão-novo por via materna<sup>248</sup>.

Ambos possuíam fortes crenças messiânicas acerca de um messias encoberto que resgataria o seu povo antes glorioso e agora decadente, mas que tinha sido escolhido por Deus para realizar sua obra em todos os rincões do mundo. Não é por menos que Menasseh e Vieira escreveram livros com títulos e mensagens bem semelhantes: *Esperança de Israel (Mikveh Israel)*, do rabino, em 1650; e *Esperanças de Portugal*, em 1660, pelo padre<sup>249</sup>. A diferença era que, no primeiro, o povo escolhido era o judeu, e o redentor um marrano descendente de Davi; já para o segundo, era o povo lusitano e D. João IV. Ou seja, o Judaísmo ou o Sebastianismo.

É importante ressaltar que a presente pesquisa o denomina “tolerantista” e não “tolerante”, pois compartilha a tese do historiador Bernard Lewis<sup>250</sup> de que até o advento da sociedade laicista derivada do Iluminismo, com sua relativização das certezas metafísicas ou teológicas, não se poderia falar de sociedades ou posturas de tolerância<sup>251</sup>, em sentido amplo ou como hoje concebemos, pois faltavam às sociedades humanas de outrora os mecanismos e as estruturas sociais, científicas, ideológicas ou mentais para tanto.

Em contrapartida, a historiadora Karen Armstrong afirma ser justamente entre os judeus portugueses residentes na liberalizante Amsterdã do áureo século XVII, cujo passado cristão-novo possibilitava transitar e questionar os pressupostos de veracidade tanto do Cristianismo como do Judaísmo, que emergem os pioneiros na crítica moderna da religião, bem como as primeiras posturas em direção ao relativismo tolerante e sua gêmea negadora, o fundamentalismo, o qual teria, nessa ordem, sua representação concreta na figura e na

---

<sup>248</sup>VAINFAS. *op.cit.*, 2011, p. 24-25.

<sup>249</sup> Idem.p.126.

<sup>250</sup> LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon, 1990. pp. 12-13.

<sup>251</sup> BERGER, Peter L. ZIRJDERVELD, Anton C. *Em Favor da Dívida: Como ter convicções sem ser um fanático*. S. Paulo: Elsevier. Campus, 2011.

excomunhão do filósofo Bento Espinosa pela sua própria comunidade<sup>252</sup>. Ele, um aluno de Menasseh que o teria influenciado bastante em seu interesse pela cultura secular, o qual, no entanto, encontrava-se em Londres quando do ocorrido, em 1656<sup>253</sup>.

De fato, sua estadia na capital inglesa não estava dissociada de suas convicções místicas, pois fora justamente buscar a permissão do Lorde Cromwell para a liberação do retorno dos judeus a Grã-Bretanha, que já se faziam presentes como mercadores ou médicos hispano-portugueses criptojudeus. Além disso, a Coroa Inglesa já lidava com os “da Nação” em suas possessões coloniais, como por exemplo no Suriname, que só passara definitivamente ao controle neerlandês com o Tratado de Breda, o qual pôs fim à Segunda Guerra Anglo-Holandesa, em 1667.

Na verdade, em 1644, Ben Israel conhecera Antônio de Montesinos, um explorador e marrano português que o convenceu de que os nativos andinos eram descendentes das míticas tribos perdidas de Israel. Assim sendo, Menasseh parece ter associado esse suposto fato com a crença judaica tradicional de que, com o advento do Messias, as dez tribos perdidas desde a Antiguidade ressurgiriam para partilharem da redenção<sup>254</sup>. E ainda de acordo com as interpretações rabínicas das Escrituras, isso só ocorreria quando a diáspora tivesse se completado, tendo os judeus se espalhado por todos os confins do mundo<sup>255</sup>.

Ora, segundo a exegese dos sábios medievais, a Inglaterra era exatamente este lugar: daí o empenho do rabino de Amsterdã em convencer o governante puritano. Como esta seita protestante assaz valorizava o Antigo Testamento e vários dentre eles acreditavam ser necessária à Parusia a conversão dos filhos de Israel, aliada à importância socioeconômica dos mesmos, uniu-se o útil ao agradável e o pedido foi aceito em 1656<sup>256</sup>. Menasseh tentou, porém sem sucesso, convencer do mesmo a rainha Cristina da Suécia, com quem mantinha correspondência e até lhe compôs uma oração gratulatória.

Esta sua ideia messiânica já vinha sendo amadurecida há algum tempo, e como possuía uma conotação universalista, Menasseh teve o cuidado de traduzir seu Mikveh Israel para o latim e, especificamente, para o inglês no mesmo ano de sua publicação em hebraico, 1650. Seus escritos causaram um impacto tão relevante que o próprio Lorde Protetor quis agraciá-lo, concedendo-lhe uma pensão anual de cem libras esterlinas da qual nunca

<sup>252</sup> ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus. O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. pp. 21-50.

<sup>253</sup> SCRUTON, Roger. *Espinosa*. S. Paulo: Loyola, 2001. p.16.

<sup>254</sup> FRIDLIN, Jairo (org.). *Sidur da Semana. Amidá: Bençãos Sete, Dez e Quinze*. S. Paulo: Sêfer, 1992. pp. 68-69, 71.

<sup>255</sup> BAER. *op.cit.*, 1977.

<sup>256</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2011, p. 126.

aproveitou, porque em setembro de 1657, falece seu filho Samuel; então, retornando para Holanda para enterrá-lo em Midelburgo, na Zelândia, dois meses depois vem a falecer e é sepultado no cemitério judeu-português de Oufkerkerk, nas imediações de Amsterdã<sup>257</sup>.

Contudo, antes de se tornar o célebre rabino, teve uma história bastante comum aos demais membros de sua comunidade. Sobre seu local de nascimento não há concordância: alguns alegam que fora em Lisboa, outros em La Rochelle, sul da França, mas a tradição afirma ter sido na Ilha da Madeira, o que Vainfas acha improvável.<sup>258</sup> Certo é que nascera em 1604 e seu nome cristão era Manoel Dias Soeiro. Sua família migrou para França e depois Holanda, fugindo da Inquisição, cerca de 1610-14. Isso porque seu pai, Gaspar Rodrigues Nunes, tinha sido condenado em 1603 e, embora reconciliado, corria-se o risco de ser capturado novamente. Já em terras de liberdade, circuncidam-se, adotando o pai o nome de Joseph ben Israel, enquanto o filho torna-se Menasseh, e o mesmo faz seus irmãos.

Desde cedo, Menasseh demonstrou facilidade em aprender idiomas e assimilar os conteúdos que lhe ensinava seu mestre, o rabino da Neveh Shalom, o marroquino Isaac Uziel. Este possuía uma tendência menos legalista que Saul Levi Mortera, chacham da Beit Iacob, mentor do outro rabino formado em Amsterdã, Moisés Rafael de Aguilar, que liderou a Maguen Abraham de Maurícia. Menasseh também estudara com David Pardo, futuro rabino da Beit Israel, que fundaria com seu pai José Pardo, também rabi da Beit Iacob – o qual substituíra anteriormente o primeiro rabino da comunidade de Amsterdã, o asquenaze Uri Halevi – após se desligarem da congregação devido a controvérsias as quais se envolveram com David Farrar (Francisco Lopes Henriques), comerciante fornecedor da carne kasher para a comunidade e que se considerava um rabino não-oficial, a ponto de desafiar os Pardo<sup>259</sup>.

Em 1623, casa-se com Raquel Abarbanel, pertencente ao clã davídico dos Abravanel, descendente do mítico D. Isaac. Três anos depois, devido a dificuldades financeiras, funda a primeira tipografia judaica de Amsterdã, que dirigiu até 1643, quando a cedeu aos seus dois filhos, Samuel (primogênito) e Joseph, ambos falecidos antes dele, em 1657 e 1650, respectivamente. Joseph inclusive morrera aos vinte anos enquanto fazia uma viagem de negócios para Polônia. Menasseh possuía ainda uma filha, Gracia, casada em 1646 com seu parente, Samuel Abarbanel Barbosa, a única que não morrera precocemente, vindo a falecer em 1690.

Em sua tipografia, além de publicar panfletos, textos, livros em latim, espanhol e

<sup>257</sup> KATZ, David S. *The Jews in the History of England, 1485-1850*. Oxford: Oxford University, 1994.

<sup>258</sup> VAINFAS, *op.cit.* 2011, p. 123.

<sup>259</sup> Idem. pp.45-50.

português, fazia-o também em hebraico, pois possuía os caracteres específicos em sua impressora. Ao todo, mais de setenta títulos foram publicados com seu selo<sup>260</sup>, incluindo edições do Talmud, da Bíblia, de livros judaicos de orações (*sidurim*), Gramática Hebraica etc. Foram estas dificuldades financeiras e os desentendimentos com os parnassim de Amsterdã que o levaram a cogitar a migração para o Recife, para ocupar o cargo de rabino na Zur Israel, tanto que dedica, em 1641, a segunda parte de sua obra apologética, *O Conciliador ou da conveniência das passagens das Sagradas Escrituras que parecem contraditórias*, aos “anciãos da Nação Judaica do Recife”, isto é, David Senior Coronel, Dr. Abraão de Mercado, Jacob Mocata e Isaac Castanho<sup>261</sup>.

Na verdade desde 1631, quando publicou a primeira parte de *O Conciliador*, ocupava a função de rabino-mor da Neveh Shalom; contudo, parece que na época não era ainda suficientemente reconhecido pelos seus pares, o que possivelmente também influenciara a sua inclinação à migração. De todo modo, conforme Vainfas<sup>262</sup>, a sua obra teológica dedica-se fundamentalmente a três causas. Primeiro, combater as heterodoxias dos *neojudeus* ainda impregnados de interpretações religiosas católicas. Segundo, defender os judeus frente às prédicas raivosas e preconceituosas de alguns clérigos calvinistas. Por último, demonstrar a aproximação de certos conceitos entre o Judaísmo e o Cristianismo, a partir das ligações entre o Tanach (antigo Testamento) e o Novo Testamento. Este era o tom da sua obra acima citada.

Por último, o rabino messianista correspondeu-se ainda com o bibliófilo Vicente Nogueira, organizador da biblioteca do Marquês de Nisa (neto de Vasco da Gama), que comprou de Menasseh muitos livros, sendo por ele presenteado com uma tradução da Bíblia em castelhano, e a quem escrevia, porventura, na esperança de convencer o rei D. João IV em permitir aos judeus portugueses liberdade de consciência, semelhante ao que fazia o seu amigo, padre Vieira, que se empenhava no mesmo objetivo<sup>263</sup>.

Outra figura cuja história espelharia o périplo de muitos dos cristãos-novos retornados ao Judaísmo por meio da Comunidade de Amsterdã e, embora nunca tenha vivido no Recife, muitas das suas inquietações provavelmente refletiriam a de seus correligionários “brasileiros”, foi Isaac Oróbio de Castro ou Baltasar Álvares. Conhecido em sua época como douto e importante filósofo, o historiador da Universidade Hebraica de Jerusalém, Yossef

<sup>260</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2011, p.124.

<sup>261</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, p.278.

<sup>262</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2011

<sup>263</sup> NOGUEIRA, Vicente. *Cartas de D. Vicente Nogueira publicadas e anotadas por A. J. Lopes da Silva*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925. Biblioteca Nacional Portuguesa. Acervo Digital. Disponível: <<http://purl.pt/189>> Acesso em: 20 de nov. de 2013.

Kaplan, dedicou-lhe um livro no qual sua vida foi recontada<sup>264</sup>. Aqui, faremos um resumo de sua biografia, pois não só fora uma figura de renome, como também teve como principal interlocutor de seus questionamentos acerca da condição dos marranos o rabino de Maurícia, Rafael de Aguilar.

Baltasar nascera em Bragança, a capital do criptojudaísmo<sup>265</sup>, situada no Portugal setentrional em idos de 1617, de uma família de cristãos-novos espanhóis que atravessaram a fronteira em busca de refúgio após a expulsão decretada pelos reis católicos em 1492. Chegando lá, terminaram por ser submetidos ao batismo forçado, entretanto, como tinham forte apego à religião tornaram-se judaizantes, apesar de quatro gerações já terem se passado desde o ocorrido.

A partir de 1580, quando se dá a União Ibérica, e com o recrudescimento da Inquisição Lusitana, enquanto na Espanha ocorria justamente o inverso, a sua família atravessa novamente a fronteira em direção a Castela. Isso foi possível porque a princípio não havia acordos de extradições entre as duas instituições, e mesmo que houvesse uma troca de informações acerca de suspeitos e condenados, as duas permaneceram separadas e independentes. De fato, como era comum a muitos dos descendentes de judeus ibéricos no período, seus familiares encontravam-se dispersos por alguns dos vários centros da Diáspora Sefardita, fossem como cristãos-novos em Portugal, Brasil, Espanha e no sul da França ou como judeus retornados em certas áreas da Itália (especialmente Ferrara e Veneza) ou nos Países Baixos (Antuérpia, Amsterdã).

Apesar de seus avós paterno e materno – respectivamente os casais Melquior Rodrigues e Leonor Álvares, e António Rodrigues Lourenço e Ana Gonçalves – terem sido sentenciados pelo Tribunal de Coimbra, bem como seu tio Mateus Rodrigues, preso em Cuenca, por crimes de Judaísmo, e o próprio Baltasar ter sido inserido nas práticas criptojudaicas no início de sua adolescência, aos treze anos, como um *bar-mitsvah* (cerimônia e condição de maioridade religiosa do menino judeu), sua família disfarçava bem suas crenças e costumes, pois a partir dos dezesseis anos inicia seus estudos em artes, medicina e teologia, primeiro na Universidade Andaluz de Osuna, depois na castelhana de Alcalá.

Todavia, em 1654, devido às denúncias do escravo mouro de Baltasar – o qual buscava vingar-se dos açoites que levava de seu amo –, a Inquisição manda prendê-lo juntamente aos seus familiares. Seu pai, o irmão menor e um dos seus cunhados conseguem escapar,

---

<sup>264</sup> KAPLAN. *op.cit.*, 1994.

<sup>265</sup> REVÁH, I. apud FALBEL, Nachman. GUINSBURG, Jacó (org.). *Os Marranos*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977.

entretanto ele, sua mãe, suas três irmãs e um dos seus cunhados são presos em Cádiz e de lá enviados a Sevilha para responder pelas heresias.

Após negações e confissões a base de torturas, a família Álvares Rodrigues é condenada a prisão perpétua, embora fosse readmitida ao seio da Igreja. Segundo Kaplan<sup>266</sup>, essa sentença significava o que hoje denominaríamos, grosso modo, de prisão domiciliar ou simplesmente a retenção da possibilidade de abandonar a localidade onde fora condenado; mesmo assim a libertação poderia ser adquirida, em muitos casos, através do pagamento de uma multa substancial ao Tribunal, ou ainda, por meio de suborno.

Esse parece ter sido o caso de Baltasar e seus familiares. Sua liberdade era tanta que não só incomodava muitos cristãos-velhos, como conseguiu a remissão das culpas e da punição por meio de apelações ao Conselho Supremo de Madri, o qual exigiu, em contrapartida, seu banimento de Sevilha ou de áreas portuárias – entretanto, nem esses ditames foram cumpridos de imediato. Só quando a opinião pública começou verdadeiramente a se escandalizar é que eles deixaram a cidade, passando uma curta temporada em Lorca, e rumaram para o sul da França, especificamente em Bayonne, pois seu pai e seus parentes que fugiram juntos lá residiam.

O caso da França<sup>267</sup> era curioso, porque embora legalmente os judeus estivessem proibidos de habitar naquele país, desde sua expulsão em 1394, havia uma brecha desde 1550, ao conceder permissão para morada, entre outros privilégios especiais, para “os mercadores da nação portuguesa”, os quais eram necessários para transações e intermediações comerciais no eixo norte-sul europeu e que a rigor eram cristãos, embora novos, mas não judeus.

Deste modo, a família Álvares Rodrigues, bem como um outro sem número de cristãos-novos ibéricos, pode viver e judaizar em relativo sossego, embora não se pudessem afirmar como judeus e, de vez em quando, um ou outro fossem chamados a depor frente a Igreja e a ser por ela condenados.

Baltasar, especificamente, soube aproveitar os conhecimentos acadêmicos que detinha, junto à inexistência de estatutos de pureza de sangue ou do Tribunal Inquisitorial, candidatando-se então para exercer o cargo de lente na Universidade de Toulouse, esta também um centro de atração de cristãos-novos portugueses, principalmente após o sucesso de um dos seus pares, o ceticista e médico Francisco Ribeiro Sanches.

Este cargo deu a Baltasar bastante prestígio, pois soube fazer contatos importantes, relacionou-se com nobres e chegou até à condição de conselheiro médico do rei francês Luís

---

<sup>266</sup> Idem, p.104.

<sup>267</sup> BRENNER. *op.cit.*, 2013, p.98.



XIV. Apesar de tudo isso, parece que o zelo religioso dos Álvares Rodrigues terminou por falar mais alto e então, em 1662, estavam já ele e toda sua família, agora acrescida de sua esposa e seus dois filhos, a viverem em Beestraat, o centro judaico de Amsterdã, como membros do Talmud-Torah e judeus retornados. Pouco tempo depois morriam Manuel Álvares e Mência Rodrigues, isto é, Abraão e Sara, como se renomearam os pais de Baltasar – ou melhor, agora, Isaac Oróbio de Castro, cujo ofício, conhecimento e ilustração visava direcionar para a sustentação e o incremento espiritual da Comunidade de Amsterdã, bem como para incentivar o retorno dos marranos ao Judaísmo através de suas memórias, obras filosóficas e de correspondências teológicas com os alguns dos principais sábios judeus da época, segundo ele mesmo relatava em seus escritos.

Um destes escritos, talvez o mais famoso dentre eles, foi a correspondência que manteve com o rabino Moisés Rafael Aguilar, no que se refere à condição pós-morte dos cristãos-novos que faleciam sem retornarem ao Judaísmo, e qual era o status daqueles que morriam vitimados pelas perseguições inquisitoriais. Como esta era uma questão fulcral para os anussim de antanho e que terminou por influenciar o modo como eles interpretavam (e ainda interpretam) a condição daqueles indivíduos, considerados santos mártires, vale a pena ressaltá-la aqui. Adverte-se que a carta não foi transcrita em sua inteireza, pois assumiu-se aqui o direito de ressaltar os trechos mais relevantes para compreensão do assunto. Do mesmo modo, a transcrição encontra-se no português de hoje:

Pergunta que me fez o eminentíssimo Senhor Doutor Oróbio, mui douto senhor chacham.

Sirva-se Vossa Senhoria mandar-me as respostas das perguntas seguintes, a saber:

1º Um israelita que nasceu e se criou entre os gentios e não tem origem e obrigação da observância da Lei Divina, e assim viveu e morreu obrando como gentio pergunta-se, se salvará ou não?

2º Item se pergunta: se para se salvar o gentio com a observância dos sete preceitos de Noah é forçoso que os observe como mandados por Deus a Noah, e manifestados por nosso mestre Moisés? Ou se bastará que os guarde como ditados pela razão natural porque assim lhe ensina o entendimento?

Resposta

A primeira questão se responde que esse tal israelita (e ainda prosélito, cuja geração se perdeu entre os gentios a notícia de sua origem) o haverá Deus, por causa de sua ignorância, graça e invencível pela qual se reputa um [anus - termo em hebraico para designar o cristão-novo] forçado, por livre da pena que merecia pela prevaricação da Lei de Deus a que estava obrigado como descendente de Israel ou inserido no seu tronco e, juntamente gozará da salvação e bem-aventurança no grau que merecem suas pias obras de caridade e virtude.

(...)

a segunda questão se responde como quer que o gentio conheça o verdadeiro Deus, e observe os sete preceitos de Noah por servir e agradá-lo, se salvará

infalivelmente, ainda que nunca se chegasse à sua notícia que Deus as houvesse mandado. (...) porque aquilo que essencialmente faz adquirir o mérito da glória é obrar pelo amor de Deus e Seu respeito e temor, excluindo aquele gentio que, tendo notícia desta tradição de que Deus assim o há mandado, não somente a nega, mas entende que Deus (como diz Aristóteles) não se serve das obras dos homens, nem se agrada, nem se ofende de que observem ou prevariem os tais preceitos, e somente os observa como filósofo ou bem político. (...) Pois professa obrar a virtude, pela mesma virtude me si, e não por amor de Deus. (...) Mas, porém aquele que ignorando a tradição de havê-los Deus mandado a Moisés e a Noah, ou ainda que lhe fosse notificada e não aceitasse por não estar expressa na Lei, e tendo mais força para com ele o ditame da razão natural, e para ela os observa, entendendo que deste modo serve e agrada a Deus, certo que não negara Rabi Mosseh [Maimônides, médico, rabino e filósofo medieval sefardi, estudioso de Aristóteles] que esse tal terá parte no futuro ciclo da glória<sup>268</sup>.

Como se percebe, mais que a preocupação com a identidade, estava o cuidado em relação ao que ocorreria na vida futura (*olam habaah*), pois até o advento do Iluminismo judaico os elementos que definiam a identidade e as doutrinas religiosas não estavam separadas, conforme discutimos no capítulo primeiro. Isto é, ser judeu significava não só descender de uma mãe judia, mas também vivenciar a religião judaica.

Todavia, sobre esse ponto é interessante ressaltar dois aspectos. Primeiro, embora o Judaísmo possua concepções pós-morte, inclusive inserindo-a em um dos seus treze princípios basilares da fé, conforme os organizou o rabi sefardi Moisés Maimônides, no séc. XIII<sup>269</sup>, este não é o conceito de maior relevância na literatura rabínica, diferentemente do Cristianismo que o confere a sentido maior de sua crença, em sua conotação soteriológica<sup>270</sup>. Provavelmente essa dúvida que acometia Oróbio, e mesmo muitos dos *neojudeus*, parece refletir os resquícios e a influência ainda presente de seu passado e cosmovisão católicos.

Outra divergência do judaísmo tradicional e que não é abordado diretamente, embora possa ser percebido nas entrelinhas, é o status de quem é de fato judeu. Nesse aspecto, parece que Aguilar também possibilitou uma flexibilização, que na verdade é ainda muito comum entre os anussim: considera-se judeu todo aquele que, descendendo dos judeus ou a eles se associam (prosélitos), e graças à consciência desta ascendência ou pertinência, busca viver conforme as exigências de sua comunidade de origem, dentro das possibilidades e características existentes em cada sociedade onde se habita. Embora haja, em princípio, um hiato que deve ser materializado entre o judeu em potencial (graças à ascendência ou associação), inclui-se nessa definição não só os neojudeus, mas também os criptojudes e em

<sup>268</sup> WEITMAN, *op.cit.*, 2003(Facsímile). p.112,114, 116.

<sup>269</sup> FRIDLIN, *op.cit.*, 1992, p.120.

<sup>270</sup> PAULY, Wolfgang. *História da Teologia Cristã*. São Paulo: Loyola, 2012.

abrangência todos os cristãos-novos<sup>271</sup>. De fato, esta era uma questão muito delicada e complexa, não só para os rabis como para o *mahamad*, que teria de definir o status judaico de indivíduos meio ou parcialmente cristãos-novos, mestiços de judeus ou de cristãos-novos etc., a fim de que estes ingressassem na *kehilah*. Normalmente, a decisão era casuística<sup>272</sup>.

E, seguindo a lógica de que todo anussim é potencialmente um judeu, todo anussim terá também, em tese, uma parte do Mundo Vindouro, pois segundo a crença judaica, constante na *mishnah* (compilação da Tradição Oral realizada pelos rabinos do séc. I ao III da era comum), todo judeu compartilhará dessa benesse por ser parte do povo eleito por Deus, apreciado por Ele como compostos por justos<sup>273</sup>, especialmente se encontrado numa condição de coerção, perseguição ou de privação de liberdade, o qual é considerado como uma criança cativa. Ou como se expressa Aguilar, baseando-se nos sábios do Talmud:

(...) Esse tal israelita (...) como descendente de Israel ou inserido no seu tronco, e juntamente gozará da salvação e da bem-aventurança no grau que merecem suas pias obras de caridade e virtude. E isso por particular privilégio dos que são da estirpe do povo eleito de Deus ou agregados a ele. Assim o ensina a razão e se colige expressamente de vários lugares da doutrina de nossos sábios, e particularmente na Guemarah [comentários rabínicos medievais sobre a Mishnah] de Sabat, donde se propõe que um menino israelita que foi cativo entre os gentios, se profanou muitos sabbatot [sábados] não deve mais que um sacrifício de pecado de erro [antigas ofertas de expiação levadas pelos israelitas quando existia o Templo em Jerusalém] (...) E conforme a segunda [opinião dos rabinos Mumbaz, Iochanan e Laquish], nem por erro se reputa, senão como forçado a quem Deus há de livrar de toda sorte de pena, e por consequência, capaz de bem aventurança<sup>274</sup>.

Por último, a segunda questão proposta por Oróbio não parece ter tido só motivações de conhecimento e distinção entre as convicções judaicas e de outras crenças, porém deve ter sido impulsionada também pela preocupação legítima para com aqueles que não eram judeus, mas que possuíam na sua perspectiva uma conduta correta e os consideravam justos. Dado o grau de interação intelectual e social que muitos judeus portugueses de Amsterdã mantinham com a sociedade não-judaica, percebe-se tanto o grau de inserção quanto o de importância conferida a essas relações, tendo em vista o cuidado e extensão da resposta de Aguilar.

Sucintamente, de acordo com o transcrito acima, o rabino asseverava que qualquer gentio poderia participar do além-vida se fosse um justo, isto é, se agisse de acordo com as leis noéticas e com o reconhecimento da Divindade, ou seja, conhecendo ou não a Revelação

<sup>271</sup> BRITO, Creso. *Cristãos-novos, Marranos, Anussim e Judaizantes* in LEWIN, Helena (coord.). *Judaísmo e Cultura: Fronteiras em Movimento*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2013.

<sup>272</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p. 71.

<sup>273</sup> BUNIM, Irving M. *A Ética dos Pais. Ensinaamentos dos Sábios do Talmud*. 3ª Edição. São Paulo: Sêfer, 2004.

<sup>274</sup> WEITMAN, *op.cit.*, 2003, pp.112, 114. Facsímile.

e não considerando ser por seu próprio mérito e sim como reflexo da razão natural que apontaria para uma única Divindade. Vale lembrar a semelhança desta ideia com a doutrina escolástica da razão natural proposta por Tomás de Aquino<sup>275</sup>, novamente indicando a aproximação exegética entre os chachamim (sábios) de Amsterdã e os teólogos cristãos.

Contudo, em sua negativa à salvação para os que são justos mas não temem a Deus, há uma injunção crítica a posturas dos cétricos que se baseando na filosofia, em especial a de Aristóteles, negavam, postura esta encontrada entre alguns membros “Da Nação”, tais como Juan de Prado, Uriel da Costa ou Bento Espinosa<sup>276</sup>.

Assim, percebe-se que apesar de flexibilizar um pouco em sua ortodoxia no que tange à definição da judaicidade, Aguilar não o faz em relação aos israelitas que negavam sua origem e religião, tampouco aos gentios que descuidavam das Leis Noéticas. Essas eram um conjunto de condutas universais que os rabinos atestavam terem sido por Deus determinadas a Noé e, como consequência, a todos os seus descendentes, ou seja, a humanidade, à exceção dos judeus, pois estes possuíam um encargo maior derivado da aceitação da Torah. Assim os judeus deveriam praticar 613 mandamentos (248 positivos e 365 negativos)<sup>277</sup>, enquanto os não-judeus (gentios ou goyim) apenas sete, a saber: 1) a proibição da idolatria; 2) da fornicação; 3) do assassinato; 4) da blasfêmia ou maus testemunhos; 5) do roubo; 6) do maltrato aos animais; e 7) a necessidade de estabelecimento de bons governos e tribunais justos.<sup>278</sup>

Essa postura mais ortodoxa de Aguilar retrata bem a sua formação rabínica mais “linha dura”, a qual obtivera com seu mestre e reitor (*rosh*) da Academia Rabínica (*yeshivah*) da Esnoga Beit Iacob, chacham Saul Levi Mortera ou Morteira. Figura complexa, rígida e sobre a qual infelizmente há pouca bibliografia em língua portuguesa, apesar de descender de judeus portugueses, embora Vainfas conteste esta afirmação<sup>279</sup>. E não é o único: em um dos seus poemas, Daniel Levi de Barrios, contemporâneo do rabino, afirma ter este nascido na Alemanha. Fato é que ainda hoje há ramos da família vivendo na Itália, inclusive com uma página na internet a comentar curiosidades, genealogia e origens.

Controvérsias a parte, consente-se que ele nascera em Veneza, um dos refúgios mais comuns na Diáspora dos “Da Nação”, aproximadamente em 1596. Seu contato com a

<sup>275</sup> PAULY. *op.cit.*, 2012. p. 97-100.

<sup>276</sup> KAPLAN. *op.cit.*, 1994, p.136-197; 282-86.

<sup>277</sup> MAIMON, Moshé bem (Maimônides). *Mishné Torá: O livro da Sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago, 2000. pp.32-74.

<sup>278</sup> GREELEY, Andrew M. NEUSNER, Jacob. *A Bíblia e nós. Um padre e um rabino interpretam as Sagradas Escrituras*. São Paulo: Siciliano, 1993.pp.99-100.

<sup>279</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010. p. 46.

comunidade portuguesa de Amsterdã decorre quando segue em escolta o corpo do seu amigo, o reconhecido médico de Catarina de Médici, Elias Montalto, levado da França àquela cidade a fim de ser sepultado. Chegando lá, o *mahamad* da Beit Iacob, reconhecendo sua erudição e sua desenvoltura predicante, acolhe-o como rabino, a suceder Moisés ben Arroyo.

Junto a Isaac Aboab da Fonseca, Morteira seria um dos três que comporiam o tribunal rabínico (*beit din*) responsável por excomungar (*cherem*) Espinosa, em 27 de julho de 1656. Na verdade, a excomunhão só contou com dois rabinos oficiais, aqueles acima citados, pois o terceiro, Menasseh ben Israel, encontrava-se na Inglaterra em sua missão com Oliver Cromwell. Ora, mesmo já bastante citado, o sermão do *cherem* é tão dramático e expõe tão bem o zelo pela ortodoxia, o modelo bíblico discursivo a que buscavam referendar<sup>280</sup> e a ansiedade da comunidade frente a existência de um herege em seus assentos que vale a pena ser aqui transcrito:

Com a anátema pelo qual Josué excomungou Jericó<sup>281</sup> (...) maldito seja ele de dia, e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta; maldito seja quando sai e maldito seja quando retorna, o Senhor não o perdoará; a cólera e a fúria do Senhor [nome de dois demônios na tradição rabínica] se acenderão contra este homem e trarão sobre ele todas as maldições escritas no Livro da Lei<sup>282</sup>; e o Senhor apagará seu nome debaixo do céu; e, por sua má conduta o afastará das Tribos de Israel, com todas as maldições do Firmamento escritas no Livro da Lei; mas os que se mantiverem fiéis aos Senhor Deus vivam todos este dia!<sup>283</sup> Ordenamos que ninguém se comunique com ele verbalmente ou por escrito, nem lhe faça qualquer favor, nem permaneça sob o mesmo teto que ele, nem permaneça a menos de quatro côvados dele [cerca de 1,80m de distância], nem leia qualquer coisa composta ou escrita por ele.<sup>284</sup>

Embora o discurso de excomunhão obedeça a uma estrutura relativamente definida, aquela da Bíblia, provavelmente a forma como foi redigido teve influência direta tanto de Fonseca quanto de Morteira, ambos reconhecidos como excelentes predicantes. Por exemplo, entre as principais obras deste último, encontram-se uma coleção de cinquenta sermões sobre a Torah, dentre quinhentos compilados por um dos seus alunos anônimos e denominado *Guibeat Shaul* (“A Força de Saul”). A outra, *Tractado de la Verdad de la Ley*, é uma obra apologética, proselitista e crítica ao Cristianismo, claramente destinada aos cristãos-novos recalcitrantes, por isso escrita em espanhol, e desde o título percebe-se estar em franca oposição ao espírito tolerantista de Menasseh ben Israel e seu *O Conciliador*. Além de pregar

<sup>280</sup> Livro do Deuterônimo 27, 15-26 apud GORGULHO, G. STORNILO, I. ANDERSON, A. *Bíblia de Jerusalém*. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.

<sup>281</sup> Livro de Josué 6, 26-27 in Idem.

<sup>282</sup> Livro do Deuterônimo 28, 15-45 apud Idem, Ibidem.

<sup>283</sup> Livro do Deuterônimo 30, 19-20. apud Idem. Op.cit.

<sup>284</sup> SCRUTON. Op. cit. p. 18.

obrigatoriamente três vezes por mês em sua congregação, Saul Levi Mortera, também nela fundou uma escola para estudos superiores em filosofia judaica e Talmud, a *Keter Torah* (Coroa da Torah)<sup>285</sup>. Sua fama concedeu-lhe o privilégio de ser mencionado na obra máxima da compilação haláchica do Judaísmo Sefaradita, o clássico *Shulchan Aruch*, do rabi José Caro. As instituições acadêmicas e assistenciais da *kehilah* holandesa também teriam se consolidado por sua iniciativa<sup>286</sup>.

Seguindo a rigidez do mentor, seu pupilo Moisés Rafael de Aguilar talvez tenha entrado em conflito com a maior “suavidade” interpretativa do místico Aboab da Fonseca, como relata Vainfas<sup>287</sup> acerca de uma controvérsia entre eles. Obviamente, questões de autonomia administrativa e financeira, de estratégia política – a Guerra da Luz Divina já grassava em solo pernambucano –, quiçá até vaidades pessoais tenham pesado no imbróglio.

Já nos referimos anteriormente que na capital da América Holandesa existiam duas congregações: a Kahal Zur Israel, sob o comando de Aarão Safarti (Arão de Pina)<sup>288</sup>, comerciante e douto, que exerceu a função de rabi antes da chegada do oficial, Isaac Aboab; e a Maguen Abraham, cujo *parnas* (diretor) era Isaac Franco ou Simão Drago<sup>289</sup> (antes membro e doador do primeiro rolo da Lei a Zur Israel) e o chacham, Moisés Rafael de Aguilar, porventura agregando o cargo de inspetor de *cashrut*<sup>290</sup>, isto é, rabino responsável por verificar se os animais abatidos estavam de acordo com as regras de abate segundo as leis religiosas judaicas (*halachah*).

Em 1648, uma controvérsia opôs as duas *kehilot*, num período em que a Guerra de Restauração já avançava. Cerca de dez anos antes, os judeus que moravam na Ilha de Maurícia (bairro de Santo Antônio) pediram permissão a Zur Israel (no atual Recife Antigo) para organizar uma esnoga no local, a fim de celebrarem adequadamente o shabat, já que durante o dia santificado não podiam lidar com dinheiro para pagar os barqueiros que os levariam ao Recife. Ademais, havia muitas mulheres, crianças e idosos a ser deslocados, o que tornaria a situação mais dificultosa<sup>291</sup>.

O primeiro argumento possuía uma resolução simples, pois os judeus poderiam negociar a travessia antecipadamente com os barqueiros ou mesmo estipular outro modo de pagamento que não infringisse o sabá. Todavia, a segunda justificativa parecia incontestável, e

<sup>285</sup> MORTERA, Saul Levi. Disponível em : <[www.jewishencyclopedia.com/articles/11031-morteira-mortera-saul-levi](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11031-morteira-mortera-saul-levi)>. Acesso em: 25 de nov. de 2013.

<sup>286</sup> WEITMAN. Op.cit. p.83. nota 5.

<sup>287</sup> VAINFAS, 2010. Op.cit. pp. 203-207.

<sup>288</sup> MELLO, 1996. Op.cit. pp. 389-90.

<sup>289</sup> VAINFAS, 2010. Ibidem. p.147

<sup>290</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, p.498.

<sup>291</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p.498.

assim se consentiu a formação da sinagoga da *Outrabanda*, como ficou conhecida, com a ressalva que a Zur Israel poderia encerrá-la quando quisesse<sup>292</sup>. O sítio preciso onde ela se localizava nos é ainda um mistério, embora se saiba que ficava na casa do mercador Josua Ieshurun de Haro, ou Jerônimo de Haro<sup>293</sup>.

Com a construção da ponte Maurício de Nassau em 1644, aliás iniciada pelo neojudeu Samuel Belillos ou Baltasar da Fonseca, ligando as duas bandas da cidade, todos os habitantes judeus de Maurícia poderiam se deslocar a pé para Zur Israel sem grandes empecilhos, tornando desnecessária a manutenção da Maguen Abraham. Na verdade, a dissolução da sinagoga da *Outrabanda* parece ter levado em consideração outros critérios bem mais pragmáticos, além dos religiosos.

Primeiro, a Maguen Abraham possuía um *mahamad* e organizações próprias, com receita fiscal independente. Em um período em que a comunidade judaica em geral começava a perder membros e conseqüentemente receita, graças à saída de Nassau e o início da Guerra da Luz Divina, quando alguns judeus começam a retornar a Europa ou migrar para outras regiões, temendo a vitória luso-brasileira, a união das duas congregações significaria um reforço aos cofres da Zur Israel.

O outro fator pode ter sido o fortalecimento gradativo de uma autoridade rabínica influente, de tendência mais rigorosa, encabeçada pelo jovem rabino, Moisés Rafael de Aguilar, o qual divergia de algumas posturas de Isaac Aboab, chacham da Zur Israel, especialmente no que se refere ao status dos cristãos-novos que hesitavam em se converter ao Judaísmo.

Fato é que, em 1648, por duas vezes Isaac Aboab e Aarão Safarti tentaram convencer, sem sucesso, a diretoria da Maguen Abraham a se submeter, por escrito (*hascamot*), a Zur Israel. Diante do negado, o *mahamad* da Zur Israel submeteu o caso ao Conselho Político Holandês do Recife, que deu ganho de causa ao grupo de Aboab.

Não aceitando, o grupo de Aguilar apela ao Conselho de Justiça Holandês, que termina por obrigá-los a assinar as *hascamot*. Insatisfeitos, recorrem ainda ao Talmud-Torah de Amsterdã, o qual condena veementemente o fato deste desacordo ter chegado a ponto de envolver as autoridades batavas. Exigindo a imediata reconciliação e ameaçando cortar todo o auxílio financeiro a comunidade de Pernambuco, o mercador de açúcar e membro da Maguen Abraham, Isaac Atias (Rodrigo Álvares de Castro), consegue acalmar os ânimos dos correligionários e os convence a assinar o documento, afirmando a manutenção dos serviços

---

<sup>292</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010., p.146.

<sup>293</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, p. 472-473; 463.

na sinagoga de Maurícia. Não deixa de ser curioso o fato de que não só Atias foi uma das mãos a redigir o documento de unificação das duas sinagogas, como logo após se tornou um dos membros do *mahamad* da Zur Israel unificada<sup>294</sup>.

O documento, isto é, as *hascamot*, demonstra que a estrutura das comunidades nas Américas era assaz semelhante à de Amsterdã, incluindo até a quantidade das regulamentações, quarenta e duas, em ambos os casos. As maiores diferenças entre as brasileiras e as neerlandesas eram o tempo menor para ocupar um cargo do *mahamad* após o retorno ao Judaísmo (um para três, respectivamente), o número de *parnassim* que compunham o *mahamad* (aqui, cinco; lá, sete – certamente pelo maior número de membros) e a ausência de referência ao *cherem*, pois mesmo quando se fala de apartamento da comunidade, esta parece ter sido mais branda do que as que ocorriam nas terras do rio Amstel<sup>295</sup>.

Entretanto, se Aguilar era mais rígido e Aboab mais tolerante, como explicar sua participação na expulsão de Espinosa? Primeiro, precisamos compreender que o caso de Espinosa era um extremo, o qual por sua conduta (a princípio, ele desdenhou do evento), saber e prestígio poderia causar sérios danos à comunidade, tanto externamente, pois os puritanos incomodavam-se com a quantidade de “hereges” e “claudicantes”<sup>296</sup> que saíam das fileiras judaicas, quanto internamente, porque de fato era grande o número de neojudeus não adaptados que questionavam a autoridade rabínica. Depois de Espinosa, o caso mais conhecido, e o qual se supõe ter-lhe influenciado, foi o de Uriel Acosta<sup>297</sup>.

Uriel Acosta ou Gabriel da Costa era natural do Porto<sup>298</sup>, um tradicional reduto de cristãos-novos em Portugal. É bem provável ter nascido em 1590, e logo ao alcançar idade adequada fora posto para estudar com os jesuítas por seu pai, Bento da Costa Brandão, que apesar de também converso era verdadeiramente católico. Dali fora estudar Direito e Teologia em Coimbra, chegando à conclusão que o Cristianismo era um corpo de doutrinas e regras formuladas pelos homens, pouco condizente com os ensinamentos do Evangelho. Assim, por iniciativa própria, estudou o Antigo Testamento e terminou por construir uma visão própria e idealizada do Judaísmo, baseando-se numa leitura racionalizada, embora restrita ao texto das Escrituras. Quando, contudo, migra para Amsterdã, entra em contato com o judaísmo institucional e também se decepciona com o que vivencia.

Frustrado, Gabriel, tornado Uriel ao converter-se judeu, passa a criticar as deliberações

<sup>294</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p.206.

<sup>295</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p.135-137.

<sup>296</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p. 76.

<sup>297</sup> LUÍS, Augustina Bessa. *Um Bicho da Terra*. Lisboa: Guimarães Editora, 1984.

<sup>298</sup> KAYSERLING. *op.cit.*, 1977, p. 243-246.



e interpretações rabínicas, afirmando crer apenas na razão e nas leis da natureza, negando a Revelação e a vida pós-morte, adotando uma postura deísta. Diante disso, o *mahamad* de Amsterdã entra em acordo e decreta seu *cherem* em 1632.

Foi justamente o processo de excomunhão de Acosta que devemos considerar como o segundo ponto para compreendermos a postura de Aboab frente a Espinosa. Na verdade, o homem que viria a ser o primeiro rabino das Américas defendia uma punição mais branda para Uriel, buscando compreender suas inquietações como consequências de sua difícil condição de cristão-novo assimilado. Por isso, confrontou-se e possivelmente se indispôs com Saul Levi Mortera, que possuía uma visão negativa sobre os anussim não-retornados, mesmo se criptojudéus. Fruto deste debate, Da Fonseca, em 1636, produziu seu tratado sobre a *Imortalidade da Alma* onde defendia a *transmigração das almas em novos corpos* dos que faleceram em pecado a fim de que fossem expiadas, *uma espécie de reencarnação na ótica judaica*, segundo queria a Cabala do místico rabino asquenazi, Isaac Luria, o Ari (Leão).<sup>299</sup> Assim, apesar de seu prestígio, ou por causa disso, Aboab não poderia se mostrar tão complacente com o filósofo limpador de lentes em 1656. Ademais, não devemos minimizar o possível efeito psicológico que o trauma da perda do Recife, dois anos antes, para os lusos católicos e defensores da perseguição inquisitorial causara ao rabino.

Quanto a Uriel, o peso da exclusão comunitária, a zombaria das crianças nas ruas, a fofoca generalizada, levaram-no a renegar seus escritos e opiniões a fim de se reabilitar com a congregação. Foi aceito, porém passou por um ritual vergonhoso: deitado no chão à entrada da Esnoga permitiu que alguns membros escolhidos da *kehilah* pisassem sobre ele, sujando-lhe de pó com as solas dos seus sapatos. Profundamente envergonhado, o amor-próprio falou-lhe mais alto e negou mais uma vez a autoridade de seus algozes. Desta vez, não teria mais volta. Viúvo, impossibilitado de casar-se novamente pela excomunhão, vilipendiado, falido, sem encontrar sentido para a vida, atira com uma pistola em sua própria cabeça. Torna-se um suicida, um dos piores pecados na acepção judia. Agora, duplamente proibido de ser enterrado entre “os justos” no Beit Chayim em Ouderkerk<sup>300</sup>. Ao seu lado, quando encontrado desfalecido, velava-lhe unicamente seu testamento em forma de obra: o *Exemplar Vitae Humanae*. O latim já denunciava sua pretensão de universalidade e a negação de sua comunidade.

Porém, retornando à comparação entre Aboab e Aguilar, façamos alguns comentários sobre este último personagem. Sua data e local de nascimento são desconhecidos, porém

<sup>299</sup> VAINFAS, *op.cit.*, 2010, p. 162-163.

<sup>300</sup> ARMSTRONG. *Op. cit.* p.39.

acredita-se que tenha se dado entre 1615-20, tendo recebido na Holanda toda a sua educação religiosa e secular. Seu pai, Isaac Israel de Aguilar, era tesoureiro na Sinagoga Beit Israel do fundo de auxílio para os judeus pobres que viviam na Terra Santa (instituição comum entre as comunidades desde a antiguidade). Em 1639, escreve uma réplica contestando as ideias de Uriel Acosta e é nomeado rabino<sup>301</sup>.

Três anos depois, migra para o Recife<sup>302</sup> junto ao seu sobrinho, Isaac de Castro Tartas, seu irmão, Arão de Aguilar<sup>303</sup>, carregador de navios e comprador de negros angolanos, e o também rabino Isaac Aboab. Por cá se encontrava um de seus irmãos, Jacob de Aguilar, cujo nome associa-se à controvérsia de ter sido<sup>304</sup> ou não rabino e chantre provisórios<sup>305</sup> antes da chegada dos oficiais.

Aqui, foi chacham da Maguen Abraham até 1648, quando acontece a união das duas congregações, em que teria escrito trechos de um manuscrito que polemizava com os cristãos acerca da figura do *Servo Sofredor* descrito no capítulo 53 do Profeta Isaías e, porventura, seu *Tratado da Imortalidade da Alma*<sup>306</sup>, obra homônima a de Aboab, além de ter nascido um dos seus oito filhos com Ester de Aguilar, Isaac de Aguilar (1650), que retornando a Amsterdã foi lapidador de diamantes e se casou com Ester Mendes de Paes<sup>307</sup>. Após 1648, parece ter ficado desempregado, servindo inicialmente ao governo batavo como intérprete-espião das cartas destinadas ao governador luso de Angola em 1649-50, depois como alfaiate de camisas de algodão para o exército que lutava contra os rebeldes da Guerra da Restauração Pernambucana, em 1651<sup>308</sup>. Ao retornar aos Países Baixos, foi escolhido em 1659 como mestre na *Yeshivah Ets Chayim*, sucedendo o recém-falecido Menasseh ben Israel.

Conhecendo agora um pouco da História complexa e rica da Comunidade Judaico-Portuguesa, não é de se estranhar o porquê dos anussim atuais tentarem associar seu passado com o daquela *kehilah*. Mais que uma continuidade, o elo que procura juntar os dois grupos possui um caráter de legitimação.

<sup>301</sup> WEITMAN. *op.cit.*, 2003, p.82-87.

<sup>302</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p.45.

<sup>303</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, p.387.

<sup>304</sup> DINES. CARVALHO. FALBEL. *op.cit.*, 2001, p.104.

<sup>305</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, p. 448.

<sup>306</sup> WEITMAN. *op.cit.*, 2003, p. 87. nota 17.

<sup>307</sup> Idem. p. 85.

<sup>308</sup> MELLO, *op.cit.*, 1996, p. 498.

### Capítulo 3: O que define o judeu? O ambiente, os discursos e a práticas acerca das identidades judaicas

“El que no anduvo su pasado,  
no lo cavó, no lo comió, no sabe  
el misterio que va a venir  
(...) y todo será verde  
como el misterio del dolor.”

*Juan Gelman*

“Bem sei – proclama, com apenas dissimulado orgulho – que para destroçar minha reputação, meus inimigos podem dizer: este não é judeu, nem cristão, nem maometano”<sup>309</sup>. Esta afirmação, em tom de crítica, levantada por Uriel Acosta, uma das mais sugestivas e polêmicas personagens do universo marrano e sefardita holandês (não tanto por sua fidelidade às tradições ancestrais), reflete justamente o conflito psicológico, a identidade fronteiriça e a ansiedade diante da incapacidade de adequação às normas sociais e religiosas dos grupos, judaico ou cristão, de alguns anussim de antanho<sup>310</sup>, mas que poderia também ser compreendida como o dilema que tantos outros anussim de hoje enfrentam e que terminam por orientar suas práticas cotidianas e o modo como percebem sua identidade ou a luta por sua legitimação. Tanto que esse mesmo questionamento parece ter sido parafraseado por Raniery Cavalcanti, um dos anussim atuais da comunidade de Recife, quando nos desabafou certa vez: “para os judeus, sou cristão. Para os cristãos, judeu. Meu Deus, o que sou então?!”

Ora, mais que uma identidade de fronteira, a marranidade é uma *identidade cindida* entre a memória do que se crê ser e a necessidade de legitimação do que se é, frente aos que a negam. Em outras palavras, na conjuntura atual na qual se encontra o grupo e o judaísmo recifense, não é tão só uma *identidade de resistência* que tenta resgatar os resquícios de um judaísmo passado, porém, constitui-se analogamente em uma *identidade de projeto*, pois parece se fundamentar sempre na possibilidade de reconhecimento da comunidade a que julga pertencer, embora ainda não pertença oficialmente, e da qual acredita que obterá a legitimação num futuro próximo. Futuro esse de esperança quase *messiânica*, que se constrói diariamente com a negação do passado cristão e um zelo – mesmo que muitas vezes apenas discursivo – da prática e de uma adesão profundamente emocional ao judaísmo. Algo também percebido

<sup>309</sup> ALBIAC apud FOSTER, Ricardo. *A ficção marrana*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006. p. 63.

<sup>310</sup> FOSTER. Idem, p.54-63.

anteriormente pelos rabinos asquenazes que entraram em contato os com judeus portugueses de Amsterdã, após estes terem organizado suas congregações religiosas<sup>311</sup>.

Segundo Ricardo Foster, a antiga identidade marrana se opôs ao delineamento identitário moderno, isto é, o sujeito centrado e unívoco, mesmo quando buscava moldar-se exteriormente a ela, antecipando a fluidez e a virtualidade identitária pós-moderna<sup>312</sup>. Assim, não parece estranho que essa identidade tenha reaparecido numa nova roupagem, como a dos anussim recifenses, justamente a partir das décadas de 1970 e 80, período este de contestação da ordem social e dos tradicionais papéis dos grupos, bem como de uma liberdade de formação das identidades que já indicava a “desessencialização” tipicamente pós-moderna.

Diferente do que ocorreu com os judeus portugueses descobertos em seu *isolacionismo* pelo engenheiro de minas e judeu asquenaze Samuel Schwarcz, na década de 1920, nas regiões montanhosas de Portugal (Beiras e Trás-os-Montes), os anussim nordestinos *descobrem-se como possíveis judeus* e, saindo do seu *isolamento*, *procuram* a comunidade asquenaze em busca de integração, reconhecimento e respostas às suas inquietações, constituindo em uma *construção identitária deliberada* e não apenas condicionada por uma origem distinta ou derivada de um estigma social, como o que ainda persistia sobre os anussim transmontanos.

A curiosa descoberta desses judeus portugueses vale a pena ser relatada aqui:

Enquanto permaneceu em Portugal, os dias, meses e anos do engenheiro Schwartz se sucediam com descobertas e surpresas. Uma vez, reuniu-se com um comerciante da região interessado em ser seu fornecedor exclusivo das refeições dos funcionários das minas que administrava. Quase ao final desse primeiro encontro, o comerciante apresentou um argumento que supunha considerar definitivo para se credenciar ao contrato:

- Não compre nada do meu concorrente, o Balthazar Pereira de Souza. Ele é judeu.

(...) Assim ao saber que havia um judeu em Belmonte, foi ao seu encontro, e Balthazar se incumbiu da tarefa de apresentar Samuel aos outros judeus:

- Este é um dos nossos.

Os outros olharam desconfiados para aquele estrangeiro que, mais além de se apresentar como “judeu”, não escondia suas origens, não omitia sua identidade judaica nem seu fervor sionista. Para responder ao pedido de uma prova de sua fé, o engenheiro ofereceu-se para recitar orações judaicas no hebraico comum da prática litúrgica. A desconfiança aumentou porque os de Belmonte duvidavam que ainda se usasse o hebraico para alguma coisa. Uma velhinha que exercia a função de “sacerdote” da comunidade disse-lhe

<sup>311</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.57.

<sup>312</sup> FOSTER. *op.cit.*, 2006.

uma frase curta e cheia de ironia provocadora:

– Visto que o senhor pretende conhecer orações judaicas diferentes das nossas, diga lá uma nessa língua hebraica que diz ser a língua dos judeus.

O engenheiro disse um “Shemá Israel” (“Ouve Israel”) em voz alta, quase como uma senha que apresentou ao grupo, pois ao ouvir a palavra “Adonai”, a velhinha prontamente avisou a todos: “ele é realmente judeu”<sup>313</sup>.

Esse relato é interessante porque apresenta não só o preconceito ainda vigente à época contra os judeus naquela região, mas também o estranhamento dos marranos lusos diante de um outro que se diz igual, embora seja às suas vistas um estrangeiro, pois cada um deles possuía visões ou conhecimentos distintos da mesma identidade. Outrossim, a despeito das diferentes estruturas cognitivas em relação ao judaísmo e à distância a que as práticas religiosas dos anussim estavam do judaísmo oficial (posteriormente, isto se tornará mais claro para o engenheiro asquenaze), representado pelo desconhecimento do hebraico e das regulamentações sobre as preces, a menção de um termo em comum – o modo como os judeus costumam se referir a Deus, isto é, *Adonai* (meu Senhor) – serviu como um elo, um resquício que remetia à identidade comum de ambos.

Portanto, como se percebe, a constituição dessa identidade particular subjacente entre os anussim, decorre de uma memória e de uma narrativa de história pessoal ou familiar específica e distinta aos demais indivíduos que os rodeiam e com os quais se relacionam; contudo, não é apenas isso. Práticas religiosas ou do cotidiano<sup>314</sup>, tradições orais, superstições, ditos, hábitos alimentares, enfim, todos esses elementos constituem um imaginário e a cosmovisão singular anussita, cujas particularidades delineiam a identidade anussim e a vinculam, em menor ou maior grau, ao Judaísmo.

Concebendo-se deste modo, o presente capítulo busca apresentar um pouco desse universo particular. Primeiro, através do relato de algumas dessas práticas, focando as religiosas, e da sinagoga, ambiente principal de ressignificação e contato entre os dois elementos identitários em conflito no sujeito anussim, os quais buscam se afirmar e conciliar: a marranidade e a judaicidade. Ainda nesse ínterim, dar-se-á voz a alguns desses indivíduos, possibilitando-os narrar suas memórias, percursos e experiências desde a descoberta da marranidade à sua opção pelo Judaísmo, independente do reconhecimento ou não da comunidade judaica oficial recifense. Ora, dada a impossibilidade de fazer ouvir a todos,

<sup>313</sup> DIESENDRUCK, Arnold. *Os Marranos em Portugal. 1920-1950*. São Paulo: Sêfer, 2002. P. 44-45.

<sup>314</sup> KAUFMAN, Tânia. *Novos personagens. Novas identidades. O marranismo contemporâneo em Pernambuco*. In LEWIN, Helena. (coord.). *Judaísmo e Modernidade: suas múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. pp. 133-146.

foram selecionados três dentre eles, e apesar da sempre presente subjetividade que acomete o historiador, e por mais que ele queira não se desvencilhar por completo dela, levou-se em consideração as distinções sociais, etárias, de origem, gênero e de vínculos com o Judaísmo dos depoentes, tentando-se com isso realizar uma amostragem relativamente consistente com o universo/objeto estudado. Ademais, para fazer uso de alguma “justiça poética”, três é o número mínimo de testemunhas necessárias para a realização de um julgamento ou para atestar a veracidade de algo na tradição judaica.

Entre os depoimentos constantes na documentação denominada “Entrevistas”, na seção dos marranos e convertidos, analisados e disponíveis no Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco, foram escolhidos três depoentes, dois do sexo masculino e um feminino. Todos passaram pelo processo formal de conversão ao judaísmo, no entanto, suas histórias são muito distintas quando postas lado a lado. Por exemplo, enquanto dois deles consideram-se de origem familiar anussim, num típico caso de *identidade de resistência* (como explicado no primeiro capítulo), um deles alega não ter descoberto quaisquer vestígios neste sentido, o que o caracterizaria como uma *identidade de projeto*. Ademais, apesar de o aspecto religioso estar presente no discurso de todos, na depoente do sexo feminino critérios de ancestralidade e de tradições familiares parecem ter uma relevância mais efetiva na definição de sua identidade. É extremamente interessante perceber que a maioria deles alega estar bem integrados a comunidade judaica oficial, o que contraria a fala de alguns outros anussim, principalmente os que buscam a inserção mais recentemente, conforme retratado também no capítulo um.

Talvez o relato dessa integração mais suave resulte do fato de que parte dos entrevistados tenha se submetido ao processo institucional de ingresso na comunidade, isto é, a conversão, não ousando com isso questionar de modo mais contundente o método de adesão e, desde então aceitos, os atritos teriam sido minorados, sendo, portanto, ocultadas possíveis discordâncias. Ou ainda, porque o recolhimento de seus depoimentos e suas entrevistas ficariam arquivadas em uma instituição de bastante prestígio na comunidade local, que inclusive foi a responsável por realizá-las, enviando uma entrevistadora pertencente à própria comunidade de origem asquenaze, ou seja, do grupo frente ao qual os anussim entram em conflito e pleiteiam o reconhecimento. É possível também que o princípio religioso que condena veementemente a maledicência, e principalmente entre judeus (*lashon haraah*), tenha servido como fator inibidor. Outrossim, simplesmente é possível que, por qualquer outra razão, estes de fato foram mais bem sucedidos em sua integração e não encontraram resistências a ponto de serem memoradas ou relatadas.

Começamos então falando daquele que se tornou, progressivamente, o centro da vida

judaica na Diáspora e o sítio-primor da confluência entre os elementos da identidade anussita e de sua afirmação: a sinagoga.

### 3.1 – As Sinagogas referenciais para comunidade anussim recifense

Se para o poeta alemão Heinrich Heine, “a Torah foi a pátria portátil dos judeus ao longo de sua Diáspora”, a construção de uma sinagoga poderia significar a esperança de fixação, mesmo que provisória, em um lugar, e a lembrança da anelada Terra Prometida, já que a sua estrutura – embora de forma simplificada – fazia referência ao Antigo Templo de Jerusalém, constantemente aludida nas orações.

Para Paul Johnson<sup>315</sup>, a sinagoga, além de ter sido um protótipo da igreja e da mesquita, foi uma instituição revolucionária quando surgiu, provavelmente no séc. VI A.E.C., durante o Exílio babilônico, pois foi contemporânea à estruturação gradativa do cânon bíblico, que conferiu aos judeus uma unidade identitária e um sentido teleológico como nação. Justamente nela é que os textos eram ensinados, copiados e divulgados e, pouco a pouco, foi substituindo a estrutura religiosa hierárquica e centralizadora representada pelos sacerdotes e pelo Templo, o qual sucumbiu definitivamente – por ora, segundo creem os religiosos – com a sua destruição pelos romanos em 70 E.C.

Assim, o Judaísmo passou de uma típica religião da Antiguidade<sup>316</sup>, baseada em sua casta sacerdotal e em inúmeros sacrifícios sanguinolentos visando expiar, agradecer e mediar a relação entre a Divindade e a coletividade, a uma religião centrada na dinâmica comunitária, no estudo, nas orações, nas práticas de caridade e solidariedade mútuas, isto é, um “monoteísmo ético”, como denominariam os *maskilim* (iluministas judeus)<sup>317</sup>.

Esses conceitos estão tão impregnados na consciência coletiva hebraica que as nomenclaturas desta instituição as revelam, seja no recorrente termo *sinagoga* (Snoga ou Esnoga para os sefardim), significando na etimologia grega “congregação”; no ídiche *Schill* ou *Schul*, advindo de *Schola* (“escola”); ou nos seus três modos hebraicos: *beit kneset*, *beit tefilah* e *beit midrash*, respectivamente “casa de reunião”, “casa de oração” e “casa de estudo”<sup>318</sup>.

A prevalência do termo helênico não é estranha porque, além desse idioma ser a língua

<sup>315</sup> JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p.105.

<sup>316</sup> AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico II. Coleção Judaica*. São Paulo: Sêfer e A. Koogan Editor, 1989. p. 803.

<sup>317</sup> ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação. O mundo na época de Buda, Confúcio e Jeremias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>318</sup> BLECH, Benjamin. *O mais completo guia sobre o Judaísmo*. São Paulo: Sêfer, 2004. pp.299-303.

cultural no período do desenvolvimento e consolidação da instituição sinagoga, duas das mais importantes delas estavam em áreas de influência helenística, a saber: a Grande Sinagoga de Alexandria, no Egito, construída segundo o modelo arquitetônico greco-romano no século II E.C. e destruída por Trajano; e a Sinagoga de Dura-Europos, na Síria, na qual os seus mosaicos e afrescos de heróis e passagens bíblicas burlavam a proibição da representação figurativa<sup>319</sup>.

Isso foi possível porque não há um modelo arquitetônico específico para sinagogas, tendo os judeus adaptado suas construções em conformidade aos estilos prevalentes nas terras onde habitavam e à época de sua construção, ou ainda fazendo referências aos diversos modelos que se conjecturavam sobre o Templo ou, talvez, a um período que se queria fazer lembrado. Assim, entre os sefardim era comum recorrer ao estilo mourisco, enquanto os asquenazim normalmente recorriam ao bizantino ou eslavo (de madeira)<sup>320</sup>; já os judeus portugueses de Amsterdã inspiraram-se no modelo do Templo proposto por Jacob Judá Leon, publicado em 1642, como veremos logo mais<sup>321</sup>.

De fato, a residência de qualquer judeu pode servir para as reuniões sinagoga, pois o que se leva em consideração não é o prédio em si, mas a presença de no mínimo dez homens (*míniam*) para a realização de certas orações e rituais<sup>322</sup> – daí também os criptojudeus de antanho denominarem suas reuniões como “fazer esnoga”. Há, no entanto, certas normas e mobiliário específicos quando se constrói ou se organiza uma casa para a função sinagoga.

Predominantemente, as sinagogas possuem um desenho retangular, alongando-se do oeste para o leste. Sua arquitetura privilegia o salão do culto (ou de serviço, numa livre tradução do termo hebraico *avodah*), embora possua áreas e vestíbulos adjacentes para outras funções. Neste salão, a parede oriental tende a ser o ponto central do edifício, pois os fiéis devem orientar suas preces nesta direção, uma vez que ela indicaria a posição geográfica de Jerusalém, a cidade sagrada, para onde as orações dos judeus piedosos se dirigiriam antes de subirem aos Céus, de acordo com a tradição<sup>323</sup>. Isto só é verdadeiro, porém, se estivermos situados nas Américas, Europa e África, pois na maior parte da Ásia ou na Oceania, a parede central é a ocidental, pelo mesmo motivo aludido acima.

Em frente à parede central encontra-se um armário, tradicionalmente de madeira de lei,

<sup>319</sup> AUSUBEL. *op.cit.*, 1989, p. 809.

<sup>320</sup> *Idem*.pp. 810-12.

<sup>321</sup> PARAIRA, David in BELINFANTE, Judith. *The Esnoga: a monument to Portuguese-Jewish Culture*. Amsterdan: D'Arts, 1991.

<sup>322</sup> ASHERI, Michael. *O Judaísmo Vivo. As tradições e as leis dos judeus praticantes*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p.163.

<sup>323</sup> KAPLAN, Ariel. *Jerusalém: o olho do Universo*. São Paulo: Maayanot, 1994.



onde se encontram guardados os rolos da Torah (*sefarim*), que são retirados para exibição e leitura, após uma procissão interna no salão de culto, em ocasiões festivas ou durante as segundas, quintas e sábados. Este último, por ser o dia sagrado, é quando a sinagoga costuma ser mais freqüentada, só perdendo em número para o Dia do Perdão (*Yom Kipur*), anualmente. O tal móvel alude à Antiga Arca da Aliança Bíblica, que guardaria as Tábuas da Lei doadas por Deus a Moisés como símbolo de Seu Pacto com o povo israelita. Por isso, acima dele se costuma ter uma réplica destas tábuas com inscrições em hebraico das primeiras palavras dos Dez Mandamentos, encimada por uma coroa e ladeadas por leões com faces humanas (querubins), referindo-se à Soberania, Realeza e Transcendências Divina e de Sua Torah<sup>324</sup>. Na verdade, esta mobília pode ser substituída por uma reentrância na parede contendo as mesmas funções, desde que esteja à altura de um metro ou um metro e vinte ao rés-do-chão. Independente disso, ela é denominada “Arca Sagrada” ou *Aron Hakodesh*, entre os asquenazim, e *Heichal* ou “Palácio”, para os sefardim, sendo hebraicos ambos os termos<sup>325</sup>.

Nem sempre, porém, a estrutura da sinagoga permite que a Arca situe-se na parede oriental, então por respeito aos rolos da Torah que se encontram em seu interior, os fiéis rezam voltados para ela, pois estes representam a presença Divina. Pela razão análoga, acima e à frente da Arca encontra-se uma lamparina ou lâmpada constantemente acesa, a *ner tamid*, “Chama Eterna”, assim como uma cortina (*parochêt*) cobrindo a porta da Arca entre os asquenazitas, e após ela, para os sefardim. A propósito, cada congregação deve possuir ao menos dois *sefarim*; assim, quanto mais rica e maior a comunidade, mais pergaminhos possuirão.

No centro do salão, ou diametralmente oposta à Arca, situa-se um estrado cercado para onde a Torah será levada, apresentada e lida perante a comunidade. Também predominantemente esculpido em madeira, apresenta duas aberturas laterais com degraus, uma para a subida e outra para a descida daqueles que são convidados a fazer a leitura dos textos sagrados. Nunca mais elevada que a Arca, esta mobília está sobre uma plataforma e é chamada pelos asquenazim de *bimah* ou *almemor*. Entre os sefardim, no entanto, atende por *tebah*. Na liturgia destes, é nela que o chantre (*chazan* ou *sheliach tsibur*) oficia o serviço religioso. Já para os asquenazes, existe um púlpito específico para isso, em forma de colunata, onde o oficiante permanece em pé diante da congregação e quase sempre à direita do *Aron Hakodesh*: daí o termo que o denomina em hebraico, *omed*, significando pilar ou coluna<sup>326</sup>.

<sup>324</sup> BLECH, *op.cit.*, 2004, p. 304 -05.

<sup>325</sup> ASHERI, *op.cit.*, 1995, p.158.

<sup>326</sup> Idem. p. 159.

Degraus também são encontrados diante do *Heichal*, por onde se sobe para retirar ou devolver os rolos da Torah; neles os judeus descendentes dos antigos sacerdotes (*cohen* ou *cohanim*) abençoam a congregação em ocasiões especiais, notoriamente no Dia do Perdão. Estes degraus, ou *duchan*, que formam uma plataforma, aludem àqueles presentes à entrada do Antigo Templo hierosolimitano, onde os auxiliares dos sacerdotes (*leviim* ou *levitas*) recitavam os quinze salmos de romagem ou de ascensão.<sup>327</sup> Analogamente, numa sinagoga, aquele que é convidado a subir os degraus tanto da Arca ou do Estrado para realizar alguma função com a Torah, diz-se que fez uma *aliah*, ou ascensão a Deus. O mesmo termo é utilizado àquele que viaja para Israel e principalmente a Jerusalém.

Em sinagogas tradicionais, os indivíduos dispõem-se separadamente nas bancadas de acordo com os gêneros. Os homens permanecem no salão central, enquanto as mulheres deslocam-se para uma galeria abalconada (*ezrat nashim*) no andar superior, de onde acompanham os serviços religiosos indiretamente, porque não lhe são obrigadas pela interpretação legal rabínica. Nos *Schills* mais ortodoxos há ainda um biombo ou cortina que as separam do olhar masculino – a *mechitsah*, o que não é tido por necessário entre os ibéricos. Embora em ambos os casos tendam a ser fixos, inclusive sendo comprados e mesmo herdados pelos familiares, existe distinções também no modo como os assentos estão dispostos num *schill* ou numa esnoga.

Entre os últimos, os assentos são paralelos a *tebah* e dispostos verticalmente; só os que se situam atrás dela é que são horizontais, criando um vão no centro, cujo piso é geralmente coberto por tapetes. Para os primeiros, os assentos estão dispostos horizontalmente, sempre de frente para a Arca, e rodeiam a *bimah*. Entre os asquenazitas, em uma das paredes do *schul* percebe-se uma placa com os nomes de seus membros falecidos e as datas em que ocorreram, à qual lâmpadas são, ou permanecem em certas datas do ano, como uma lembrança dos que se foram: eis o mural da memória (*Yizcor*).<sup>328</sup>

Outro componente importante num templo judaico são as janelas, preferencialmente em uma dúzia, como referência às míticas doze tribos ou filhos de Israel, isto é, do Patriarca Jacó, filho de Isaque e neto de Abraão, considerado o primeiro monoteísta para os judeus, cristãos e muçulmanos<sup>329</sup>. A razão desta peculiaridade são fatores simples, tais como o arejamento e a iluminação, mas também simbólicos, como a necessidade de comunicação e

<sup>327</sup> Salmos 120 a 134 in FRIDLIN, Vitor e Jairo. GODOROVITS, David. *Salmos: Hebraico e Português*. S. Paulo: Sêfer, 2000.

<sup>328</sup> BLECH, *op.cit.*, 2004, p. 306.

<sup>329</sup> GREELEY, Andrew. NEUSNER, Jacob. *A Bíblia e Nós. Um padre e um rabino interpretam as Sagradas Escrituras*. São Paulo: Siciliano, 1993.pp.14-109.

relação com o mundo exterior<sup>330</sup>.

Por último, ao menos uma pequena biblioteca, um quarto para hospedar viajantes ou uma copa e salão para refeições são quase obrigatórios numa sinagoga, e em muitos casos também são encontradas uma área para abluções antes das orações e uma ou duas *mikveh*, um complexo estrutural formado por uma piscina e uma fonte natural de água, destinado aos banhos de purificação ritual das mulheres pós-período menstrual, e dos homens às vésperas do sábado, Dia do Perdão e Páscoa, bem como ritual de iniciação para os convertidos, sendo este caso uma possível origem ritual do batismo cristão.

Voltando-nos para Recife, há oficialmente cinco sinagogas em funcionamento na atualidade: a dos judeus de linha mais ortodoxa, o *Beit Chabad*, situada no bairro de Boa Viagem e ligada ao movimento *chassídico lubavitch*, que se atribui a missão mundial de trazer todos os judeus à observância religiosa; a Sinagoga do Centro Israelita ou do Colégio, por se situar no Colégio Israelita Moisés Chvartz, no bairro da Torre, sendo bastante heterogênea por congregar os membros da comunidade de linha tradicionalista, liberal, secular ou ainda convertidos ou anussim convertidos; a Sinagoga Israelita do Recife ou da Martins Júnior, localizada na rua homônima, no bairro da Boa Vista, hoje em dia funcionando esporadicamente – entretanto, passa por revitalizações visando retomar as atividades e servir como um centro cultural, já que congregou os primeiros anussim que criaram o seu movimento na cidade e foi a principal sinagoga dos asquenazim, com mais de oitenta anos de funcionamento; a *Kahal Zur Israel*, menina dos olhos da comunidade, por ter sido a primeira das Américas e servir de vitrine acerca da presença judaica no estado e no país, embora apenas em ocasiões muito específicas, tais como casamentos, maioridades religiosas (*bar* e *bat mitsvah*, respectivamente para meninos e meninas) ou eventos nacionais, porque hoje é um centro cultural; por último, a Sinagoga Israelita *Beit Shmuel*, a mais nova delas, situada na Ilha do Leite e composta majoritariamente pelos anussim, especialmente os que não se converteram ou se opõem a isto, ou mesmo por preferirem compor sua própria esnoga, de caráter sefardi<sup>331</sup>.

Devido à proposta desta pesquisa, serão concentrados os esforços nas três últimas, além da antiga sinagoga *Maguen Abraham*, não mais existente, que durante o domínio neerlandês funcionou na outra banda do rio Capibaribe, na Ilha de Antônio Vaz ou cidade Maurícia, isto é, no bairro de Santo Antônio e, mesmo sem certezas, provavelmente nas proximidades da hodierna Praça do Diário.

<sup>330</sup> BLECH, *op.cit.*, 2004.

<sup>331</sup> RIMBEBOIM, Jacques. *Sinagoga Israelita do Recife de portas sbertas*. Recife: Comunigraf, 2008. pp. 52-53.

### 3.1.1. - Esnoga: a sinagoga portuguesa de Amsterdã

Quando chegaram a Amsterdã, por volta de 1600, os sefarditas elegeram para viver uma das ilhas formadas pelo rio Amstel, a Vlooyenburg. Dois anos depois, já podiam ser encontrados fazendo suas esnogas na casa do rabino alemão Uri Halevi. Porém, uma década depois, a imigração crescia de tal modo que se formaram três congregações, conforme citamos no segundo capítulo: a *Beth Iacob* (1610?), a *Neveh Shalom* (mencionada pela primeira vez em 1612) e a *Beth Israel* (1618). A modesta congregação dos asquenazim demoraria um pouco mais, só em 1635.

Em 1614, a *Beth Iacob* alugou uma casa situada numa ruela, cuja entrada ficava na lateral, denominada de “Antuérpia”; os serviços religiosos eram realizados no andar superior. Em 1620, anexaram duas áreas nos fundos do edifício para instalar um seminário e em 1630 adquiriu-se a propriedade do imóvel.

A *Neveh Shalom* adquiriu sua sede ao lado das igrejas católicas de Moisés e Aarão, no bairro judaico, em 1612. Seu salão de preces também se situava no piso superior, porém suas paredes eram pintadas com alusões à flora e painéis inscritos em hebraico; ademais, a galeria feminina ocupava a parede oposta à Arca, em forma de abside.

À frente da *Beith Israel* estava José Pinto, que alugou em 1618 um armazém no lote final da Jodenbreestraat, a rua judaica no centro comercial de Amsterdã. Um ano depois, agregou-lhe outro depósito, criando uma conexão entre os dois prédios e reaproveitando as vigas de madeira de ambos para sustentar o balcão das mulheres. Graças às suas dimensões, quando as três congregações se fundiram em 1639, ela foi escolhida para sediar o Talmud-Torah. Enquanto isso, os dois outros prédios foram vendidos<sup>332</sup>. Um contemporâneo, Tobias von Domselaer, em seu “Descrições de Amsterdã” de 1665, assim descreve a sinagoga:

Na parte inferior situa-se um amplo adro onde há lavatório com uma pia, tendo ao lado uma toalha, para que os judeus lavem suas mãos antes de entrarem no templo; em cada lado há escadas que levam ao templo. As mulheres sentam-se numa galeria acima, separadas dos homens e sem por eles serem vistas; no final (do salão) há uma grande arca de madeira com duas portas, no qual muitos objetos valiosos são vistos, entre eles os Livros de Moisés, envolvidos em ricas mantilhas adornadas. Seus mestres permanecem de pé numa plataforma alta, cerca de três pés acima dos restantes. Sobre seus chapéus os homens vestem um xaile que os envolvem desde os ombros até o corpo, e cada um deles carrega em sua mão um livro

---

<sup>332</sup> PARAIRA, David in BELIFANTE, Judith. *The Esnoga. A monument to Portuguese-Jewish Culture*. Amsterdam: D'Arts, 1991, p.41-42.

hebraico<sup>333</sup>.

Em Amsterdã, o uso de galerias destinadas às mulheres não eram privilégio das sinagogas, pois ocorria tanto na Igreja Arminiana dos Remonstrantes quanto na Velha Igreja dos Luteranos. No subsolo provavelmente localizava-se o seminário rabínico *Ets Haim*. Em seu período áureo, a sinagoga recebeu as visitas de Cosimo III de Médici e do *Stadtholder* Frederick Henry, além de ter sido o local das excomunhões de Uriel da Acosta e Bento Espinosa.

Com a inauguração da Grande Esnoga Portuguesa de Amsterdã, em 1675, o antigo imóvel da *Beth Israel* serviu como armazém, salão para festas e sinagoga auxiliar, passando por várias reformas até ser definitivamente demolida em 1931.

Em meados do século XVII, um turbilhão atravessa a comunidade judaica europeia, especialmente a dos sefarditas de Amsterdã: corre a notícia de que o Messias e seu profeta, a saber, Sabetai Tsvi e Natan de Gaza, tinham surgido e se dirigiam ao sultão do Império Otomano, Mehmed IV, para lhe comunicar a libertação da Terra Santa, que estava sob domínio turco. Com o prenúncio da Era Messiânica, muitas autoridades rabínicas passaram a associar a expulsão de Sefarad e a capitulação do “Brasil Holandês” como indícios dos sofrimentos que prenunciariam a Redenção, a qual coincidiria com o ano cristão de 1666<sup>334</sup>.

Chegada a data, o messias revelou-se um engodo. Frente à pena de morte ou à conversão ao Islã proposta pelo sultão, Sabetai Tsvi optou por se tornar muçulmano, e com isso o sonho messiânico se desfez. Apesar de manter ainda, na Turquia e nos Balcãs, alguns seguidores até os nossos dias, os (*doenhmes*<sup>335</sup>) que os entendem como um criptomessias – condizendo com a profecia popular de que, assim como Moisés, o Messias seria um criptojudeu –, a absoluta maioria dos judeus desiludiu-se e relegou ao plano teórico as pretensões messiânicas até o advento do Sionismo oitocentista.

Alguns dos judeus portugueses de Amsterdã que já tinham se desfeito de parte de seus bens no intuito de migrar para Terra Santa, ou se preparavam para isso, perceberam que o melhor a fazer era se fixarem onde estavam. Visando superar os traumas seguidos, assim como recobrar o prestígio diante dos não-judeus, o agora rabino do Talmud-Torah, Isaac Aboab da Fonseca, propõe a ampliação desta Sinagoga. Ademais, a crescente comunidade asquenazi acabara de adquirir um grande terreno para a construção de sua sinagoga ou o Grande Schul, iniciada em janeiro de 1670 e concluída pouco mais de um ano depois.

<sup>333</sup> Idem. p. 42.

<sup>334</sup> SCHOLEM, Guershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995. pp. 321-359.

<sup>335</sup> ASHERI, *op. cit.*, 1995.

Prontamente, os sefardim organizam um comitê para realização da empreitada: formado por Isaac Pinto, Samuel Vaz, David Salom de Azevedo, Abraham da Veiga, Jacob Aboab Osório, Jacob Israel Pereira e Isaac Henriques Coutiño, eles indagaram-se entre três projetos distintos de expansão da sinagoga ou a construção de um novo prédio. Apoiados financeiramente pelos membros da congregação, cada qual contribuindo de acordo com suas posses, e com o consentimento do *Mahamad*, decidem-se pela última opção. Mas não apenas isso, pois escolheram construir o edifício bem adiante do Grande Schul, contratando o mesmo mestre de engenharia, Elias Bouman, e denominando a construção de “a Grande Esnoga”<sup>336</sup>.

Embora não fosse judeu, pois a eles estavam vedadas as participações em guildas responsáveis pelas construções arquitetônicas, Bouman possuía renome, experiência e uma excelente relação no círculo dos sefarditas mais ricos. Edificara, por exemplo, duas mansões para o financista David van Abraham Cardozo, fora convidado ao casamento de Moses Israel e servira até como árbitro externo numa disputa entre Jacob Aboab Osório e Josua Abendana.

A construção teve início em abril de 1671. David van Isaac de Pinto, Moisés Curiel, José Israel Nunes e Imanuel de Pinto pagaram caro pelo privilégio de contribuírem com as pedras de fundação. Esse mesmo Moisés Curiel, ou Jerônimo Nunes da Costa, vivera em Pernambuco e era um grande exportador de jacarandá da região, tanto que a madeira da mobília principal da Esnoga (o *heichal* e a *tebah*) possuía essa procedência, podendo ser encontrada lá ainda hoje<sup>337</sup>.

Planejada para ser entregue em maio de 1672, a inauguração teve de esperar por mais um triênio, pois naquele ano a República de Orange fora sitiada três vezes pela Inglaterra, impondo a paralisação das obras, e interrompida mais outra vez graças a um vendaval que destruiu a maioria das janelas e da balaustrada.

No entanto, como era de se esperar, quando finalmente ficou pronta, as comemorações que se iniciaram em 02 de agosto de 1675 prolongaram-se por oito dias, semelhante à festa da dedicação (*chanucah*) do Antigo Templo de Jerusalém, instituída pelos Macabeus. Os sermões proferidos na ocasião foram compilados num livro ilustrado e impresso por Romeyn de Hooge em quatro impressoras. Nele, o mesmo escreveu um poema laudando o trabalho do engenheiro-arquiteto: “Esta, a Escola da Lei, a casa judaica de orações, a obra-prima do mestre Bouman, em honra ao seu novo trabalho.”<sup>338</sup>

A existência de duas grandes sinagogas, num período em que os cultos não-

<sup>336</sup> PARAIRA, David in BELIFANTE, *op. cit.*, 1991, p.45.

<sup>337</sup> BRITO, Creso N. M. *Quando ser judeu era ser português*. I Colóquio Brasil-Portugal. Recife, 2007.

<sup>338</sup> PARAIRA, David in BELIFANTE, *op. cit.*, 1991, p.48.

reformados não possuíam a permissão de se realizarem além dos salões alugados ou das casas particulares, demonstrava o prestígio e a riqueza da comunidade israelita amsterdaniana. E a Esnoga intentava mais, na medida em que buscava ser uma réplica do Antigo Templo Salomônico.

Estruturada de forma retangular, em estilo clássico, ocupando quase um quarteirão inteiro e assentada sobre três mil pilares de madeira que mergulham em águas pantanosas, a Esnoga parecia imponente, especialmente devido aos efeitos de altura e verticalidade conferidos pelos seus arcos de pedra, pilastras e janelas arqueadas. Seu pórtico principal é ladeado por colunas toscanas, encimada por um painel em letras douradas onde se lê em hebraico o sobrenome *Aboab* (em homenagem ao seu idealizador, o rabino Isaac Aboab da Fonseca) e o versículo oitavo do quinto salmo: “E eu, por Tuas imensas mercês, virei a Tua Casa” (*Va'ani berov chasdechah avo beitechah*). Todo esse conjunto se destaca em suas paredes de tijolos ocre-avermelhados.

Semelhante a Beth Israel, havia uma bica para as abluções, bem como um adro cercado o prédio, destinados às brincadeiras infantis e aos encontros dos seus membros ao ar livre antes de entrarem para os serviços religiosos.

Em seu interior, o espaço era suficiente para cerca de mil e duzentos homens, em bancos coletivos de madeira dispostos a moda sefardi, e quatrocentas mulheres, acomodadas em suas galerias abalçoadas em muxarabis. Logo à primeira vista destacavam-se as vultosas colunas, a mobília em madeira escura, os candelabros de bronze, tudo isso contrastando com as suas paredes branquíssimas e, durante o dia, iluminadas naturalmente pelos raios solares que atravessavam as suas setenta e duas janelas, uma alusão cabalística aos Nomes Divinos.

Sustentando as galerias femininas, doze semi-colunas, referindo-se às doze tribos de Israel, e na mesma função para o teto triconcavo, quatro imensas colunas de pedra-sabão de Bremen, a lembrar as matriarcas bíblicas. A arca na parede oriental perfeitamente orientada para Jerusalém, em oposição à tebah com sua cadeira para os rabinos acoplada à frente, situada na extremidade oeste e logo após a bancada do *mahamad*, que junto às portas da sinagoga supersionavam quem entrava e saía.

A arca imponente é dividida em três partes, assim como se estrutura religiosamente o povo judeu (*cohanim*/sacerdotes, *leviim*/levitas e *Israel*/os comuns), ricamente decorada com entalhes em grinaldas, obeliscos e colunatas. No topo das arcas menores laterais há um triângulo com um escudo, onde se leem as palavras do Profeta Malaquias: “Lembra-te da Lei de Moisés, Meu servo, que Eu ordenei a ele, em Horeb, para todo Israel.” Acima da arca central está um frontão arqueado em colunas, formando um dossel protetor sobre uma réplica

em madeira das Tábuas da Lei, escrita em vinte linhas com letras douradas. Em seu interior, forrado em couro vermelho-dourado com motivos florais, guardavam-se diversos rolos da Torah, enfeitadas segundo o modelo descrito por Tobias von Domselaer ao descrever a Beth Israel.

Ao lado das entradas da Esnoga e da *tebah* encontravam-se caixas de carvalho destinadas à coleta das doações caritativas. O piso era confeccionado em pinho, coberto com uma fina camada de areia para absorver os ruídos dos passos e absorver a sujeira ou poeira dos calçados. Os vinte e seis candelabros (valor numérico do Nome Divino em hebraico) que pendiam do teto eram alimentados por trezentas velas, e a mais próxima da Arca servia como *Ner Tamid*, a chama eterna referente ao lume que nunca se apagava no candelabro sagrado (*menorah*) do Antigo Templo<sup>339</sup>.

Desvendar a estrutura do Templo era quase uma obsessão entre cristãos e judeus em seus estudos bíblicos. O enorme prestígio dado a este edifício advinha da crença de que Salomão teria recebido as normas arquitetônicas do próprio Deus. Ademais os judeus religiosos acreditam que reconstruí-lo seria uma das funções do Messias; logo, dedicar-se à compreensão de sua estrutura seria um modo de “auxiliar” no cumprimento da profecia<sup>340</sup>.

Depois do Renascimento, em particular, o interesse cresceu sobremaneira entre ambos os grupos, tanto que dois jesuítas espanhóis, Prado e Villalpando, ficaram deveras conhecidos por seu domínio do assunto, tal qual este é descrito no Livro do Profeta Ezequiel, e tendo dedicado seu comentário sobre o Templo ao rei espanhol Felipe II,.

Inspirando-se na dupla de jesuítas, o rabino luso-holandês Jacob Judá Leão, publicou seu livro *Ilustrações do Templo de Salomão*, em 1642. Este fez tanto sucesso que foi reimpresso várias vezes e não menos que em sete idiomas: tal aceitação parece ter derivada do didatismo da obra, voltada inclusive para o público leigo e por ser este bastante ilustrado, como já anunciava seu nome. Ademais, o autor produziu uma réplica de madeira do edifício com as dimensões de 1,80 x 1,20 x 0,60 metros, a qual deixava em exposição para visitaçãõ em seu domicílio.

Logo depois da morte do rabi Leão, em 1675, seu modelo desapareceu; contudo, as gravuras de seu livro serviram como base para as alterações realizadas no lado leste exterior da Esnoga, entre 1773-4, em forma de suportes semicurvõs. Apesar disso, sua réplica do Templo possuía características mais clássicas que barrocas, em detrimento àquela proposta

---

<sup>339</sup> Idem, *ibidem*, p. 48-53.

<sup>340</sup> KAPLAN. *op. cit.*, 1994, p. 23-28.



pelos jesuítas e mais ao gosto dos cristãos reformados dos Países Baixos<sup>341</sup>.

Justamente graças a todo esse valor simbólico e arquitetônico é que a Esnoga serviu de modelo a todas as outras sinagogas da Diáspora Portuguesa, seja a *Beis Markis* (1701), em Londres; a *Mikveh Israel*, em Curaçao (1732); a *Touro* (1759), em Newport, ou mesmo nas análises para reconstituição da primeira sinagoga das Américas: a *Kahal Zur Israel* em Recife (2002), após mais de três séculos.

### **3.1.2. - As pioneiras no Brasil: a *Kahal Zur Israel*, do Recife, e a *Maguen Abraham*, de Maurícia**

Hoje restaurada e aberta à visitação pública desde sua reinauguração em 2002, no mesmo local onde funcionara anteriormente, a Sinagoga Kahal Zur Israel é o principal patrimônio material que a comunidade judaica brasileira possui como sinal da sua constante presença no país desde a Colônia. Não é de se estranhar, portanto, que a posse deste prédio seja um assunto tão delicado entre boa parte dos anussim, por se considerarem alijados da participação ou mesmo do reconhecimento oficial da existência dos mesmos por parte dos dirigentes da instituição.

Eles alegam, por exemplo, que não há qualquer menção direta sobre eles, a não ser uma lacônica alusão a alguns judeus portugueses que após a debacle batava decidiram ficar e adentraram os sertões, perdendo-se na sombra do mistério que os envolveria a partir do século XVIII. Isto é narrado em apenas um dos painéis expostos permanentemente no museu-sinagoga; em contraste, uma grande exposição acerca da comunidade asquenaze no século XX e sua contribuição cultural à cenografia pernambucana através das companhias do teatro ídiche é mantida. Diante disso, eles não afirmam ser desnecessária tal exposição, mas apenas desejam ser reconhecidos no sítio que pertencera a seus avoengos, por ancestralidade ou culturalmente, segundo creem.

O resgate da sinagoga iniciou-se de modo despretenso, indireto e por vias acadêmicas quando José Antônio Gonsalves de Mello, ainda em idos das décadas de 1930 a 1950, realizou vários estudos sobre a dominação neerlandesa no Nordeste brasileiro, inicialmente por influência e incentivo de seu primo, Gilberto Freyre, que encabeçou o Movimento Regionalista de 1926, no Recife<sup>342</sup>.

Todavia, somente em 1992, baseando-se na identificação dos prédios auferidas pelo

---

<sup>341</sup> PARAIRA, David in BELIFANTE, *op. cit.*, 1991, p. 56-58.

<sup>342</sup> MELLO, José Antônio G. *Gente da Nação*. Recife: Massangana, 1996. (orelha do livro).

citado professor, é que nos casarios 197 e 203 da Rua do Bom Jesus (anteriormente chamada “Rua dos Mercadores”, “Rua da Cruz”, “Rua dos Judeus” e “Rua da Guarda do Bode”, em cronologia regressiva) são afixadas placas comemorativas e indicativas em suas fachadas, além de se iniciar o processo de tombamento dos mesmos pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional).

Assim, o Ministério da Cultura e a Prefeitura do Recife desapropriaram os prédios, que pertenciam à Santa Casa da Misericórdia do Recife desde 1862, entregando-os em regime de comodato à Federação Israelita de Pernambuco (FIPE) a princípio por vinte e cinco anos. Com isso, esta Federação e a Confederação Israelita do Brasil, com o financiamento da Fundação Safra, ficam incumbidas da prospecção arqueológica e o restauro do sítio, com a intenção de montar um museu e, após negociações entre os dirigentes da Federação Israelita de Pernambuco e a diretoria do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE), também a sede desta instituição.

A prospecção arqueológica, liderada pelo professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) Marcos Albuquerque, inicia-se a partir da reconfirmação do exato local da sinagoga por intermédio da análise de documentos e da sobreposição de mapas do período feitas pelo professor arquiteto José Luís da Mota Menezes. A partir de então, os trabalhos alcançam resultados progressivos descobrindo-se, primeiro, a base de pedra da paliçada que cercava a povoação, e em seguida, o piso original neerlandês, seis pisos abaixo do atual. Por último e mais importante, foi descoberto o complexo para banhos ritualísticos judaicos, a *mikveh* (piscina) e o *bor* (poço).

Descoberto em janeiro de 2000, por acaso, o poço estava entulhado, embora bem conservado, enquanto a piscina encontrava-se deteriorada. Um tribunal religioso especializado comprovou que o complexo teria funcionado da seguinte maneira: a piscina era preenchida através de uma canaleta que se comunicava ao poço armazenador das águas afluentes do rio Beberibe. Os especialistas responsáveis pela autentificação foram os rabinos Yossel Feigelstock, portenho; Yossef Benzecry, recifense, e os paulistas Chaim Cohen e David Weitman. Este último chegou a afirmar que a existência de uma *mikveh* seria mais relevante para uma comunidade judaica até mesmo que a posse dos rolos da Torah<sup>343</sup>.

No entanto, a história desse edifício confunde-se com a própria formação da rua e a urbanização do povoado do Recife, durante o período de ocupação holandesa. Em 1636, os judeus mais afortunados da comunidade, que progredia sensivelmente desde os últimos sete

---

<sup>343</sup> WEITMAN, David. *Bandeirantes espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d'Aguilar*. São Paulo: Maayanot: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003. pp. XVIII-XXII.

anos, decidiram se estabelecer próximos à região denominada “Porta da Cidade” ou “Guarda do Bode”.

Após a permissão concedida pelas autoridades batavas, alguns destes iniciaram a construção de suas próprias casas. Foram eles Abraão de Azevedo, Benjamim Safarti (de Pina), David Atias, Jacob Fundão, Gabriel Castanho, Gaspar Francisco da Costa (José Atias), Jacob Mocata (Gil Correia), Jacob Zacuto, Moisés Navarro e Duarte Saraiva (David Senior Coronel)<sup>344</sup>, sendo na casa deste último que se organizou em primazia a comunidade dos “Da Nação”. Longe de se formar um gueto, esta rua constituía praticamente uma “judiaria” (bairro ou área de habitação judaica), conforme os padrões de experiência que adquiriram na Holanda ou na Ibéria pré-conversão forçada. Ao hábito e às exigências da Lei religiosa que incentivava os judeus a morarem próximos, soma-se o fato de que a maioria dos moradores da rua eram comerciantes ou estavam envolvidos com o comércio de escravos, daí a proximidade com o porto ser fundamental.

A partir de 1637 é iniciada a construção da sede própria, concluída em 1641. Situava-se no sexto lote do terreno na Rua dos Judeus – o salão de culto localizava-se no andar superior, enquanto embaixo ficavam dois alojamentos: em um, funcionava as escolas *Ets chaim* (para meninos) e *Talmud-Torah* (para os homens); noutro, o complexo para banhos rituais (*mikveh* e *bor*). Os dois pisos e sobrados eram interligados por uma única escada (não encontrada durante a prospecção arqueológica possivelmente por ser de madeira), dando a saída para o istmo que ligava o povoado de Recife à Vila de Olinda. Os fundos dos edifícios davam para uma ruela estreita e uma área alagada resultante do alargamento natural da bacia do Capibaribe ao se encontrar com o Beberibe.

O salão do templo é descrito como amplo por Leonardo Dantas, sendo os rolos da Torah guardados no Heichal encostado à parede frontal, voltando-se para o leste, e a Tebah, ao centro. Por ser uma plataforma elevada, em sua frente ficavam os membros do *mahamad* (diretoria), enquanto os demais congregantes sentavam-se em bancos dispostos verticalmente, tudo a moda das esnogas sefarditas de Amsterdã<sup>345</sup>.

Com a publicação em 1839 do *Inventário dos prédios que os holandeses haviam edificado ou reparado até o ano de 1654* redigido pelo escrivão Francisco Misquita<sup>346</sup>, toma-se conhecimento da estrutura da sinagoga, conforme ele diz ser:

<sup>344</sup> MELLO. Ibidem.pp. 370; 394; 401; 427-428;452; 455; 461; 495; 411(I) e 416-19, respectivamente.

<sup>345</sup> SILVA, Leonardo Dantas in DINES, Alberto. CARVALHO, Francisco Moreno. FALBEL, Nachman (coord.) *A Fênix ou o eterno retorno: 460 anos da presença judaica em Pernambuco*. Brasília: Ministério da Cultura. Programa Monumenta, 2001. p.46

<sup>346</sup> MENEZES, José Luiz da Mota. *Nova Iorque nasceu em Pernambuco: duas estrelas, o mesmo sonho*. Recife: Instituto Cultural Bandepe, 2002. p.21.

Um das casas grandes de sobrado juntas ao rio, com a fachada para a Rua dos Judeus, que lhes servia de sinagoga, a qual é de *pedra e cal*, com dois alojamentos inferiores, que também construíram os ditos judeus<sup>347</sup>.

Com a Restauração Pernambucana e a desagregação da comunidade judaica organizada, o prédio da sinagoga passou às mãos de um dos heróis da revolta, João Fernandes Vieira, que o presenteou a sua esposa, Maria César (descendente do clã dos Albuquerque), que por sua vez o repassa à Ordem Oratoriana de S. Felipe Néri em 1679, sendo por fim legado à Santa Casa de Misericórdia do Recife em 1862. Torna-se armazém, secos e molhados e loja de ferragens até ser iniciado o processo de tombamento, conforme explicitado acima<sup>348</sup>.

Além da Zur Israel, havia também a Maguen Abraham, de Maurícia, cuja exata localização permanece desconhecida, pois o *Inventário* não lhe faz nenhuma menção, embora provavelmente se situasse nas imediações da atual Praça da Independência, situada no bairro de Santo Antônio, no centro do Recife, o que dificulta ainda mais um possível processo de restauração do prédio, semelhante ao que ocorreu com a Zur Israel, porque é uma área ainda bastante ocupada, repleta de casas comerciais e patrimônios histórico-culturais de épocas posteriores.

### 3.1.3. - O Schill: a Synagoga Israelita do Recife.

Após o breve interregno proporcionado pelo domínio neerlandês, os judeus ficaram proibidos de exercer sua religião no Brasil até o século XIX, quando D. Pedro I, ao outorgar a Constituição Imperial (1824) e ao reafirmar o Tratado de Amizade com a Inglaterra, anteriormente firmado por seu pai (1810), flexibilizou as restrições religiosas, permitindo que outros credos se instalassem no país, embora de modo discreto e privado. Assim, paulatinamente, uma leva considerável de sefardim marroquinos imigraram predominantemente para a Amazônia, adentrando os igarapés, envolvendo-se com os negócios dos seringais, comercializando através dos rios as drogas do sertão, chegando inclusive a se mesclar com a população local, indígena e de ribeirinhos, deixando uma descendência cabocla conhecida como “los hebraicos”<sup>349</sup>.

<sup>347</sup> “Um das casas grandes de sobrado da mesma banda do rio, com fronteira para Rua dos Judeus, que lhes servia de Synagoga, a qual he de pedra-e-cal, com duas lojas por baixo, que de novo fabricarão os ditos Judeus.” in MISQUITA, Francisco. *Inventário dos prédios que os holandeses haviam edificado ou reparado até o ano de 1654*. Recife: Biblioteca Pública de Pernambuco, 1940. Compilações do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco. Seção Período Holandês.

<sup>348</sup> WEITMAN. *op. cit.*, 2003, p. XX.

<sup>349</sup> HELLER, Reginaldo J. in GRINBERG, Keila (org.). *Judeus no Brasil. Inquisição Imigração e Identidade*. Rio

Ainda hoje, em capitais como Manaus e Belém, encontram-se comunidades judaicas organizadas cujos ancestrais foram aqueles pioneiros sefarditas, considerando-as os centros culturais deste grupo. Alguns destes fizeram-se presentes também em Recife ou Salvador e que, apesar de marroquinos, afirmavam-se lusitanos dos Açores, de Gibraltar ou mesmo “da terrinha”. Quase sempre comerciantes, participavam da vida social, e porventura se imiscuíam nas lutas locais, como por exemplo o soteropolitano Isaac Amzalak, que tomou parte na Sabinada (1837-38) e cuja filha foi inspiração para o poema *A Hebreia*, de Castro Alves<sup>350</sup>.

Contudo, essa migração foi bastante pontual, pois apenas com a laicização do Estado e o projeto de branqueamento, que emergiram com o advento da República, é que a presença judaica torna-se efetiva no Brasil. Em Recife, os primeiros judeus que aqui se fixaram, antes da Primeira Guerra, provinham de aldeias judaicas (*shtetlech*) da Polônia, Lituânia, Ucrânia, Galícia, Rússia, Romênia e Bessarábia (desta em especial, da cidade de Sukoron), fugindo dos pogroms e das tensões político-sociais decorrentes da desestruturação do regime czarista. Durante e após a Segunda Guerra chegariam os da Alemanha, Áustria e Hungria, assim como os da Turquia, Grécia e Marrocos, que formaram congregações específicas até a década de 1950, quando começam a se transferir para os centros mais dinâmicos de São Paulo e Rio de Janeiro<sup>351</sup>.

De acordo com o léxico das comunidades brasileiras de Henrique Iussim, de 1957<sup>352</sup>, o *Ishuv* (“comunidade judaica”, em ídiche) recifense inicia-se em 1908, quando é estabelecido como representante comercial de firmas nacionais e estrangeiras Horácio Peipert, um judeu lituano. Entretanto, anteriormente tinham se estabelecido judeus alemães e franceses como joalheiros, bancários ou corretores. Logo, o motivo da escolha desta data nos é desconhecido, tanto que a própria comunidade asquenaze preferiu comemorar o centenário de sua imigração em 2010, inclusive com uma exposição ocorrida no hall do Paço Alfândega, no bairro do Recife Antigo, onde foram expostos documentos, fotografias e objetos daqueles imigrantes, arrolados e inventariados pelo Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (do qual participei do trabalho) e restaurados pela Fundação Joaquim Nabuco.

Possivelmente, a eleição do ano da chegada de Peipert como marco histórico tenha se dado porque, por seu intermédio, começam a se organizar as primeiras famílias que formariam o núcleo da comunidade asquenazi logo em seguida. Uma prova é que, tendo em

---

de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. pp. 221-234.

<sup>350</sup> GRINBERG, Keila, *ibidem*, p. 204.

<sup>351</sup> KAUFMAN, Tânia. *Passos perdidos, história recuperada. A presença judaica em Pernambuco*. Recife: Bagaço, 2005. 4ª Ed. pp.100-101.

<sup>352</sup> FALBEL, Nachman. *Judeus no Brasil. Estudos e Notas*. São Paulo: EDUSP/Humanitas, 2008. pp.657-61; 728-731.

vista propor-lhe sociedade, em 1909 chegou seu cunhado, Meier Bancovsky, trazendo sua esposa, Ana, e seu filho, José. Um ano depois é a vez de Mendel Meshiah e família, o provável primeiro vendedor prestamista ambulante (*klientelchik*) da comunidade. Esta profissão adquiriu, na memória dos asquenazes recifenses, ares de idealização, simbolizando o esforço arquetípico dos seus ancestrais no intuito de superação socioeconômica e interação cultural com a população local<sup>353</sup>.

Segundo o referido léxico, em 1911 já se faziam presentes as famílias Rabin, Chapoval, Rubinsky, Cherpak, Kelmenson, Schwartz, Schenberg, entre outras. No entanto, considerando a carta inventário escrita em 1956 pelo imigrante Avrum Ishie Vainer, dono de uma pequena loja de miudezas na Praça Maciel Pinheiro em idos da década de 1940, alguns dados são confirmados enquanto outros se contradizem. Por exemplo, há a confirmação de que a maioria dos imigrantes provinham da Bessarábia (atual Romênia), especialmente da cidade transilvana de Sukoron, os quais se reuniam para celebrações religiosas na casa de qualquer um deles, constituindo o que denominaram “Sinagoga Sukoron”. Seus líderes eram o próprio Vainer, Abraão Cherpak, Scholem Fainbaum e Elich Foigel<sup>354</sup>. Porém, a quantidade de famílias presentes seria em menor número, sendo a maioria da comunidade composta apenas de rapazes.

O inventário de Avrum Vainer é interessante porque não apenas seu autor foi testemunha ocular do ocorrido, como também retrata – até com certo humor –, as dissensões já existentes na comunidade àquela época. Esta, aqui transcrita, se dava entre os aliados do clã dos Rabin (rabinistas) e o grupo dos provenientes de Sukoron (sukoroner):

Em 1911, em novembro, quando cheguei ao Recife encontrei oito rapazes judeus. Até setembro de 1912, nos dias de Iamim Noraim (Dias Santos entre o Rosh Hashanah e o Yom Kipur), existiam 24 judeus *kain hore* (“sem mal olhado”, expressão de augúrio comum entre os asquenazim). Já havia quatro famílias. Da família Rabin - o mais velho deles, Pinie Rabin - eles se mantinham a distância.

Nós éramos, na maioria, sukoroner. Nós nos reunimos em Rosh Hashanah (Ano Novo) e rezamos sem um Sêfer Torah (rolo da Lei). Havia oito mais velhos e os demais, rapazes. (...) Chone Chalfin, que disse, se os judeus são mais do que um *míni*am (dez homens) e ainda aparecerão mais judeus, precisa-se trazer um Sêfer Torah. (...) Em 1913 chegou o Sêfer Torah, mandado para o endereço de Pinie Rabin e o Sr. Rabin pagou de despesa alfandegária 280 mil (réis), aí ele disse a nós sukoroner para devolver a ele o dinheiro e só assim entregaria o Sêfer Torah. Nós judeus, não gostamos dessas coisas. (...) Aí foi juntado novamente dinheiro e havia um rapaz de

<sup>353</sup> KAUFMAN, T. BRAGA, A. JAIME, D. A. CIRNE, R. *Passos perdidos, história desenhada: a presença judaica em Pernambuco no século XX*. Recife: Edição do AHJPE, 2006.

<sup>354</sup> VAISENCHER, Semira Adler. *Sinagoga Israelita do Recife*. Disponível: < [www.basilio.fundaj.gov.br](http://www.basilio.fundaj.gov.br) > Acesso em: 03 de dez. de 2013.

Eretz (em Israel), que mandou o dinheiro para Eretz e mandaram um Sêfer Torah. Também custou 500 mil (réis) e ficou um Sêfer Torah com os rabinistas e um Sêfer para os sukoroner.<sup>355</sup>

É curioso perceber a depreciação do oponente, ao criticar a atitude dos rabinistas e ao ressaltar a “honestidade” e a tentativa de se abster de um imbróglio por parte dos sukoroner, quando ambas as ações são postas em comparação. Ao declarar que a postura dos rabinistas não seria “do gosto dos judeus”, termina por querer afirmar os sukoroner como os verdadeiros judeus. Continuando o inventário, Ishie Vainer relata como a sinagoga sukoroner foi se constituindo:

O Sêfer dos sukoroner ficava guardado na minha casa e todos os sábados formávamos um míniam e rezávamos. (...) Avraham Cherpak, Scholem Fainbaum, Elich Foigel, eu e também alguns rapazes resolvemos fazer um Aron Kodesh (Arca), um Umet (Púlpito) e compramos 18 cadeiras shanke (segundo o modelo do shteitl de Shank). Avraham Cherpak doou um shulchan (uma mesa para estudo e leitura da Torah), com uma bela coberta (chupah), que também era armário (a mesa). Isto ficou pronto para os Iamim Noraim de 1916. Nós rezamos num salão grande, quer dizer, Beit Kneset (Sinagoga) Sukuron.<sup>356</sup>

Além do mais, Vainer deixa-nos a par de que os imigrantes, a medida que começavam a se estruturar, objetivavam fixar-se definitivamente na cidade, pois seguindo as recomendações talmúdicas planejavam o futuro tanto dos mais velhos, preparando-lhes um campo santo, ou dos mais jovens, contratando professores a fim de formarem uma escola, a terceira do gênero no país, constituindo o primeiro Centro Israelita do estado onde funcionaria a sinagoga:

Daí, se os judeus kain hora (sem mal olhado), já formam uma grande colônia, já se começava a discutir a respeito do iener velt (da vida pós-morte) e que os judeus precisam de um Beit Olam (cemitério). Judeus quando querem, fazem. E lançamos mão a obra. E se comprou um terreno: já se tem um cemitério e se formou uma sociedade que se chamou Centro Israelita de Pernambuco. A comunidade kain hora vai crescendo, vão acontecendo os eventos. (...) Agora, já se começa a tratar sobre a necessidade de comparar um prédio maior para abrigar um schill (sinagoga) e uma escola para crianças judias. E vem novamente o fator quando os judeus querem... alugou-se um belo salão e se trouxe dois professores judeus e 2 professores brasileiros e já se começou a tratar de comparar um prédio onde coubessem todas as instituições judaicas. A comissão comprou um belo e grande prédio (na Rua da Glória, 215).<sup>357</sup>

Por fim, percebendo-se a importância da educação, talvez as questões financeiras e o

<sup>355</sup> SCHWARTZ, Beatriz. *Carta Inventário de Avrum Ishie Vainer. Traduzida do ídiche por Beatriz Schwartz em março de 1998*. Acervo da Comunidade Asquenazi do século XX. Seção de documentação rara. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

<sup>356</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>357</sup> Idem. *Ibidem*.

processo de interação social que vinha ocorrendo, com o humor que lhe é específico e fazendo uso do adágio israelita que diz “onde há dois judeus há três opiniões”, Avrum Vainer termina sinteticamente por nos revelar como a contenda entre os dois grupos se resolveu:

Porém, somos realmente judeus, daí, um segundo grupo não se agradou e comprou um segundo prédio, onde fizeram funcionar a escola (...) até que a escola não podia continuar lá e teve de se mudar para o salão do Centro. Então juntaram-se os dois Sifrim (rolos da Torah, representando as duas congregações) e se começou a rezar todos juntos e o dinheiro arrecadado ia para escola<sup>358</sup>.

Na verdade, o grupo “opositor” ao dos sukroner era o *Agudat Achim* (União dos Irmãos) constituído em 1914, o qual reuniria os demais judeus asquenazes da cidade. Uma casa alugada na Rua da Imperatriz era sua sede, onde funcionava uma sinagoga e um banco de empréstimos comunitários, de acordo com os seus objetivos religiosos e de beneficência. Seus fundadores e primeiros diretores eram os irmãos Rabin, Israel Kelmenson, Meier Bancovsky, Mendel Meshiach, Velvel Chapoval, Simão Rubinsky e como presidente, Salomão Scheinberg. Devido à eclosão da Guerra, no mesmo ano, a imigração cessou momentaneamente e as atividades sociais da comunidade quase se restringiram à coleta de fundos para socorrer parentes e vítimas do conflito.

Embora a escola só tenha sido criada em 1924 e o cemitério em 1926, seu planejamento e a organização para sua obtenção vinham desde 1919<sup>359</sup>, quando fora fundado o Centro Israelita, que com o fim da Guerra teve seus afiliados progressivamente acrescidos. Três anos antes, visando instalar adequadamente os imigrantes, cria-se o “Relief Comitê” e, em 1930, o Banco Israelita Popular, para financiar o desenvolvimento de empresas comerciais, industriais e a iniciativa privada entre os judeus.

Embora a escritura de compra e venda assinale 16 de maio de 1926, há uma placa comemorativa, na parede oriental da sinagoga, afirmando que sua inauguração se deu em 20 de julho de 1926, o que é confirmado por Tânia Kaufman em seu livro<sup>360</sup>. O que deve ter ocorrido é que, talvez por questões administrativas e financeiras, somente cerca de um ano depois a escritura pode ser lavrada, daí a confusão de datas. A proprietária anterior, Maria Adelaide Pinto de Lemos, auxiliada por seu esposo, Artur Pinto de Lemos, transferiu definitivamente a posse do imóvel número 29 da Rua Martins Júnior para a Sociedade Synagoga Israelita da Boa Vista, pelo valor de doze contos de réis. Assinaram como representantes da comunidade o seu presidente, Jaime Averbuch; seu tesoureiro, Maurício

<sup>358</sup> Idem. Ibidem.

<sup>359</sup> FALBELL. *op. cit.*, 2008, p.729.

<sup>360</sup> KAUFMAN, *op. cit.*, 2005, p. 118.



Simis; e Israel Fainbaum, secretário<sup>361</sup>.

Com a reforma estatutária ocorrida em dezembro de 1987, a instituição passou a se chamar “Sinagoga Israelita do Recife”, termo que se mantém até hoje, mesmo que entre seus membros predomine o apelido de “Sinagoga da Martins Júnior”, ou só “Martins Júnior”. Sua primeira denominação, no entanto, era *Schil Scholem Ocnitzer*, fazendo referência a seu líder na época, Scholem Fainbaum, e a proveniência da maioria de seus membros, Ocnitzer. Ou ainda informalmente, “Schil do Beco do Camarão”.

Verdade é que a partir de finais da década de 1970 até o início do século XXI, a sinagoga passou por um processo paulatino de degradação, pois com a decadência do centro do Recife, a melhoria das condições socioeconômicas dos membros da comunidade e a sua crescente secularização, os quais transferem suas residências para os bairros mais elitizados da cidade, tais como Boa Viagem, Casa Forte e imediações, além de se desligarem progressivamente das tradições religiosas, o *schill* vai sendo abandonado por seus antigos congregantes. Analogamente, neste período é quando o movimento dos *anussim* surge e começa a se desenvolver, sob os auspícios do *chazan* da comunidade, o judeu marroquino Isaac Essoudry.

Na verdade, a presença dos *anussim* vai se consolidando de tal modo que, na década de 1990, ela passou a ser conhecida como “Sinagoga dos Marranos”. Como reconhecimento parcial deste fato, Jacques Ribenboim, ao publicar seu livro em comemoração aos oitenta anos da sede, assevera que é justamente Isaac Essoudry e os seus “estudiosos” que impedem a completa deterioração do prédio<sup>362</sup>, e em outra parte diz que, nos anos noventa, a sinagoga só não fechou suas portas definitivamente “graças à atuação de um grupo autodenominado *marrano*, liderado pelo judeu de origem marroquina, Isaac Essoudry”<sup>363</sup>.

Esses mesmos *anussim* ainda hoje frequentam a sinagoga quando ocorrem eventos especiais; todavia, desde 2005, eles possuem sua própria *esnoga*, da qual falaremos logo adiante. Isto ocorreu porque, após fortes chuvas que acometeram a cidade no inverno de 2004, parte do teto da sinagoga veio abaixo, proporcionando risco ao grupo, que havia organizado, cerca de um semestre antes, uma quota para realizar a pintura do salão central do edifício.

Assim os *anussim* são convidados a deixar o prédio, e diante de uma iminente perda irreparável, a comunidade *asquenaze* realiza, em 2005, reformas estatutárias que renomeiam a instituição como “Associação Cultural Sinagoga Israelita do Recife”, transformando-a em

---

<sup>361</sup> RIBEMBOIM. *op. cit.*, 2008, p. 51.

<sup>362</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>363</sup> Idem. *Ibidem*. p. 53.

museu e centro de divulgação da cultura judaica e da herança histórica dos asquenazim em Pernambuco. Organizando-se um conselho consultivo, formado por doze intelectuais, políticos e empresários, judeus ou não, bem como tendo as despesas custeadas pelo Fundo Guilherme Rubinsky, beneficência da família homônima, reforma-se totalmente o edifício e, daquela data em diante, compõe-se nova diretoria que busca, com a realização de eventos diversos, manter de pé a condição acima citada<sup>364</sup>.

Apesar de parte do acervo não se encontrar no local, dada a impossibilidade de preservação adequada em sítio, por exemplo, da dúzia de rolos da Torah de fins do século XIX e início do XX, o prédio em si possui grande relevância histórica, pois a própria mobília e arquitetura apontam para o período de sua inauguração, com pouquíssimas alterações.

A sinagoga possui um espaço exíguo, de forma retangular; embora tenha o espaço bem aproveitado, apresenta contíguo ao salão de culto um pequeno vestíbulo, além de uma galeria para as mulheres e uma pequena biblioteca de livros em hebraico e ídiche, ambos no andar superior; um salão com uma longa mesa de madeira para refeições ou estudos e uma área a céu aberto no quintal, onde também se situa a toaleta.

A mobília é toda de madeira escura, composta por sessenta e cinco cadeiras destinadas aos homens, no térreo e sessenta para as mulheres, no primeiro andar, e em ambos os pisos encontram-se gravados nas cadeiras os nomes de seus respectivos donos. Restam ainda doze mesinhas, do mesmo material que as cadeiras, que auxiliam os fiéis na guarda e leitura dos livros e objetos litúrgicos.

Sobre uma plataforma em degraus (*duchan*), a arca destaca-se na parede oriental, com uma representação das Tábuas da Lei ladeada por dois leões, certos entalhes florais, duas colunatas em espiral e uma inscrição em hebraico em seu frontal. Ao lado encontra-se um púlpito para o oficiante, que no serviço religioso fica de costas para congregação, bem como para a *bimah*, a qual está no centro do salão parcialmente abaixo da galeria feminina, que é sustentada por quatro pilares simples. Este púlpito, o *omed*, possui uma *menorah* de madeira, com lâmpadas fluorescentes, e um quadro acoplado referindo-se à benção sacerdotal. Nas paredes do edifício estão fixadas placas comemorativas, trechos de textos religiosos e orações pelos Estados de Israel e do Brasil, em hebraico. Na direita da parede ocidental, chama atenção o quadro em memória dos falecidos, com suas luzes constantemente acesas quando há eventos na sinagoga.

Por último, um dos motivos de orgulho da comunidade asquenazi é o fato de este local

---

<sup>364</sup> Idem. Ibidem. p. 51.

ter congregado, no passado, algumas personagens de destaque para o desenvolvimento das ciências e letras do Brasil, tais como o matemático especializado em números primos Paulo Ribenboim; o médico sanitário e indianista Noel Nutels; o engenheiro, matemático e físico Mário Schenberg; e a internacionalmente conhecida escritora e jornalista Clarice Lispector.<sup>365</sup>

### 3.1.4. – A Esnoga dos Marranos: Sinagoga Sefardita Beit Shmuel

“Sexta-feira ao entardecer, surgem as três primeiras estrelas da noite no Recife. Uma mulher com um véu amarrado sobre a cabeça, que lhe cai sobre as costas, faz movimentos circulares em torno de duas velas recém acesas, enquanto balbucia umas palavras com os olhos semi-cerrados: “Baruch atah Amonai Elokeinu Melech haolam...”<sup>366</sup>. Aos poucos vão chegando as pessoas, na maioria homens. Cada um procura um lugar de assento, geralmente o costureiro. A mesa comprida é pequena para todos que procuram espaço nela, bem como a sala onde se reúnem.

Após certo número de pessoas presentes, na verdade dez homens, o oficiante, normalmente alguém mais velho e reconhecido pelo grupo por seu conhecimento das preces e das tradições começa a entoar, em hebraico, salmos, hinos laudatórios e passagens bíblicas. Em uníssono, ou quase isso, os que se assentam em volta da mesa iniciam suas preces tentando as adequar ao cantor. Algumas são alegres, outras dolentes, mas todas remetem, em maior ou menor medida, a tons melódicos mediterrâneos ou médio-orientais.”

Essa poderia ser a descrição de qualquer cerimônia de *Cabalat Shabat*, isto é, Recebimento do Sábado, em uma sinagoga sefardita. Porém, observando-se com maior apuro, pode-se perceber um forte acento pernambucano no *meldar* de alguns deles. De fato, esse grupo - aqui por mim observado e descrito -, assim como tantos outros espalhados pelo estado de Pernambuco e pelo nordeste brasileiro identificam-se como nordestinos, brasileiros e judeus, porém afirmam também uma particularidade: alegam ser descendentes de cristãos-novos portugueses e judeus sefarditas migrados para antiga América Portuguesa durante o seu período colonial. Ou seja, a consciência histórica e a construção da memória do grupo busca vincular-se diretamente às esnogas e à história dos antigos judeu-portugueses, dos quais nos referimos anteriormente.

Do mesmo modo, a referência ao termo *meldar*, com o qual alguns deles indicam a sua

<sup>365</sup> Idem. Ibidem. pp.56-57.

<sup>366</sup> Oração do acendimento das velas que consagra o Shabat, o dia de repouso, iniciando-o. Por lei religiosa é recitada em hebraico, assim temos: “Bendito és Tu, S-nhor, nosso D’us, Rei do Universo...”. Atualmente, costuma-se realizar uma breve prece ou meditação em vernáculo visando principalmente explicar o simbolismo religioso aos que não compreendem hebraico.

forma de prece, alude imediatamente ao *ladino* ou *judezmo*<sup>367</sup>, isto é, a língua utilizada pelos sefardim em sua diáspora, basicamente uma mescla de espanhol medieval, hebraico e alguns termos árabes. Assim, ao se referirem ao ato de rezar desta maneira, em forma de canção dolente, típico da liturgia judaica e sefardita, os anussim demarcam sua identidade porque afirmam serem sim judeus, mas sefardim.

Em 2005, após serem convidados a deixar a Sinagoga da Martins Júnior (graças a um vendaval que a avariou seriamente, como citado anteriormente) , onde se reuniam regularmente desde a década de 1970, o chazan Isaac Essoudry percebeu que o seu grupo de marranos não tinha para onde ir, pois os convertidos até poderiam ser aceitos em uma ou outra das sinagogas tradicionais da cidade, embora seguramente este não seria o caso daqueles que permaneciam como marranos.

Sem o apoio oficial da comunidade, a não ser de alguns poucos judeus (fossem estes anussim ou não), Seu Isaac – como é conhecido por todos – decidiu transformar o apartamento que lhe pertencia na Rua Marquês do Amorim, número 295, em uma esnoga tipicamente sefardi.

Fazia cerca de três anos que ele tentava vender o imóvel, no entanto sem logro. Então por iniciativa própria e fazendo uso de seus conhecimentos como artífice, de alguma mobília que lhe sobrava, assim como os rolos da Torah que já lhe pertenciam, tomou a frente e inaugurou no segundo semestre do mesmo ano a Sinagoga Israelita Sefardita *Beit Shmuel* (Casa de Samuel), de rito marroquino, agregando desta forma os anussim ou qualquer judeu que se interessasse em participar, e permitindo que as portas estivessem sempre abertas para todos, mesmos os não-judeus, pois os interessados no estudo da Torah deveriam gozar do direito de poder se sentar e aprender, conforme ele mesmo afirmou no documentário realizado por alguns membros da *kehilah* em sua homenagem:<sup>368</sup>

Depois veio um vendaval e a sinagoga caiu aos pedaços, e o teto todo caiu pra baixo. Aí acabou tudo. A sinagoga fechou. Eu tava com esse apartamento na mão do corretor há dois anos... aí ligou, então vou fazer a sinagoga aqui nesse prédio, nesse apartamento. Aí pensei direito (bate forte com a mão no livro sobre a mesa, como num juramento) e graças a Deus tamos aqui.

Obviamente ele se tornou o líder da congregação, algo não imposto, quase natural, jamais contestado, tanto que o próprio nome da instituição homenageia o seu pai, o imigrante marroquino Samuel Essoudry, novamente de acordo com o hábito sefardita de nomear

<sup>367</sup> Idem.

<sup>368</sup> *Beesrat Hashem (Com ajuda de D'us). Sinagoga Israelita Beit Shmuel.* Disponível em: <[www.youtube.com/watch?v=VydloFWxFjA](http://www.youtube.com/watch?v=VydloFWxFjA)> Acesso em: 23/12/2013 .

instituições em honra de entes queridos, especialmente os falecidos. Ora, alguns anussim possuem uma relação de admiração profunda a Seu Isaac, pois ele é o *chacham* (sábio), o *rabi* (rabino), “o único a não dar as costas aos marranos, por ser um sefardita igual a nós”, além de ser o proprietário de tudo naquela esnoga, desde o imóvel até os castiçais do *shabat*.

Indubitavelmente, diante das resistências encontradas por muito anussim em serem aceitos como judeus, a postura de Isaac Essoudry não só se revela para eles como uma exceção, mas quase como uma prova de altruísmo. Embora existam outros casos semelhantes no interior da comunidade judaica brasileira, talvez apenas não tão duradouro ou numericamente relevante, a admiração dos anussim frente ao seu *chacham* parece bastante compreensível. No entanto, no início, a aproximação entre ele e os marranos não foi necessariamente proposital, e sim quase uma contingência relativa à sua função de chazan na Sinagoga da Martins Júnior, de acordo com o relato do próprio *chacham* no documentário citado acima<sup>369</sup>:

Eu frequentava a Martins Júnior (sinagoga asquenazim)... e os velhos todos que a frequentavam tavam partindo, fechando os olhos aos poucos. Aí fiquei eu, me chamaram para exercer a função de shaliach tsibur, oficiante, shaliach tsibur (...)

Aí começaram a vir, vem um, vem outro e ficou juntando, ficou juntando...até que formou um grupo, até hoje... eu só não me lembro qual é a data, mas faz tempo, uns *doze a quinze anos*. Teve muita gente que apareceu *na minha, na minha...*na sinagoga Martins Júnior.

Neste depoimento de Seu Isaac percebem-se duas falas bastante relevantes. Primeiro, o modo como se refere à Sinagoga da Martins Júnior como “sua”, e o segundo, a confusão quanto à data inicial do movimento marrano. Ora, a permanência contínua do movimento anussim na Sinagoga Israelita do Recife fazia com que os membros deste grupo naturalizassem em suas memórias e discursos aquele ambiente como próprios, o que poderia tornar-se uma reivindicação a posteriori e um provável imbróglio para comunidade asquenazi. Isto está perceptível na fala do líder do grupo, mesmo que como ato-falho.

Já a confusão referente à data de formação do movimento anussim, parece ter sido um lapso de memória cronológica (o mais provável), talvez decorrente do cansaço ou da idade, embora não se descarte a tentativa (inconsciente?) de minimizar a importância do movimento na fase anterior à estruturação da Beit Shmuel.

Independente da centralidade da figura do *chacham*, pouco a pouco, outras lideranças foram surgindo na esnoga, uma diretoria foi formada e eleita, e depois por conflitos internos

---

<sup>369</sup> Idem.

desfeita. Os membros da congregação viajaram para congressos judaicos, em São Paulo (CONFARAD, 2006) ou no Ceará (I Congresso Nacional de B'nei Anussim do Brasil, 2010), fizeram reparos e melhorias na esnoga, pintaram-na, instalaram um ar-condicionado, fizeram cotas para realização das festividades religiosas, organizam-se para fazer a limpeza dos cômodos, da mobília e dos utensílios de uso doméstico. Todavia, por ser visto tal como um patriarca mediterrâneo ou bíblico, Seu Isaac permanece como fator de coesão e convergência entre os membros da congregação. Sua palavra é a definitiva, mesmo que por debaixo dos panos alguns a desobedeçam. É claro que possui alguns defeitos, mas indubitavelmente suas qualidades a superam. Ora, ele pode ser o chacham, porém é humano.

A vida de Isaac Essoudry iniciou-se no Marrocos em 21 de agosto de 1935, embora só tenha sido registrado ao chegar a Belém do Pará, juntamente com uma leva de imigrantes sefardim, entre os quais se incluíam seus pais, Samuel Essoudry e Ester Levy. Além de Isaac, seus genitores tiveram outros oito filhos. Sua infância foi muito simples, pois seu pai era artífice, especializado em cangas e selas para animais de carga, e sua mãe, dona-de-casa.

Na juventude, tentando fazer-se na vida, viajou para os EUA, não se adaptou e foi para França. Lá trabalhou durante um tempo em uma firma que prestava serviços ao Exército; então se decidiu migrar para Israel, quando de sua independência. Alistou-se nas Forças Armadas, permanecendo por oito anos, participando da Guerra do Sinai em 1956.

Pouco depois ao retornar ao Brasil, fixou-se em Belém, onde reencontrou aparentados e se tornou membro fixo na Sinagoga Sefardi *Shaar Hashamaayim* (Portão dos Céus), caindo nas graças dos rabinos da congregação, David Benzaken e, principalmente, Levi Ovadiah. Sua boa reputação permitiu-lhe adquirir o cargo de *gabai* (espécie de assistente do rabino e por vezes leitor comunitário da Torah), além de ser convidado por um membro da *kehilah*, o Sr. Benzikri, que era armador de marinha mercante, a auxiliá-lo na distribuição de castanhas-do-pará e outras drogas do sertão no Reino Unido, Califórnia e Paramaribo.

Assim, conseguiu poupar algum dinheiro para desposar Eva Cohen, cujo presente foi uma lua-de-mel em Paris, local de nascimento do primeiro filho, Samuel, e onde viveriam por algum tempo. Todavia, quando decidiram voltar para o Brasil, optaram por Recife, pois a família da esposa vivia aqui. Posteriormente o casamento se dissolveria, o que lhe causou alguns problemas, especialmente porque sua segunda união se deu com uma mulher não-judia, com quem teve mais dois filhos.

Neste ínterim, teve vários empregos avulsos, indo desde a fotografia até motorista de táxi; este último por dez anos. Ingressou no curso de Desenho Livre, na UFPE, onde aprendeu técnicas de escultura (o que lhe serviria a posteriori no fabrico de seus artesanatos judaicos),

mas não o concluiu. Optou então por Letras na UNICAP, estudando à noite e trabalhando de dia, obtendo a licenciatura em francês e português; entretanto não se adaptou à docência secular, embora tenha se tornado professor na preparação de jovens para *bar-mitsvah* (cerimônia de maioridade religiosa do menino judeu aos treze anos, antecedida por uma espécie de catequese) na Sinagoga Israelita do Recife ou da Martins Júnior, que passou a frequentar desde a chegada à cidade. No mesmo período, foi aprovado em um concurso público na antiga Companhia Elétrica de Pernambucano (CELPE), cujo cargo ocupou até sua aposentadoria. Hoje vive dos rendimentos de sua antiga profissão, de alguns imóveis que possui e do artesanato que vende aos domingos em frente à Sinagoga Kahal Zur Israel, durante a feira semanal de artesanato patrocinada pelo município.

Seu Isaac é poliglota, possuindo conhecimento em espanhol, francês, português, inglês, hebraico e árabe. Os dois primeiros eram idiomas domésticos, os outros decorrentes de sua vivência, embora ressalte que no caso do último só lida com a conversação e não com a escrita ou leitura, a não ser que este seja grafado em caracteres hebraicos<sup>370</sup>.

A esnoga, por ser estruturada a partir de um apartamento residencial, possui alguns cômodos com utilização ainda doméstica, contudo bem adequadas à estrutura de uma sinagoga. Uma das particularidades negativas é que, para ingresso no mesmo, é preciso "interfonar" antes, o que causa, particularmente aos sábados, certo desconforto aos membros da *kehilah* (congregação) de postura mais ortodoxa, porque neste dia – assim como nos feriados religiosos mais importantes (*iom tov*) – é proibida a utilização de equipamentos eletrônicos. Apesar de a congregação ser formada por um grupo muito heterogêneo no âmbito da observância religiosa, a maioria tende a assumir uma postura tradicionalista, nem que seja no discurso. Uma das tentativas de solução para esse problema, especialmente nos dias dos Grandes Feriados do mês de setembro (*Iamim Noraim*), é a chegada pontual dos participantes das orações, o que poucas vezes é observado.

De todo modo, esse caráter domiciliar da sinagoga confere-lhe um ar ainda mais doméstico, crescendo-se o fato de que as atividades de manutenção da mesma – desde lavar a louça até o pagamento de parte de suas despesas – são realizadas pelos próprios congregantes, cujas relações fraternas tendem muitas vezes a substituir os laços com a família de origem, especialmente quando estes não optam pelo Judaísmo, como é a maioria dos casos. Assim, o comunitário e o privado tende-se a mesclar no apartamento-sinagoga. Logo, temos um quarto que serve de biblioteca, outro como depósito dos trabalhos artesanais do rabino-

---

<sup>370</sup> Idem. Ibidem.

artificie, e um outro que recebe visitantes de comunidades marranas do interior ou hospeda os mais observantes nas grandes festividades, os quais não querem profanar a santidade do dia com o uso de transportes ou com o manuseio do dinheiro. E há mesmo os casos dos provenientes de outras localidades, que não podendo pagar uma hospedagem, utilizam-na momentaneamente como hospedaria.

A organização da mobília e da decoração no salão de reunião congregacional não só denota a prevalência do modelo sefardi como revela também uma amálgama de vários elementos judaicos sobrepostos e que parecem retratar (talvez inconscientemente) a complexidade sincrética das identidades judaica, brasileira, anussim e quiçá, referencialmente sionista ou, no mínimo, filoisraelense.

Tanto a arca quanto a tebah são simples e de madeira, conforme o costume prevalente; dispostas ao modo sefardi, isto é, a primeira na parede oriental e a segunda, centralizada, com cadeiras (de plástico) a rodeá-la. A tebah, na verdade, é uma longa mesa com funções polivalentes: serve para os estudos, para as refeições festivas e para leitura dos rolos sagrados. Pregadas à parede, ladeando o Heichal estão duas *menorot* (candelabros) de metal na forma da sarça ardente (segundo a Torah, a forma com que a Divindade revelou-se ao Profeta Moisés<sup>371</sup>), com inscrições de salmos. Ainda ladeando a Arca estão dois grandes castiçais de chão, onde são acesas as velas do Shabat. Na parede ao lado encontram-se as bandeiras do Brasil e de Israel, além de uma fotografia de Jerusalém.

Na parede norte percebem-se também, segundo o hábito sefardi e marroquino, vários quadros com bênçãos ou textos bíblicos, além de retratos desenhados e trazidos de Israel dos rabinos Shimon Bar Yochai, considerado o pai do misticismo judeu (*cabalah*), e do rabino milagreiro, Israel Abuhatzeira (Baba Sali, Pai da Oração) de Tafilalt, no Marrocos. Outro retrato que se destaca é a do chazan Samuel Essoudry, o qual nomeia a sinagoga e é pai de Seu Isaac, situado na parede ocidental acima da lousa em que são repassadas as lições em hebraico.

Aqui é importante fazer uma ressalva. As avaliações e descrições dos hábitos do grupo, bem como da organização da sinagoga, decorrem da experiência própria do autor desta pesquisa, uma vez que é um membro desta comunidade, o que de modo algum significa parcialidade na análise; ora, já se é ponto pacífico entre os historiadores que os temas de nossas pesquisas normalmente estão envolvidos com nossas aptidões, crenças ou experiências pessoais. Ademais, como ressaltado em outras partes desta dissertação, esta pesquisa possui

---

<sup>371</sup> Livro do Êxodo, 3 apud GORGULHO, G. STORNILO, I. ANDERSON, A. *Bíblia de Jerusalém*. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.



um caráter pioneiro no que tange ao tema dos anussim recifenses e, na falta de quem o fizesse, assumimos de bom grado a incumbência.

Compreendida a importância das sinagogas como ambiente de aprendizagem, comunicação, vivência e legitimação das identidades tanto marrana quanto sefardita ou judaica entre os anussim, passemos agora a dar voz a alguns deles. Na impossibilidade de fazer ouvir a todos, foram selecionados e refletidos o depoimento de três indivíduos, os quais são relevantes por terem sido pioneiros nesta comunidade e possuírem itinerários de vida muito distintos, embora terminem por convergir graças à identidade e experiência comum que compartilham em algum grau: a de pertinência-exclusão, encantamento-estranhamento e judaicidade-marranidade.

### **3.2. - Três vozes, três testemunhos. Reflexões basilares a partir de três depoimentos**

Geralmente, na fala dos anussim, a percepção de uma suposta diferença de origem advém de pequenos detalhes, costumes ou hábitos familiares que, ao serem comparados com os dos vizinhos, fazem emergir a diferença. Isto é interessante em dois sentidos, tanto porque demonstra a existência de uma circulação e contato com os de fora, quanto como alude à manutenção de práticas distintivas mesmo sem razões aparentes, a não ser a tradição. Dessa forma, os anussim parecem demonstrar que os ritos judaicos ou as práticas judaizantes, ao perderem seu componente sagrado e terem se secularizado em forma de hábito ou costume familiar, podem manter a distinção do grupo ao mesmo tempo em que perdiam seu caráter denunciador de heresia religiosa, que poderia ser denunciado segundo a antiga percepção inquisitorial. Não à toa, alguns daqueles que compareceram diante do Santo Ofício, normalmente por denúncia, alegavam ter tais práticas por costume de família ao mesmo tempo em que se afirmavam bons católicos. Independente de essa afirmação poder ter sido usada como um alibi pelo acusado, ao se alegar a ignorância quanto ao delito religioso, não se deve também excluir a possibilidade de que sua afirmação fosse verdadeira. Assim, segundo Heloísa Fonseca:

O primeiro passo era que todas as famílias comiam carne de porco, todo mundo que eu conhecia comia carne de porco. E eu perguntava a minha avó, porque nós fomos criados pela minha avó paterna. Eu perguntava a ela porque a gente não comia, já que todos comiam. (...) Eu achava muito estranho, na realidade. E outras coisas (...) Coisas muito estranhas, que para mim aquilo era normal, mas que as outras pessoas não faziam, não tinham aqueles costumes.<sup>372</sup>

<sup>372</sup> FONSECA, Heloísa. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Depoimentos. Arquivo Histórico Judaico de

Analogamente, na perspectiva judaica comum, a prática correta dos mandamentos é mais importante que a compreensão adequada de suas razões, o que leva a alguns especialistas no Judaísmo definirem como principal objetivo desta religião não a ortodoxia e sim a “ortoprática”, isto é, não a definição do modo correto de crer e sim no de agir. Disto decorreria também a ênfase que os reformadores iluministas do judaísmo, os *maskilim*, usavam para definir a religião: um monoteísmo ético. Não somente a adesão intelectual a uma Divindade única, mas principalmente a adequação existencial a uma atitude correta, proveniente de reflexão e de prática.

A despeito dos costumes familiares estarem destituídos de seu caráter religioso, muitos ainda parecem guardar resquícios desta sua origem, pois seu efeito taumatúrgico ou mágico são por vezes ressaltados, o que os levam a ser denominados ou encarados por alguns como superstições, recebendo até depreciações, especialmente quando esses costumes se deparam com o racionalismo contemporâneo, com a aversão do Cristianismo Oficial ou sua inadequação em um ambiente urbano que se quer moderno e contrário a atitudes tidas como irracionais, arcaicas ou provincianas. Entretanto, mesmo nesses casos o fator de identificação familiar tende a prevalecer:

Claro, eu achava coisa estranha, quando eu era pequena, minha avó falava que a cama a gente tinha que colocar os pés virados para o nascente, porque tinha que se dormir assim, e eu não entendia porque, e ela dizia: 'Não, porque tem coisas boas, minha avó fazia assim, minha mãe fazia assim, e a gente faz assim' (...) Morrer e só ser enterrado em mortalha, banhar os cadáveres. Isso acabou da minha avó para cá, mas antes da minha avó se tinha o costume de banhar os cadáveres. Nós que acabamos.<sup>373</sup>

Na verdade, mesmo sem ser possível aferir o grau de consciência que os antigos cristãos-novos tiveram ao realizarem a ressignificação dos ritos religiosos em atos costumeiros, a hipótese, ao menos inicialmente, de uma atitude deliberada que buscasse proteger-se da Inquisição e que paulatinamente foi se transformando em hábito familiar não deveria ser descartada.

Assim sendo, os ancestrais dos anussim hodiernos também teriam se antecipado aos imigrantes judeus asquenazes do século XX na prática, relatada por Tânia Kaufman<sup>374</sup>, de dessacralização dos ritos judaicos, ao transformá-los em atividades domésticas e do cotidiano. Embora provavelmente os primeiros o tenham realizado não visando apenas um ocultamento de práticas diferenciatórias, o que significaria uma adaptação – real ou aparente – ao meio

---

Pernambuco (AHJPE).

<sup>373</sup> Idem.

<sup>374</sup> KAUFMANN, *op. cit.*, 2005.

não-judaico circundante, mas, inclusive, um modo de manter a distinção étnica, enquanto minimizava os perigos de sua associação aos seus aspectos religiosos frente a Inquisição. Isso é perceptível no depoimento de Geraldo Apoliano, no qual se mesclam elementos judaizantes e católicos sem uma consciência clara das distinções entre os mesmos:

Havia uma recomendação expressa de que nós crianças não deveríamos comer nem beber nada na casa de pessoas que não fosse a nossa. Então, saía pra algum canto não pode comer nem beber nada, não é? Havia a prática do salmo, atrás de cada porta. Era uma prática que digamos assim, ocultava ou dissimulava o uso da mezuzá. Se colava salmo atrás das portas. Havia proibição expressa de consumo de carne de porco. Não se comia carne de porco.

Havia também o hábito de acender velas para o Anjo da Guarda às sextas-feiras no cair da tarde. Dizia-se que era a vela do anjo. E havia uma coisa que eu não sabia e fiquei sabendo relativamente há pouco tempo.

Havia a passagem pela mãe para os filhos da oração Santo Anjo do Senhor. Os cristãos velhos não conhecem essa oração. Muitas famílias católicas não conhecem o Santo Anjo do Senhor e se admiram que essa oração exista, mas na verdade ela existe.

O uso do escapulário, que segundo se diz, era um sucedâneo do tefilin (filactérios) e era obrigatório, só que a gente não podia tomar banho porque o escapulário continha salmos dentro dele; salmos escritos e cozidos em tecido. Então essas práticas eram rigorosamente observadas.

Havia uma prática muito curiosa que era a seguinte: a família se encontrava no que eles chamavam a missa do encontro, que coincidia com a missa do galo.<sup>375</sup>

Em poucos casos, porém, a ascendência judaica da família é relatada diretamente, seja surgindo naturalmente nas conversas ou através de indagações de alguns de seus membros que, ao se questionarem acerca das diferenciações dos costumes familiares, pressionam por respostas ou ainda através de uma conversação mais solene entre seus membros, semelhante a um segredo familiar que termina por ser revelado. No entanto, essa afirmação frequentemente ocorre em um momento especial da vida do “neófito”, como um rito de iniciação, embora seja feito sem grandes delongas ou explanações mais concretas, conforme relata o depoimento de Heloísa:

E quando eu tinha 21 anos, a minha mãe disse para mim, uma vez a gente comentando: 'Você sabia que nós somos descendentes de judeus?!'. Eu respondi: 'De judeus? Que coisa estranha!' Ela confirmou: 'Sim, de judeus'. Eu perguntei porquê e ela disse: 'Porque é!'.<sup>376</sup>

Em alguns casos, o anussim possui apenas a suspeita de sua origem judaica, mas é justamente ao entrar em contato com a comunidade judaica que sua *condição marrana* é asseverada, ou seja, a construção dessa identidade não requer somente o trabalho sobre a

<sup>375</sup> APOLIANO, Geraldo. Seção de Depoimentos. Pasta: Cristãos-novos e Convertidos. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

<sup>376</sup> FONSECA, Heloísa. *Doc. cit.*

memória, o autoconhecimento de sua particularidade, mas também o olhar do outro – geralmente um membro da comunidade oficial – que confere legitimidade a sua busca e termina por afirmar a condição antes percebida como uma possibilidade. Obviamente, o indivíduo pode aceitar ou não esta identificação, contudo, o olhar determinante quando advindo do grupo que detém o poder de legitimação, graças à sua oficialidade, termina por ser compreendido como uma confirmação do que era tido como uma possibilidade, como relata ainda Heloísa Fonseca:

Eu tinha uma suspeita de alguma coisa diferente, e fui à Sinagoga, e a primeira pessoa que me abriu a porta foi Samuel Guelfman. Ele abriu a porta e perguntou o que é que eu queria. Eu respondi que eu queria conhecer, porque minha mãe disse que a gente tinha origem judaica, nós descendemos de judeu. Aí, ele perguntou qual era o nome do meu avô, aí eu disse: “André de Castro Fonseca”, e o nome da minha mãe Yone. Ele perguntou: “Mas tem mais algum parente?”, aí eu disse “tem sim, Celmi, minha tia se chama Celmi e minha mãe se chama Yone”. Aí ele disse: “Engraçado, Celmi vem de Shalom, que significa paz, e Yone, vem de Yonar. Engraçado, seu avô só teve dois filhos e nos dois colocou nomes judeus, hebraicos”. E um irmão meu era Herbert, foi meu avô que colocou, Herbert; aí ele disse: “que coisa engraçado, você sabia que o primeiro rabino das Américas se chamava Isaac Aboab da Fonseca?! Sua mãe tem dois nomes de origem comprovada: ‘Castro’ e ‘Fonseca’ ”. Desde dessa idade, 21 anos, eu comecei a frequentar a Martins Júnior.<sup>377</sup>

Algumas pessoas, no entanto, sentem-se atraídas pelo judaísmo por questões de convicção pessoal, de cosmovisão. Contudo, nem sempre ao se deparar com a realidade dos anussim, o interessado se afirmará como tal, como foi o caso de Ricardo Matias: “A partir do contato com a comunidade da Sinagoga da Rua Martins Júnior, a que frequenta muitas pessoas que são descendentes cristãos-novos, marranos etc., e eu procurei averiguar na minha família e eu não encontrei absolutamente nada”.<sup>378</sup>

Quando isso ocorre, a conversão, o qual muitas vezes é uma desconhecida, em um primeiro momento torna-se uma solução aceita de bom grado para resolver a questão de adaptação e inserção na comunidade judaica – obviamente, desde que se obedçam alguns critérios seletivos, tais como certo grau de instrução, condição socioeconômica etc.

Porque até bem muito pouco tempo, pouco antes de me preparar para me converter, só poderia ser judeu se nascesse judeu, está entendendo? Então assim eu tinha uma admiração muito grande, um verdadeiro fascínio pela cultura e pela religião judaica, mas achava uma pena assim ser, por não ter nascido. Eu achava que simplesmente não havia nenhuma possibilidade, eu não conhecia essa questão de conversão, etc. Eu vim conhecer isso um pouco antes da minha própria conversão, eu soube da possibilidade, aí eu

<sup>377</sup> Idem.

<sup>378</sup> ATIAS, Ricardo. Seção de Depoimentos. Pasta: Cristãos-novos e Convertidos. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

comecei, eu fui atrás dos meios para me converter, né? <sup>379</sup>

É interessante perceber que, às vezes, uma ligação estreita e profunda com o cristianismo pode levar a um interesse sobre as origens dessa religião entre alguns cristãos, terminando por aproximar alguns destes ao judaísmo. Esse é um fenômeno percebido tanto entre católicos quanto entre protestantes, e especificamente em Recife, alguns destes cristãos, antes de se converterem, aproximam-se da comunidade anussim por encontrar maior facilidade em aprender com estes ou por entender que este grupo também se encontra numa condição intermediária, como asseverou Ricardo Matias<sup>380</sup>:

Eu tenho um passado cristão muito forte e sempre me preocupei com a questão da origem, da onde vinha a questão toda do Cristianismo. Aí, eu comecei a estudar bem cedo, tipo por volta da pré-adolescência, 15 anos, etc. Então, eu comecei a me preocupar e me interessar pelas escrituras e fui estudando, me aprofundando, entrei em contato com a religião judaica a partir de livros apenas (...) Bom, nessa época eu já era seminarista protestante, tinha essa questão. Eu já tinha me formado em Psicologia, que foi a primeira formação, estava muito envolvido com a questão da Igreja (...).

Tanto os anussim quanto os convertidos precisam se adequar a um grande conjunto de práticas ritualísticas, de signos e de simbologia, a fim de serem aceitos como membros da comunidade anussim ou judaica. Geralmente, os principais são o descanso sabático, o estudo da Torah e, no caso dos homens, a circuncisão. Esse ritual inclusive confere um status simbólico bastante elevado ao neófito, pois a partir daí os outros membros do grupo passam a considerá-lo como um igual e este pode participar sem restrições das atividades litúrgicas, tais como a leitura da Torah, o uso do xale de orações (*talit*) e dos filactérios (*tefilin*) na oração matutina ou a participação da ceia pascoal (*sêder*):

(...) e aí eu comecei a estudar nessa ocasião, quando entrei em contato com a Sinagoga e, tendo descoberto a possibilidade de conversão, comecei a praticar o Cabalat Shabat em casa, ainda errado, porque ainda não sabia todo, digamos assim, o Ritual, a liturgia, mas depois eu fui aprendendo. Isso foi em 99, no início de 2000, eu fiz a postectomia (circuncisão), já tendo em vista a conversão. <sup>381</sup>

A circuncisão, por seu caráter doloroso e irrevogável, é compreendida pelos pares como um compromisso verdadeiro – porque marcado na carne – e simboliza a legítima adesão pessoal aos valores do judaísmo, além de se compor como um rito de passagem e de iniciação, ou segundo a frase muito comum entre os anussim e que encerra toda lógica da ação, “é o

---

<sup>379</sup> Idem.

<sup>380</sup> Idem.

<sup>381</sup> Idem.

compromisso de alguém que entrou para aliança de nosso pai Abraão”<sup>382</sup>.

Ora, não deixa de ser curioso que, segundo os estatutos da antiga comunidade judaica existente em Recife durante o período neerlandês, as *haskamot* eram justamente esse rito, que marcava também o ingresso a certas práticas litúrgicas e, mesmo mantendo a sua condição de cristão-novo, o indivíduo era aceito pela *kehilah*.<sup>383</sup>

Na verdade, tanto para muitos dos anussim quanto para os não-judeus que se convertem, o encontro com o judaísmo apresenta-se como uma resposta a questionamentos de cunho subjetivo ou espiritual, comuns às experiências religiosas, em que o sujeito despertaria a uma verdade interior que, embora sabida intimamente, ainda não tinha sido revelada com perfeição. É uma experiência, como relatou Apoliano:

Então, na verdade quando eu comecei aos 22, 23 anos a estudar Torá, ler Torá, procurar ler livros sobre judaísmo, aí eu encontrei aquilo que eu sempre achei que era o correto (...) de tudo o que fiz até hoje, todas as experiências que eu já vivi ao longo de 55 anos, quase 56, indubitavelmente, a mais importante de todas foi a minha conversão, minha “guiur”, o meu retorno ao judaico. Isso não tem preço; eu não sei estimar qual é o valor disso. É a única coisa que conta na minha vida. O restante é acessório, não é? São coisas transitórias, a minha relação com Deus não. Essa é uma relação perene.<sup>384</sup>

Em casos como este, em que o ato de assumir a identidade judaica possui uma forte conotação religiosa, a conversão é compreendida como uma ruptura com o passado, um ato de audácia e até mesmo de contestação frente à família que permaneceu em uma condição distinta do convertido, como se refere Apoliano a sua conversão: “Não, que eu saiba, eu sou o pioneiro (na família a se converter). Mas eu fui pioneiro num monte de coisas. Eu sempre fui rebelde no bom sentido. Sempre eu ousei, sempre desafiei os tabus e as convenções.”<sup>385</sup>

Não se pode esquecer que o processo de aceitação advindo da comunidade costuma ser de extrema importância para o anussim, pois além de conferir legitimidade à identidade da qual se pleiteia o reconhecimento, constitui também um espaço de afeição e aprendizagem, que facilita a adaptação aos componentes tradicionais de uma vida judaica, tanto em seus elementos doutrinários e ideológicos, quanto práticos e culturais, substituindo, por vezes, a família original que não realizou o mesmo processo de “retorno” ou conversão.

Esse espaço afetivo-pedagógico pode beneficiar analogamente aos membros da comunidade oficial, porque possibilita a aproximação entre os dois grupos, minimizando o estranhamento de ambas as partes, e cria uma imagem positiva da comunidade, opondo-se ao

<sup>382</sup> LAMM, Maurice. *Bem-vindo ao Judaísmo. Retorno e Conversão*. São Paulo: Sêfer, 1999. pp. 131-146.

<sup>383</sup> VAINFAS, *op. cit.* 2010

<sup>384</sup> APOLIANO, *Doc. cit.*

<sup>385</sup> Idem.

tradicional senso comum de isolacionismo dos judeus, como é novamente relatado por Heloísa:

Seu Samuel foi alguém muito importante na minha vida. Ele me ensinava as orações, ele mostrava no livro para eu ler, depois eu comprei um, ele me mostrava onde estávamos seguindo, porque eu lia a parte em português, é lógico. E ele começou a me ensinar muita coisa, não da parte marrana, mas da parte judaica em si. Rezas, as festas, porque não se come pão com fermento (...) E Ele comentava comigo, ele me explicava o porquê, eu chegava e falava que na minha casa se fazia aquilo, e ele dizia que aquilo era um costume judeu. Que dizer, foi uma pessoa muito importante.<sup>386</sup>

Enfim, à medida que os laços se estreitam, apesar das diferenças comuns às origens culturais distintas – anussim/sefarditas e comunidade oficial/asquenazita –, ocorre o reconhecimento mútuo da judaicidade de ambos, semelhante a um espelho, em que o asquenaze reconhece sua judaicidade nas práticas culturais assemelhadas aos anussim, enquanto o anussim tem sua identidade judaica reafirmada ao reconhecer a aprovação da comunidade que o legitima.

Todavia, ao mesmo tempo em que os costumes judaicos em comum atestam a judaicidade de ambos, o modo específico de interpretá-los, bem como algumas variações nas práticas, ressaltam e reforçam a particularidade sefardita e, especialmente, anussim dos indivíduos desse grupo, como relata Geraldo Apoliano sobre as diferenças entre sefardim e asquenazim após se inserir na comunidade:

A tradição é um pouco diferente, não é. Digamos assim os sefardim gostam muito de rezar cantando, não é? O asquenazim, nem sempre. Usa-se muito o ídiche, não é? Eu tenho ouvido, lá em Buenos Aires, inclusive, eu passei uns dias por lá quando estava fazendo doutorado e a gente observava, tem um canal de TV que transmitia alguns ofícios religiosos pela TV e a gente observa por exemplo que as preces são rezadas de forma diferente, não é? Não se fala Elohei (meu Deus, considerado também um dos Nomes Divinos) se fala Elokei (variação do termo anterior para não profaná-lo). São coisinhas que a gente vê que há algumas diferenças, não é? Mas são mais formais do que substanciais, na minha opinião.<sup>387</sup>

Não é de estranhar, portanto, que os antigos cristãos-novos portugueses, chegados no século XVII aos Países Baixos e convertidos, ou “retornados”, como também eles preferiam chamar, foram inicialmente preceptados por rabinos asquenazitas, como o alemão Uri Halevi, e logo que se estruturavam e conseguiam legitimidade formavam seu próprio quadro de sábios e comunitário, apartando-se da comunidade asquenaze, polaca ou tedesca, como também os denominavam<sup>388</sup>.

<sup>386</sup> FONSECA, *Doc. cit.*

<sup>387</sup> APOLIANO, *Doc. cit.*

<sup>388</sup> VAINFAS, *op.cit.* 2010, p. 36-38;45-48.

Nas *hascamot* da Kahal Zur Israel há cláusulas específicas aos “da Nação”, que excluía os asquenazim de algumas funções ou atividades, embora os aceitassem em sua comunidade; no entanto, com posição e status diferenciado, conforme Vainfas, os asquenazitas fixados em Amsterdã acabaram se tornando serviçais dos sefardim mais ricos. Estes até frequentavam a mesma sinagoga se quisessem, mas em lugar separado e desprovidos de quaisquer direitos políticos na congregação. Na verdade, as asquenazitas só podiam sentar nas galerias da sinagoga se as sefarditas já estivessem acomodadas. E caso uma representante deste último grupo chegasse atrasada à Esnoga, as do primeiro deveriam-lhe ceder o assento.

389

Hoje há uma grande heterogeneidade na condição sociocultural dos anussim. Alguns possuem familiares e natalidade na capital, outros, em sua maioria, no interior – desde a Zona da Mata ao Sertão. Variáveis são suas ocupações: desde profissionais liberais, passando por pequenos comerciantes, até trabalhadores domésticos, embora possam ser classificados genericamente como pertencentes à classe média. Os graus de escolaridade também são diversos: desde pós-graduados a indivíduos com apenas o nível fundamental de ensino.

Na verdade, alguns costumes são bastante frequentes, tornando-se inclusive um lugar comum no discurso dos anussim: a guarda do sábado ou ao menos o acendimento das candeias às sextas-feiras, os costumes funerários como o enterramento com mortalha, e também o hábito do casamento endogâmico, isto é, entre aparentados. Assim assinala Heloisa Fonseca:

Minha avó era prima carnal do meu avô, os casamentos foram arranjados quando eles eram bebês, na minha família há inúmeros casos de primos casados com primas. Diziam que era melhor casar assim porque tem certos costumes, do que casar fora, com as pessoas que você não conhece (...).<sup>390</sup>

Todavia, apesar deste último ser bastante presente em depoimentos nos quais são apresentados como práticas diferenciatórias, não se deve olvidar que esse tipo de matrimônio poderia relacionar-se à necessidade de manter o patrimônio na família, à carência de mulheres brancas, a manutenção da identidade étnica e social do colonizador, especialmente no período colonial, e até mesmo resquícios de tradições indígenas<sup>391</sup>.

Ademais, apesar da afirmação da endogamia, o que se percebe nos depoimentos é que há recorrentemente a união exogâmica. E mesmo quando existe a endogamia, não significa que haja anuência às práticas tidas por judaizantes, havendo uma grande variedade de

---

<sup>389</sup> Idem. Ibidem. p. 68,70.

<sup>390</sup> FONSECA. Doc.cit.

<sup>391</sup> FURTADO, Júnia F. *Cultura e Sociedade no Brasil Colônia*. S. Paulo: Atual, 2000. pp. 35; 39.



comportamentos na mesma família no que tange a religião ou a hábitos, sendo o contato com outros anussim ou judeus que, por muitas vezes, leva o indivíduo a perceber e a ressaltar a sua diferença:

Ele (um membro da comunidade judaica) me fazia algumas perguntas e de acordo com as minhas respostas ele dizia: 'Isso é um costume judeu!'. E aquilo foi realmente me despertando. (...) Mesmo com toda a “carolice” da minha avó, digamos assim, de frequentar a Igreja Católica, a minha avó paterna, porque a minha avó materna não frequentava, não gostava mesmo, não eram chegados (...) minha avó paterna tinha mais costume de frequentar a Igreja Católica, mas tinha muitos costumes judaicos em casa.<sup>392</sup>

Essa distinção entre a religião que se professa publicamente e os hábitos domésticos é bastante interessante pois, de fato, relaciona-se com a tradicional prática do *criptojudaísmo*, ao mesmo tempo parece apontar para uma domesticação das práticas religiosas de origem tornadas em hábitos privados e descontextualizadas do seu referencial sagrado, na medida em que o processo de assimilação a sociedade não-judaica vai se efetivando e as distinções entre os colonizadores, mesmo persistindo no papel (leia-se, os vários códigos legais restritivos aos cristãos-novos) vai esmaecendo.

Algo curioso e que causa certa perplexidade ou estranhamento entre os “judeus oficiais” é a manutenção entre os anussim de certas práticas da Lei Judaicas consideradas obsoletas como, por exemplo, o Levirato, isto é, “de acordo com a Torá (Dt 25:5-10), se um homem morre sem ter filhos, é obrigação do irmão dele casar-se com a viúva. A criança do sexo masculino que nascer desse casamento levirato será então considerada herdeira legal do irmão falecido.”<sup>393</sup>

No entanto, entre os anussim parece que esta norma sociorreligiosa não se restringia somente ao sexo masculino, ou seja, a obrigação do irmão do falecido com a sua cunhada, mas também abrangia ao sexo feminino: quando uma das irmãs morria, uma outra, normalmente a mais nova, assumia o casamento com seu cunhado, como testemunha Heloísa Fonseca:

Tinha uma coisa engraçada na minha família, se alguém ficava viúvo, o que acontecia muito de mulher morrer de parto, a irmã mais jovem casava com o marido viúvo. Eu achava aquilo tão estranho, como é que uma pessoa foi casada com uma moça e ela morre e se casa com a irmã dela. Como é que essa moça se sentia obrigada, às vezes, com cinco ou seis filhos para criar da irmã, casar com esse homem, sem ter amizade por ele, sem ter carinho, minha avó dizia que o amor nascia depois, com a convivência, quem faz o amor é a convivência. Eu achava isso muito estranho. Casar com marido viúvo da sua irmã?! Aquilo me chocava, mas era o costume da família e mais

---

<sup>392</sup> FONSECA, *Doc. cit.*

<sup>393</sup> ASHERI, *op.cit.* 1995, p. 74.

que depois eu fui ver que aquilo era um costume antigo judaico.<sup>394</sup>

Talvez a manutenção destas obrigações legais anacrônicas entre os anussim advinha de que o conhecimento que eles possuíam do Judaísmo fosse de sua própria tradição familiar ou de interpretações literais dos textos bíblicos (apesar das restrições ao acesso individual às Escrituras no período colonial), pois eles não possuíam a estrutura religiosa de estudo e interpretação das leis, o chamado “rabinato”, como ocorre no judaísmo oficial, já que suas práticas eram domésticas ou clandestinas. Além do levirato, a observância do descanso sabático tendia a ser interpretada literalmente, sem as nuances e particularidades existentes na execução desse mandamento segundo a perspectiva rabínica, como fazia, por exemplo, João Florentino de Sousa – bisavô deste pesquisador –, que considerava estar guardando o sábado ao se abster do trabalho e se manter na maior parte do dia, especialmente durante a manhã e após o almoço, repousando na rede, na cadeira de balanço ou se dedicando à família.

Essa mesma persistência de “práticas obsoletas” foi encontrada também entre os anussim das regiões mais remotas de Portugal no início do século XX, como atesta Diesendruck. No caso dos anussim portugueses, o distanciamento entre o judaísmo como eles conheciam e vivenciavam, e o judaísmo oficial levou muitos deles a se posicionarem de forma contrária à sua integração às comunidades oficiais de Lisboa e do Porto, especialmente entre os mais velhos, embora a própria comunidade do Porto fosse uma congregação criada por um anussim, o capitão Carlos de Barros Basto, conhecido como o “*apóstolo dos marranos*”. No entanto, como a preocupação dessas comunidades era “reintegrar os marranos à Casa de Israel”, isto é, adequar os anussim lusos às práticas judaicas ortodoxas, as resistências surgiram com frequência, pois as concepções de judaísmo de ambos os grupos foram mostrando-se muito distintas entre si, como alude ainda Diesendruck<sup>395</sup>:

Os criptojudeus não sentiram a necessidade de aceitar as fórmulas rituais indispensáveis à criação de unidade religiosa e para fixar materialmente a espiritualidade a fé judaica (...) Alguns comentaram: 'então os meus antepassados sofreram tantos martírios por *uma religião supostamente tão espiritual* e aqui me aparece um *padre judeu* que me fala de “*comes e bebes*” (as leis do kashrut)? Mas uma das bases do judaísmo são as leis do kashrut, as prescrições alimentares que fazem o judeu se diferenciar dos membros de outras religiões desde a organização do seu dia-a-dia.

Talvez algo que o autor não tenha compreendido, ou não quis afirmar tão às claras, e que significa mais do que “o desabafo de um indivíduo e expressão do meio ambiente em que

---

<sup>394</sup> FONSECA, *Doc. cit.*

<sup>395</sup> DIESENDRUCK, Arnold. *Os Marranos em Portugal. 1920-1950*. São Paulo: Sêfer, 2002. p. 46.

sobrevivia”<sup>396</sup>, a fala daquele anussim denota o grau de introjeção dos valores cristãos, mais especificamente católicos, na compreensão do que constituiria religião. Ora, no catolicismo, particularmente de acordo com a concepção tridentina que vigorou até a década de 1960 e que ainda persiste em sua vertente popular, há uma delimitação clara entre o que é considerado sagrado ou espiritual, e aquilo que é percebido como profano ou corporal, sendo o primeiro mais importante que o segundo, pois define verdadeiramente o que é religião.

Ademais, uma das críticas mais antigas dos seguidores de Jesus de Nazaré aos seus concorrentes farisaicos se refere à importância ou não das regras dietéticas israelitas e da prática de abluções, sendo inclusive um dos fatores de diferenciação que paulatinamente afirmará a distinção entre a identidade religiosa cristã da judaica, embora ambas compartilhem as mesmas origens na fé do Judaísmo pós-exílico, como atestam dois trechos do Novo Testamento compreendidos como polemizadores das relações entre os dois grupos religiosos que buscavam se afirmar à época como o legítimo Israel<sup>397</sup>:

Nesse tempo, chegaram a Jesus fariseus e escribas vindos de Jerusalém e disseram: 'Por que os teus discípulos violam a tradição dos antigos? Pois que não lavam as mãos quando comem'. Ele respondeu-lhe: 'E vós, por que violais o mandamento de Deus por causa da vossa tradição?' (...) Em seguida, chamando para si a multidão, disse-lhes: 'Ouvi e entendei! Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isto sim o torna impuro.

No dia seguinte, enquanto caminhava e estando já perto a cidade, Pedro subiu ao terraço da casa, por volta da sexta-hora para orar. Sentindo fome, quis comer. Enquanto lhe preparavam alimento, sobreveio-lhe um êxtase. Viu um céu aberto e um objeto que descia, semelhante a um grande lençol, baixado a terra pelas quatro pontas. Dentro havia todos os quadrúpedes e répteis da terra, e aves do céu. Uma voz lhe falou: 'Levanta-te, Pedro, imola e come!' Pedro, porém, replicou: 'De modo nenhum, Senhor, pois jamais coisa alguma profana e impura.' De novo, pela segunda vez, a voz falou-lhe: 'Ao que Deus purificou, não chames tu de profano'.

A partir dessa leitura, parece ser esclarecido o porquê de o anussim português opor-se à falta de espiritualidade e a preocupação, inútil em seu ponto de vista, da ortodoxia judaica em regulamentar os “comes e bebes”. Ou seja, ele se sente judeu por suas práticas religiosas diversas daquelas realizadas pelos outros católicos, e quiçá por suas origens étnicas distintas; contudo, a sua compreensão do que deve ser o judaísmo e mesmo todas as religiões – o “espiritual” – é uma concepção católica. Ora, deve-se atentar também ao próprio título que coube ao responsável pela “obra de resgate” dos anussim (era assim como Barros Basto

<sup>396</sup> Idem.

<sup>397</sup> Mateus 15,1-3; 10-11. Atos dos Apóstolos 10, 9-15 apud GORGULHO, G. STORNILOLO, I. ANDERSON, A. *Bíblia de Jerusalém*. 5<sup>a</sup> impressão. S. Paulo: Paulus, 2008.

denominava sua atuação): o “*apóstolo dos marranos*”, fazendo uma comparação deliberada aos responsáveis pela divulgação e expansão do cristianismo, parecendo ser esta comparação mais associativa que irônica ou satirizante.

Analogamente se percebe nas rezas dos anussim, sejam os de Portugal ou os do Brasil, a interação entre estruturas ou ideias judaicas imiscuídas às católicas, numa simbiose que denotaria a aproximação destes dois universos simbólicos, pois “as rezas cristãs-novas mostram as influências do ambiente católico em que viviam os seus praticantes”<sup>398</sup>, como atestam as seguintes orações abaixo:

Bendito sejas Senhor porque cheguei ao amanhecer. Bendito é o Vosso Poder, meu Amparo, meu Criador. Livrai este pecador de todos os perigos e traições, do poder de inimigos, de fingidos amigos e de raios e de trovões. Donde o sol nasce e aonde ele se volve a pôr, Bendito e Louvado seja o Nome do Senhor.<sup>399</sup>

Senhor, que estais nas altas alturas, por vossos favores, vos chamarão os pecadores: PAI NOSSO. A Vós Senhor, como posso o Vosso Nome invocarei, pois de certo eu bem sei QUE ESTAIS NO CÉUS. Amparai Senhor, um réu, que muito vos deseja, que o Vosso Nome seja SANTIFICADO. Eternamente sejas louvado, por tais modos; a uma voz digamos todos: SEJA, do dizer ninguém se peja, nem o mais de Vos louvar; só se deve triunfar O VOSSO NOME. Matai-nos a nossa fome, com o bem da Vossa mão e do céu, meu Deus, VENHA A NÓS. Amparai-nos sempre Vós, dando-nos pão e mais pão, e por fim, em conclusão, O REINO VOSSO. Fazei que seja nosso esse Reino da verdade; sempre, a Vossa vontade SEJA FEITA. Quando demos conta estreita, convosco meu Deus, me veja, para perdoar me seja A VOSSA VONTADE. Dá-nos lá, na eternidade, a vossa vista um lugar; já que andamos a peregrinar ASSIM NA TERRA. É assim que se desterra, um pesar com tal prazer, pois melhor lugar não pode haver, COMO NO CÉU. Em tempo algum seja réu, por culpa que não cometi, a todos dai como a mim, O PÃO NOSSO. Eu prometo de ser tão Vosso, que por Vós morrerei; sempre Vos louvarei CADA DIA, dai-nos prazer e alegria com poderes da Vossa mão e a todos o perdão NOS DAI HOJE. Que de Vós ninguém já foge, antes chegam contritos pois sois o Deus dos aflitos, PERDOAI-NOS. Por Vosso amor amparai-nos, feliz quem de Vós amparo tem; absolvi-nos também. AS NOSSAS DÍVIDAS que por serem contraídas, temos todos grande dor; perdoai-nos Senhor. ASSIM COMO NÓS havemos mister, e Vós, se acaso o perdão nos dais, a perdoar nos ensinai. PERDOAMOS que a Glória é Vossa, e damos, o perdão por mui bem feito, pois perdoar é preceito AOS NOSSOS. Pois por sermos todos Vossos, é mui justo o perdão, para que não haja, não DEVEDORES. Assim com os Vossos favores, que qualquer um é superior; agora, por Vosso amor, NÃO NOS DEIXEIS Senhor, não nos desampareis barro que não é valente, pois se deixa facilmente CAIR. Cuidai muito em nos acudir com auxílios eficazes, que de cair somos capazes EM TENTANÇA. Estendei-nos a Vossa mão com todo cuidado, de contrair o pecado LIVRAI-NOS. Meu Deus e Senhor, dá-nos zelo e serviço fecundo, e livrai-nos neste mundo DO MAL. Agora, digo já cada qual, com bem puro e firme amor, Louvado seja o Senhor, AMÉN.”<sup>400</sup>

Lua nova, Deus te salve! De todos os perigos me segues. Assim como tu és nova e

<sup>398</sup> DIESENDRUCK, *op. cit.*, 2002, p.73.

<sup>399</sup> SOUZA, Laura de Mello (org.) “Cotidiano e vida privada na América Portuguesa”. In NOVAIS, Fernando (dir.) *A História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1997. p.121.

<sup>400</sup> DIESENDRUCK, *op. cit.*, 2002, 144-147.

velha. Assim, o Senhor me faça uma boa serva.<sup>401</sup>

Lua nova, lua nova, lua que Deus acrescente. Quando fores e vieres, trazei-me dessa semente.<sup>402</sup>

Nas orações acima citadas há um excerto de um poema de Odmir Braga, um dos expoentes da comunidade, com bastante respaldo entre alguns anussim devido à sua eloquência e posturas incisivas, boas relações com os membros do grupo e mesmo os de fora, assim como por ter sido um dos pioneiros entre os anussim na luta pela legitimação do grupo.

Odmir é conhecido também por outra característica, o grande motivo de desacordo entre os anussim: a sua oposição ferrenha ao processo de conversão, conforme referido no início do capítulo. Na verdade, ele admite que aqueles que têm dúvidas sobre suas origens marranas possam optar pela conversão, entretanto os que conhecem e possuem consciência clara de suas origens não o deveriam fazer, baseando-se no seguinte argumento lógico, embora capcioso, aqui parafraseado: “conversão é para quem não é judeu, se eu sei que sou judeu, pra quê então me converteria? Isso seria até um desrespeito aos ancestrais que mantiveram com bastante dificuldade a identidade israelita.” Sua posição é afirmada por tantos outros anussim, como por exemplo, Luciano Canuto:

É um pouco de Torá, mas o suficiente para manter assim a lembrança mínima de Torá. Os nossos avós foram muito eficientes nisso. Acho que nenhum marrano se liberou do seu judaísmo. Ele tem judaísmo, nem que seja uma porção pequena. Se o ortodoxo quiser dizer: quanto de judaísmo? que porção de judaísmo para ser judeu, não, (Luciano ri), isso é uma questão religiosa (...) Eu fiz uma entrevista em que um do Grupo Renascer dizia: ah! marranos converte, marranos só resta a conversão. É um desrespeito à minha avó é dar um tapa na cara da minha avó, cuspir na pele sã<sup>403</sup>.

De fato, a argumentação é lógica: “se eu sou algo, não preciso tornar-me algo que já sou”; contudo, o que parece não ser levado em conta nessa argumentação é que tal condição de pertencimento não é tão claro quando são colocados lado a lado os critérios de definição da identidade judaica e anussim, uma vez que esses não necessariamente coincidem. Segundo a tradição judaica, excluindo-se os casos de conversão, essa identidade é repassada matrilinearmente, enquanto para os anussim, historicamente, pode advir de qualquer parente desde o primeiro ao terceiro grau.

Nota-se, no entanto, que em ambos os casos o caráter cultural une-se ao familiar e mesmo assim há uma preponderância do papel feminino, como atesta Leonor Medeiros:

<sup>401</sup> Reza da Lua Nova recolhida entre os anussim recifenses.

<sup>402</sup> BRAGA, Odmir. *Lembranças*. Recife: Fundação Guimarães Duque, 2001.p. 38.

<sup>403</sup> CANUTO, Luciano. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

Os hábitos e os costumes eram passados de geração em geração, com muita ênfase mas sem muita explicação (...) A minha mãe faz pior, ela diz assim, os antigos ensinaram assim, quem são esses antigos, não se sabe quem são esses antigos, e uma vez ela se aborreceu comigo, minha filha com os antigos sempre deu certo, simplesmente faça, então eu notei que era uma coisa que não se questionava mesmo<sup>404</sup>.

E Fernando Pereira, professor do Departamento de Letras na Universidade Federal de Paraíba:

A minha mãe era mestra dos sonhos, quando ela tinha um sonho ficava todo mundo apavorado, quando era uma coisa ruim, ficava todo mundo eufórico quando era uma coisa boa (...) Agora sobre o ponto de vista religioso vou revelar uma coisa curiosa, a minha mãe era o tipo da pessoa que hoje, passaria e era escandaloso isso, passaria por uma pessoa sem religião, o que ela tinha era ama doméstica que cuidava dos filhos e do marido, aquilo era a religião dela, a religião dela era uma coisa prática, se revelava com atitudes com consequências (...) Quer dizer a questão de ter um comportamento que acho que era litúrgico no sentido de que a casa, a atitude de dona de casa era a era a mesma de um padre que executa em sua comunidade, e ela era muito mais bem preparada para os acontecimentos imprevistos do que meu pai, que estava ligado com finanças<sup>405</sup>.

Porém é justamente com um olhar sobre o imaginário anussita encontrado em alguns dos poemas de Odmar Braga que concluiremos esta pesquisa.

---

<sup>404</sup> MEDEIROS, Leonor. Seção: Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

<sup>405</sup> PEREIRA, Fernando. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

## Considerações Finais: E a Arca permanece entreaberta

“En este mundo sufrimos porke somos djudyos,  
en outro sufriremos porque no fuimos djudyos.”  
*Dicha Ladina*

Por fim, aludindo àqueles que se opõem à conversão, lançaremos agora um breve olhar sobre o imaginário marrano a partir de dois poemas de Odmar Braga, um anussim reconhecido pela defesa intransigente deste princípio e que por isso se tornou uma figura controversa e polêmica, tanto entre alguns congêneres quanto diante de certos membros oficiais da comunidade. Apesar disso, Odmar conta com considerável prestígio entre os seus por sua postura considerada coerente com seus princípios, por ter sido citado por Nathan Wachtel em seus escritos<sup>406</sup>, e por ter participado do documentário sobre a causa anussita “A estrela oculta do sertão”, muito bem recebido internamente. Acresce-se ainda a sua vocação poética.

É justamente o ideal de um judaísmo pessoal, ancestral, legitimado pelo tempo e incrustado na subjetividade do anussim que permeia todos os seus poemas, os quais retratam o imaginário marrano, entretanto com uma particularidade: essa identidade dialoga também com elementos chaves do imaginário cultural nordestino, tais como o aboio, a cachaça, o chapéu de couro e a paisagem sertaneja. Isto surpreende, à primeira vista, pois parece apontar para uma identidade judaica profundamente enraizada na cultura nordestina, opondo-se à percepção popular do judeu como uma figura exógena, estrangeira. Contudo, é isto mesmo que Odmar advoga: o anussim não é um não-judeu, e sim um judeu tipicamente moldado pelas condições que o ambiente e a história brasileira, em especial a nordestina, forneceram para que o indivíduo formasse sua identidade.

Outra curiosidade é que a maioria dos poemas que compõem o seu opúsculo denominado *Lembranças*<sup>407</sup> encontra-se escrita em língua portuguesa e no dialeto tradicional sefardí, o ladino ou judezmo. Esta referência ao ladino não é desproposita, mas tem como objetivo criar a comunicação entre o judeu nordestino de hoje, idealizado em seus poemas, com sua ancestralidade sefardita, que lhe serve de referencial e respaldo.

Deste modo, a identidade do judeu marrano hodierno é uma reafirmação da identidade sefardim, ou seja, é obliterada ou minimizada a *ruptura* realizada pela conversão forçada ou

<sup>406</sup> WACHTEL, Nathan. *A fé na lembrança: labirintos marranos*. São Paulo: Edusp, 2009. pp. 402-411.

<sup>407</sup> BRAGA, Odmar. *Lembranças*. Recife: Fundação Guimarães Duque, 2001.

pelo passado cristão e reitera a *continuidade* do judaísmo, entre um presente controverso e um passado estetizado. Abaixo estão transcritas duas destas poesias, e logo após cada uma, segue-se uma breve análise de seu referencial no imaginário anussim:

A) Primeiro Poema: *Kidush com cachaça*<sup>408</sup>

Tão perto do azul do céu,  
Tão longe do azul do mar.  
Ao D'us Alto com sua Graça,  
Lechah Dodi Licrat Caláh.

Hei de assentar a mesa posta  
E o mais belo salmo louvar,  
Num compasso bem saudoso  
Reacender meu alegrar.

Com rapadura e tapioca,  
Com cuscuz de mandioca,  
Com o aboiar de meu rezar.

Transbordando minha taça,  
Num Kidush com cachaça,  
O repartir do pão chaláh.

Nestes versos escritos apenas em português, apesar de alguns termos em hebraico, o eu-lírico tenta traduzir na linguagem e no rimar simples do sertanejo as referências a uma cerimônia de recebimento do sábado (*cabalat shabat*), com conotações criptojudais.

O poema está dividido tematicamente em duas partes. Na primeira, faz-se alusão à preparação espiritual para a cerimônia através da entoação de salmos e canções litúrgicas apropriadas para o dia. A propósito, a canção aludida, “Lechah Dodi”, é um clássico judaico famoso ainda hoje. Composta no século XVII pelo rabino Shelomo Halevi Alkabetz, no círculo dos cabalistas de Safed em Israel – onde muitos deles eram sefarditas refugiados da Expulsão Espanhola de 1492 (o próprio rabi é um destes) –, sua letra anuncia a chegada do sábado como um prenúncio da redenção vindoura, quando os judeus seriam reunidos de sua dispersão e seriam recompensados por sua fidelidade religiosa. Baseando-se em antigos textos talmúricos, os israelitas são representados como um príncipe nubente, jubilante por receber sua noiva real, a Rainha Sábado, inclusive comparando-os ao encontro mítico entre o rei Salomão e a rainha de Sabá, especialmente devido à aproximação entre os termos *Shabat* ou

---

<sup>408</sup> Idem. Ibidem. p. 55.



*Sabat* (sábado) e a rainha negra, *Sabah*<sup>409</sup>. Daí o refrão: *Lechah Dodi licrat Caláh*, “vem, meu Amado, receber a noiva”.

Ainda neste primeiro trecho, Odmar faz ainda alusão a outra canção paralitúrgica comum entre os sefardim, a ser recitada no final do shabat, a “Hamavdil” (Aquele que separa), que em sua versão em ladino diz, em uma de suas estrofes: *Al Dio Alto com Su gracia*. “Hamavdil” é também uma oração que determina a separação entre o tempo consagrado (sábado) e os profanos (os demais dias da semana). Estas referências visam afirmar a identidade judaica e sefaradi do eu-lírico. Ademais, ao associar o compasso saudoso do salmodiar ao reacender da alegria, lembra-nos tanto a conotação musical de fundo ibérico quanto as velas acesas ao cair da noite da sexta-feira, o que marca o início do dia sagrado.

Na segunda parte da poesia, há a descrição de uma ceia festiva e da cerimônia do *kidush*, isto é, a santificação do dia, que costuma ser realizada pelo patriarca da família. No entanto, o caráter nordestino é ressaltado pela presença de iguarias típicas da região, como a rapadura, a tapioca e o cuscuz, e principalmente a substituição do vinho pela cachaça, fazendo com isso uma ressignificação da tradição, que atribui ao vinho o caráter de bebida santificadora, pois o substitui por aquela que é característica da região. Por fim, o transbordar da taça é um augúrio para fartura e abundância, algo tão apreciado frente às dificuldades da região sertaneja, que segundo o eu lírico é “tão perto do céu e tão longe do mar”.

B) Segundo Poema: *Minha Herança. Dedicado aos amigos Nathan e Jacqueline Wachtel*<sup>410</sup>.

<p>Para mi sólo restaran recuerdos,  Recuerdos a ke me aviziño,  Tesoros ke son mi erensia,  Guardados com mucho cariño.</p> <p>Pungente baño en los muertos,  Mortajas de blanco linyo,  Piedras dejadas en las tumbas,  A la orilla de mi camiño.</p> <p>Los Psalmos para protección a la vida,  La reza de la primera luna nueva  Para sanar a mis eridas.</p> <p>En crepúsculo de viernes,</p>	<p>Apenas me restaram lembranças,  Recordações a que me avizinho,  Tesouros que são minha herança,  Guardados com muito carinho.</p> <p>Pungente lavagem dos mortos,  Mortalhas de branco linho,  Pedras deixadas nos túmulos  A beira do meu caminho.</p> <p>Os salmos para proteção a vida,  E a reza da lua nova  Para sarar minhas feridas.</p> <p>E ao entardecer da sexta-feira,</p>
--	--

<sup>409</sup> SCHERMAN, Nosson. ZLOWITZ, Meir. *Siddur Simchas Yehoshua. The Artscroll Interlinear Siddur for the Sabbath and Festivals. (Nusach Sefarad)*. Brooklyn: Mesorah Publications, 2003. pp. 89-94.

<sup>410</sup> BRAGA. *op. cit.*, 2001, p. 67.-68.

Las lumbrosas candelas de Sábado, Ocasianan mi alegría primera.	As iluminadas velas de Sábado, Me trazem a alegria primeira.
--	---

As lembranças que são hábitos, hábitos estes que recordam o passado perdido: este é o tema desta poesia. A dedicatória a Nathan Wachtel e sua esposa não é sem razão. Sabido que o professor ocupa-se em vasculhar os resquícios da cultura marrana na América Latina, os versos são uma evocação ao reconhecimento do criptojudaísmo rememorados pelo autor.

A cantilena repete-se – costumes funerários, cerimônias clandestinas de *shabat*, rezas e orações inspiradas nos salmos bíblicos e na tradição oral. Os temas são recorrentes e se repetem tal como a memória que se alimenta da repetição dos rituais e das lembranças que reiteradamente nos acometem.

Na vida simples e árida do sertão, onde de acordo com os costumes de algumas comunidades interioranas e com o modo judaico de reverenciar os falecidos, pedras substituem flores como para eternizar a lembrança dos entes queridos, cada gesto do eu-lírico anussita revela o elo entre um passado que se avizinha, embora não mais seja presente, e o faz lembrar o idealizado tempo das origens, da “alegria primeira”. Este é o verdadeiro tesouro que, guardado a sete chaves, o poeta compreende como sua herança.

Como vimos ao longo desta pesquisa, são essas memórias, fragmentadas, repletas de lacunas, por vezes imprecisas, contudo vividas, cheias de idealização – e por que não, de idealismo - que motivam a comunidade anussim de Recife a buscar sua legitimidade como judeus.

Aceitando ou negando a conversão, alguns discordando diversa e profundamente quanto ao modo de se interpretar ou se praticar o judaísmo, formando também um grupo heterogêneo em relação às condições socioeconômicas, fenotípicas e culturais, o movimento anussim cresce e se espalha, apesar de tudo. Mais de duzentas pessoas<sup>411</sup>, um número pequeno, porém substancial quando falamos do judaísmo – e isso considerando-se apenas as cinco comunidades mais antigas ou propaladas: as de Recife, Brejo da Madre de Deus, Campina Grande, João Pessoa e Natal.

Porém não somente estas, uma vez que se estruturam, gradativamente, em Fortaleza, Ilhéus, Salvador, Aracaju e Teresina, entre outros rincões do Nordeste (e mesmo fora deste). E graças ao advento das redes sociais e do desenvolvimento das atuais tecnologias da informação, famílias, comunidades e pessoas podem interagir mais substancialmente, o que tenderá a incrementar o movimento.

<sup>411</sup> SILVA, R. “O Retorno à casa de Israel”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 19 de jan. 2014.

Tais interações lhes permitem reconstruir suas histórias, preencher lacunas genealógicas e principalmente se organizarem institucionalmente, a fim de se fortalecerem e assim terem reconhecido seu pleito: a legitimidade de sua condição de judeus, porém judeus com uma identidade rica e múltipla, porque apesar de distinta é tão rica ou múltipla quanto a dos asquenazim e mesmo dos sefardim, que hoje constituem a comunidade judaica brasileira oficial. Em suma, uma identidade judaica emaranhada na história do país, desde a sua gênese, que agrega também a condição de brasileiro, nordestino, sefardí, judeu e obviamente, anussim.

É justamente este propósito que sedimenta a delicada união entre os anussitas e os possibilita enfrentar os dilemas com que se deparam ao longo do seu percurso. Entre identidades de fronteira, de projeto ou de resistência, a maioria entre eles crê fazer parte de um projeto mais amplo, que tão ao sabor israelita concatena aspectos teleológicos e messiânicos, interpretando ainda em todo esse processo a ideia da Providência, retomando-a e a resignificando junto às suas identidades, inclusive se posicionando à contramão da dessacralização pela qual passa grande parte do judaísmo no Ocidente, especialmente após a Haskalah e a Shoah, refazendo ou reinventando suas histórias, superando a dúvida, o medo, a desconfiança e ajudando a quebrar parcialmente um silêncio que encobria a História dos judeus do Brasil em um hiato de praticamente três séculos. Para eles não há total separação entre a identidade individual, social, coletiva, política ou religiosa, o que parece acenar para uma tendência que vem se consolidando entre movimentos étnicos e minoritários no Brasil pós-democratização<sup>412</sup>.

Enfim, pouco a pouco essa realidade vem às claras, ou nas palavras de quem vem acompanhando desde o início o movimento em Recife e tornou possível o encontro de muitos com o judaísmo normativo, praticamente uma unanimidade entre os anussim locais, o chacham Isaac Essoudry:

A gente vai pros interiores, mas a gente não pode ver na frente dos anussim: “eu sou anuss, eu sou marrano”... eles estão espalhados. Mediante uma propaganda, que existe uma sinagoga em Recife, ela se propaga nos interiores e todo mundo sabe que tem uma sinagoga dedicada aos marranos exclusivamente. Ao invés de eu ir pra lá, eles vem pr'aqui.

Têm mais ou menos umas quarenta famílias. Caruaru, Campina Grande, João Pessoa, Vitória. E são recebidos com as mãos, com as portas abertas.

São trezentos anos... alguns querem voltar, alguns não querem voltar. Alguns têm vergonha, medo. Ainda tão com aquele trauma, com medo. Não existe mais isso. Já estamos na metade da Gueulah (Redenção). Estamos bem hoje.

---

<sup>412</sup> MONTES, Maria Lúcia. *As figuras do sagrado. Entre o público e o privado na religiosidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. 150 p.

São os primeiros passos do Mashiach (Messias)<sup>413</sup>.

---

<sup>413</sup> *Beesrat Hashem (Com ajuda de D'us). Sinagoga Israelita Beit Shmuel. Disponível em: <[www.youtube.com/watch?v=VydloFWxFjA](http://www.youtube.com/watch?v=VydloFWxFjA) > Acesso em: 23/12/2013 .*

**Referências:**

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

\_\_\_\_\_. *A grande transformação. O mundo na época de Buda, Confúcio e Jeremias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Em Nome de Deus. O fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ASHERI, Michael. *O Judaísmo Vivo. As tradições e as leis dos judeus praticantes*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

AUSUBEL, Nathan. *Conhecimento Judaico Volume I e II*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1998.

BAER, Itzack. *Galut*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

BAIBICH, Tânia Maria. *Fronteiras da Identidade: O auto-ódio tropical*. Curitiba: Moinho do Verbo Editora, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BELIFANTE, Judith. *The Esnoga. A monument to Portuguese-Jewish Culture*. Amsterdam: D'Arts, 1991

BERGER, Peter L. ZIRJDERVELD, Anton C. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem ser um fanático*. São Paulo: Elsevier. Campus, 2011.

BLECH, Benjamin. *O mais completo guia sobre o judaísmo*. São Paulo: Sêfer, 2004.

BONDER, Nilton. *A alma imoral*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BOYER, Alain. HAYOUN, Maurice-Ruben. *La historiografía judía*. México D.F: FCE, 2008.

BRAGA, Odmir. *Lembranças*. Recife: Fundação Guimarães Duque, 2001

BRENNER, Michael. *Breve história dos judeus*. São Paulo: Martins Fontes, 2013

BUNIM, Irving M. *A Ética dos pais. Ensinaamentos dos Sábios do Talmud*. 3ª Edição. São Paulo: Sêfer, 2004.

CASCUDO, Câmara. *Mouros, franceses e judeus*. Rio de Janeiro: Global Editora, 2001.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Vol.2. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 3ª ed., 2001.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural – entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL. 2002.

CLEMESHA, Arlene. *Marxismo e Judaísmo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

DIESENDRUCK, Arnold. *Os Marranos em Portugal. 1920-1950*. São Paulo: Sêfer, 2002.

DINES, Alberto. CARVALHO, Francisco Moreno. FALBEL, Nachman (coord.) *A Fênix ou o eterno retorno: 460 anos da presença judaica em Pernambuco*. Brasília: Ministério da Cultura. Programa Monumenta, 2001.

DOUEK, Sybil Safdié. *Memória e exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: WMF

Martins Fontes, 2010.

ERIKSEN, Thomas Hylland & NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FALBELL, Nachman. *Judeus no Brasil. Estudos e notas*. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. GUINSBURG, Jacó (org.). *Os Marranos*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977.

FEITLER, Bruno, LAGE, Lana & VAINFAS, Ronaldo. (orgs.) *A Inquisição em xeque. Temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006.

FINGUERMAN, Ariel. *A Teologia do Holocausto*. São Paulo: Paulus, 2012.

FOSTER, Ricardo. *A ficção marrana*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FRANÇA, Maria Olympia A. F. *Freud: a cultura judaica e a Modernidade*. São Paulo: Editora Senac, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006.

FRIDLIN, Jairo (org.). *Sidur da Semana. Amidá: Benções Sete, Dez e Quinze*. São Paulo: Sêfer, 1992.

\_\_\_\_\_, Vitor e Jairo. GODOROVITS, David. *Salmos: Hebraico e Português*. São Paulo: Sêfer, 2000.

FUKS, Betty B. *Freud e a judeidade. A vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_, Saul (org.) *Tribunal da História: julgando as controvérsias da História Judaica*. Rio de Janeiro: Relumé, 2005.

FURTADO, Júnia F. *Cultura e sociedade no Brasil Colônia*. São Paulo: Atual, 2000.

GAL, Ely-ben. *O povo da Menorah*. Rio de Janeiro: Exodus, 1998.

GORGULHO, G. STORNILO, I. ANDERSON, A. *Bíblia de Jerusalém*. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.

GREELEY, Andrew M. & NEUSNER, Jacob. *A Bíblia e nós. Um padre e um rabino interpretam as Sagradas Escrituras*. São Paulo: Siciliano, 1993.

GRINBERG, Keila (org.). *Judeus no Brasil. Inquisição imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GRUZINSKI, Sergei. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo: a História da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenszweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003.



HALEVI, Iehudá. *O Cuzarí*. São Paulo: Sêfer. Or Israel College, 2003.

HELLER, Reginaldo J. in GRINBERG, Keila (org.). *Judeus no Brasil. Inquisição imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

IZECKSON, Isaac. *Os marranos brasileiros*. São Paulo: Editora B'nai Brith, 1967.

JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KAPLAN, Ariel. *Jerusalém: o olho do Universo*. São Paulo: Maayanot, 1994.

\_\_\_\_\_, Yossef. *Do Cristianismo ao Judaísmo. A História de Isaac Oróbio de Castro*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

KATZ, David S. *The Jews in the History of England, 1485-1850*. Oxford: Oxford University, 1994.

KAUFMAN, Tânia N. *Passos perdidos, História recuperada. A presença judaica em Pernambuco*. Recife: Ed. Bagaço, 2000.

\_\_\_\_\_. BRAGA, A., JAIMES, D. A. & CIRNE, R. *Passos perdidos, História desenhada: A Presença judaica em Pernambuco no século XX*. Recife: Edição do AHJPE, 2006.

KAYSERLING, Meyer. *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1977.

KESSLER, Edward. *Em que acreditam os judeus?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002.

LAMM, Maurice. *Bem-vindo ao Judaísmo. Retorno e conversão*. São Paulo: Sêfer, 1999.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5ª Ed. Campinas: Unicamp, 2013.

LEWIN, Helena (coord.). *Judaísmo e cultura: fronteiras em movimento*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2013.

\_\_\_\_\_. *Judaísmo e Modernidade: suas múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

LEWIS, Bernard. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon, 1990.

LIPNER, Elias. *Os batizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega LTDA, 1998.

LIPOVETSKY, Giles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LUÍS, Augustina Bessa. *Um bicho da terra*. Lisboa: Guimarães Editora, 1984.

MAIMON, Moshé bem (Maimônides). *Mishné Torá: o livro da Sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

MANOLSON, Gina. *Além do espelho. Um enfoque atual sobre tsniut*. São Paulo: Sêfer, 2002.

MELLO, Evaldo Cabral. *O nome e o sangue. Uma parábola familiar no Pernambuco Colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação*. Recife: Editora Massangana, 1989.

MENEZES, José Luiz da Mota. *Nova Iorque nasceu em Pernambuco: duas estrelas, o mesmo sonho*. Recife: Instituto Cultural Bandepe, 2002.

MONTENEGRO, Antônio T. *História Oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 2001.

MONTES, Maria Lúcia. *As figuras do sagrado. Entre o público e o privado na religiosidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MORIN, Edgar. *O mundo moderno e a questão judaica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

NISKIER, Arnaldo. *Haskalá. O Iluminismo Judaico*. Rio de Janeiro: Altadena, 2010.

NOVAIS, Fernando (dir.) *A História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NOVINSKY, Anita W. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

PAULY, Wolfgang. *História da Teologia Cristã*. São Paulo: Loyola, 2012.

PAULO II, João. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2011.

POLIAKOV, León. *História geral do antissemitismo: de Maomé aos Marranos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

POUTIGNAT, Phillipe & STREIFF – FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1997.

RICOUER, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2012.

RIMBEOIM, Jacques. *Synagoga Israelita do Recife de portas abertas*. Recife: Comunigraf, 2008.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SACKS, Jonathan. *Tempo Futuro. Judeus, judaísmo e Israel no século XXI*. São Paulo: Sêfer, 2013.

SCHERMAN, Nosson & ZLOWITZ, Meir. *Siddur Simchas Yehoshua. The Artscroll Interlinear Siddur for the Sabbath and Festivals. (Nusach Sefarad)*. Brooklyn: Mesorah Publications, 2003.

SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Cada um na sua lei. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das letras. EDUSC, 2009.

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. São Paulo: Loyola, 2001.

SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3.ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013.

SILVA, Tomaz T. (org.). *Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SLAVUTSKY, Abrão. *A paixão de ser. depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.

SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. GRIN, Mônica (org.). *Judaísmo e Modernidade. Metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993

SORJ, Bila. *Identidades judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

STERN, David. *Restaurando las raíces judías del evangelio. Un mensaje para cristianos*. Baltimore: Jewish New Testament Publication, 1998.

SZTAJNSRAJBER, Darío. *Posjudaísmo II: debates sobre lo judío em el siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

TOPEL, Marta F. *A Ortodoxia judaica e seus descontentes*. São Paulo: Annablume, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira. Perfis brasileiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WACHTEL, Nathan. *A fé na lembrança: labirintos marranos*. São Paulo: Edusp, 2009.

WEITMAN, David. *Bandeirantes espirituais do Brasil: rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d'Aguilar*. São Paulo: Maayanot: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

**Documentação de Arquivo:**

APOLIANO, Geraldo. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

ARAÚJO, George G. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

ATIAS, Ricardo. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

CANUTO, Luciano. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

CAVALCANTI, Raniery. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

FONSECA, Heloísa. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Depoimentos. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

MEDEIROS, Leonor. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

MISQUITA, Francisco. *Inventário dos prédios que os holandeses haviam edificado ou reparado até o ano de 1654*. Recife: Biblioteca Pública de Pernambuco, 1940. Compilações do Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco. Seção Período Holandês.

PEREIRA, Fernando. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

STAMBOMSKY, Mote. Seção de Depoimentos. Pasta: *Famílias da Primeira Geração*.

Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

TRIGUEIRO, Ricardo. Seção de Depoimentos. Pasta: *Cristãos-novos e Convertidos*. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

WIZNITZER, Arnold (1953) "O livro de atas das congregações judaicas 'Zur Israel' em Recife e 'Maguen Abraham' em Maurícia, Brasil, 1648-1653" apud *Anais da Biblioteca Nacional*. Vol. 74, pp.221/226. Compilação de Daniel Breda. Set/2003. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJB).

#### **Periódicos, Anais Eletrônicos e Outros:**

*Beesrat Hashem (Com ajuda de D'us)*. Sinagoga Israelita Beit Shmuel. Disponível em: <[www.youtube.com/watch?v=Vydl0FWxFjA](http://www.youtube.com/watch?v=Vydl0FWxFjA)> Acesso em: 23/12/2013 .

BRITO, Creso N. M. *Quando ser judeu era ser português*. I Colóquio Brasil-Portugal. Recife, 2007.

CARMON, I. "The Lost Jews". *Jerusalem Post*, Jerusalém, 31 mai. 2006.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 5, n. 11, abril, 1991.

FOLLMAN, J. *Trânsito Religioso e o "permanente peregrinar"*. Disponível em: <[www.ihu.unisinos.br/entrevistas/513484-transito-religioso-e-o-permanente-peregrinar-entrevista-especial-com-jose-ivo-follman](http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/513484-transito-religioso-e-o-permanente-peregrinar-entrevista-especial-com-jose-ivo-follman)> Acesso em: 20/03/2013.

GARCIA, Maria A. "Judaísmo e Identidade Marrana". *Caderno de Estudos Sefarditas*. Lisboa, V. 6, p. 36, 2006.

GHERMAN, M. GRIN, M. “Cultura Judaica e Brasileira. Uma síntese?” *Cadernos IHU em formação*, São Leopoldo, Ano VII, n. 43

GUTIERREZ, C. A. R. *Bnei Anussim: uma experiência de Judaísmo na periferia paulistana*. 2011. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - FFLCH, USP, São Paulo. 2011.

HELLER, Reginaldo. *Diáspora Atlântica. A Nação Judaica no Caribe, séculos XVII e XVIII*. 2008. 552 f. Tese (Doutorado em História) – ICHF, UFF, Niterói. 2008.

MORTERA, Saul Levi. Disponível em : <[www.jewishencyclopedia.com/articles/11031-morteira-mortera-saul-levi](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11031-morteira-mortera-saul-levi)>. Acesso em: 25 de nov. de 2013.

NOGUEIRA, Vicente. *Cartas de D. Vicente Nogueira publicadas e anotadas por A. J. Lopes da Silva*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925. Biblioteca Nacional Portuguesa. Acervo Digital. Disponível: <<http://purl.pt/189>>. Acesso em: 25 de nov. de 2013.

SCHWARTZ, Beatriz. *Carta Inventário de Avrum Ishie Vainer. Traduzida do ídiche por Beatriz Schwartz em março de 1998*. Acervo da Comunidade Asquenazi do século XX. Seção de documentação rara. Arquivo Histórico Judaico de Pernambuco (AHJPE).

SILVA, Janaína G. F. *Modos de Pensar. Maneiras de Viver: Cristãos-novos em Pernambuco no século XVI*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. 2007. 159 f. Dissertação (Mestrado em História) – CFCH, UFPE, Recife. 2007.

\_\_\_\_\_, Marcos. *Aspectos Fundamentais para o Estudo do Marranismo* apud Anais da Reunião Equatorial de Antropologia e X Reunião de Antropólogos Norte-Nordeste, 2007.

\_\_\_\_\_, R. “O Retorno à casa de Israel”. *Diário de Pernambuco*, Recife, 19 de jan. 2014.



\_\_\_\_\_, Valéria. *Comunidade Judaica do Recife. Possibilidades de Entraves ao Diálogo Intra-religiosos entre Judeus Asquenazes, Sefarades e Messiânicos: O que os distancia e o que os une.* 2007. 71 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – CFCH, UNICAP, Recife. 2007.

VAISENCHER, Semira Adler. *Sinagoga Israelita do Recife.* Disponível: <[www.basilio.fundaj.gov.br](http://www.basilio.fundaj.gov.br)> Acesso em: 03 de dez. De 2013.

CADERNO IHU EM FORMAÇÃO. *A Grande Transformação no campo religioso brasileiro.* S. Leopoldo, RS. Ano VII n.43. 2012.