



ATAS
DO II CONGRESSO
INTERNACIONAL
JUDAÍSMO E
INTERCULTURALIDADES

CULTURAS E IDENTIDADES
PENAMACOR . 2023

ATAS DO II CONGRESSO INTERNACIONAL JUDAÍSMO E INTERCULTURALIDADES CULTURAS E IDENTIDADES PENAMACOR

FICHA TÉCNICA

TÍTULO
Atas do II Congresso Internacional Judaísmo
e Interculturalidades: Culturas e Identidades

AUTOR
Vários

COORDENAÇÃO GERAL
Ángel Espina Barrio; André Oliveirinha; Luiz Nilton

COORDENAÇÃO DO CONGRESSO
Ana Paula Cavalcante; Daniel Valério

PROJETO GRÁFICO, COMUNICAÇÃO
E IDENTIDADE VISUAL
Vitor Gil

REVISÃO DE TEXTO
Cristina Cerdeira; Micaela Pelicano

ISBN
978-989-35103-8-4

DEPÓSITO LEGAL
546607/25

IMPRESSÃO
Europress – Indústria Gráfica

TIRAGEM
600 exemplares

EDIÇÃO
Maio de 2025
Câmara Municipal de Penamacor



NOTA PRÉVIA

A Vila de Penamacor foi em 1699 berço de uma das mais importantes e notáveis figuras da Europa do século XVIII, António Nunes Ribeiro Sanches. Nascido em Penamacor como cristão-novo, deixou um imenso legado por toda a Europa na medicina, na ciência, na educação, na política e na saúde pública.

Em 2011, com o propósito de homenagear esta figura ilustre o Município de Penamacor torna-se membro fundador da Rede de Judiarias de Portugal, iniciando a tarefa de criação da Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches, que vem a ser inaugurada em Dezembro de 2021, com foco numa série de importantes médicos judeus e na arte iátrica por estes praticada ao longo dos séculos.

A história de Portugal em particular e do mundo em geral encontra-se intrinsecamente relacionada com a história da religião mosaica, deixando fossilizada nas comunidades práticas e rituais mesclados na cultura cristã, constituindo-se como importantes traços da cultura imaterial das comunidades contemporâneas.

O Município de Penamacor desde sempre que se preocupou em divulgar e valorizar o património cultural presente em todas as freguesias do concelho, os símbolos cruciformes ou marcas judaicas ou os traços presentes na arquitetura tradicional da região, que na perspetiva de diversos autores são importantes vestígios da presença judaica nas nossas aldeias, transformam-se em importantes elos de ligação na longa linha diacrónica entre a cultura judaica e a cultura cristã.

Em todo o caso importa referir que o concelho de Penamacor encontra-se, neste momento, num ponto de receção de comunidades judaicas que vindo de Israel ou de outras partes do mundo se pretendem fixar no território da beira-baixa em geral e de Penamacor em particular, tendo uma participação cada vez mais ativa nas dinâmicas socioculturais da região.

Em 2023 o município de Penamacor organizou em colaboração com a Universidade de Salamanca, o Instituto de Investigações Antropológicas de Castela e Leão e o Instituto Histórico Geográfico de Santa Catarina o segundo Congresso Internacional de Judaísmo e Interculturalidade – Culturas e Identidades, onde estiveram presentes cerca de meia centena de investigadores de geografias diversas que dizem respeito ao território nacional, europeu e ibero-americano, onde a comunidade judaica de Penamacor teve um papel ativo importante, contando com a presença do rabino Joseph Schnider.

Este livro que aqui se apresenta materializa os três dias de intenso trabalho levado a cabo pelos investigadores e por toda uma equipa de trabalho que tornou possível esta importante reunião de discussão ativa em torno de questões tão contemporâneas como é o caso da cultura judaica, da interculturalidade e da migração dos povos desde os tempos primordiais, para o território de *Sefarad*, berço de importantes judeus Sefarditas que se encontram presentes um pouco por todo o mundo.

Ilídia Cruchinho

Vice-Presidente da Câmara Municipal de Penamacor

PREFÁCIO

La convivencia de la cultura generada alrededor de la religión judaica con las del resto del Mundo, especialmente en el ámbito euroasiático, no ha sido por lo general muy exitosa. Es cierto que nunca ha sido fácil la convivencia en general entre credos y culturas diferentes, sean cual sean éstas, pero en el caso que comentamos se han desatado a lo largo de los siglos, con extraña frecuencia, episodios de extrema gravedad y violencia. Y eso que gran parte de la cultura que hoy llamamos Occidental tiene sus raíces tanto en el mundo greco-latino como en judaico. Sin duda para entender estos hechos, y evitar lo que puedan tener de negativo, debemos acudir a analizar factores históricos y económicos, pero asimismo atender a cuestiones antropológicas de tipo religioso y psico-cultural. Y también resulta beneficioso, especialmente en nuestros días, fomentar una comunicación de tipo intercultural entre el judaísmo y el resto de las creencias, o de concepciones socio-culturales.

Y precisamente este Congreso Internacional de Judaísmo e Interculturalidad (CIJI) nacido en 2023 en Fortaleza (Ceará-Brasil) tiene, entre otros objetivos, las metas apuntadas: el contacto entre estudiosos del Judaísmo y de la Antropología y otras ciencias Humanas de todas las naciones; la reflexión sobre los problemas pasados y actuales surgidos en la relación entre diversas concepciones o credos (cristianos, musulmanes, ateos, etc.) con respecto a las creencias o posiciones de tipo judaico, etc. Hoy nos parecen temáticas de gran importancia e interés, no solo teórico o académico, sino también aplicado, pues urge rebajar los enfrentamientos y los odios que los prejuicios – incomprensiones e, incluso, guerras – generan en diversos lugares del Mundo.

Además de estas metas y precisamente para cumplirlas mejor, es necesario relanzar los estudios y las pesquisas sobre la historia, la extensión y las variantes que el judaísmo muestra en los diversos Continentes. Observar sus prácticas, sus transterraciones y sus interacciones con la cultura de los lugares donde se asientan grupos humanos relacionados con el judaísmo, insistimos, tanto en su consideración religiosa como simbólica. Pues solo el conocimiento permite la comprensión, el perdón y el rebajar los miedos y los prejuicios.

Tales son los contenidos de este libro que compendia los aportes expuestos en 2024 en Penamacor (Portugal) en una memorable segunda edición del Congreso, que esperemos se vea seguida por otras muchas, pues la tarea lo merece si pensamos que la convivencia entre distintos es deseable y si queremos habitar un Mundo más seguro y mas humano.

Ángel-Baldomero Espina Barrio

Universidad de Salamanca, 7 de abril de 2025

ÍNDICE

- 13** PENAMACOR – CASA DA MEMÓRIA DA MEDICINA SEFARDITA RIBEIRO SANCHES: UM PROJETO EM CONSTRUÇÃO
André Oliveirinha
- 29** O ANTISSEMITISMO E A IDEOLOGIA DE UMA "IMIGRAÇÃO DESEJÁVEL" NA CONSTITUINTE DE 1933/1934.
Camilla Samira de Simoni Bolonhezi
- 51** O CRIPTOJUDAÍSMO, A DEFESA PELA LIBERDADE E A RESISTÊNCIA À INQUISIÇÃO – MINAS GERAIS SÉCULO XVIII.
Daniela Levy
- 59** VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA BAHIA (1591): A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS-NOVOS.
Edgar da Silva Gomes
- 77** A DIVERSIDADE DE CONHECIMENTOS PELOS QUAIS RIBEIRO SANCHES SE INTERESSOU.
Francisco Abreu
- 95** CULTURA E IDENTIDADE SIMBÓLICAS: A INQUISIÇÃO E A ALEGORIA DA CRUZ.
Geraldo Pieroni
Alexandre Martins
- 109** A HISTÓRIA DE UMA GRANDE PROPRIEDADE JUDAICA AO REDOR DOS MUROS DA COIMBRA MEDIEVAL.
Isabel Anjinho
- 133** O PÃO ÁZIMO JUDEU E A FARINHA DE MANDIOCA INDÍGENA DO BRASIL COLONIAL: O SINCRETISMO HÁBIL DA CULINÁRIA DOS DESTERRADOS.
Jane Maria de Souza Philippi
Giana Schmitt de Souza
- 149** O MUSEU DA HISTÓRIA DA INQUISIÇÃO: TRAJETÓRIA E LEGADO DOS SEFARDITAS EM TERRAS BRASILEIRAS.
Marcelo Miranda Guimarães
- 163** ANCESTRALIDADE JUDAICA SEFARDITA EM SANTA CATARINA.
Maria José Carvalho de Souza
- 179** ANTECEDENTES BÍBLICOS DE LA SOLUCIÓN FINAL AL PROBLEMA JUDÍO: TENTATIVAS DE ANÁLISIS TEXTUAL.
Moisés Mayán Fernández
- 195** HANNAH ARENDT, UMA JUDIA ENTRE O PASSADO E O FUTURO, REFERENCIAL CRÍTICO PARA A HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA.
Ney de Souza
- 209** MEMÓRIAS E PRESENÇA JUDAICA NO ALTO RIBATEJO.
Nuno Ribeiro
Pedro Turner
Ana Turner
- 223** "PAIDEIA" – A HERANÇA HELÉNICA EM RIBEIRO SANCHES.
Tiago de Oliveira Alves
- 231** PERFIL SOCIAL DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022).
Wilkins Román Samot
- 249** CLARICE LISPECTOR: EU SOU JUDIA, VOCÊ SABE!
Yvone Dias Avelino
Edgar da Silva Gomes
Eduardo Guilherme Piacsek



**PENAMACOR — CASA DA
MEMÓRIA DA MEDICINA
SEFARDITA RIBEIRO
SANCHES: UM PROJETO
EM CONSTRUÇÃO**

André Oliveirinha



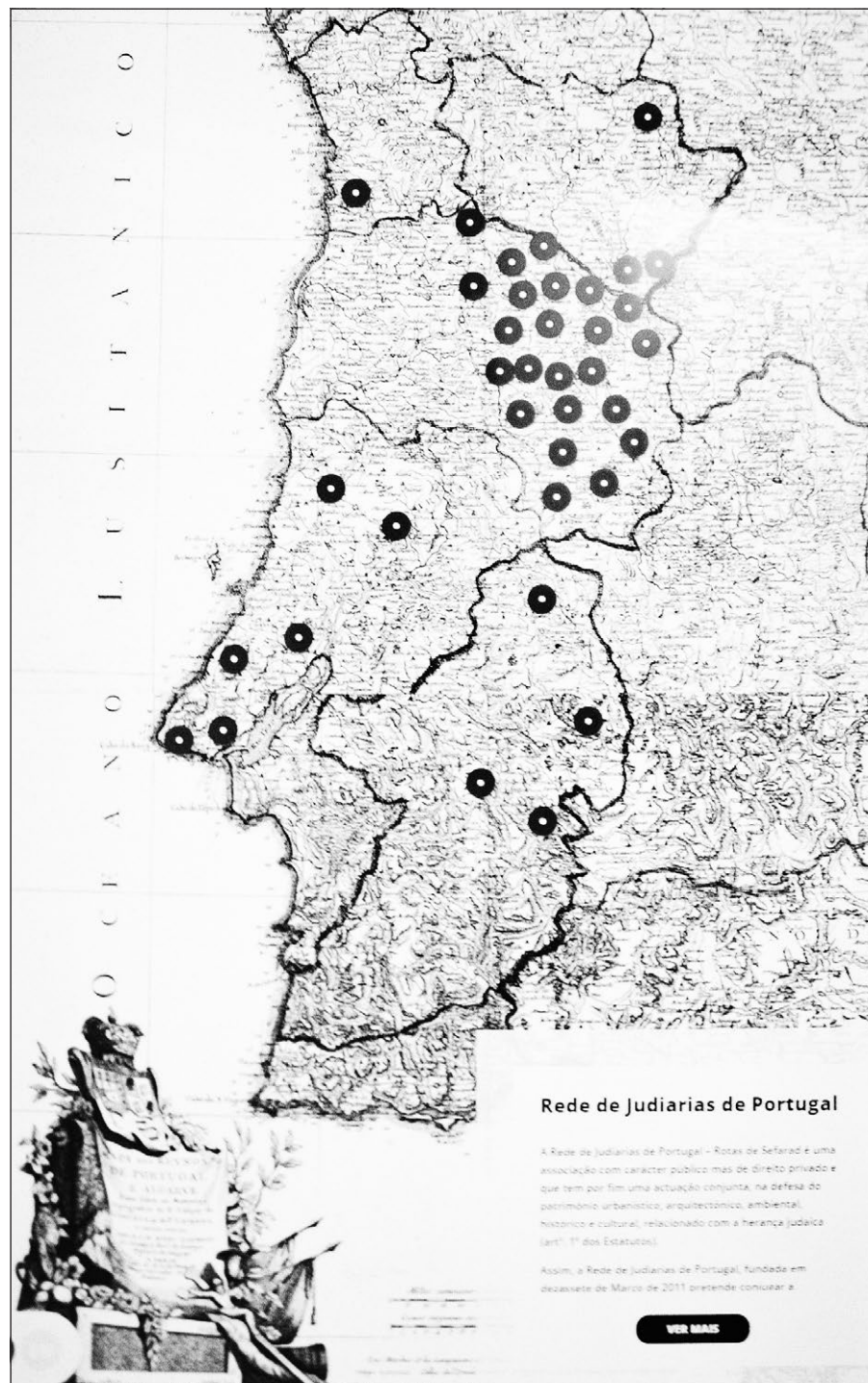
[Fig. 01] Fachada da Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches.

A Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches, inaugurada em Penamacor a 10 de dezembro de 2021, pela Senhora Ministra da Coesão Territorial Ana Abrunhosa e pelo, então, Presidente da Câmara Municipal de Penamacor António Luís Beites Soares, tal como se encontra referido na placa de bronze do primeiro piso do espaço, encontra-se situada na Rua D. Sancho I no número 22, naquela vila raiana.

Este espaço foi concebido com a principal finalidade de homenagear o penamacorense António Nunes Ribeiro Sanches enquanto médico e cientista da Europa das luzes do século XVIII, nascido em Penamacor em Março de 1699. Também pretende esta casa evidenciar, outros importantes médicos e cientistas iátricos, judeus e cristãos-novos que, tal como, Ribeiro Sanches tiveram a necessidade de se exilar de Portugal devido a perseguições por parte da sociedade.

No primeiro piso, o visitante tem acesso ao local de receção, onde pode encontrar algumas das obras publicadas e apoiadas pelo município de Penamacor, nomeadamente sobre a temática em questão, obras importantes para o estudo de Ribeiro Sanches como é o caso, da obra da autoria de Faustino Cordeiro *Dissertação sobre as paixões da alma*, ou *Diário de Campanha da Guerra Russo-Turca e outros textos*, ambos publicados em 1999 e 2006, respetivamente, ainda a obra de extrema relevância de Francisco Abreu, *António Nunes Ribeiro Sanches – Uma nação no tempo, um sábio na época*, ou ainda *Sagrado Criptojudeu – orações* de Antonieta Garcia.

Neste espaço têm-se acesso a um painel interativo que contextualiza a Casa da Memória da Medicina Sefardita no panorama nacional, enquadrando-a num ambiente geográfico peninsular mas também enquanto membro da Rede de Judiarias de Portugal, da qual o município de Penamacor faz parte, enquanto sócio fundador, desde 2011.



[Fig. 02] Painel com o mapa da dispersão dos municípios que integram a Rede de Judiarias de Portugal.



[Fig. 03] Parede de Todos os Nomes.

[01] Casa da Memória da Medicina Sefardita António Nunes Ribeiro Sanches, in Painel "Todos os nomes".

De seguida, encontra-se a parede de “Todos os Nomes”, assim apelidada pela presença de nomes de judeus. Durante anos a Câmara Municipal de Penamacor encetou grandes investigações em torno da temática da religião mosaica, nesse contexto uma das preciosas informações, que foram retiradas do acesso aos documentos dos processos da Inquisição, foi a listagem de 490 nomes que ali se encontram plasmados. Nomes de indivíduos ligados à arte da cura e da ciência iátrica, como “médicos, físicos, cirurgiões e boticários da Lei de Moisés, que desde cedo emergem no Reino de Portugal”⁰¹, António Soares ou Jaco Salame, Diogo Nunes, Rodrigo de Santilhena, Isaac Almusnino ou Manuel Lopes Gomes, são alguns dos nomes que ali podem ser vistos.

Andando mais adiante entra-se na chamada sala da “Diáspora Sefardita”, neste espaço, o visitante encontra dois painéis interativos com preciosa informação. O primeiro sob o título “Até aos alvares da Inquisição”, indicando os judeus que praticavam o exercício da medicina.

“É sabido que desde a alta Idade Média até sensivelmente ao século XIV, a actividade médica era predominantemente exercida por eclesiásticos, em razão dos mais elevados índices de literacia nos meios religiosos. Contudo, já no reinado de D. Diniz nos chega a notícia de dois clínicos judeus, Mestre Jacob e Mestre Soleiman; no reinado seguinte, o concelho do Porto queixa-se a D. Afonso IV do facto de o Corregedor ter proibido os judeus de curar, donde se pode inferir não só do apreço em que era tida a superior qualidade da sua prática clínica, como do número considerável que se começava a impor na profissão. De resto, a sua presença na Corte começa a ser documentada ainda durante a primeira Dinastia: Mestre Vivas assiste o infante D. João, filho de D. Pedro I e D. Inês de Castro, e Mestre José é identificado como cirurgião da rainha D. Leonor Teles. O primeiro físico ou cirurgião judeu explicitamente referido como servidor de um rei português é Mestre Moisés (Moshe Ibn Navarro), que, em 1391, aparece mencionado como físico do rei D. João I.”⁰²

Aqui podemos encontrar diversas informações destes judeus, como nomes, cronologia e local onde exerceram a sua profissão, figurando os mesmos nomes que se encontram na parede de “Todos os Nomes”.

No painel seguinte aparecem documentados alguns importantes médicos que como Ribeiro Sanches sofreram o exílio, daí o nome de “Sala da Diáspora Sefardita”:

“A discriminação de raiz étnica e religiosa, apesar de existir no Portugal medieval, não impediu os judeus portugueses de ascenderem a cargos de notória relevância social, situação bem patente na proximidade com o poder régio que alguns deles lograram alcançar, por via das qualidades evidenciadas em domínios tão importantes como a administração, a finança, o comércio e a ciência, designadamente a astronomia e a saúde. Esta situação era certamente fruto do equilíbrio entre, por um lado, a necessidade que os monarcas tinham dos seus bons serviços, e, por outro, o cuidado permanente em manter aberto o espaço vital de realização por parte de uma minoria étnica e religiosa. A partir do momento em que esse equilíbrio é quebrado, fosse por imposição da política externa (D. Manuel I decreta a expulsão dos judeus pressionado pelos Reis Católicos), fosse, no plano interno, pelo acirrar de animosidades latentes, onde a inveja não desempenhava papel menor, conduzindo à acentuação da intolerância religiosa e do preconceito rácico, para muitos desses judeus não restou senão o exílio. Alguns souberam bem enobrecer aos olhos do mundo, lá para onde quer a vida os levou, a pátria que tão madrasta para eles fora.”

Os médicos de que aqui se dá modesta notícia são apenas alguns desses sefarditas portugueses que, apesar de tudo, nunca negaram a sua lusitanidade.”⁰³

[02] Casa da Memória da Medicina Sefardita
António Nunes Ribeiro Sanches, in Painel
interativo “Até aos Alvares da Inquisição”.

[03] NABAIS, Joaquim, GIL, Laurinda Mendes,
Catálogo da Casa da Memória da Medicina
Sefardita António Nunes Ribeiro Sanches, Câmara
Municipal de Penamacor, pág. 24. (no prelo)

“Aos Judeus Portugueses a quem não restou senão o exílio”

“To the Portuguese Jews, who had nothing left but the exile”



Garcia da Orta	Isaac Cardoso
Amato Lusitano	Ezequiel de Castro
Felipe Montalto	Balthazar Isaac Oróbio de Castro
Rodrigo de Castro	Diogo Nunes Ribeiro
Francisco Sanches	Isaac de Sequeira Samuda
Rodrigo da Fonseca	Jacob de Castro Sarmento
Estevão Rodrigues de Castro	Manuel Joaquim Henriques de Paiva
Zacuto Lusitano	
Gabriel Fonseca	
Manuel Bocarro Francês	

[Fig. 04] Frase da exposição da Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches que representa a vida do médico exilado.

Ascendendo ao segundo piso, o visitante tem acesso a uma intensa descrição sobre a vida e obra de António Nunes Ribeiro Sanches:

“Médico, filósofo, pedagogo, cientista, entre outros designativos aplicáveis, Ribeiro Sanches foi um dos mais eminentes «estrangeirados» que pugnaram pela reforma da cultura filosófica e científica do país. Em 1716 inicia os estudos universitários em Coimbra, mas em 1719 transfere-se para a universidade de Salamanca, onde cursa medicina e obtém o grau de doutor. Cristão-novo, vê-se forçado a abandonar Portugal, em 1726. Após um período de errância e aprendizagem por vários países da Europa, fixa-se em Paris, onde morre, a 14 de Outubro de 1783.

Sábio de renome europeu, foi Primeiro Médico da corte imperial russa, manteve relações de amizade com as grandes personalidades do Iluminismo e, apesar da distância que o separava da pátria, que nunca esqueceu, influenciou directa ou indirectamente as reformas pombalinas, nomeadamente no que respeita aos estudos médicos na Universidade de Coimbra. Dele disseram que foi «médico de bom engenho», «físico instruído», «cientista de estatura europeia», «grande sábio», «ilustre filósofo», «enciclopedista», «pioneiro da saúde pública», «digno amigo», e tantos mais são os bons predicados que lhe apontam conhecidos e amigos coetâneos e os inúmeros interessados e estudiosos da sua vida e obra, que, de uma forma ou outra, se sentiram tocados pela personalidade excepcional que revelou ser.

Poucos exemplos se podem invocar como modelo tão representativo do movimento das Luzes como Ribeiro Sanches, de tal modo este congrega em si os fundamentos definidores do Iluminismo. De facto, ele alcançou um lugar efectivo e de direito nessa elite cultural europeia que, no século XVIII, procura reformar a sociedade pela razão e pelo conhecimento ao serviço do homem. Médico, com certeza, de reputada ciência e princípios altruístas, sem dúvida, Ribeiro Sanches ousou pensar a sociedade no seu todo e materializou esse pensamento em tratados e métodos que apontam caminhos de progresso e modernidade, com o único intento de ser útil a essa mesma sociedade. Espírito brilhante, senhor de vasta cultura, olhou o mundo e a sociedade como se de um corpo uno se tratasse, nutrindo preocupações novas e totalmente estranhas à maioria dos homens do seu tempo, alicerçando a sua “Medicina Política” num modelo de compreensão global do homem em equilíbrio com o meio, pugnando sempre pela educação e pela tolerância, designadamente a religiosa, pois, dizia, não são «as diferentes religiões em um Estado a causa dos ódios, traições, nem subversão da sociedade civil; é somente a distinção que se faz entre os homens: cristão-velho, cristão-novo, mestiço, mulato e outras parvoíces semelhantes introduzidas pela ignorância...»⁰⁴

[04] NABAIS, Joaquim, GIL, Laurinda Mendes, *Catálogo da Casa da Memória da Medicina Sefardita António Nunes Ribeiro Sanches*, Câmara Municipal de Penamacor, pág. 70. (no prelo)

No mesmo espaço apresentam-se as “Relações de Ribeiro Sanches pelo Mundo”:

Londres	Jacob de Castro Sarmento
Pequim	Padres Jesuítas nomeadamente D. Policarpo de Sousa Bispo de Pequim
Leiden	Herman Boerhaave e Hieronym Gaudius
Viena	Gèrard Van Swieten
Estrasburgo	Jean-Daniel Schoeplsin
Rússia	Leonhard Euler, Joseph Nicolas, Delisle, Johann Jorg Gmelin
Paris	Denis Diderot, George Luis Leclerc
Portugal	Luís da Cunha



[Fig. 05] Listagem de relações de Ribeiro Sanches pelo mundo.

Entrando no universo da vida de Ribeiro Sanches enquanto médico e cientista conceituado na europa do século XVIII pode ler-se nas paredes do espaço da Casa da Memória:

“Ribeiro Sanches é, justamente, considerado o maior médico português do século XVIII. Os sucessos clínicos alcançados em doentes do mais elevado estatuto social, por vezes perante casos desesperados e de difícil diagnóstico, granjearam-lhe fama, respeito e consideração no seio da alta sociedade, mas também junto dos humildes, a quem nunca recusava assistência. Subjacente a este merecido reconhecimento, está um espírito sagaz e ávido de saber e uma capacidade invulgar de trabalho e disciplina. Esta propensão para alargar os seus horizontes científicos levava-o a estar próximo do que de mais avançado se produzia no seu século em matérias relacionadas com a medicina, a física, a química, a botânica, a anatomia, etc., ao mesmo tempo que reflectia profundamente sobre o ensino e sobre tudo o que interferia na esfera material e espiritual da vida dos homens e dos povos, numa atitude filosófica de alcance universal. O catálogo da sua biblioteca, o seu próprio legado científico e intelectual e o leque de relações pessoais que estabeleceu entre os mais influentes homens de ciência do seu tempo, dão-nos disso testemunho.”⁰⁵

António Nunes Ribeiro Sanches deixou um vasto legado de estudos publicados, sendo que neste espaço se encontram representados algumas obras por ele desenvolvidas, como: “Tratado da Conservação da Saúde dos Povos”

Ribeiro Sanches é um arauto do higienismo, movimento que havia de ganhar força na primeira metade do século XIX, motivado, sobretudo, por preocupações de saúde pública por parte dos governantes, em relação com as condições de salubridade do ambiente urbano, que sofria as pressões da concentração populacional nas cidades. O Tratado da Conservação da Saúde dos Povos, obra concluída em 1755, é o primeiro tratado de higiene redigido em português, que, pela sua ampla visão, pelas ideias de ordem política em que assenta e pelas medidas profiláticas nele preconizadas faz do seu autor um dos maiores higienistas portugueses.⁰⁶

Ou ainda:
“Dissertação sobre as Paixões da Alma”

“Em 1738, Ribeiro Sanches começa a redigir a famosa obra *Dissertação sobre as Paixões da Alma*, onde vai reflectir profundamente sobre as emoções, tentando explicar as suas

[05] NABAIS, Joaquim, GIL, Laurinda Mendes, *Catálogo da Casa da Memória da Medicina Sefardita António Nunes Ribeiro Sanches*, Câmara Municipal de Penamacor, pág. 90. (no prelo)

[06] NABAIS, Joaquim, GIL, Laurinda Mendes, *Catálogo da Casa da Memória da Medicina Sefardita António Nunes Ribeiro Sanches*, Câmara Municipal de Penamacor, pág. 98. (no prelo)



origens, analisá-las, procurando relacionar estados emocionais e comportamentos patológicos associados, bem como compreender em que medida certos comportamentos anti-sociais e distúrbios emocionais resultam de disposições orgânicas ou de características temperamentais e de disposições adquiridas por influência do meio onde o indivíduo viveu, indo mesmo ao ponto de sugerir que seria utilíssimo «que houvessem médicos que soubessem curar (...) as enfermidades de ânimo e terem uma farmacopeia a propósito».

[Fig. 06] Ribeiro Sanches enquanto médico.

[Fig. 07] Republicações de Ribeiro Sanches sobre a saúde pública e a educação.

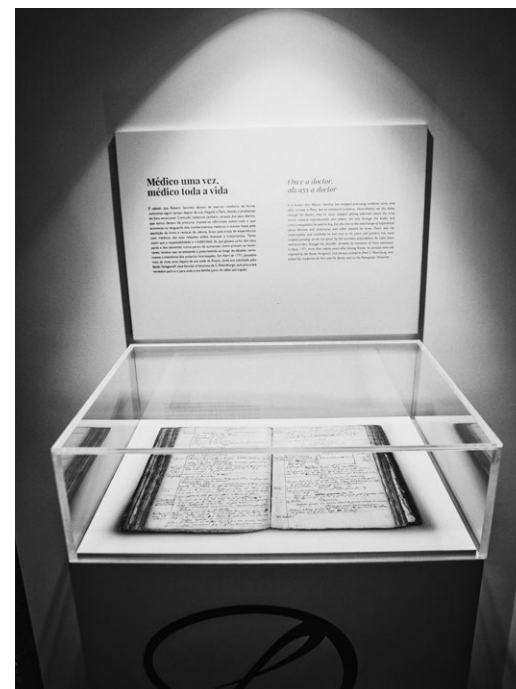


[Fig. 08] Vista geral do 1º piso, relativo à vida e obra de Ribeiro Sanches.

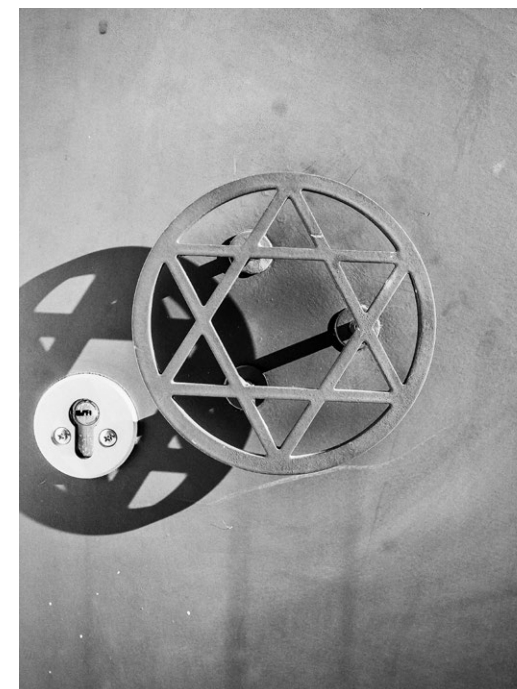
“Ribeiro Sanches concluiu a *Dissertação* em 1753. Como bem disse Faustino Cordeiro, o texto deveria merecer a atenção dos especialistas para, numa perspectiva da história da psicologia clínica, se fazer uma avaliação da originalidade, para aquela época, do que nele se aponta e do seu lugar na História da Psicologia.”

“A *Dissertação* é publicada na *Encyclopédie Méthodique*, em 1787. O texto dado à estampa por Faustino Cordeiro, em 1999, resulta da transcrição do manuscrito nº 43 da Biblioteca da Faculdade de Medicina de Paris, com o mesmo título.”⁰⁷

Em suma a Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches está concebida para ser um importante marco no estudo da vida e obra deste ilustre penamacorense – António Nunes Ribeiro Sanches, mas também de muitos outros judeus, que ao longo da história, deixaram no seu legado uma importante pegada nas demandas em torno da medicina em particular e da ciência em geral.



[Fig. 09] Obra de Ribeiro Sanches.



[Fig. 10] Puxador da sinagoga da Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches.

[07] NABAIS, Joaquim, GIL, Laurinda Mendes, *Catálogo da Casa da Memória da Medicina Sefardita António Nunes Ribeiro Sanches*, Câmara Municipal de Penamacor, pág. 100. (no prelo)

*The relationships
of Ribeiro Sanches*

"A constelação de relações em que este médico português progressivamente se envolveu no decorrer da sua longa existência é sem dúvida uma das mais espantosas da época"

"The constellation of relationships, this doctor had progressively got involved with, in the course of his long existence, is, doubtless, one of the most amazing of that time"

[illegible]

Leyde
**Herman
Boerhaave**

Castro Sarmento estudou em Coimbra, por cerca de 1710, e em Londres a partir de 1721, onde trabalhou de medicina, de física e de matemática na Royal Society e depois na Universidade de Aberdeen. Foi um dos estudantes de Sanches na Grã-Bretanha que o informava das novas publicações e do seu fornecimento de livros. Quando, depois, Castro Sarmento ficou a desenvolver contactos com a Academia de Peter-

le studied in Coimbra, around 1717 and

from 1721 onwards, where he continued his philosophical and chemistry works. He became a member of the Royal Society and later a professor of Anatomy. He was one of the main promoters of the Enlightenment in Brazil, founding the first public library, one of those which had no religious purpose, and was concerned with the education of lawyers and businessmen of modern philosophy and history. In 1760, José Bonifácio came into contact with the French

juva juventa Angullica

[illegible]

Verpflichtung nicht mehr zu erfüllen.
Kaufvertrag ist unwirksam, wenn er

in France and Holland, he worked in 1764. He and, for long years, his English publications.

Em São Petersburgo, Ribeiro Gonçalves fazenda o contato entre a *Plazaderna* imperial e os antigos portugueses da China, onde se encontraram Policarpo da Sousa, bispo de Pequim e seu conselheiro de Coimbra, André Pereira, matemático; Domingos Pádua, matemático e astrônomo; e August von Hallerstein, matemático e cartógrafo. Os relatos detalhados contemplam a troca de observações, expedições de lutas e de documentos, desenhadamente cartas e cálculos astronômicos, entre os espaços locais e os

Em S. Petersburgo, Ribeiro Soares fundou o contato entre a Academia Imperial e os poucos portugueses da Círculo, onde se encontravam Polakow de S. Catarina, de Pargam e seu sobrinho de Coimbra, André Pereira, matemático; Diering, Polakow, matemáticos e polígrafos; a hospital von Haffner, polígrafos e cartógrafo; as relações estabelecidas contemplaram a troca de observações, expedições de livros e de documentos, divulgação de cartas e cálculos astronômicos, entre as agências técnicas, etc.

Não existindo um elevado número de elementos de cultura material ligados com a prática da medicina ao longo do tempo, no discurso expositivo da Casa da Memória, esta dispõe de um acervo documental de cerca de três centenas e meia de exemplares, entre suporte físico e digital. Os documentos variam entre pequenos trechos biográficos relativos a Ribeiro Sanches, a obras de maior envergadura, desde monografias a coletâneas de textos de cariz iátrico que servem de base a qualquer investigador que se queira dedicar ao estudo das ciências médicas no seio das comunidades judaicas dos séculos XV a XVIII. Do rol de obras disponíveis podem ser encontrados textos, e apenas para citar alguns, da autoria do médico-enciclopedista penamacorense – Ribeiro Sanches, como *Método para Aprender a Estudar a Medicina*, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, ou *Dissertação sobre as Paixões da Alma*; de Filipe Montalto, a *Arquipatologia*, ou de Rodrigo de Castro, *O Médico Político*, ou tratado sobre os deveres médico-políticos. Além destes, encontram-se também disponíveis obras de diversos investigadores e autores contemporâneos, como Antonieta Garcia (*Guarda, História e Cultura Judaica*), Vasco Rodrigues (*Judeus, Judiarias e Cristãos-Novos na Beira Interior*), ou Faustino Cordeiro (*Ribeiro Sanches: um português inesquecível*), entre outros. A consulta, destes documentos, pode ser realizada presencialmente no espaço ou virtualmente através de suporte informático, podendo ser solicitado diretamente à Câmara Municipal de Penamacor, que detém a tutela deste espaço.

Importante referir que a base de escrita deste texto consiste numa espécie de roteiro de visita à Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches e sugerindo uma visita ao espaço para melhor conhecimento dos textos que ali se encontram e o catálogo da mesma, intitulado “Catálogo: Casa da Memória da Medicina Sefardita Ribeiro Sanches”, da autoria de Joaquim Nabais e Laurinda Mendes Gil, que ainda se encontra, neste momento, por imprimir podendo ser solicitado para consulta junto do espaço.

O ANTISSEMITISMO E A IDEOLOGIA DE UMA "IMIGRAÇÃO DESEJÁVEL" NA CONSTITUINTE DE 1933/1934.

Camilla Samira de Simoni Bolonhezi

INTRODUÇÃO

Getúlio Vargas chegou ao poder durante a crise econômica de 1929, que atingiu fortemente o Brasil. Impulsionado por uma crescente popularidade, ele se fortaleceu em meio a um sentimento nacional de esperança com propostas que visavam o incentivo à indústria, às leis trabalhistas, o voto secreto e à anistia aos tenentes rebeldes pós-Revolução de 1930. A crise do café impactou negativamente sob a vitória de Júlio Prestes, o qual, com o descontentamento do governo de Washington Luís, consolidou um processo de conspiração que, motivado pelo assassinato de João Pessoa, organizou rebeldes em torno da figura de Getúlio Vargas com intenção de tomar governo.

Com isso, uma junta militar acelerou o serviço e derrubou Washington Luís, deixando o caminho livre para Vargas. Possuindo divergências com o estado de São Paulo e incitado pela Revolução Constitucionalista, Vargas convocou uma Assembleia Constituinte em 1934, na qual houve a votação e a aprovação da terceira Constituição do Brasil. Vargas ficou no poder de 1930 a 1945, período que ficou dividido em três etapas. Estas foram constituídas por um período provisório (1930-1934); após uma eleição por voto indireto, Vargas assume a presidência de 1934 a 1937, quando, por meio de um golpe, dissolve todos os órgãos legislativos e atua com autoritarismo, iniciando a primeira Ditadura do Brasil que durou até o ano de 1945.

Os textos dos Anais da Constituinte de 1934 afirmam continuamente que a família, a União, os estados e os municípios devem velar, nos termos da lei federal, pela pureza, sanidade e melhoramento da família, bem como pelo amparo à maternidade, à infância e pela proteção da juventude contra toda exploração e contra todo abandono físico, moral e intelectual. É nesse terreno que a eugenia estabeleceu suas bases para a futura colheita. O Brasil deveria tornar-se um território da higiene propriamente dita, da assistência social e da eugenia.

A eugenia, enquanto tema recorrente e presente nos debates da Constituinte, trouxe questões relacionadas à higiene, à educação, à raça, à imigração e ao controle social. Entre os temas emblemáticos, estava a preocupação com uma prole degenerada e a necessidade de estados e municípios intervirem para que as consequências de uniões não adequadas, nos termos eugênicos, não viessem a atrapalhar o desenvolvimento e a construção da nação brasileira.

Em discurso, o deputado Campos do Amaral enumerou os problemas a serem resolvidos em termos eugênicos. Seriam eles: reforma sanitária, assistência, exame pré-nupcial, influência da tuberculose, família, alcoolismo, lepra, intervenção eugênica, os doentes de espírito e do corpo (ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1936a).

O zelo e a preocupação com a raça foram estabelecidos de diversas formas nos textos da Constituinte, como a obrigatoriedade do exame pré-nupcial. O desejo, nas palavras de Alfredo da Mata, era “caracterizar e impor a ação da eugenia, a ciência de Galton, criada e divulgada entre nós por esse especializado e ingente lutador que é Renato Kehl” (ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1936a, p. 190). Dentre os deputados que citaram a necessidade de uma “cruzada eugênica” no país, temos Miguel Couto, Moraes de Andrade, Xavier de Oliveira, Monteiro de Barros, Anes Dias, Leitão da Cunha, Arthur Neiva, Pacheco e Silva, Amauri de Medeiros, Rodrigues Doria, entre outros.

Nesse trabalho, nosso foco está em compreender como o processo de elaboração da Assembleia Nacional Constituinte nos anos de 1933 e 1934, no Brasil, trouxe como foco e pauta de discussão uma preocupação intensa com a necessidade de intervir, por meio de políticas públicas e institucionais, na imigração e em como ela poderia influenciar na descendência e na formação da sociedade brasileira. Nos anos que Getúlio Vargas esteve no governo, de 1930 a 1945, foi implantada uma política imigratória que limitou, restringiu e perseguiu, com argumentos pautados no racismo científico e na eugenia, a entrada de imigrantes no país, bem como a concessão de vistos para asiáticos, africanos e até mesmo os judeus e ciganos. Esses grupos foram definidos como uma “imigração indesejável” e que poderia potencialmente prejudicar a construção de uma identidade nacional. Nesse sentido, lançamos um olhar mais atento aos discursos dos constituintes da Assembleia de 1933 e 1934 e em como eles apontam para uma perseguição a populações específicas.

OS ANOS 1930 E A CONSTRUÇÃO DE UMA "POLÍTICA BIOLÓGICA" NO BRASIL

Os anos que se sucederam à tomada do poder por Getúlio Vargas em 1930 consistem em um período no qual a eugenia se apresentou e foi recepcionada pela política. Sendo uma política biológica, a eugenia é uma política por excelência, pois se relaciona com as concepções de formação da nação, do estado e das políticas públicas.

A eugenia ocupou um espaço de protagonismo dentro dos debates da Constituinte de 1933 e 1934, sendo ela impulsionada por uma busca dos congressistas por articular leis e reformas implantadas em países europeus e norte-americanos aspirando a uma reorganização e articulação de processos variados dentro do país com vistas a influenciar na construção de leis que iam desde o controle de imigração, organização de aparatos para desenvolvimento de uma educação pautada em princípios eugênicos, até a busca por interferências legais nas uniões que fossem estabelecidas entre parceiros a fim de eliminar males advindos da reprodução dos degenerados, como é o caso da defesa da obrigatoriedade do exame pré-nupcial.

Apesar de os Anais da Constituinte serem uma fonte consultada por diversos expoentes da historiografia recente, um olhar focado no trânsito do pensamento eugênico por ela ainda é escasso. A pesquisa documental utilizada na escrita desse trabalho tem como destaque a coleção que reúne os Anais das Assembleias Nacionais Constituintes de 1933, disponível em 22 volumes na Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados do Brasil.

A eugenia consiste em um movimento social, científico e político, já que articula elementos que lhe conferem um status de cientificidade. Tal status, consequentemente, permite que a eugenia passe a fundamentar ações de controle social, a biopolítica e a instituição de governos autoritários. Assim, o campo de ação da biopolítica é amplo, múltiplo, atento para a noção de população. A biopolítica encarou essa população como problema político, científico, biológico, de organização de poder que se inseriu e se inscreveu nos discursos de formação da nação, tão caros aos governantes da virada do século XIX para o XX.

O corpo do homem espécie se tornou um campo de inestimável necessidade de controle, já que ele pôde tornar degenerada uma população inteira. O corpo foi colocado como organismo e, ao mesmo tempo, representação da população e dos processos biológicos dela, os quais necessitaram de mecanismos de controle. Esses mecanismos levaram a uma categoria de biorregulamentação pelo Estado. (FOUCAULT, 1982).

As tecnologias do biopoder conferiram a ele um status político, pois ele passou a congrega a soberania da regulamentação do bem viver e, consequentemente, uma desqualificação progressiva da morte de alguns indivíduos, aqueles que, na noção de Bauman, foram identificados como ambivalentes. O racismo científico se inscreveu como um elemento fragmentador, cerceador da vida nesse contínuo processo de domínio biológico ao qual se dirige o biopoder.

Bauman (1998) retrata o “sonho da pureza” como um ideal que perseguiu os sujeitos da modernidade, já que a pureza foi estabelecida como um ideal a ser alcançado. Nesse contexto, a questão social passou a ser vista como fundamental, visto que medidas de profilaxia eram necessárias para manter a “ordem e a limpeza social”. O ideal de pureza, para Bauman (1998), congregou os valores de ordem, atribuindo às coisas e às pessoas lugares convenientes e justos, e a pureza iria trabalhar no enfrentamento dos agentes poluidores do ambiente que o tornava impuro.

Foi a busca pela pureza que se associou ao interesse pela higiene, uma vez que a sujeira passou a corresponder à desordem social. Mary Douglas compreende que a ideia de contaminação se articulou na constituição do sujeito ao longo da História como algo primitivo e que o “medo da contaminação” permitiu ao homem uma visão sobre a sujeira, na qual esta ofenderia a ordem, logo, eliminá-la é um esforço para organizar o ambiente. Em contraste, a mesma autora afirma que “não existe sujeira como condição absoluta, ela existe no olho do espectador” (DOUGLAS, 2001, p. 11).

Os homens passaram, com o decorrer da história, a criar estratégias para lidar com o fenômeno da sujeira como garantia da ordem. Certas atitudes surgiram para com as peças rejeitadas que Mary Douglas categoriza em duas fases. A primeira seria caracterizada por reconhecer essas peças como destoantes do ambiente e questionáveis diante da manutenção da ordem. Nessa fase, esses objetos têm alguma identidade, mas são vistos como indesejados e perigosos. Na segunda fase, há o processo de diferenciação, em que a identidade se vai e é necessário uma espécie de eliminação da sujeira, porque, se a diferenciação for eliminada, não haverá mais a possibilidade de contaminação. A autora reflete que a ambiguidade se apresenta como uma espécie de inimiga da pureza, uma vez que a maioria dos seres humanos se sente mais segura diante de experiências fixas e rígidas na sua forma, como se a rigidez estivesse em todos nós (DOUGLAS, 2001).

Se podemos, dessa forma, perceber o receio da sujeira como elemento desestabilizador da ordem, estamos diante de um fenômeno primitivo e que se insere na história e nos movimentos culturais, no entanto, o problema reside em quando o homem acaba se tornando, em sua existência, “um obstáculo para a apropriada organização do ambiente; em que, em outras palavras, é uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna sujeira e é tratada como tal” (BAUMAN, 1998, p. 17).

Sendo a modernidade marcada pela busca da racionalidade e da lógica como método de eliminação da contradição, o outro passa a ser analisado e ordenado com vistas à estruturação de uma sociedade que buscara meticulosamente a limpeza. Foi nesse contexto de construção da racionalidade que se situou a eugenia e suas consequências inscritas nas políticas de extermínio e esterilização em massa. Bauman (1998) analisa o holocausto nazista em uma obra específica intitulada *Modernidade e Holocausto*, publicada em 1989. Nela, o sociólogo pensa a modernidade a partir desse trágico evento, mas o que seria a modernidade?

Filha da razão iluminista e da racionalidade técnica que marcaram os séculos XVII e XVIII, a modernidade se apresentou como uma forma de olhar para o futuro em uma tentativa de planejá-lo sob os instintos de um desejo de controlá-lo a partir do presente. Na tentativa de eliminar o caos, o projeto de modernidade se estabeleceu sob a égide de uma humanidade que passou a nomear, a classificar e a controlar as funções do mundo, as sociais, a natureza, o fluxo do tempo, e passou a viver para desenvolver esse desejo. Tudo que estava fora da possibilidade de controle e classificação era visto como ambivalente, e a isso se devia direcionar a exclusão e a eliminação (BAUMAN, 1999).

Dessa forma, a eugenia não pode ser analisada fora do processo de racionalização do projeto moderno, ela é parte da realização do projeto de modernidade. O que é o caos, a impureza, é justamente o que torna os seres humanos imperfeitos e, conseqüentemente, impuros. Essa busca pela ordem, iniciada com o iluminismo, foi a base para a construção da sociedade racional moderna que tinha no empreendimento do Terceiro Reich a realização de projetos e de sonhos de pureza que permearam discursos em diversos países na década de 1930 (BAUMAN, 1999)1.

A governabilidade instituída em diversos países trouxe para discussão essa busca por uma sociedade em que a ordem e a pureza imperavam como valores. Foi nesse contexto que a eugenia se apresentou como detentora e propositora desses projetos. Se havia um projeto de governabilidade em movimento, os eugenistas, em algum momento, passavam a fazer parte dele.

Os movimentos eugênicos ocorreram em diversos locais do mundo e foram organizados em países com diferentes nacionalidades, tradições e formas de governo. Na conjuntura do surgimento desses movimentos, vale destacar a incorporação de teorias biológicas e evolutivas no discurso eugênico. Dentre essas teorias, temos o Neolamarckismo e o Mendelismo.

O Neolamarckismo consiste em uma teoria que deriva das teses de Jean Batista Lamarck. Para ele, as características hereditárias eram transmitidas de geração em geração e, nesse contexto, os animais se adaptavam aos ambientes fortalecendo ou enfraquecendo certas características. Um exemplo disso seriam os antílopes, que precisavam se alimentar em árvores altas, e, para isso, esticavam o pescoço. Com isso, por meio do *uso e desuso*, o pescoço desses animais esticaria e eles produziriam descendentes de pescoço longo (as girafas) (LAMARCK, 2021). O autor oferece uma ideia de progresso, de adaptação animal ao ambiente, em uma escala evolucionária rumo à perfeição; no fim da cadeia, estaria o ser mais aperfeiçoado: o homem (MUKHERJEE, 2016).

Em Lamarck, a *lei do uso e desuso* consiste na ideia de que as espécies transmitem e incorporam características físicas numa relação direta em termos de frequência de uso, e a “lei dos caracteres adquiridos do meio” (LAMARCK, 2021, n. p.) indica que, de acordo com o meio, uma espécie desenvolve determinadas características que são incorporadas às próximas gerações induzindo a transformações nas espécies posteriores (KEVLES, 2004).

Charles Darwin, no livro publicado em 1858, *A origem das espécies*, disserta, por meio da seleção natural, sobre o problema da hereditariedade, mas o referido autor não teve contato com as teorias de Mendel e, tendo em vista a existência de um mecanismo para contrabalançar as propriedades de estabilidade e mutação presentes no processo de hereditariedade, Darwin (2014) recorreu à teoria mais aceita da época, a de Lamarck, apesar das divergências.

Na obra supracitada, Darwin (2014) trabalha conceitos de novas espécies e o surgimento destas. Para ele, nas populações naturais, existem variações, algumas delas vêm da mutação, são favoráveis em um determinado ambiente e apresentam maior sucesso reprodutivo, fazendo com que, ao longo do tempo, essa variação seja predominante na população ou a integre como um todo. Isso pode chegar a um processo tão intenso de diferenciação que seres com essas novas variações passam a não se reproduzir mais com as espécies que não as possuem, possibilitando, assim, o surgimento de novas espécies por seleção natural, ou seja, a seleção daqueles mais aptos e adaptáveis num ambiente específico.

Não sendo o objetivo desse texto discutir o desenvolvimento das teorias de hereditariedade, ressaltamos o fato de que, com o advento das teorias de Darwin e das sínteses evolutivas que marcaram as primeiras décadas do século XX, as teses de Lamarck perderam o protagonismo, no entanto, suas discussões não deixam de estar presentes em debates sobre higiene, saúde, medicina social, educação, uma vez que a noção de transmissão de fatores às futuras gerações a partir da relação entre cultura e meio, ou natureza e meio, se fazem presentes.

Gregor Mendel (1822-1884) publicou seu estudo em 1866, mas permaneceu ignorado por 34 anos. Ele percebeu que existem fatores específicos, que, posteriormente, foram nomeados de genes, e são transmitidos pelos genitores à prole. Ele postulou que esses fatores ocorrem em pares e os descendentes recebem um de cada genitor. Mendel (2001) trabalhou com ervilhas-de-cheiro (espécie botânica de ciclo reprodutivo curto e, portanto, de fácil observação geracional).

Com a descoberta da existência de fatores de hereditariedade, criou-se a corrente intitulada Mendelismo, que trata sobre a transmissão de caracteres por meios hereditários e sobre como eles são determinantes na formação e nas características dos indivíduos.

Existe uma complexidade evidente no uso dessas teorias quando há o atrevimento de pensar sobre os movimentos eugênicos que se espalharam pelo mundo no início do século XX, uma vez que o há embate entre a percepção de que as espécies se transformam mediante a intervenção do meio (Lamarckismo) e a de que não é possível estabelecer uma relação causal entre natureza e ambiente, haja vista a dominância dos caracteres hereditários (Mendelismo) (KEVLES, 2004).

Ao relacionarmos as teorias evolutivas e os movimentos eugênicos e higienistas, adentramos num universo de alta complexidade que exige cuidado e atenção por parte dos pesquisadores, pois os princípios biológicos, os referenciais teóricos e os objetivos que envolveram o surgimento e o estabelecimento desses movimentos estiveram diretamente relacionados com os países nos quais se apresentaram.

A EUGENIA E O "SONHO DA PUREZA"

A eugenia, como a concebemos dentro do universo da História da Saúde, é um termo cunhado por Francis Galton (1822-1911), antropólogo nascido na Inglaterra, o qual presenciou o país de origem tornar-se a maior potência econômica e imperialista do mundo, a grande vanguarda do capitalismo. De família com posses e influência, Galton teve envolvimento no cultivo das ciências, ele era primo de Charles Darwin. Este centrou seus estudos no processo de evolução dos seres vivos, estabelecendo a ideia de seleção natural diretamente atrelada à manutenção e à sobrevivência das espécies.

Galton seguiu um caminho diferente, preocupado com a hereditariedade dos seres humanos e com as consequências geracionais, estabelece uma nova agenda de pesquisa. Devido a essa inquietação, Galton publicou, em 1869, o livro *O gênio hereditário*, no qual procurou estabelecer conexões causais em relações de parentesco de grandes personalidades inglesas que atestassem a influência da hereditariedade para além dos traços físicos, adentrando o universo dos talentos, da inteligência, das habilidades e das aptidões. Assim, a lei da hereditariedade ancestral estabeleceu um projeto de tecnologia de melhoramento humano que teve como premissa a ideia de que o talento seria uma habilidade natural, não sendo adquirido por meios culturais e sociais.

Nessa obra de Francis Galton, encontramos uma das bases do pensamento eugênico moderno, em razão de a concepção de que os talentos são herdados biologicamente, de forma natural, permitir o início de um processo que culmina na cunhagem do termo “eugenia” em 1883, palavra de origem grega que significa “ciência do bem-nascido” (GALTON, 1914). Essa ciência se sustentou no pressuposto de que características humanas, tanto físicas quanto intelectuais e morais, seriam herdadas biologicamente. Apesar de Galton não ter grande destaque em seu contexto de produção, no final do século XIX, foi retomado por ter cunhado o termo e recebeu o título de “pai da eugenia”, inclusive por diversos eugenistas do mundo todo, com destaque para Renato Kehl, considerado o “pai da eugenia” no Brasil.

Sendo a eugenia um movimento difuso, é necessário compreender que suas práticas e ideias estiveram presentes em diferentes países do mundo e em diferentes conjunturas políticas e ideológicas. A preocupação com a estética, com a beleza e com o aperfeiçoamento racial esteve presente em diversos locais; já em outros, a preocupação centrou-se no temor pela degeneração da raça.

Entendida como uma ciência, ela combinava teorias médicas e biológicas inferindo as possibilidades de melhoramento da raça humana. No entanto, a eugenia também foi um movimento científico, político e social, na medida em que suas discussões perpassam pela esfera das políticas públicas influenciando na governabilidade e na administração das nações. Nancy Stepan (2005) afirma que a eugenia influenciou ideias como a segregação racial, a esterilização eugênica, o controle de imigração, o racismo e a eutanásia.

Daniel Kevles, historiador norte-americano, publica em 1985 uma importante obra, *In the name of eugenics: genetics and the uses of human heredity*, explorando as relações entre política, ciência e sociedade. Ele foi um dos primeiros historiadores a analisar os usos políticos da eugenia, bem como relação desta com a genética e questões sociais (SOUZA; WEGNER, 2018).

O fato é que a eugenia foi incorporada por ideologias fascistas, regimes liberais, democráticos, de bem-estar social e comunistas. Os projetos, em cada local, foram distintos, mas relacionados ao aperfeiçoamento da nação a partir de interferências apoiadas no âmbito biológico. O ápice do movimento eugênico esteve centrado no período entre guerras quando, impulsionados por ideais nacionalistas, o racismo ganha status científico no ideal de que a ciência seria capaz de resolver os problemas sociais por meio de suas bases biológicas (SOUZA; WEGNER, 2018).

Peter Cohen apresenta que as discussões em torno da eugenia e de seus impactos foram distintas e sofreram interferências dos contextos em que estavam inseridas. Eugenistas da URSS preocuparam-se com o entendimento do cérebro humano; nos EUA, com a eliminação dos degenerados e com a promoção da segregação racial; na Alemanha, criaram uma imensa engenharia que culminou na morte de milhares de pessoas consideradas degeneradas e na esterilização de outras milhares antes mesmo do extermínio em massa presenciado no cenário do holocausto judeu. Na Suécia, estabeleceu-se um programa de esterilização que permaneceu no pós-guerra, o que evidencia que a eugenia foi um empreendimento racional moderno e que a hereditariedade biológica teve impacto nas ideias políticas e ideológicas do século XX (HOMO..., 1998).

Nessa circunstância, houve uma ressignificação do ideal biológico, que passou a contemplar a possibilidade de uma interferência direta nas futuras gerações e um consequente planejamento racional destas. Nancy Stepan, compreendendo a eugenia enquanto um movimento social, atenta para o fato de que esse movimento teve enfoque concentrado na reprodução humana como um espaço de atuação da ciência e das políticas sociais. O foco era identificar características disgênicas do corpo ou do comportamento que foram provocadas pela hereditariedade, seja em indivíduos, seja em grupos. Dessa forma, seria possível evitar que a má hereditariedade fosse transmitida às futuras gerações (STEPAN, 2005).

Mark B. Adams, ao publicar a obra *The wellborn science* (1990), aponta que, a partir de 1970, em uma condição de questionamento sobre as maneiras de pensar os estudos das ciências, percebe-se a eugenia como uma ciência que se apresenta como um movimento político, social e científico. Uma vez que a ciência está imbuída de questões sociais, valores, ideologias e políticas, é preciso entender que os homens que dela fazem parte são sujeitos sociais e, nesse enquadramento, cultura, sociedade e ciência são questões que não devem ser pensadas dissociadamente (ADAMS, 1990).

Com isso, o autor argumenta que a eugenia enquanto ciência ganha características próprias em diferentes contextos nacionais. Sem entrar no mérito das questões que fazem a

eugenia apresentar organização diversa em diferentes territórios nacionais, visto que esse não é o foco deste trabalho, considero fundamental destacar os quatro mitos que são desmontados por Mark Adams e que são relacionados à história da eugenia de forma recorrente.

O primeiro mito é o de que a eugenia foi um movimento singular, coerente e organizado em torno da tradição anglo-americana. Adams (1990) usou casos de países, como a Rússia, o Brasil e a Alemanha, para demonstrar a heterogeneidade que marcou esse movimento ao evidenciar que, enquanto, no Brasil e na Rússia, a eugenia esteve ligada ao Neolamarckismo e a uma relação com a religião; na Alemanha, ela se baseou na genética mendeliana. O autor argumenta que a própria concepção evolutiva variou de região para região. As matrizes e teorias genéticas se diferenciaram e caracterizaram a eugenia em cada país.

Os EUA centraram pesquisas com base na genética agrícola; na Inglaterra, a biometria e a matemática foram amplamente utilizadas; na França, houve destaque para a puericultura; no Brasil, o foco foi o saneamento e a higiene social; na Alemanha, a Antropologia Física formou uma das matrizes da eugenia germânica. Tudo isso mostra que a eugenia foi um movimento que não apresentou homogeneidade e que ela é relacionada a um movimento político e social para além do científico.

O segundo mito a ser desfeito por Adams (1990) foi o de que a eugenia seria uma ciência intrinsecamente ligada à genética mendeliana. Nesse sentido, o Mendelismo teria sido a base científica da visão pessimista do futuro genético humano. Estudos recentes refutaram essa percepção, pois o fato de existirem locais em que não houve predominância das teses mendelianas não significa ausência de eugenia. As teses neolamarckistas foram amplamente utilizadas na América Latina, e mesmo no caso dos EUA e da Alemanha, que utilizaram a genética mendeliana, não se pode afirmar que ela foi hegemônica.

O terceiro mito, muito difundido entre cientistas, historiadores e pesquisadores em geral, é o de que a eugenia foi uma pseudociência. Essa visão esteve pautada na ligação que ela estabeleceu com o campo político e social, e perdurou até meados da década de 1980. Tal construção esbarra em limitações à medida que busca separar ciência de sociedade e política, já que elas debatem entre si. Essa visão, segundo o autor, se sustentou no objetivo de separar a eugenia da genética, já que a primeira esteve envolvida com políticas racistas e de segregação. No entanto, a própria história da eugenia e da genética, nos EUA, por exemplo, se confundem.

O quarto e último mito foi o de que a eugenia foi essencialmente reacionária e ligada à extrema direita. Essa tese, amplamente difundida no pós-Segunda Guerra Mundial, encontra forte oposição quando se lança um olhar apurado para a eugenia em territórios diferenciados. Adams (1990) estudou a Rússia e a União Soviética, onde a eugenia neolamarckista fundamentou propostas ligadas à esterilização, inclusive com geneticistas considerados “eugenistas e comunistas”, como Herbert Muller. A eugenia esteve presente em países liberais, como a Suécia, a Inglaterra e a França; comunistas, como a URSS; e na América Latina. Portanto, a eugenia não foi ligada somente ao nazifascismo. É importante salientar que a eugenia não foi uma ciência aplicada somente para extermínio e seleção social.

Dessa forma, convém salientar que a eugenia assumiu concepções evolutivas distintas (Mendel, Darwin, Lamarck) e se organizou em diferentes países por grupos que demonstraram interesses particulares que estiveram relacionados com a própria institucionalização da eugenia em cada nação. Mark Adams (1990) ressalta que cada país e região apresenta dimensões ideológicas e políticas que influenciaram os movimentos eugênicos em suas respectivas localidades. Estudos mais recentes ratificam que esses movimentos mantiveram diálogos internacionais por meio de suas lideranças, o que permitiu a circulação de ideias eugênicas para além dos limites geográficos de cada nação e proporcionou a elas uma espécie de adaptação segundo as necessidades políticas e ideológicas locais.

O termo eugenia, com base nas concepções de Alexandra Stern, possui um caráter vago, mas pode ser utilizado de forma muito precisa, como ocorreu em diversos países. Assim, a autora concebeu a eugenia como melhoramento da procriação e estabeleceu itens que representam dificuldades para a problematização historiográfica da eugenia, uma vez que esse processo precisa ser feito na dimensão temporal, espacial e temática (STERN, 2016). Stern (2016) faz uma análise do caso dos EUA em específico, mas é possível fazer uma relação com a história da eugenia em outros países.

Finalmente, um item relevante e que merece destaque consiste na dimensão pedagógica de popularização da eugenia. Essa dimensão foi marcada por investimento em periódicos, jornais, rádios, concursos de beleza, entre outras estratégias que permitiram ampliar as discussões acerca dos limites do debate eugênico, já que se preconizou sua entrada nas escolas e universidades (ADAMS, 1990).

No Brasil dos anos 1930, concursos de beleza, concurso do bebê eugênico, debates sobre eugenia em jornais, rádios, periódicos, discussões sobre a obrigatoriedade de cursos de higiene, de Biologia no ensino primário e secundário salientam um apelo à conscientização sobre genética e eugenia para fora dos meios médicos. Há um esforço em formar uma consciência eugênica, sanitária e higiênica no Brasil, o que impulsiona discussões sobre políticas e proporciona a formação de uma cultura política.

A EUGENIA NO BRASIL E O MOVIMENTO EUGÊNICO

Lançando um olhar atento para a História do Brasil, podemos afirmar que ela é marcada por avanços e retrocessos que representam, fundamentalmente, os aspectos sociais, econômicos e ideológicos que envolvem nossa História Política e o processo colonialista imposto ao território nacional. É impossível pensar a eugenia sem trazer à discussão categorias de análise como a cultura política e o passado difícil. É a partir destas que buscarei problematizar o interesse de intelectuais brasileiros na divulgação dos preceitos eugênicos para além das discussões médicas adentrando em territórios do campo político, bem como inferir o estabelecimento de normas e valores que buscaram fomentar a representação do passado, do presente e do futuro brasileiro.

Tendo em vista a complexidade e a amplitude que caracterizaram o movimento eugênico no Brasil, faz-se necessário realizar alguns apontamentos sobre o desenvolvimento da eugenia no Brasil, sua história, seus intelectuais e seus movimentos, proporcionando uma breve revisão sobre os princípios gerais que norteiam o tema em questão.

A eugenia, no início do século XX, no Brasil envolveu discussões e potencializou projetos que foram fomentados no âmbito de temas como educação sexual, educação matrimonial, educação higiênica, saúde pública e saneamento, sendo incorporada nas políticas públicas do país uma agenda sanitária, por meio da qual intelectuais viram, no processo de reforma da saúde pública, um meio de transformação social.

A linguagem dessa agenda, bem como os conceitos dela, surgiram no Brasil a partir de 1910 em um cenário de intensos debates acerca das identidades nacionais e consequente nacionalismo pós-Primeira Guerra Mundial. Nesse processo, o Brasil esteve em sintonia com a institucionalização da eugenia no mundo. Ela esteve ligada a vários fatores, entre eles a entrada do Brasil na Primeira Guerra Mundial, com vistas à formação de um exército forte; a questão social brasileira, em que a presença de indígenas, africanos e uma mescla de nacionalidades conflitavam numa situação de pobreza, doenças, criminalidade num clima tropical; o entusiasmo das elites intelectuais brasileiras pela ciência, em que esta representava a modernidade; por fim, o papel da miscigenação racial exposto em teses nacionais e estrangeiras revelou um Brasil: pobre, miscigenado e tropical. Nessa conjuntura, a eugenia apresenta projetos de reforma da população brasileira e um comprometimento de seus intelectuais com uma espécie de “engenharia de transformação e mudança da identidade nacional” (STEPAN, 2004, p. 331-391).

O movimento eugênico, no Brasil, foi formado por médicos, juristas, educadores e higienistas. Os debates transitaram entre temas como saúde pública, higiene, saneamento, educação e, também, a própria formação da nacionalidade, pois o fato de o Brasil ser uma das nações mais miscigenadas do mundo indicava, segundo esses especialistas, uma necessidade de ampliar as reformas do ambiente social, visto que boa parte dos eugenistas

brasileiros foi influenciada por tendências neolamarckianas, as quais carregavam a crença de que mudanças no meio social trariam melhoras qualitativas e quantitativas às futuras gerações (SOUZA, 2019).

Souza e Wegner (2018) afirmam que o interesse pela eugenia no Brasil cresceu muito nos meios acadêmicos após a publicação da obra *The hour of eugenics*, de Nancy Stepan. Ela lança perspectivas que influenciam um aumento da produção historiográfica que emergiu nos últimos anos. Segundo a autora, os eugenistas latino-americanos se diferenciaram por adotarem uma postura de análise segundo a qual o meio, a educação e a saúde pública eram considerados para o melhoramento das condições mediante possíveis intervenções no meio ambiente que trariam como consequência uma melhoria da raça (STEPAN, 2005). Essa visão foi considerada um padrão “suave” em comparação com a eugenia praticada na Alemanha, por exemplo. Seria a ligação dos intelectuais brasileiros com a tradição e cultura francesas que os aproximaria das teses do Evolucionismo Neolamarckista, predominante na comunidade médica brasileira. No país, há uma radicalização e uma aproximação com as tendências mendelianas no final dos anos 1920, nesse contexto, o debate sobre restrição da imigração, exame pré-nupcial e controle matrimonial se fundiram com o determinismo biológico desses intelectuais (SOUZA, 2019).

Entre as publicações que procuraram problematizar a eugenia em territórios latino-americanos, destacamos o dossiê temático da revista *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, organizado pelos historiadores Robert Wegner, Vanderlei Sebastião de Souza e Ana Carolina Vimieiro (HISTÓRIA, CIÊNCIAS, SAÚDE – MANGUINHOS, 2016). Muitas dissertações e teses relacionadas a essa historiografia exploraram áreas como Biologia, Psiquiatria, Antropologia, Medicina Legal e Educação Física. O processo de institucionalização também vem sendo estudado com foco na organização de congressos, de periódicos e na atuação do movimento eugênico. Os intelectuais também vêm sendo foco de pesquisa no campo da historiografia intelectual, como Renato Kehl, Edgard Roquette-Pinto, Otávio Domingues, Salvador de Toledo Piza Júnior e Belisário Penna. No escopo dessas publicações, buscarei abordar em que medida esses nomes estiveram presentes e atuantes no debate da Constituinte (SOUZA; WEGNER, 2018).

Dentre esses intelectuais, por ora, destaco a figura de Renato Ferraz Kehl (1889-1974). Médico e intelectual brasileiro que possui trabalhos que fazem referência a questões de medicina social, raça, imigração, controle matrimonial, higiene mental e eugenia. Segundo Souza (2019), Kehl representou uma corrente, junto de Oliveira Vianna e Azevedo do Amaral, com tendências autoritárias e racialistas do pensamento social brasileiro sugerindo, consequentemente, a existência de hierarquias raciais no Brasil. A atividade intelectual de Kehl se concentra entre os anos de 1917 e 1937, nesse período, dedicou-se a propagar os ideais eugênicos por todo o território nacional. Kehl foi editor do *Boletim de Eugenia*, que circulou entre 1929 e 1933, e foi autor de diversos outros livros e cartilhas com o objetivo de difundir as ideias eugênicas. Dentro do contexto nacional, o médico buscou ocupar um

lugar de destaque com foco no reforço de sua autoridade enquanto propagador das ideias eugênicas. As concepções de Kehl estão presentes nas discussões empenhadas e inscritas nos Anais da Constituinte de 1934.

Como vimos, o Brasil tem sua História marcada por movimentos que envolvem aspectos sociais, econômicos e ideológicos. Nessa perspectiva, buscamos pensar a eugenia trazendo à discussão categorias de análise, como a cultura política, e colocando-a sob o prisma da História Política. Francisco Falcon afirma que o advento da sociedade pós-industrial, cuja lógica se baseia no domínio tecnológico, permitiu o retorno do acontecimento como notícia e a percepção aguda do caráter eminentemente político das decisões governamentais compreendidas na designação políticas públicas. Nesse sentido, poder e política passaram ao domínio das representações sociais e de suas conexões com as práticas sociais se colocando como problemática do simbólico (FALCON, 1997).

A partir daí, a política adentrou no nível das representações sociais, inclusive de saúde e doença, dos imaginários sociais, das mentalidades e das memórias coletivas. Em consequência, Falcon (1997) ressalta que as decisões políticas levaram a uma politização inevitável dos acontecimentos, das atitudes, dos comportamentos, das ideias e dos discursos. Como Rémond (2003) afirma, o político existe e se difere de outros tipos de realidades por ser dotado de certa autonomia e é capaz de imprimir sua marca e incluí-la no curso da História.

Após a Primeira Guerra Mundial, o mundo experimentou uma crise de proporções globais que culminam na ascensão de regimes totalitários e na Segunda Guerra Mundial. Tais momentos não podem ser compreendidos apenas pelo viés econômico ou de relações internacionais, são períodos de intersecção de poderes, nos quais as atribuições políticas do estado se expandiram e atingiram o corpo social regulamentando leis, políticas públicas educacionais, sociais, habitacionais, sanitárias e culturais. Foi nesse contexto que a História Política passou a ser pensada sob o prisma multidimensional acessando questões ligadas à ciência, à vida e à cultura (RÉMOND, 2003).

Nesse cenário de (re)incorporações teóricas, o conceito de cultura política foi empregado na história e permitiu a possibilidade de analisar “comportamentos políticos dos atores e atrizes sociais, individuais ou grupos” (BRUNELO; PRIORI, 2018, p. 23). No conceito de cultura política, a problematização residiu no conjunto de valores, representações políticas e práticas que excederam o campo institucional a fim de formar uma identidade a partir de leituras comuns do passado e de projetos futuros. A historiadora Angela de Castro Gomes (2005) aponta para o fato de a política ter excedido o campo do formal, que seria o político-institucional, ampliando-se enquanto uma instância autônoma e estratégica para a compreensão das realidades sociais, o que pretendo analisar nos Anais da Constituinte e na forma como os atores se envolveram na propagação dos ideais eugênicos, sendo a cultura política, ou culturas políticas, formadora de projetos de sociedades, de concepções de Estado e de uma leitura comum do passado.

A EUGENIA E O ANTISSEMITISMO NOS DEBATES DA CONSTITUINTE DE 1933/1934

Stepan (2005) afirma que, a partir dos anos 1930, debates entre neolamarckistas e mendelianos demonstraram um desejo de ocupação do campo político e de estabelecimento de um jogo de poder que culminou em teses debatidas inclusive na Constituinte de 1933 e 1934, em que mendelianos radicalizaram no discurso, e neolamarckistas assumiram uma postura de inferência no meio como forma de homogeneização da raça.

Nas décadas de 1920 e 1930 o Brasil foi palco de discussões entre intelectuais, políticos e lideranças de diversas esferas sociais acerca da imigração e de como ela, se não fosse controlada e cuidadosamente coibida, seria um empecilho ao aprimoramento eugênico do povo brasileiro. Dessa forma, foram criadas estratégias de manutenção do controle da entrada de imigrantes sem perder de foco a manutenção do poder centrado nas elites excludentes.

Durante os trabalhos da Constituinte de 1933 e 1934, pôde-se observar um processo de articulação política das elites intelectuais e econômicas do período promovendo formas de transcender o espaço de discussão acadêmica e adentrar o universo das políticas públicas. Os meios pelos quais as demandas dos defensores de um projeto eugênico de inferência na formação e na regeneração da nossa população permitem concluir que havia, em detrimento dos projetos de cunho científico, um desejo profundo de reconhecimento e admissão das premissas defendidas pelos líderes atuantes em prol de medidas eugênicas participarem do universo da política de forma efetiva.

Mais do que tratar da formação da nação, havia um desejo profundo de interferir diretamente na nossa população, em um povo que deveria ser forjado de acordo com os desejos do que tais elites queriam para a nação. Mesmo em face das dificuldades no debate acerca das demandas mais radicais da eugenia, como o exame pré-nupcial e a restrição da imigração, é certo que, se não fosse possível alcançar a aprovação integral de tais leis, ao menos o debate acalorado e a aprovação das emendas, mesmo com ressalvas, permitiriam a criação de obstáculos intransponíveis em curto prazo para determinadas populações, por exemplo, os negros, indígenas e minorias (como judeus e ciganos). Era a personificação da elite intelectual da época querendo moldar a população por meio do discurso médico e jurídico, do eugenismo e do racismo.

Na ausência de uma unidade integradora da nossa população, a solução seria destruir as diferenças, implantando, se necessário, estruturas políticas e sociais de homogeneização da população, mesmo que para isso fosse necessário o uso de violência. A existência da violência se expressa exatamente nessa intenção de integrar e unificar forçadamente a eliminação da diferença. “Daí que se deva encarar a prática política e o pensamento autoritários a partir da crítica que seus defensores fazem ao liberalismo. Maneira talvez de elucidar, nesse percurso histórico, os novos autoritarismos emergentes no mundo atual”

(BRESCIANI, 1998, p. 61). O desejo de submeter o outro em favor do mesmo, assim como a implantação de uma cultura de invisibilidade e violência contra populações específicas, ganha novos contornos; com isso, a população é forjada “a ferro e fogo”, agora com uma perspectiva de proteção da raça e formação da nacionalidade.

Assim, os Anais da Constituinte de 1933 e 1934 é permeado de um debate eugênico assumido por representantes de todas as siglas partidárias, sejam elas consideradas de direita, esquerda ou centro, o tema da eugenia aparecia constantemente como uma ciência com estatuto científico capaz de fornecer as bases para um controle efetivo da imigração e formação de uma nova nacionalidade brasileira livre do “perigo amarelo”, do “perigo semita”, das populações indígenas, africanas e dos chamados “inassimiláveis”.

O período em que Getúlio Vargas esteve à frente do Brasil, de 1930 a 1945, e a forma como ele se colocou como um ideólogo de um Novo Estado revela a necessidade de entender que esse período foi marcado por diversos acontecimentos e mudanças que alteraram, de forma significativa, os arranjos políticos do país. As transformações econômicas, sociais, demográficas, o desenvolvimento de uma sociedade urbano industrial, a entrada dos meios de comunicação de massa, a crise de 1929 e a inflação são só algumas das situações que culminam em um sentimento de incerteza sobre os rumos do país e atingem a generalização de processos caracterizados por violência política.

Foi em 1930 que surgiu a ideia do chefe do Estado como materialização do poder público apoiado pelo povo. Vargas governou em meio a uma mística de liderança, que combinou uma comunicação direta com as massas e a instituição de uma “democracia autoritária”. Havia uma busca pela modernidade, por direitos sociais nos parâmetros antiliberais e uma negação dos direitos políticos.

Nessa conjuntura, tivemos a ascensão de produções intelectuais de uma direita autoritária, com destaque para Azevedo do Amaral, Oliveira Vianna, Alberto Torres e Francisco Campos que são citados repetidas vezes pelos constituintes. Assim, há uma busca de uma terceira via política que pudesse livrar o país e, conseqüentemente, a nação brasileira do caos trazido pelo liberalismo e das ameaças às instituições, à pátria e à família trazidas pelo comunismo.

Na Assembleia Constituinte de 1934, Pacheco e Silva, Miguel Couto, Xavier de Oliveira, Arthur Neiva, Theotônio Monteiro de Barros, José de Sá, Barreto Campelo e outros deputados defendiam restrições ou proibições à imigração argumentando que ela seria danosa nas perspectivas de regeneração eugênica da nossa população. A bancada paulista alcançou a aprovação de emendas e artigos com base nos princípios eugênicos.

O esforço discursivo e militante de Pacheco e Silva e de seus correligionários da bancada “Por São Paulo Unido” em torno dos temas de interesse da Eugenia foram coroados com a inclusão de um item na Constituição de 1934 que obrigava o Estado brasileiro a “estimular a educação eugênica” (Art. 138, item b). Além disso, tal bancada conseguiu aprovar, em 1934, a Emenda Constitucional 1.619, que determinava a restrição do número de estrangeiros

que poderiam adentrar ao país nos anos subsequentes. Essa emenda, apresentada por Miguel Couto, determinava que, por ano, o Brasil só poderia receber 2% do total de imigrantes, de cada nacionalidade, que adentraram ao país nos 50 anos anteriores. (OLIVEIRA; TARELOW, 2014, p. 36).

Não é uma situação que figure apenas no século XX que os povos judeus, os negros, os ciganos e os japoneses, entre outros povos asiáticos, não foram acolhidos de maneira positiva no Brasil. No entanto, nos versos da Constituinte de 1934, a preocupação com a composição étnica da sociedade brasileira colocou tais populações na mira de ataques e referências pejorativas pelas quais eles eram citados com descaso e tratados como alienígenas, forasteiros, estranhos elementos, sendo até mesmo aos povos indígenas direcionado um racismo escancarado no tratamento deles como autóctones, nativos ou aborígenes inferiores a ponto de não evoluírem nos mínimos aspectos. Desconsiderava-se, portanto, a diversidade desses povos e trabalhava-se em prol do desaparecimento deles, uma vez que o genocídio de tais povos era visto com naturalidade.

Em relação aos judeus, estes, eram considerados imigrantes indesejáveis e inassimiláveis sendo perigosos a ponto de aumentar o risco de desconfiguração e desnaturalização da população brasileira em termos culturais, políticos, étnicos e religiosos. Tais visões amplamente difundida, a partir do trabalho com arquivos nacionais de Maria Luiza Tucci Carneiro (2009), demonstram que os judeus seriam portadores de uma doutrina exótica e por isso perigosos. Outra questão estaria na ideologia do trabalho como critério de liberação para a imigração e os judeus eram vistos como avessos ao trabalho, quando não eram representados em periódicos como comunistas, revolucionários e parasitas sociais.

No Contexto da Constituinte Th. Monteiro de Barros Filho, deputado por São Paulo, em 18 de dezembro de 1933, propõe uma emenda, um artigo que incumbe à União promover, estimular, por meio de legislação adequada, todas as atividades tendentes à fixação do tipo étnico brasileiro e solicitava a criação de um órgão técnico destinado à coordenação das medidas tomadas pelos estados nesse sentido, especialmente as de caráter eugênico e educacional; a proibição da formação, no território nacional, de agrupamentos concentrados de elementos alienígenas, uninacionais ou unirraciais.

Dessa forma, ele explica que no Brasil temos elementos raciais díspares, que seriam:

- a) Arianos do ramo indo-europeu, do tipo dólico-louro provindos do norte e do centro da Europa (alemães, etc).
- b) Arianos do ramo indo-europeu, de tipo moreno, procedentes do sul da Europa, especialmente da bacia mediterrânea (italianos, espanhóis, etc.)
- c) Unidades esparsas de outros grupos raciais (árabes, semitas, etc.)
- d) Fortes contingentes de raça amarela (chineses e, principalmente japoneses)

Tudo isso para se adaptar aas (sic) velhas matrizes: o ariano latino dos lusitanos, o vermelho

dos aborígenes, sem mencionar o sangue negro que já entrou de permeio. Ora, de todas essas correntes imigratórias está provado pela experiência que a que mais nos convém são as do ramo ariano sul-europeu. (ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1935b, p. 274).

Em suas conclusões, Th. Monteiro de Barros Filho considera ser o ariano sul europeu de fácil absorção, classificando o ramo dólico-louro como perfeitamente aceitável por ter, na visão do constituinte, um contingente elevado de altas qualidades raciais. Já sobre os povos asiáticos, as chamadas correntes amarelas, para ele, seriam inteiramente inassimiláveis, o que levaria a uma necessidade urgente de restrição da imigração.

Frases como “Que a Constituição nos defenda da imigração” e “Sou partidário da boa imigração” demonstram o desejo intenso de instituir uma seleção de raças e cotas de imigração nos moldes eugênicos, mesmo que eles não considerassem a eugenia como preconceito ou mesmo racismo no sentido ideológico contemporâneo. Era a instituição de uma crença efetiva na superioridade racial que relegava às chamadas populações inferiores um *status* sub-humano.

As opiniões diversificavam quando o assunto era a miscigenação, a imigração e a forma como as populações brasileiras eram vistas. O deputado Guedes Nogueira temia que “a imigração livre e constante” levasse à “degenerescência, que será o enquistamento, será o separatismo futuro, será a ruína da coletividade brasileira” (ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1937, p. 347). E esse temor recebe apoio de colegas congressistas como Joaquim Magalhães, que argumenta em favor das leis de obrigatoriedade de controle sobre a imigração baseada em princípios eugênicos, afirmando que marcharemos em franca decadência caso não seguíssemos os modelos eugênicos.

Arthur Neiva mostra-se constantemente preocupado, em seus discursos, com o risco de o Brasil de amanhã ser “invadido”, como nas primeiras décadas de 1900, por japoneses, chineses, hindus, assírios, ou como estava ocorrendo com alguns núcleos de judeus na Alemanha, que poderiam vir para o Brasil em crescentes migrações, deslocando o trabalhador e aumentando a pobreza de nossa pátria. Tais considerações demonstram uma postura de descaso com o valor da vida humana em decorrência dos princípios biológicos defendidos pelos partidários da eugenia, sem preocupação e supostamente conhecendo as medidas antisemitas que vinham sendo aplicadas em território germânico, o que se soma a uma preocupação com a questão econômica ao fundo, demonstrando, com a referência aos judeus, uma tentativa de manutenção do *status quo* das elites em voga. É a questão econômica se sobrepondo ao racismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O governo brasileiro no período entre os anos de 1930 e 1945 e até mesmo após a Segunda Guerra Mundial assumiu uma postura de contrariedade em receber refugiados de guerra, incluindo os judeus, considerando-os “raça indesejável”. O antissemitismo se fez presente e não desapareceu após o fim do regime nazista da Alemanha da década de 1940.

Consideramos que a luta pelos direitos humanos se faz necessário uma vez que o racismo, o antissemitismo, o preconceito contra todas as minorias, é parte de um projeto de nação imposto pelas elites dirigentes do país e sustentado ora por justificativas conceituais de base religiosa, ora por fundamentos científicos que corroboraram para a manutenção de uma mesma classe no poder. Eis que os movimentos democratizantes que caracterizaram os governos pós-Ditadura Militar possibilitaram que as estruturas de distribuição e fundamentação do poder passassem a ser questionadas. Novos personagens entraram em cena, e o protagonismo das minorias excluídas da história se fez sentir como uma ameaça ao modelo estrutural de poder brasileiro. Talvez isso explique o retorno da cultura autoritária em nosso território. Resta saber se o acesso ao conhecimento, à ciência, à informação e à história poderá derrubar as forças que trabalham em prol da negação da alteridade.

REFERÊNCIAS

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933/1934. 22 v.

ADAMS, Mark B. (ed.). *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil and Russia.* New York: Oxford University Press, 1990.

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 4., 1933/1934, Rio de Janeiro. *Anais* [...]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935b.

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 9., 1933/1934, Rio de Janeiro. *Anais* [...]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936a.

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 19., 1933/1934, Rio de Janeiro. *Anais* [...]. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência.* Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto.* Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BRESCIANI, Stela. Forjar a identidade brasileira nos anos 1920-1940. In: HARDMAN, Francisco Foot (org.). *Morte e Progresso.* Cultura Brasileira como apagamento de rastros. 1. ed. São Paulo: UNESP, 1998. p. 27-61.

BRUNELO, Leandro; PRIORI, Angelo (org.). *História política e a sua escrita: temas, abordagens e problematizações.* Curitiba: Prismas, 2018.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Impresses subversivos: arte, cultura e política no Brasil 1924-1964. São Paulo: USP; Capes, 2020.

CARNEIRO, MLT. *Demônios renascidos das cinzas: reflexões acerca da intolerância no século XX e XXI.* In: LEWIN, H., coord. Agradecimento. In: *Identidade e cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, pp. 662-676. ISBN: 978-85-7982-018-2. Available from SciELO Books.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies: a origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela vida.* São Paulo: Martin Claret, 2014. Originalmente publicado em 1858.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo.* London: Routledge, 2001. Originalmente publicado em 1966.

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia.* 1. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade.* [S. l.]: Martins Fontes, 1982.

GALTON, Francis. *Hereditary genius: an inquiry into its law and consequences.* London: Macmillan and Co., 1914. Originalmente publicado em 1869.

GOMES, Angela de Castro. *A invenção do trabalhismo.* 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

HOMO Sapiens 1900. Direção: Peter Cohen. Suécia: Arte Factum, Svenska Filminstitutet, Sveriges Television. Distribuição no Brasil: Versátil Home Vídeo, 1998. 1 DVD (88 min). son., color.

KEVLES, Daniel. *In the name of eugenics: genetics and the uses of human heredity.* Berkeley: Los Angeles: University of California Press, 2004. Originalmente publicado em 1985.

LAMARCK, Jean Baptiste Pierre Antoine. *Filosofia Zoológica.* São Paulo: Unesp, 2021. Originalmente publicado em 1809.

MENDEL, Gregor. *Experiments in Plant Hybridization.* New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press and Electronic Scholarly Publishing Project, 2001. Originalmente publicado em 1866.

MUKHERJEE, Siddhartha. *O gene: uma história íntima.* São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

OLIVEIRA, Adriana Capuano; TARELOW, Gustavo Querodia. O “perigo amarelo”: imigração japonesa, eugenia e os discursos de A. C. Pacheco e Silva na Assembleia Constituinte (1933-1934). In: MOTA, André; MARINHO, Maria Gabriela S. M. C. (org.). *Saúde e História de Migrantes e Imigrantes: Direitos, Instituições e Circularidades.* São Paulo: USP, 2014. p. 17-42.

RÉMOND, René (dir.). *Por uma história política.* Rio de Janeiro: FGV, 2003.

REVISTA HISTÓRIA CIÊNCIAS SAÚDE – MANGUINHOS. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2016.

SOUZA, Vanderlei Sebastião. *Renato Kehl e a Eugenia no Brasil: ciência, raça e nação no período entreguerras.* 1. ed. Guarapuava: Unicentro, 2019.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de; WEGNER, Robert. História da eugenia: contextos, temas e perspectivas historiográficas. In: TEIXEIRA, Luiz Antonio; PIMENTA, Tânia Salgado (org.). *História da Saúde no Brasil.* São Paulo: Hucitec, 2018. p. 328-355.

STEPAN, Nancy. A Eugenia no Brasil – 1917 a 1940. In: HOCHMAN, Gilberto; ARMUS, Diego (org.). *Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe.* Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004. p. 331-391.

STEPAN, Nancy. *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina.* Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

STERN, Alexandra. *Eugenic Nation: faults and frontiers of better breeding in Modern America.* 2. ed. Oakland: University of California Press, 2016.



O CRIPTOJUDAÍSMO, A DEFESA PELA LIBERDADE E A RESISTÊNCIA À INQUISIÇÃO – MINAS GERAIS SÉCULO XVIII.

Daniela Levy

Estudando a sociedade no Brasil do século XVIII, podemos perceber que o ambiente árduo da cultura agrícola e mineradora do período, forjou um indivíduo melancólico, reservado, tradicionalista, que respeita a família e é contra os absolutismos e extremismos. Principalmente nas pequenas vilas e cidades coloniais, os homens viviam para os grupos sociais naturais, como a família ou para as irmandades religiosas. No geral, não havia uma experiência de vida social. O convívio se dava nas festas promovidas pela Igreja, quase obrigatórias entre os cristãos-novos que deveriam provar sua fidelidade católica e nos banquetes no recato do lar.

As festas “portas a dentro” era uma realidade entre as famílias de cristãos novos, proibidas da prática judaica, era necessário disfarçar, os jantares da Páscoa judaica, do Ano Novo e a quebra do jejum após o Dia Grande, em banquetes familiares sem nenhum propósito.

Porém, os cristãos novos que viviam na região mineradora do Brasil, já defendiam a liberdade de consciência. A busca pela liberdade se tornou uma procura pela liberdade real, aquela possível dentro do contexto político e não apenas ideal e utópica. Seus costumes tornaram-se tradições familiares sendo transmitidos através das gerações até os dias atuais, que por diversas vezes, as perpetuaram sem conhecer a origem.

Marcados por sua origem judaica, esse grupo teve um atrativo a mais para a fúria inquisitorial, a defesa da liberdade religiosa, ao mesmo tempo em que ecoava na Europa os princípios ilustrados.

A circulação do ouro e dos diamantes carregava em seu bojo, novas críticas sobre o poder absolutista, a Igreja e o clero colonial. Famílias da elite mineradora enviavam seus filhos para estudarem em Coimbra, esse grupo de estudantes cristãos novos ficaram conhecidos como “estrangeirados” e devido a sua presença, Coimbra era chamada de “covil de hereges”. Entre os cristãos novos que viviam nas Minas, foram presos e denunciados oito médicos, um boticário e três bacharéis. Os médicos e os bacharéis haviam passado muito tempo fora da Vila, influenciados pela mentalidade universitária. Ao retornar, o “doutor” passava a frequentar casa da elite, que, muitas vezes o indagava sobre política e quais as

novidades de Coimbra. Com uma cultura mais elevada e inclinados à leitura, os médicos e os bacharéis, como já dito no capítulo anterior, representavam uma ameaça ao poder instituído, “*responsáveis pela infiltração de ideias proibidas, as obras de autores franceses penetravam clandestinamente alimentando o espírito e a mentalidade dos brasileiros contra o absolutismo e a intolerância.*” Diversos foram os estudantes brasileiros presos na Universidade de Coimbra por possuírem e lerem livros proibidos, como também ocorreu entre os médicos e bacharéis das Minas, enviados à Lisboa.

O controle, que inicialmente teve um caráter aparentemente religioso, se tornou visivelmente político. O livro passou a ser visto como um perigo extremo e a fiscalização se estendia dos cargos oficiais à intimidade dos lares.

Quando retornavam ao Brasil tinham seus desígnios voltados para o mundo e para as “mudanças”, que deram origem a rebeliões que, hoje, são reconhecidas como sementes de nossa independência nacional. O governador das Minas, conde de Assumar, chegou a afirmar que (1720): “O espírito de rebelião é quase uma segunda natureza das gentes de Minas”. “Corria o boato de que a rebeldia nas Minas era como um hábito pernicioso que brotava nas catas e socavões, para fundir-se na alma do povo”⁰¹

No Livro das Denúncias do Santo Ofício da Bahia, encontramos muitos exemplos da rebeldia dos cristãos-novos face às autoridades e a Igreja. Alguns, ao rezar, escondem figas, ofendem os Apóstolos com xingamentos, enterram crucifixos em meio ao esterco, outros zombavam dos dogmas cristãos, principalmente os que diziam respeito a virgindade de Maria e a Santíssima Trindade.

Um dos maiores representantes desse grupo foi o proeminente homem de negócios Diogo Nunes Henriques. Foi preso pelo Santo Ofício, pois o desafiou duplamente, defendia a liberdade de pensamento e mantinha em sua família, algumas cerimônias judaicas de seus antepassados.

As primeiras denúncias contra ele datam de 1722, durante uma Visita Episcopal, realizada pelo Visitador da Comarca e comissário do Santo Ofício, Lourenço de Valhadares Vieira, mas foi somente após seis anos que a Inquisição conseguiu enviá-lo aos Estaus.

Logo após sua prisão, os inquisidores ordenaram uma profunda investigação sobre sua vida. Diogo Nunes era morador em Vila Rica de Ouro Preto, tinha como vizinhos uma grande quantidade de cristãos-novos, entre eles o mercador de tecidos David de Miranda, seu sobrinho, Domingos Nunes, o senhor de engenho do Rio de Janeiro, Domingos Rodrigues Ramires, João da Cruz, David de Miranda, Duarte Rodrigues, Francisco Nunes, seu filho Manuel Nunes da Paz e Manuel Nunes Sanches. (nove homens que também foram presos).

[01] Santos, Lúcio. “A Conjuração mineira: suas causas, seu espírito, seus efeitos. Revista do Archivo Público Mineiro. Instituto Histórico e Geographico de Minas Gerais. V. 22, 1928.

Esse grupo mantinha relações de amizade, frequentavam a casa uns dos outros, formavam uma verdadeira comunidade. Após viver há mais de trinta anos no Brasil, Diogo Nunes Henriques foi denunciado por cristãos velhos que pertenciam ao seu círculo de amizades. A principal acusação contra ele era a de promover reuniões onde se “liam livros”, pois “*não eram homem de vinho, nem dado a paixões*”. Também foi acusado de nas reuniões que promovia em sua casa, defender a ideia de “*que cada um poderia viver ou morrer na Lei que melhor lhe parecesse*”. Ao defender a liberdade de pensamento o grupo se comprometia em manter em segredo a conversa. O segredo permeava as relações desses homens, acostumados a dissimular na tentativa de se resguardar da vigilância do poder eclesiástico.

Diogo Nunes Henriques possuía uma estalagem onde hospedava conversos que chegavam do Reino e os convidava para celebrar as festas judaicas da época. Quando seu sobrinho Diogo Nunes chegou de Portugal com sua esposa, se hospedou em sua casa por quatro meses. O caixeiro de David de Miranda, Antônio de Almeida também havia passado uma semana em sua casa e na ocasião se declarou por judeu. Durante sete anos, o tratante, morador de Serro Frio, David Mendes da Silva frequentou a casa de Diogo Nunes Henriques, declarando-se seguidor da lei de Moisés.

Outras denúncias pesaram sobre Diogo Nunes Henriques, foi acusado de ensinar práticas heréticas aos seus escravos, não lhes ensinando os mandamentos da “Santa Igreja católica” e que além de não ensinar os mandamentos da igreja, costumava castigar sua escrava, Inácia Preta, quando esta queria ensinar o catolicismo as filhas, dando-lhes ao diabo. Vizinhos disseram que nunca o viram chamar pelo nome de Jesus. Em suas confissões confirmou essa prerrogativa dizendo ainda esperar pelo Messias como os judeus esperam. Demonstrou não conhecer em profundidade o judaísmo, mas sua fé era marcada por uma característica típica da religião marrana, a comunicação livre com o sagrado. Dizia oferecer os jejuns ao Deus do Céu, fazendo uma pequena prece: “*Oferecido seja ao Senhor o meu jejum, o meu sofrimento, o meu desconsolo que tive na minha boca, para o senhor perdoar minhas culpas e meus pecados.*”

Cotidianamente utilizava outra oração livre para se comunicar com o “Deus do Céu”:

*“Adonai, ó senhor que no céu está
Dai louvores ao senhor que no céu está
Escutai ó senhor que no céu está
Dai graças ao senhor que no Céu está.”*

Diogo Nunes Henriques não acreditava nos dogmas da Igreja, na Santíssima Trindade, em Cristo como Deus verdadeiro e nos sacramentos. Apesar de saber que o que fazia era contra os ensinamentos da Igreja católica não acreditava que suas práticas eram pecado. Tinha sua consciência livre de censura, vivia de acordo com os princípios que defendia, a liberdade da alma.

Entretanto, teve um destino um pouco mais brando do que seu sobrinho, Domingos Nunes, condenado à fogueira. Entrou no jogo inquisitorial e pediu perdão de seus pecados se dizendo arrependido, recebeu a pena de hábito penitencial perpétuo, passando algum tempo no cárcere para ser instruído nos mandamentos da Igreja. Anos depois conseguiu uma licença e retornou ao Brasil.

Suponho que o espírito de rebeldia de Diogo Nunes e do seu sobrinho, Domingos Nunes, tem sua origem na filosofia judaica, pois para o judeu, o debate, a crítica e a liberdade de pensamento são características essenciais para o desenvolvimento da humanidade.

Os homens de letra pareciam tão perigosos ao despotismo instalado nas Minas Gerais que foi proibido a presença de advogados no Distrito Diamantino.

Para os Inquisidores, as letras diabolizavam, tirava o “juízo”. A censura e o cárcere não era suficiente para corrigir o perigoso pecado da liberdade de ler e de pensar, só a fogueira poderia purificar alma tão “contaminada”. Quando havia uma Visita Inquisitorial, uma das primeiras atitudes tomadas era a convocação à mesa inquisitorial aos homens que possuíam biblioteca em sua residência, que deveriam prestar conta dos exemplares que possuíam em sua casa, garantindo não haver nenhum título listado no Index. Desconfiava-se da familiaridade dos demônios com a leitura, pela facilidade com que se fazem dissidentes, cismáticos e hereges.

Do grupo de letrados, um alvo de destaque da Inquisição foi o médico Antônio Ribeiro Sanches. Ao ser preso em 1747, parecia conhecer muito bem a estrutura inquisitorial, foi logo denunciando todos os familiares: pais, irmãos e irmãs, primos, sobrinhos, tios. Também demonstrou conhecer bem os rituais judaicos e confessou jejuns, o período de luto de uma semana dos judeus (shivá) e a alimentação segundo as regras judaicas. Falou tudo o que os inquisidores esperavam dele; por ser homem culto, formado em Coimbra em gramática, filosofia e medicina, soube bem como agir perante o Tribunal. Saiu em auto de fé e recebeu a sentença de hábito penitencial com confisco de bens. Retornou a Bahia, conseguiu refazer sua vida e consolidou sua carreira em Londres. Médico renomado, foi consultado pelo Marquês de Pombal sobre sugestões para a Reforma do ensino da medicina em Portugal.

Existe uma ideia de vocação democrática do mineiro, que pode ser relacionada também a estrutura econômica, pois advém da atividade mineradora, que estabelece um tipo de igualitarismo, entre os elementos de todas as classes e extrações, pois se um escravo, encontrasse ouro o suficiente para satisfazer seu senhor, ele teria o resto do dia para trabalhar por conta própria, o que lhe dava a oportunidade de uma reserva financeira que lhe serviria, no futuro, para a compra de sua liberdade. Na região diamantina se um escravo encontrasse um diamante a partir de 17 quilates e meio, era louvado, coroado com flores e conduzido até a administração do Distrito, onde receberia sua alforria. Essas questões levantaram discussões acerca do tratamento dispensado aos escravos na mineração, o fato de receberem terra para plantar, de um lado é analisado com uma suavidade da condição de escravo, mas ao olharmos com mais profundidade percebemos que é parte de uma

conjuntura de escassez de gêneros alimentícios e de uma redução no gasto com a alimentação e manutenção da mão de obra.

Entretanto, também podemos avaliar sobre outro aspecto, a influência do espírito democrático pode estar relacionada a formação da mentalidade de um grupo que conhecia o real valor desse conceito. Os sefaraditas trouxeram para a América uma nova concepção do homem que se liga a tradição que herdaram do Sinai: o princípio de Liberdade. O filósofo Emanuel Levinas nos lembra que ao fazer a aliança com o povo Judeu, Deus declarou, que o povo Judeu e os estrangeiros são iguais, formando um só gênero, o humano. Este foi o princípio que marcou a tradição judaica e o qual foi transmitido através das gerações.

A nostalgia da liberdade alimentou durante séculos a mente dos cristãos-novos, nos processos inquisitoriais encontramos lamentos pela intolerância e pela liberdade de consciência. O princípio da liberdade está encravado na essência dos Judeus, por que o receberam na *Torah*, onde pode ser encontrado a afirmação da igualdade perante ao Eterno. Um povo que sofreu perseguições por toda a sua história pode ensinar o verdadeiro valor desses conceitos universais.

A rebeldia contra a opressão do pensamento não conseguiu ser asfixiada de todo, apesar de ter contribuído para bloquear o desenvolvimento da colônia. Os “libertinos” continuaram a ser denunciados e durante séculos alimentaram a ideia de que “a vontade é livre” e que o Santo Ofício não podia restringir as “vontades do povo”.



VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA BAHIA (1591): A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS-NOVOS.

Edgar da Silva Gomes

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: SITUAÇÃO POLÍTICO-SOCIAL DO CRISTÃO-NOVO NO IMPÉRIO PORTUGUÊS

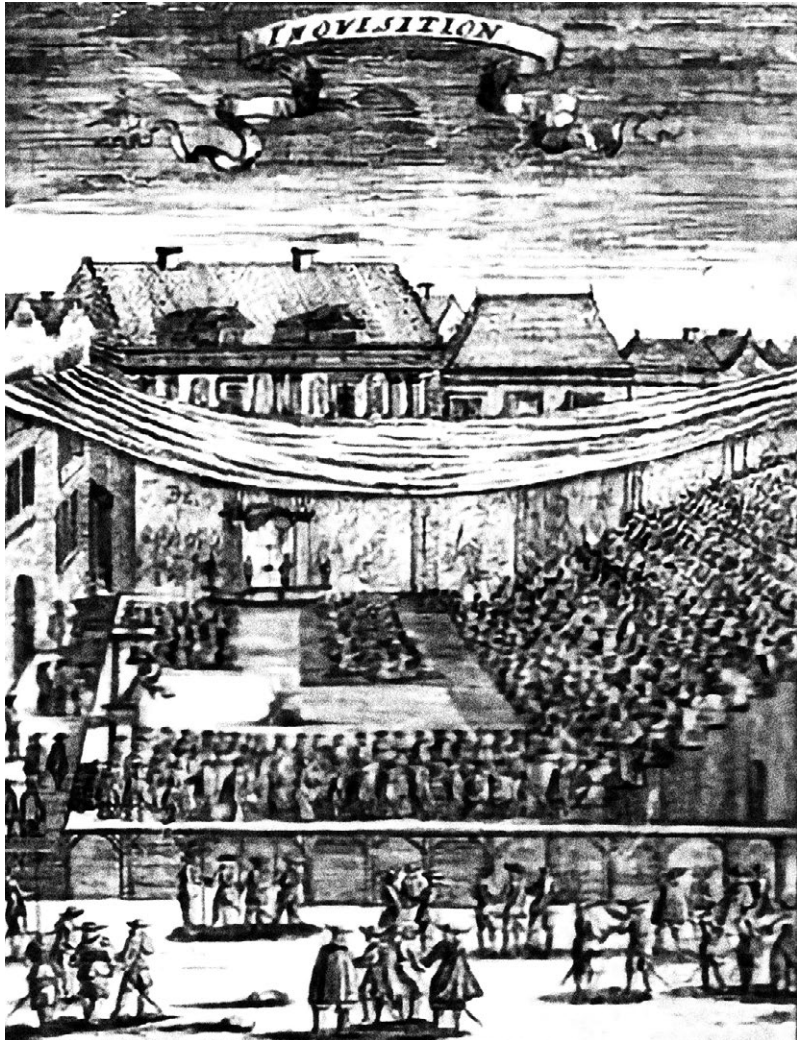
Em 1497 os judeus residentes em Portugal foram convertidos à força ao cristianismo a mando do rei português D. Manuel. Depois deste acontecimento, os judeus portugueses, convertidos ao cristianismo por determinação régia, passaram a ser chamados de cristãos-novos. Em 1536 foi instituído o tribunal do Santo Ofício em Portugal, no reinado de D. João III. A Inquisição, depois de introduzida, perseguiria principalmente os cristãos-novos sob a acusação de que eles não haviam se convertido verdadeiramente ao cristianismo, e que secretamente seguiam os preceitos judaicos. (Costa, Larini & Menezes, 2017).

Stuart Hall (2014) diz que a identidade cultural nasce de um sentimento de pertença às culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e nacionais, segundo Melo Filho (2018), a perseguição aos judeus fez com que esse povo passasse por um conflito de identidade (religiosa). Porém o cristão-novo é forçado pelas circunstâncias político-sociais a camuflar e não expressar seu sentimento simbólico-religioso como, por exemplo, a torá (material), ou guardar o sábado (imaterial). Ainda de acordo com Melo Filho (2018), “os judeus têm se mantido judeus principalmente através da sua religião e de seus mitos” (p. 98). É interessante quando o autor observa que um dos símbolos que agregava os judeus na antiguidade, a Estrela de Davi, que representava a realeza do povo hebreu, em contextos como a inquisição na Península Ibérica ou mesmo o antissemitismo e perseguição na Segunda Guerra, foi objeto de medo e talvez de repulsa pela apropriação inversa dada pelos seus perseguidores, o que foi causa de ostentação e orgulho do povo judaico passou a ser símbolo de medo, por isso, passaram a não mais ostentar a estrela de Davi para não serem identificados e perseguidos.

O uso da Estrela de Davi no contexto da Inquisição na Península Ibérica, não importando a classe social a que pertencesse, era obrigatória para os judeus, e passou a ser um símbolo de discriminação. Quando a dispensa do uso da Estrela de Davi era concedida a alguém, esse se considerava um privilegiado. Essa imposição causou no povo judeu uma ambiguidade de sentimentos, o símbolo que outrora era portador de orgulho de um povo passou a ser objeto de medo para os que foram obrigados a usá-la. Reza a lenda que D. João I tinha uma frase que de certo modo representava esse sentimento causado nos judeus que viviam no império português, ele dizia que a Estrela de Davi era degradante e preventiva.

[Fig. 01] Gravura retrata julgamento da Inquisição Portuguesa.

Fonte: <https://brasilescola.uol.com.br/historiag/cristaos-novos.htm>. Acesso em 06 de outubro de 2023 às 20:29h.



E na colônia Ultramarina, o que acontecia? Segundo Elvira Mea (1987), para colonizar o vasto território da possessão ultramarina, Portugal fecha os olhos para todo tipo de ocupação mais ou menos voluntária de aventureiros, marginais e sobretudo cristãos-novos. Sendo assim a migração passou a ser um bom negócio para os judeus, vulgo cristãos-novos, perseguidos na Península Ibérica. Eles, “os cristãos-novos engendraram meios de se eximir ao Santo Ofício, manejando com extrema habilidade a própria legislação inquisitorial – vão arranjando meios de saber quem vai ser preso, quem acusa quem, pelo que podem apresentar-se voluntariamente com a família de modo a serem livres apenas com penitências espirituais, quando estão com processo de captura, fogem e depois se apresenta, em Lisboa” (p. 154).

Jaqueline Hermann (2005), corrobora com a visão de Mea, pois, com o estabelecimento do sistema de capitanias no Brasil, ao longo da década de 1530, e a criação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, a partir de 1536, foram estímulos importantes para a vinda das primeiras levas de cristãos-novos para cá, já nas primeiras décadas do século XVI. A possibilidade de fugir da Inquisição e de estabelecer negócios no Novo Mundo pareceu atraente a um número expressivo de cristãos-novos, apesar dos riscos e das dificuldades da viagem e do desconhecido. Embora não tenhamos dados precisos para o contingente de cristãos-novos que migrou para a costa atlântica da América, é possível estimar que eles alcançassem cerca de 14% da população branca da capitania de Pernambuco (p. 339).

Era tática de sobrevivência, nos documentos organizados por Vainfas (1997), no livro, Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia, teremos alguns exemplos de vizinhos, desafetos, concorrentes, que denunciavam práticas judaizantes para o visitador, Heitor Furtado de Mendonça, ex-confessor do rei e deputado do Santo Ofício. Segundo Nestor Burlamaqui (2006), em sua pesquisa intitulada, “os judeus marranos do Rio Grande do Norte”, identificou pesquisas, “que vêm revelando a origem judaica de costumes, práticas e superstições de origem judaica nas famílias nordestinas, assim como em outras regiões brasileiras” (s/n), de acordo com Burlamaqui, a perseguição aos judeus não cessou no império português, os cristãos-novos, também identificados como marranos representava os judeus portugueses e espanhóis, nesse contexto a península ibérica esta unida sob a coroa espanhola, que foram convertidos à força para a religião cristã no final do século XV. Atualmente, o termo também é usado para definir os descendentes desses judeus, muitos dos quais se esqueceram de suas origens.

Com isso, persequimos a hipótese de pesquisa, que a perseguição aos cristãos-novos na colônia, com base nos documentos selecionados por Vainfas (1997), e com suporte de apoio na produção historiográfica sobre o tema escolhido, é que a negação das práticas religiosas-culturais judaicas tenta preservar a integridade física e emocional do acusado ou do confitente, ou seja, o caminho epistemológico carrega a hipótese da negação como prática recorrente do cristão-novo para se preservar/proteger das prováveis penas inquisitoriais.

CONTEXTO POLÍTICO DO IMPÉRIO PORTUGUÊS NA ÉPOCA DA VISITAÇÃO DE 1591

Antes de prosseguir com a análise de alguns casos ocorridos nas bandas do império português na América, devemos lembrar que neste contexto, o visitador inquisitorial era um membro nomeado pelo clero espanhol devido à questão da união ibérica ocorrida entre os anos de 1580 e 1640, por decorrência da vacância na sucessão portuguesa, e os embates decorridos por este motivo, as porções de terras pertencentes a coroa portuguesa para os domínios castelhanos que é administrada, em seu maior espaço temporal que durou de 1580 a 1640, pela dinastia espanhola dos Filipes: Filipe II de Espanha e I de Portugal, Filipe III, o piedoso, de Espanha e II de Portugal. De acordo com Ribeiro da Silva (2000),

A substituição forçada de uma dinastia na governação de um país europeu na época moderna produzia efeitos imediatos de cariz sócio-económico. Mas um câmbio dinástico é fundamentalmente um evento político, com imediatas repercussões nas formações sociais e nos quadros dirigentes. Com maioria de razão o é quando a alteração se opera em favor de um monarca estrangeiro, como foi o caso do levantamento de Filipe II de Espanha como Rei de Portugal, sucedendo ao sobrinho D. Sebastião e ao tio Cardeal D. Henrique.

Do regime de união do Reino e da Coroa de Portugal à pessoa de Filipe II não resultava a incorporação de Portugal, antes se mantinha a sua autonomia formal. António de Oliveira entende com sageza que Filipe II, «embora com sabor amargo» foi forçado a jurar nas Cortes de Tomar princípios de governo que mantinham formalmente a identidade do Reino. Mas, por maior identidade que conservasse, logo à partida havia pelo menos um sector em que a autonomia ficava irremediavelmente ameaçada: o da política externa que era, sem dúvida, um aspecto fundamental da governação. Portugal deixava de contar como parceiro nos concertos ou desconcertos das nações europeias. (pp. 246; 248).

Ribeiro da Silva ao tratar da política de Filipe II de Espanha e I de Portugal nos deixa a seguinte nota sobre a inquisição em Portugal,

Há, no entanto, que registar um aspecto negativo o qual se deve provavelmente mais à intolerância da Inquisição Portuguesa do que a um propósito deliberado do Rei: foi a perseguição aos cristãos-novos, particularmente sensível entre os grandes mercadores do Porto dos finais do século XVI. Ainda em vida de Filipe II estes foram duramente perseguidos, alguns conseguiram fugir para outras paragens, outros, não obstante as leis em contrário, 88 obtiveram autorização para sair para fora do Reino, sendo para admirar que fossem melhor tratados em Castela que em Portugal. Não deixa de ser sugestivo que, na

mesma altura, o Arcebispo de Braga tenha mandado confiscar as armas que os cristãos-novos possuísem. (p. 266).

Em relação a administração ultramarina na América, Ribeiro da Silva, não menciona nenhum fato referente à visitação do Santo Ofício no nordeste das possessões ibéricas, uma das poucas menções ao Brasil faz referência a questão econômica e não dá maior importância a este tipo de fato, que no contexto era um fato intrinsecamente político, não que este tema político não tenha feito parte das questões da administração de Filipe II (I), mas passa despercebido, ou não fez questão de mencionar o autor citado, vejamos,

A anexação de Portugal arrastou o seu vasto império espalhado pelos continentes asiático, africano e americano (Brasil) com as suas enormes riquezas potenciais ou reais. E o ideal da Monarquia Universal tornou-se real, a monarquia universal finalmente chegou. De algum modo refez-se a unidade do mundo que o Tratado de Tordesilhas havia salomonicamente rompido. É provavelmente verdade, no entanto, que a este complexo territorial gigantesco faltou a coesão de outros Países mais pequenos mas mais unidos. E a Espanha não estava sozinha no mundo, nem sequer na Europa. (p.251).

Porque esse é um dado/fato interessante de ser citado, primeiro porque em geral, nas análises sobre o império português desse período (1580-1640), em alguns casos, esse dado é ignorado, em segundo lugar porque nos estudos sobre a inquisição católica, prevalentemente ocorrida nos países que hoje conhecemos como: Espanha, Portugal e Itália, a inquisição espanhola é quase que um dado intrínseco à perseguição política da coroa espanhola sobre seus súditos/adversários, e também por ter um dos nomes mais famosos entre os inquisidores, o do frade espanhol Tomás de Torquemada, o inquisidor geral espanhol, também conhecido pela alcunha de O Grande Inquisidor, foi confessor de Isabel de Castela, defendia que os judeus não eram confiáveis e que o reino necessitaria de ter apenas gente de sangue puro, ou limpo, como queiram. Torquemada ocupou essa função desde o ano de 1483 e era conhecido por seu fanatismo e crueldade contra a população hebreia, ou seja, apesar de não ter havido *fogueiras* na visita do Santo Ofício pelas bandas dos domínios português-espanhol, a herança maldita e fama do inquisidor espanhol, fazia tremer os cristãos-novos espalhados pelo mundo católico.

Retomando o contexto da análise, o visitador licenciado, Heitor Furtado de Mendonça, ex-confessor do rei e deputado do Santo Ofício, era subordinado a diocese de Toledo, que na época foi administrada pelo Inquisidor-Mor, Gaspar de Quiroga y Vela, arcebispo e depois cardeal da diocese citada. Quiroga y Vela era também membro do Conselho Supremo de Justiça e reza a lenda que tinha bastante prestígio junto ao rei Filipe II, doutor em teologia por Salamanca e chegou a ser auditor do Tribunal de la Rota (Roma).

Depois dessa contextualização da inquisição no contexto da chegada do visitador a colônia, vejamos alguns exemplos extraídos dos documentos organizados por Vainfas (1997),

[Fig. 02] Cardeal Gaspar de Quiroga y Vela – Bispo de Toledo, Inquisidor-Mor dos reinos unificados de Espanha e Portugal (1577-1594).

Fonte da imagem: https://pt.wikipedia.org/wiki/Gaspar_de_Quiroga_y_Vela acesso em 07 de outubro de 2023 às 15:06h. Por Luis de Velasco - http://bib.cervantesvirtual.com/bib_autor/sjuandelacruz/ <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=18746399>.



no livro *Confissões da Bahia*, e analisar de forma sucinta como o confitente se posiciona diante do inquisidor tentando se defender, ao ser delatado por algum desafeto, ou mesmo se expor e confessar algum delito cometido contra a fé católica, e com isso receber ao menos a punição mais leve para seu caso. Apesar do leque das chamadas heresias terem se ampliado bastante, a que ainda, causava maior apreensão na população era a heresia judaizante, e consequentemente, os mais perseguidos eram os cristãos-novos, e os que recebiam as maiores punições.

ANÁLISE DE ALGUNS DOCUMENTOS INQUISITORIAIS (1591-1592)

Nos documentos organizados por Vainfas (1997), em geral, a confissão de um cristão-velho, vem com uma orientação do visitador, Heitor Mendonça, ao final do documento como, por exemplo, na confissão de Luísa Barbosa, documento n. 35, onde o visitador aconselha, “e logo pelo senhor visitador lhe foi encomendado que se confessasse muitas vezes e ouça as pregações” (p. 146). O documento de confissão citado é relativamente curto, tem duas páginas. Os documentos analisados, a que se referem as confissões de cristãos-novos, em geral são mais extensos e cortados por questões formuladas pelo visitador que nos induzem a crer que elas são uma artimanha, cheias de insinuações contra os cristãos-novos, de que eles ainda se mantem ligados à lei de Moisés. Como exemplo, citaremos o documento n. 88, onde a cristã-nova Dona Leonor, em fevereiro de 1592, faz confissões e é admoestada pelo visitador a falar mais e mais, o documento em epígrafe tem seis páginas, vejamos a parte transcrita,

E perguntada quem lhe ensinou botar água fora quando lhe morriam em casa (...) E sendo perguntada perante quem lhe ensinou as ditas coisas e quando lhas ensinou, se lhes declarava logo que eram da lei judaica (...) Perguntada se viu a dita sua mãe fazer ou dizer outras algumas coisas contra a nossa Santa Fé Católica (...) Perguntada se no tempo que sua mãe esteve doente e se na sua doença lhe viu fazer ou ouviu dizer alguma coisa contra nossa santa fé católica (...) E foi admoestada pelo senhor visitador, com muita caridade, que ela confesse todas as suas culpas inteiramente, porque não é de crer que, sendo ela mulher de bom entendimento, como mostra em sua prática, e sendo ela cristã-nova, e fazendo as ditas cerimônias tão conhecidas de judeus, as não fizesse com intenção de judia, e que por estas razões está mui forte a presunção contra ela que é judia e vive na lei de Moisés, e que para que lhe aproveite sua confissão para alcançar graça e perdão e misericórdia, lhe é necessário fazer confissão inteira e verdadeira, confessando sua intenção judaica (pp. 290-292).

As confissões da cristã-velha Antônia de Barros e da cristã-nova Dona Leonor, nos dá um norte de como a pré-disposição ao antissemitismo reinante na Península Ibérica ainda contaminavam as confissões dos cristãos-novos em todo o império por eles dominado, esses dois exemplos é uma amostra recorrente do que se lê nas confissões documentadas por Vainfas (1997). Outra observação a ser relatada é que em vários casos o cristão-novo procura o visitador para se confessar, pois é acometido pelo pavor de que algum desafeto possa entregá-lo às autoridades eclesiásticas, e caso ele não confesse, a pena possa ser mais dura do que se ele, cristão-novo, não se delatar. Mais abaixo teremos mais casos de confissão, entre elas a que se relaciona a este molde de confissão citado. Mas, para concluir os

casos dessas duas confitentes, a cristã-velha Antônia de Barros é “Processada pelo visitador, mas desagradada por ter confessado na graça: abjuração na mesa e penitências espirituais – ANTT, IL, proc. 1279” (p.146), a cristã-nova Dona Leonor não alcançou a mesma sorte, ela, “Era uma das filhas de Ana Rodrigues. Foi presa e enviada para Lisboa, encarcerada e processada. Sentenciada, em 1603, a sair no auto público, abjurar em forma e a cárcere e hábito com fogos, perpetuamente, sem remissão – ANTT, IL, proc. 10716”. (p. 288).

Entre as confissões contra cristãos-novos, ela poderia ocorrer, às vezes, dentro do próprio seio familiar como, por exemplo, na confissão de Nicolau Faleiro, delatando sua esposa, dona Ana, uma cristã-nova, repito que, muitas vezes o pavor de ser punido pelo Tribunal do Santo Ofício, como uma pessoa que tem práticas judaizantes, fez com que esse tipo de atitude ocorresse, vejamos,

No documento n. 2, confissão de Nicolau Faleiro de Vasconcelos, Cristão-Velho, na qual diz contra sua mulher dona Ana (Alcoforado), cristã-nova, no tempo da graça, em 29 de julho de 1591.

Disse que haverá ano e meio pouco mais ou menos que, falecendo em sua casa seu escravo, sua mulher dele denunciante lhe disse que era bom vazar fora água dos cântaros e que ele lhe respondeu que isso eram agouros, que não cresce neles, e não é lembrado se a deitaram então fora (...) faleceu em casa então outro escravo e então, vindo ele de fora, perguntara a dita mulher se lançara já fora a água dos cântaros, e ela respondeu que sim, e ele confesante nesta segunda vez consentiu e aprovou o dito derramamento de água dos cântaros, porém ele não entendeu ser isto cerimônia de judeus, nem o consentiu com esta intenção, nem sabe com que intenção lançava fora a dita água a dita sua mulher (...) E declarou (...) é cristão-velho de todas as partes (...) casado com a dita sua mulher (...) que dizem ser cristã-nova da parte de sua mãe (...) filha de Antônio Alcoforado, defunto, cristão-velho segundo dizem (...) o dito senhor visitador disse lhe que não parece credível que, sendo tão conhecida a cerimônia de botar fora água, e sendo ele de tão bom entendimento, consentisse nela senão com a intenção da lei de Moisés, que portanto admoesta com muita caridade que confesse a verdade de sua culpa (...) porque fazendo-o assim está em tempo de graça, receberá larga misericórdia. (Vainfas, 1997, pp. 51-54).

No caso da confissão de Nicolau Faleiros contra sua esposa, dona Ana Alcoforado, não há a indicação de alguma pena que lhe foi infringida, é um texto curto, na média que são os textos de confissão de um cristão-velho, e com pouquíssimas intervenções do visitador, Heitor Furtado de Mendonça, esta confissão se limitou a três páginas. A confissão de Nicolau Faleiros, foi bastante breve, o visitador intervém uma só vez para fazer a seguinte observação, “que não parece credível que, sendo tão conhecida a cerimônia de botar a água fora, e sendo ele de tão bom entendimento, consentisse nela senão a verdade de sua culpa com a intenção da Moisés, que, portanto, admoesta com muita caridade que confesse a verdade

e sua culpa” (p. 53). No texto há ainda a menção de que se o senhor Faleiros confessasse a verdade receberia, nas palavras do visitador, larga misericórdia. Nicolau Faleiros nega que soubesse de alguma coisa ou intenção judaizante nos atos de dona Ana, e disse mais, negou conhecimento das práticas judaizantes, e disse ainda que a esposa e primas são casadas com homens fidalgo e cristãos-velhos e suas mulheres são virtuosas, ou seja, para sorte ou não dessas mulheres, elas tinham o alibi de serem casadas com cristãos-velhos.

Uma observação importante é que apesar de não haver a observação de absolvição ou condenação de dona Ana nesse documento, o fato é que ocorreu quando da oportunidade de confissão de dona Ana. Porém, é fato a dificuldade que temos em muitos casos de encontrar todas as peças desse grande quebra-cabeça da história colonial do império português. Há ainda a questão a ser esclarecida que em alguns casos mais raros as confissões dos cristãos-novos também poderiam ser bastante sucintas e casos de confissões de cristãos-velhos bastante longas como, por exemplo, a confissão do n. 1 dos documentos analisados onde o confitente é um padre, Frutuoso Álvares, da freguesia de Matoim, na capitania da Bahia, que confessa, “cometeu a torpeza dos tocamentos desonestos com algumas quarenta pessoas pouco mais ou menos, abraçando, beijando, a saber, com Cristóvão de Aguiar (...) teve tocamentos com as mãos em suas naturas ajuntando a uma com a outra e havendo poluição (...) E assim também tocou no membro desonesto de Antônio, moço de dezessete anos” (Vainfas, 1997, p. 46).

A confissão do padre Frutuoso Álvares é rica em detalhes, as relações sexuais é a tônica de sua confissão, o visitador intervém em dada altura com a seguinte questão: “e sendo perguntado, respondeu que nenhuma pessoa lhe viu cometer as ditas culpas de que confessa” (p.49), também pergunta ao padre se ele dizia para as pessoas com quem teve as ditas relações que elas eram pecado. O visitador admoesta Frutuoso Álvares para que se afaste dessas pessoas, e continua, “e de qualquer outra que lhe possa causar dano em sua alma, sendo certo que fazendo o contrário será gravemente castigado” (p. 49), vai saber o que seria um grave castigo nas palavras do visitador, ou seja, praticantes da cultura judaica corriam o risco de serem punidos com cárcere, degredo, fogueira, entre outras penalizações, as práticas do padre Frutuoso não deveriam estar expostas, que tudo bem, afinal, se os escândalos eclesiásticos fossem abafados, as tais práticas pecaminosas, para o período, passavam batidas, como no dito popular.

Apesar de Frutuoso Álvares ter alegado que seus casos não eram expostos e que nenhuma pessoa tinha conhecimento das suas travessuras sexuais, os confitentes como, por exemplo, Jerônimo Parada, confessou que fez com Frutuoso como um homem faz com uma mulher, e pior, que recebeu dois vinténs para se deitar com o padre, que se hospedou na casa da avó do confitente, e quando estavam a sós,

o dito clérigo se deitou com a barriga pra baixo e disse a ele confessante que se pusesse em cima dele (...) carnalmente por detrás, consumando o pecado da sodomia, metendo seu

membro desonesto pelo vaso traseiro do clérigo como um homem faz com sua mulher pelo vaso natural por diante, e este pecado consumou tendo poluição, e disto disse que pedia perdão”. (Vainfas, 1997, p. 88).

A confissão de Parada foi no dia 17 de agosto de 1591, pouco tempo depois da confissão do padre Frutuoso que se deu no mês de julho do mesmo ano. Neste caso também não consta punição ao confitente.

Vejam os mais um caso, o do confitente Fernão Gomes, cristão-novo, que é um dos casos clássicos do convertido à força que se antecipa aos detratores,

N. 3 – confissão de um cristão-novo, Fernão Gomes, alfaiate, família toda de cristãos-novos, pediu desculpas por palavras que não lembrava se tinha dito e que as pessoas da igreja disseram que ele não tinha dito. Na dúvida ou com medo de uma denúncia envolvendo seu nome procurou se antecipar e confessou algo que ele não tinha certeza. Seria pelo fato de toda sua família ser de cristãos-novos? As palavras ditas foram: coitado do serviço de Nossa Senhora se eu não fosse, e (...) não devo nada a nenhum homem, nem mulher, nem à minha alma, nem a Deus (...) E mais não disse e lhe foi mandado que tenha muito resguardo em suas palavras e diga sempre palavras de bom e verdadeiro cristão”. (Vainfas, 1997, pp. 54-56)

Havia confissões, como a confissão da cristã-nova, Maria Lopes, que ao amealhar inúmeros desafetos, não titubeava, confessou inúmeros desentendimentos com conhecidas e supostos delitos da lei de Moisés que dizia não saber que era costumes judaizantes.

(...) foi-lhe dito pelo senhor visitador que algumas das ditas coisas eram conhecidas muito notoriamente serem cerimônias da lei de Moisés (...) são coisas que mostram não ser ela boa cristã, maiormente sendo ela mulher de tão bom entendimento como é (...) E respondeu (...) que é boa cristã (...) e por saber assinar, assinou com o senhor visitador e declarou que, sendo perguntada pelo senhor visitador que mal entendeu ela da intenção de dona Leonor em dizer que o púcaro d’água lhe vinha de fora, respondeu que entendeu que a dita Leonor, por lhe não ter boa vontade, quis dar sinal que não havia água em casa, querendo dar a entender que ela confessante guardara a cerimônia dos judeus de lançar toda a água fora quando alguém morre em casa, mas que ela confessante não fez tal, nem sabe se água lhe veio de fora, se de casa (Vainfas, 1997, pp. 70-74).

Maria Lopes tinha conhecimento de suas práticas e provavelmente estava receosa de ser delatada para o visitador, mais uma vez, temos uma confissão onde a negação da identidade judaica dá lugar ao sentimento de que o confitente tenta preservar sua integridade, e em alguns casos da própria família. Abaixo temos a confissão da cristã-nova, Clara Fernandes, que era, nas palavras dela, meia cristã-nova, pai cristão-novo e mãe cristã-velha.

Confessou que usava camisas lavadas aos sábados, mas o faz por limpeza e não com a intenção de guardar os sábados.

(...) disse que Isabel Rodrigues, a boca torta, lhe deve mil e oitocentos réis, e ora lhe nega a dívida e trazem demanda, e é sua inimiga e lhe alevanta falsos testemunhos, infamando-a, dizendo que ela era judia e que ajunta panelas de toda a semana e as quebras ao sábado, e que tem um crucifixo e o açoita, e tudo isso ela confessante nega e diz serem falsidades que lhe alevanta a dita sua inimiga. (p. 84).

Clara não pede desculpas por esse relato, mas apenas pelo relato de usar as camisas lavadas aos sábados, “e se nisso tem culpa pede misericórdia”. Porém, o visitador admoestou a confessante, “(...) que faça confissão verdadeira de suas culpas, pois está em tempo de graça para merecer e alcançar, respondeu que não tinha mais que dizer do que dito tem”. (p. 84).

Maria Lopes, cristã-nova, retorna para nova confissão sem ser chamada comentando um caso de cristão-novo (mestre Roque), que preso pelo tribunal da inquisição tirou a própria vida para não morrer na fogueira e que ela teria dito que a morte foi mais honrada que na fogueira. Depois de ter confessado muitas coisas, retorna com essa lembrança para pedir perdão por suas palavras, que não teve malícia e nem intenção. (p. 85).

Catarina Mendes, cristã-nova, confessa sobre o uso das camisas lavadas aos sábados e quartos de carneiros assados com grãos. O visitador a admoestou, solicitando que falasse a verdade, pois a sua confissão era sobre suas práticas de judia. (...) ela respondeu que é boa cristã e que não fez as ditas coisas com a intenção de judia. Respondeu também que nunca teve parente penitenciado pelo Santo Ofício. (pp. 89-91).

A confissão de João Serrão, cristão-novo, é interessante porque ele se confessa como cristão-novo por inteiro, Serrão era funcionário fiscal da Câmara Municipal, verificador dos pesos e medidas e responsável pela fixação do preço dos alimentos, ele retornou para confessar que deu falso testemunho dizendo para o visitador ser cristão-velho. Justificou dizendo que por ser casado com uma cristã-velha abastada e já ter ocupado cargo de almotaçel, era honrado etc., cometeu perjúrio e pediu perdão. (Vainfas, 1997, pp. 95-97).

Havia, em alguns casos a punição para cristãos-velhos, vejamos o que aconteceu com Bartolomeu Fragoso, confissão realizada no dia 20 de agosto de 1591, em que o confitente, após divergências sobre uma conta da circunferência e diâmetro da terra, disse ao seu mestre, do curso de artes que, “Tão certo estou nestas contas que, dado caso que cá viesse Cristo e me dissesse não ser assim, cuido não daria crédito a mo dizer” (p. 98). Havia testemunhas dessa heresia, além de ter confessado que leu Diana, um livro do autor Monte Mayor proibido pela inquisição. A pena para Fragoso foi, “processado e condenado a sair em público, descalço, desbarretado, cingido com uma corda, vela acesa na mão, e fazer abjuração de leve suspeita na fé após ouvir a sentença na igreja. Degradado para todo o sempre da Bahia. ANTT, IL, proc. 10423”. (p. 97).

A cristã-velha Maria Lourença, confessou junção carnal com Felipa de Souza, uma mulher homossexual nos tempos da colônia que teve sua vida analisada por Antônio Fontoura no livro: O processo de Filipa de Souza: inquisição e homossexualidade no Brasil do Século XVI, segundo Fontoura (2020), Felipa era uma portuguesa condenada pela inquisição pelo “nefando pecado da sodomia”, de fato, a citação do nome de Felipa de Souza é recorrente nas denúncias de algumas mulheres que procuram o visitador Heitor Furtado de Mendonça para delatar seus atos libidinosos como, por exemplo, quando Felipa de Souza se deitou sobre Maria Lourença, colocando-a de bruços, ambas com as fraldas arregaçadas,

e assim, com seus vasos dianteiros ajuntados, se estiveram ambas deleitando até que a dita Felipa de Souza, que de cima estava, cumpriu, e assim fizeram uma com a outra como se fora homem com mulher, porém não houve nenhum instrumento exterior penetrante entre elas mais que somente seus vasos naturais dianteiros (...) ouviu ela confessante dizer a algumas pessoas, não lembra quais, que a dita Felipa de Souza dava mil réis a uma moça casada com um ferreiro alcorcovado. (Vainfas, 1997, pp. 159-162).

A pena que consta para Felipa de Souza foi o açoite, o degredo e a humilhação pública, segundo Fontoura (2020), este processo de Felipa de Souza está no Arquivo Nacional da Torre do Tombo é o de n. 1267, referente aos documentos sob o título de Tribunal do Santo Officio, e pode ser lido na íntegra, pela primeira vez, no livro de Antônio Fontoura.

Na confissão n. 25 de Vainfas, (1997), da cristã-velha Paula de Siqueira, que cita Felipa de Souza como sendo casada com o pedreiro Francisco Pires e viúva de um artesão que julga ser cristão-novo como também, segundo Paula Siqueira, julga ser cristã-nova a dita Felipa de Souza, que lhe escrevia muitas cartas de amor e lhe fazia requieiros, também consta a punição dada a Felipa de Souza, “Felipa de Souza, muito acusada sem confessar na graça, foi processada e gravemente condenada. Além de penitências espirituais, foi açoitada publicamente pelas ruas da cidade e degredada perpetuamente para fora da Bahia. ANTT, IL, proc. 1267” (p. 104).

Outro caso de confissão sobre homossexualidade vem do documento n. 57, o cristão-velho, Mateus Nunes, natural do Porto, era cirurgião da freguesia de Tassupina, no recôncavo baiano. Para o caso de sodomia masculina narrado abaixo, não consta registro de punição, ou seja, de novo, a heresia judaizante era mais grave que a sodomia, masculina ou feminina, no caso de Felipa de Souza, além da homossexualidade lhe pesava o fato de ser cristã-nova.

(...) confessando, disse que sendo ele moço de dezesseis anos pouco mais ou menos, fugiu de casa do dito seu pai para a vila de Ponte de Lima, onde esteve algum tempo em casa de um homem também tecelão de toalha (como seus pais), que lhe parece era forasteiro e já velho, esses dias que em sua casa esteve, dormiu sempre na sua cama com ele (...) teve com ele confessante o ajuntamento contra natura sodomítico penetrando com seu membro viril

o vaso traseiro dele confessante (...) Nogueira em cima dele como se fora homem com mulher (...) consumando por detrás o dito pecado de sodomia (...) estava também na dita casa um moço pouco menor do que ele confessante então era, ao qual não conhece nem sabe o nome (...) o dito moço com ele confessante dormiam ambos em uma cama, e aconteceu (...) cometeu o pecado de sodomia (...) penetrando com seu membro o vaso traseiro do dito moço e consumando nele o pecado de sodomia. (Vainfas, 1997, pp. 213-215).

O documento n. 47 (Vainfas, 1997), é referente a mais um caso excepcional, o cristão-velho, Pero da Vila Nova, era francês, católico e filhos de pais católicos, casado com uma cristã-velha, morador de Sergipe do Conde, foi confessar que frequentou uma escola de luteranos, chegou ao Brasil em uma das três naus que partiu da França com muitos monsenhores e muitos franceses, sendo muitos deles luteranos, que aportaram no Rio de Janeiro. Segundo o confitente,

os luteranos eram mais e mais poderosos que os católicos, começaram a espalhar seus livros luteranos e semear sua doutrina luterana, fazendo escolas públicas de sua seita luterana, constrangendo e forçando com açoite a todos os moços e mancebos de pouca idade que fossem às ditas escolas e doutrinas.

Pelo que, ele confessante, que então poderia ser de idade de dezoito ou dezenove anos pouco mais ou menos, foi às ditas escolas, nove ou dez dias, onde ouvia aos mestres luteranos ler e ensinar a seita luterana e cerimônias dela, mas que ele confessante era cristão católico e sempre o foi, e nunca lhe pareceu bem a dita seita luterana, nem seus erros, nem suas cerimônias, e nunca tal aprovou interior nem exteriormente, mas foi as ditas vezes às ditas escolas com medo de lhe fazerem mal. (p. 192).

Pero da Vila Nova pediu perdão e misericórdia, mas teve como pena dada pelo visitador, “sendo sentenciado a abjurar de leve na mesa e não contar a ninguém como eram os costumes luteranos, ANTT, IL, proc. 2526” (p. 191), ou seja, a heresia luterana não devia ser, na visão da inquisição, algo tão grave quanto foi ser judaizante naquele período, porém também era pecado frequentar a ditas, no contexto, seitas desviadas do catolicismo.

Temos alguns casos de confissão de homens que estão no sertão e dizem que companheiros de viagem fizeram com que eles adorassem os ídolos dos gentios, no documento n. 60 (Vainfas, 1997), quando Cristovão Bulhões confessou que na companhia de Domingos Fernandes Tomacaúna, e de outros companheiros, Tomacaúna fez com que adorassem ídolos dos gentios, segundo o confitente, (ele) se ajoelhou várias vezes diante dos ídolos dos gentios, representado em uma figura de pedra, além de participar de seus rituais. Pediu perdão de seus pecados, mas apesar de confessar todos os seus pecados no tempo da graça, foi processado, “fez abjuração de leve suspeita na fé na mesa, recebeu penitências espirituais e foi

proibido de voltar ao sertão, ANTT, IL, proc. 7950” (p. 218). Mais um caso em que o desvio da fé professada aos moldes do rito do catolicismo romano configurava pena a ser punida pelo visitador.

O último documento a ser comentado nesse artigo é também o último documento (n. 121 de 11 de fevereiro de 1592), inserido por Vainfas (1997), no livro Confissões da Bahia. A confissão é bastante curta, pouco mais de três páginas, o que surpreende é a pena impingida a cristã-nova Dona Ana Alcoforada (esposa de Nicolau Faleiros), natural de Matoim, na capitania da Bahia. Confessou Dona Ana que seu criado Baltasar Dias Azambujo, cristão-velho, quando da morte de seu escravo, ao ver lançar a água dos vasos fora, perguntou o motivo de tal ação, se era por nojo, ou por qual motivo. A confitente negou ao seu interlocutor saber o motivo pelo qual se lançava a água fora por ocasião da morte de alguém, Ana Alcoforada devolveu a questão para Azambujo que disse desconhecer o motivo, porém, na sua terra já tinha visto as pessoas lançarem a água fora quando da morte de alguém na casa. Dona Ana confessou ainda que, pensando ser coisa boa, lançava a água fora quando alguém de sua casa morria como, por exemplo, alguns de seus escravos.

Ana Alcoforada confessou também ter ouvido sua avó e sua mãe dizerem palavras ao jurarem algo, “pelo mundo que tem a alma de meu pai e de minha mãe”. O visitador interpela Ana sobre o que ela entendia sobre o juramento, no que responde não entender seu significado, com isso, foi admoestada pelo visitador para que fizesse confissão verdadeira, por saber que os atos e palavras de Dona Ana eram conhecidas pelos judeus, fazendo toda uma explanação sobre esse costume da cultura judaica para Dona Ana, lançou essa afirmação,

“é cristã-nova, não se pode presumir senão que ela faz as ditas cerimônias e juramentos com intenção de judia, e que ela é judia e vive na lei de Moisés e deixou a fé de Jesus Cristo, que portanto fale a verdade e descubra seu coração” (p. 361). Dona Ana Alcoforada nega conhecimento das práticas e palavras, e sabendo como estava no tempo da graça, possivelmente não imaginaria a pena que lhe caberia, “Foi presa e enviada com sequestro de bens para Lisboa, onde permaneceu encarcerada até 1605. Escapou da condenação por ter havido perdão geral aos cristãos-novos acusados, autorizado por breve papal contra o donativo de 1700 000 cruzados à Coroa” (p. 358), ou seja, a prática das heresias judaizantes, em nossa análise permanecia com a mesma gravidade desde a instalação da inquisição em Portugal, Espanha e Itália no século XVI.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das questões sobre o que temos das confissões de cristãos-novos é que eles confessam práticas culturais relacionadas com a religião judaica, e o fazem apontando desconhecimento e negando que não sejam bons cristãos, essa é a grande maioria dos casos. Quando cristãos-velhos se confessam, os delitos em geral, dizem respeito a questões de sexualidade, irregularidades diversas e suas penas são mais leves que a dos cristãos-novos, ou seja, a perseguição cultural-religiosa submetia os cristãos-novos as penas mais severas e isso faz com que a negação de sua identidade, mesmo vivendo de forma mais livre na colônia portuguesa da América, mantivesse neles o receio das penas capitais impostas pelo Santo Ofício na metrópole. Essa é a hipótese que norteou/norteia essa pesquisa.

Os efeitos no aspecto religioso, cultural e social, diante da ação do dominador, revelou uma atitude tática do dominado numa tentativa de se resguardar diante dos procedimentos da ação do Santo Ofício, uma vez que a questão da identidade judaica dos cristãos-novos se revela uma problemática se assumissem sua pertença cultural-religiosa, pois após mais de um século da instalação do Tribunal do Santo Ofício na Península Ibérica, o antissemitismo fazia com a prática da religião, que é intrínseca a cultura dos judeus, continuasse sendo a heresia judaizante a mais perseguida e punida, e em diversas vezes punida mais severamente do que os pecados/heresias praticadas pelos cristãos-velhos.

Nas amostras de documentos citadas/analizadas nesse texto, organizados por Ronaldo Vainfas, (elas) nos dão a impressão do que está sendo colocado nessas linhas finais. São documentos que nos dão a dimensão do vivido por aquela sociedade do seiscentos, em suas mais variadas relações e práticas cotidianas, das econômicas, políticas, passando pelas fúnebres e sexuais, documentos vivos que nos permitem dialogar com essas várias e variadas dimensões da vida com seus fortúnios e infortúnios.

[Fig. 03] Escudo da inquisição católica.
Fonte da imagem: User:Di (they-them) - Obra do próprio, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=85189845>.



REFERENCIAS

BARBOSA, Luiz Alberto. *Resistência Cultural dos Judeus no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-GO, 2006.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BURLAMAQUI, Nestor Medeiros F. Os Judeus Marranos do Rio Grande do Norte, ENCOPE: XIII Encontro de Pesquisa e Extensão, UERN, 2006. <https://www.uern.br/encope/2006> Acessado em 30 de Setembro de 2023 às 17:05h.

FONTOURA, Antônio. O processo de Filipa de Souza: inquisição e homossexualidade no Brasil do Século XVI. E-Book Kindle, Amazon, 2020. <https://www.amazon.com.br/Processo-Filipa-Sousa-Inquisição-e-homossexualidade> Acessado em 12 de outubro de 2023 às 20:44h.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia. Cristãos-novos, Jesuítas e Inquisição: uma relação controversa em Portugal (séculos XVI e XVII). *NAVEGAÇÕES*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, pp. 48-58, jan/jun. 2016.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (Orgs.). *Domínios da História*. Ensaios de teoria e metodologia. v. 1. Rio de Janeiro: Campus, 2005, pp. 329-354.

LARINI, WILLIAM C. F.; MENEZES, Sezinando L.; COSTA, Célio. J. As perseguições contra cristãs novas na sociedade fluminense (Século XVIII). *VIII CIH*. 2017, 249-256, 2017.

MEA, Elvira. Os cristãos-novos, a inquisição e o Brasil, séc. XVI. *História*. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, v. 4, 1987. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2065.pdf> Acessado em 28 de agosto de 2023 às 15:00h.

MELO FILHO, Reinaldo Peixoto de. *As ferramentas da intolerância e seus efeitos: os cristãos-novos e o julgo da inquisição portuguesa*. Dissertação de Mestrado do PPGH do Centro de Centro de Letras, Ciências Humanas e Artes da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2018.

MIELE, Neide. Velhos Cristãos-Novos no Sertão Paraibano. *REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES*, Ano VII, 2008, n. 13/14, pp. 539-552.

NOVINSKY, Anita. Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. *TEMPO*, Rio de Janeiro, n. 11, pp. 67-75, s/d.

RAGUSA, Helena. A história dos cristãos-novos no Brasil colonial: escrita e representações nos livros didáticos nos últimos vinte anos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, ANPUH, São Paulo, julho, 2011. <https://www.snh2011.anpuh.org/conteudo/Acessado> em 23 setembro de 2023 às 23:00h.

SILVA, Francisco Ribeiro da. *História de Portugal: Filipe II e Portugal*. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8271.pdf> Acessado em 07 de Outubro de 2023 às 15:27h.

SILVA, Rafael Rodrigues da. O campo religioso brasileiro: historiografia e religiosidade alguns apontamentos. *REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES*, Ano VI, 2007, n. 12, pp. 133-139.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

WECKWERTH, Maria Regina T.; HERNANDES, Paulo Romualdo. A conversão ao cristianismo imposta aos judeus no reinado de Dom Manuel I de Portugal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, Junho de 2021.

A DIVERSIDADE DE
CONHECIMENTOS PELOS
QUAIS RIBEIRO SANCHES
SE INTERESSOU.

Francisco Abreu

António Nunes Ribeiro Sanches, filho primogénito de uma remediada família cristã-nova, toda ela natural e residente em Penamacor e na região da Beira raiana, nasce no ano que encerra o século XVII (1699) e assiste a todas as evoluções socio-políticas e científicas que percorrem todo o século XVIII, considerando o seu falecimento em Paris, no mês de Outubro de 1783.

Para um perfeito entendimento e reflexão sobre esse século fundamental na modernidade do pensamento e da cultura, é ele uma figura essencial, quer no que a Portugal diz respeito, quer no que à Europa se refere, já que a sua acção científica se desenrolou sempre numa dupla e moderna vertente: *“estudos e investigação científica, sempre que possível assentes em observações e experimentações, mas também sempre preocupado com a sua divulgação e aplicação.”*

Ribeiro Sanches percorreu toda a Europa, quase sempre procurando os, então, muito famosos centros de saber universitário, como eram Coimbra, Salamanca, Pádua, Bolonha, Montpellier, Londres, Leyden, Moscovo, S. Petersburgo e Paris.

Não há, pois, qualquer dúvida de que todos estes contactos com a ciência e o pensamento do Iluminismo europeu criaram em Sanches um espírito novo que visava contribuir para que se pusesse em causa o tradicionalismo, a escolástica e a ignorância que, desde os seus tempos de Coimbra, bem ele rejeitava.

Não será de todo exagerado afirmar que, desde novo, Sanches se mostrou um precoce sábio e intelectual, já que, desde os seus tempos de estudante em Coimbra rejeitou e criticou a mesquinhez intelectual, a tacanhez mental que persistia por esses tempos em Portugal, o medo, a tibieza de carácter, a constante ausência de espírito crítico, o domínio de um mundo de superstições que desde há muito, e por muitos anos ainda, se faziam sentir no nosso país.

Foi sem dúvida uma das mentes mais brilhantes da Europa do Iluminismo e um dos mais dedicados arautos da mentalidade que esta corrente social, política e científica, espalhou por toda a Europa setecentista.

Ribeiro Sanches desde cedo se mostrou um lúcido e impenitente racionalista; estamos em crer que, nas inúmeras viagens aos muitos centros académicos que Sanches realizou em todos os anos antes de aportar a Leyden, se tinha apercebido de que as luzes da Razão já irrompiam no obscurantismo do pensamento atrofiado pelos dogmas que não se questionavam da Escolástica, filha da tardia medievalidade mas ainda persistente nos alvares da Idade Moderna e do Iluminismo

Sabido é que desde os fins do século XVII, já por toda a Europa sopravam as novas ideias das Luzes através dos escritos de John Locke, de Voltaire, de Mably, de Montesquieu e Diderot, de Jean-Jacques Rousseau, de D'Holbach e muitos outros.

Quase sempre visto e estudado como médico, António Nunes Ribeiro Sanches mostra, em muitos dos seus escritos, e porventura ainda mais nos muitos apontamentos que continuam dispersos um pouco por toda a Europa, – desde Madrid a Moscovo, de S. Petersburgo até Paris, de Braga a Évora, e ainda inéditos – a sua qualidade de cidadão pensante, de espírito curioso e muito à frente do seu tempo, em especial no que ao Saber e à Ciência em Portugal dizia respeito.

Pela sua experiência, sabia ele bem que as grandes escolas de Portugal e Espanha, pelas quais havia passado, mais não faziam do que transmitir o saber dos textos antigos. Por exemplo, no âmbito da Medicina, e sem que despreze a tradição grega, Ribeiro Sanches considera que a Cultura Científica continuava demasiado vinculada ao modelo aristotélico-tomista. Numa carta a Joaquim Pedro de Abreu datada de 26 de Março de 1760 considera que *“o progresso do campo intelectual não se apreende a força de Missões, de Novenas, nem de Práticas Espirituais”*.

No seu entendimento, as forças religiosas mantinham uma profunda e constante batalha contra a afirmação e progresso do mundo científico, e assim Portugal continuava fechado e afastado do resto da Europa.

Com tal contexto em Portugal, Ribeiro Sanches sentiu necessidade de ir mais além.

Já com 27 anos e com conhecimento de que *“os filósofos das Luzes ao obscurantismo escolástico contrapunham os saberes com base na observação da Natureza e o livre exercício da razão humana”*, sabia bem que tal movimento iluminista já soprava um pouco por toda a Europa e que decerto já se fazia sentir nas diversas cidades europeias por onde passou – Génova, Pisa, Montpellier, Bordéus, Londres, Leyden...!

Decerto tomaria conhecimento que desde meados do século XVI havia sido criado em Pisa *“um jardim botânico para o estudo da botânica medicinal;”* que desde 1587 um *“horto botânico»* existia em Leyden, onde também estudou e conviveu com Herman Boerhaave, e em Paris um outro jardim botânico foi criado dez anos mais tarde – 1597”. Na sua passagem por Londres, poderia ter obtido conhecimento de que, no último quartel do século XVII (1673), se havia fundado o Jardim Botânico de Chelsea, em estreita colaboração com um londrino hospital próximo e mesmo com uma sociedade de boticários

O jardim botânico da Universidade de Coimbra só seria criado em 1772, no quadro da reforma das universidades e do ensino, promovida pelo Marquês de Pombal. Então, já Ribeiro Sanches se encontrava em Paris.

O famoso naturalista francês George-Louis Leclerc, Conde de Buffon, (1707 – 1788) foi nomeado, em 1738, por Luis XV, Intendente do Jardim Real das Plantas, um cargo que o consagraria como naturalista e no âmbito do qual escreveu a sua *“História Natural”*, na qual regista que

“O Senhor Sanches, primeiro médico dos Exércitos Russos, homem distinto pelo seu mérito..., entendeu por bem comunicar-me por escrito as notas que ele fez viajando pela Tartária. (...) Percorreu a Ucrânia, as margens do Don,...e os confins de Cuban, até Azoff; atravessou os desertos que se encontram entre o país da Crimeia, e de Bakmut e viu os Calmuques que o habitam... viu também os Tártaros da Crimeia e de Nogai, que erram nos desertos que se encontram entre a Crimeia e a Ucrânia...”

Na sua insaciável curiosidade e livre e científico espírito, Ribeiro Sanches sempre se mostra um homem de reflexão, de sabedoria que procura seja pragmática, sem que deixe de expressar a sua vasta cultura humanística em propostas como economista, ecologista, pedagogo, político, para além das mais naturais como médico e higienista *“Há cousas – afirma ele – que nem por livros, nem lições de mestres se poderá jamais entender; é necessário vê-las e tratá-las, e aprendê-las por experiência própria.”*

Bem inserido no espírito iluminista do século da sua vida, é de admirar a enorme quantidade de facetas que viria a abordar nos seus escritos, mesmo que alguns sejam apenas, como neste escrito fica meramente apontado, pequenas notas de viagens, rápidas reflexões emanadas das muitas experiências e vivências que preencheram a sua vida.

Pioneiras no século XVIII, seja-nos permitido considerar que algumas das suas propostas bem podem ter ainda actualidade no Portugal deste século XXI, dado que se defrontam com as mesmas incapacidades e delongas de programação, de decisão, de realização. Ou seja, até que *“levantem voo ou entrem nos carris, passam décadas e décadas!”*

Nos mais de 50 anos que passou fora do seu Portugal, nunca deixou de pensar na Pátria e nunca deixou de congeminar propostas e projectos para o seu progresso intelectual e material.

Nos seus inúmeros apontamentos, alguns bem extensos, demonstra que o mundo e o trabalho agrícolas necessitam de boas vias de comunicação e de indústrias transformadoras para que se possam desenvolver; a exemplo do que viu acontecer na Lorena francesa, defende o reflorestamento de Portugal e a criação de Serviços hidráulicos e florestais.

Com data de 12 de Agosto de 1777, redige uns interessantes e exaustivos Apontamentos sobre *“Promover Toda a Sorte de Trabalho em Portugal”* e neles faz mostra dos muitos ofícios e artes mecânicas sem as quais a Agricultura não se poderá sustentar e acha que são necessários Ferreiros e Serralheiros, Pedreiros e Forneiros de Cal; Sapateiros e Carpinteiros, etc.

Como bom e pragmático pedagogo, considera indispensável que os jovens aprendam ofícios, para que se torne viável em Portugal a manufatura de panos de linho, de tecidos de lã, de chapéus... Neste contexto, e em Apontamentos que já Maximiano Lemos regista na obra que dedica à vida deste ilustre penamacorense, afirma que *“o que constitui um bom patriota é comer o que produz a sua terra e vestir-se e tratar-se com o que se fabrica na sua pátria(...)”*

Considera extremamente conveniente que se desenvolva a apicultura; nestes mesmos Apontamentos sobre a promoção do trabalho, de 1777, temos mesmo de ficar encantados com a proposta que faz para o Governo mandar examinar as *“Serras, os Montes, e Rochedos, e Campos cobertos de Matto... se nelles, ou nellas, como na Serra da Estrela de podião plantar Moreyras, para sustento dos Bichos da Seda, Castanheiros; se contêm Ferro, Cobre, (hoje falaria Ribeiro Sanches em Lítio !!!), Mármore, pedras preciosas, Agoas Mineraes...”*¹

Quase que o poderíamos ouvir hoje reflectir sobre os inconvenientes e riscos de se construir em zonas baixas, ou em terras aráveis, porque estarão sujeitas a inundações; assim como chega a aconselhar eficazes regras de construção civil em algumas regiões que possam ser mais afectadas pelos tremores de terra.

Defende ainda a criação de cooperativas de pescadores, desde que pudessem contar com apoio estatal para a regular renovação das frotas de pesca, a compra de redes e equipamentos que permitissem a seca do peixe, para além de defender o necessário e regular desassoreamento de portos e rios.

Veja-se que, com data de 2 de Maio de 1778, redige uma interessante Reflexão sobre *“Avantagens que resultariam de hum Porto Franco na foz do Tejo desde Sacavem até Cascaes, edificado ou de huã, ou de outra parte do Rio ou Barra”*, e na sua Introdução inscreve um pensamento claramente de análise socio-política, ao referir que

“Se os Monarcas pensassem seriamente de cumprir a indispensável obrigação, que têm de sustentar, conservar, e augmentar os seus povos, e defendelos de todos os insultos dos vizinhos, seriam obedecidos, respeitados, e louvados, sem habitarem em palácios vastos e sumptuosos, sem guardas, sem os varios ornamentos de ouro, prata, diamantes, sem nenhuma sorte de luxo...”

E adiante acrescenta: *“He digno de reparo que o Comercio Geral não foi conhecido nas quatro partes do Mundo, se não depois do Reyno da Rainha Isabel de Inglaterra, e depois que se formou a Republica de Hollanda, reconhecida libre por todos os Estados da Europa e da Asia.”*

Nas suas análises e reflexões sobre o desenvolvimento e progresso dos Povos dá conta das informações que lhe foram prestadas por *“hum religioso capucho que foi Provincial da sua Ordem em várias partes do Brazil pelos annos 1756 e 1757 até o princípio de 1758,..., de que modo se plantava o tabaco e se punha em rôlos...”*, informações essas que o levam a reflectir sobre as *“Lavours e as Fábricas de Tabaco do Brazil”*.

Noutros Apontamentos recomenda novo estatuto igualitário para todos os habitantes do Brasil, sem distinção de raças, mostrando-se assim um pensador bem à frente do seu tempo, e que poderemos considerar ainda actual, para muitas situações que se verificam nos tempos presentes, um pouco por todo o Mundo!

Mas médico como é, e um dos primeiros e mais perspicazes higienistas preocupados com a saúde pública, considera que é preciso exigir das edilidades locais a remoção de todos os tipos de lixo para longe das áreas habitadas; que se limpem as ruas no Verão para evitar as poeiras contaminadas; condena o despejo de detritos e sujidades nos cursos de água; diz que urge tomar fortes medidas para combater a insalubridade de cadeias, de quartéis, de conventos e mesmo de navios.

Ao longo das suas muitas e variadas viagens e presenças em múltiplas partes do Mundo, Ribeiro Sanches desenvolveu uma profunda capacidade de olhar, o pensar, de se interrogar e espantar com o que, mesmo que não imediatamente, se vislumbrava.

Na esteira destes vultos, também Sanches contrapunha à Escolástica dos antigos um saber adquirido pela observação da Natureza e da Sociedade dos Homens, num contínuo caminhar de livre exercício da Razão Humana.

Na obra em análise, escreverá, com data de 12 de Abril de 1736, que *“...fiquei em Nova Pabluska, cidade situada na margem do rio Don do lado norte. Esta cidade fica como uma península porque do Nordeste e Ocidente é envolvida por uma ribeira chamada Zterotka, que vem desaguar no rio Don...”* e dias mais tarde, já a 26 de Abril de 1736, reflecte que *“... a Teologia especulativa ou Escolástica, o Direito Civil, fizeram mais sangue do que tem feito a pólvora”*! – Deveras elucidativo do seu espírito científico e crítico.

Em todos os seus múltiplos percursos europeus, a vasta e diversificada obra que foi produzindo pode ser enquadrada em, porventura, “obra nova” de pesquisa e reflexão pessoal, ou numa, porventura, maior “obra de divulgação” que foi produzindo e deixando pelas muitas capitais em que viveu e pelas muitas Universidades que frequentou ou que conheceu, e mesmo pelas diversas Cortes que lhe estimulavam as suas pesquisas e estudos e que, ao longo da vida sempre bastante carenciado, lhe compraram ou pagaram.

Na primeira metade do século XVIII, Leyden, nos então prósperos e influentes Países Baixos, era o mais famoso centro médico da Europa. Quando para lá se dirigiu Ribeiro Sanches, ali pontificava o famoso Hermann Boerhaave (1668 – 1738), desde logo médico, botânico, anatomista, sempre cientista e humanista.

Quando a Imperatriz da Rússia Ana Ivanovna (reinou entre 1730 e 1740) escreve a este eminente cientista holandês solicitando-lhe três dos seus melhores alunos, Ribeiro Sanches terá sido logo a primeira escolha do seu mestre holandês, partindo para a Rússia para ser médico-chefe do Senado e da cidade de Moscovo. Tinha então 32 anos e irá permanecer na Rússia durante quase dezasseis anos, até 1747.

Durante o século XVIII, a Grande Rússia trava, por três vezes, guerras com o então florescente Império Otomano. Azov era domínio russo desde 1696, com Pedro I, o Grande,

território que virá a perder de novo em 1710, cedendo aos Turcos Otomanos esta importante fortaleza pelo Tratado de Paz de Pruth, assinado em 1711.

Mas era fulcral para a expansão da Rússia conseguir um acesso ao Mar Negro e ao Estreito dos Dardanelos.

Na primeira dessas tentativas de reconquista de Azov, entre 1736 e 1739, António Ribeiro Sanches já é então médico do Corpo Imperial do Exército Russo, pelo que é enviado, juntamente com os exércitos, para participar na exigente e difícil campanha de Azov.

Redige então um interessante e meticuloso diário de campanha, conhecido como “Diário de Campanha na Guerra Russo-Turca – 1735-1739”, mas de que se conhecem apontamentos que se iniciam em Abril de 1736. Nele, e em posterior correspondência, dirá que o trabalho era muito duro, em difíceis condições, mas que era extremamente gratificante e enriquecedor em termos científicos.

O tempo que, no âmbito desta campanha militar, passa nos territórios do sul da Rússia, – grande parte da Ucrânia, da Crimeia e outras regiões! – permite-lhe realizar diversas observações etnológicas, já que se mantém em contacto com tantos e tão diferentes povos e culturas.

Ribeiro Sanches desenvolveu aí uma profunda capacidade de olhar o mundo e a natureza à sua volta, interrogar e espantar-se com o que, não imediatamente, se vislumbrava, de tal forma que numa nota autobiográfica aponta que *“destas campanhas e dos Cossagues do Don e dos Tártaros de Crimeia escrevi o que observei tocante às produções naturais, religião, costumes, leis e trato, obra que perdi na minha inconstante vida.”*

Assim, não deixa de reflectir sobre as Geografias e fronteiras da China e da Rússia, até onde os territórios se estendem e que povos os habitam, sejam eles os Tártaros Mongols, súbditos da China, ou os Tártaros Kontaik, sujeitos à Rússia, suas acções e seus comércios, sua organização, práticas religiosas e costumes.

Do mesmo modo, e muito antes da emergência de tais preocupações antropológicas como conhecimento científico, no seu “Diário de Campanha na Guerra Russo-Turca – 1735-1739”, e numa breve nota autobiográfica aponta que *“destas campanhas e dos Cossagues do Don e dos Tártaros de Crimeia escrevi o que observei tocante às produções naturais, religião, costumes, leis e trato...”*

Regista que entre eles, que são

“boa gente afável”, ...“não se sabe o que seja furto, nem furtam os estrangeiros. (...) São muito dados à hospitalidade e como não vendem aos forasteiros alguma cousa por fogo, casa e água jamais pedem dinheiro e se lhe o dão às vezes o recusam... A sua língua é um pouco diferente da russa... São mui bons soldados de cavalo...”

Homem inteligente e culto, já em França – em 1765 – não deixa de elaborar um vasto texto – redigido em Francês e ainda inédito! – sobre *“A Cultura das Ciências e das Belas Artes no Império da Rússia”*, e um ano depois, em 1766, elabora um extenso *“Tratado da Educação dum Nobre Senhor”*, tal como, para Portugal, já havia proposto o ensino esclarecido dos “Lusíadas” nas escolas, bem como a necessidade de se aprenderem as línguas estrangeiras.

Em 1760 foi impressa a sua conhecida obra *“Cartas sobre a Educação da Mocidade”*, título este algo enganador, já que tal dissertação lançava as principais bases de um novo projecto político, e na qual considerava a Educação como a principal força que deveria regenerar a Sociedade portuguesa setecentista. Diz mesmo: *“Como os professores poderão ensinar se não sabem COMO ensinar?”*

Reconheceu o seu panegirista Vic d’Azyr, que Ribeiro Sanches nunca seguiu “trilhadas veredas nem encanecidos hábitos”.

A propósito do seu famoso e original *“Tratado sobre a Origem da Doença Venérea”* – que lhe mereceu distinta e exclusiva portuguesa presença na famosa “Enciclopédia” de D’Alembert e Diderot! – dizia este famoso académico francês que: *“Lá é que se depara com erudição; não essa, que se chama parasita, porque somente se ceva em passagens citadas e publicadas por outros; mas sim a erudição cavada em seu próprio saber.”*

Quer fossem árduas ou não, as tarefas e os saberes com que Ribeiro Sanches se envolveu, nunca o levaram a deixar de desafiar a intolerância, de combater o conservadorismo, de procurar espicaçar a modorra cultural e a passividade social e política. O famoso naturalista francês George-Louis Leclerc, Conde de Buffon, (1707-1788), registou na sua obra “História Natural” alguns dos apontamentos que nos restam de Ribeiro Sanches sobre esses variados territórios e povos com que ia contactando:

“O Senhor Sanches, primeiro médico dos Exércitos Russos, homem distinto pelo seu mérito, e pela grandeza dos seus conhecimentos, entendeu por bem comunicar-me por escrito as notas que ele fez viajando pela Tartária. (...) Percorreu a Ucrânia, as margens do Don, até ao mar de Zabache, e os confins de Cuban, até Azoff; atravessou os desertos que se encontram entre o país da Crimeia, e de Bakmut e viu os Calmuques que o habitam... Ele viu também os Tártaros da Crimeia e de Nogai, que erram nos desertos que se encontram entre a Crimeia e a Ucrânia, e também os Tártaros Kergissi e Tceberissimi, que se encontram ao norte de Astrakan...”

Na sua insaciável curiosidade e espírito livre e científico, Sanches não parece opôr a natureza à cultura, não distinguir todos os seres e coisas que nos cercam e que em nós formam um sistema de referências bastante complexas

Mas médico como é, e um dos primeiros e mais perspicazes higienistas e médicos preocupados com a saúde pública, no dia 12 de Abril de 1736, escreve no seu “Diário de Campanha”:

”Notei também uma coisa muito importante: esta aldeia como está à beira do Don e situada num vale é inundada pelas águas do rio e como tem um pântano ao lado é envolvida por toda a parte dos mesmos vapores; no Verão e Outono 1735 que foram extremamente quentes, houve uma epidemia entre os animais dos quais a maior parte morreu. (...) durante o Inverno ...grande quantidade de doentes chegam aqui com diarreia e disenteria e com febre e tosse... Fiquei surpreso que quase todos se tenham restabelecido. Ainda mesmo os que sofriam de disenteria. E eu não posso atribuir a sua cura à quantidade de água da aldeia: esta está cheia de “creta”; logo que se ferve fica nas paredes do caldeirão grande quantidade de “creta” branca... Os habitantes desta aldeia que são Cossacos do Don foram infectados por uma epidemia de febre elevada... Entretanto eu reparei que esta doença que destroçava os Cossacos não infectou os doentes russos que estavam distribuídos pelas casas da aldeia aos dois e três...”

As circunstâncias difíceis que Ribeiro Sanches na sua correspondência anotava, confirmam-se neste:

“Diário de Campanha” mesmo nas relações que se verificavam entre o Corpo Médico e os Comandantes Militares – General De Brilly, por exemplo! – quando, a 14 de Abril, anota que “...eu já estava tão fatigado, tão farto das suas recaídas, causadas pela má forma de viver, comer e beber, e talvez... porque passava dos 60 anos de idade, que não suportava mais a vantagem e estava desesperado pelas outras impertinências que suportava, que é ser obrigado a estar a uma mesa, e querer que o agradeça eternamente.”

Alguns dias mais tarde, a 19 de Abril, e deveras molestado com a obrigação de permanecer sempre junto daquele General, mostra satisfação por sair “*direito pelo deserto... por donde vi grande quantidade de marmotas, animais semelhantes aos coelhos e lebres... Os Russos lhe chamam “Surqui”; ...São mui gordos e a sua gordura é excelente para amaciar o couro cru. As peles as tingem de negro e são muito boas para bonés... Esqueci-me de dizer que perto de Nova Pauluska junto do Don há grande quantidade de escorzonera*” – (*Lat. Scorzonera Hispanica L.*), uma planta muito utilizada para os resfriados, a tosse, o catarro, observação esta que claramente expõe as preocupações de Ribeiro Sanches com a saúde pública e a importância da Botânica para a cura das maleitas humanas, experiência e saber esse que decerto lhe viria desde os tempos de estudante em Leyden, onde Boerhaave já havia criado um jardim botânico para estudos académicos e usos medicinais.

Dois dias depois, em marcha com o Regimento, refere que dormiram num...

“lugar de Cossacos chamado Molovakk”, ...perto de onde “...começam os Cossacos do Don... É uma boa gente afável, se os tratam com brandura e razão; entre eles não se sabe o que seja furto, nem furtam os estrangeiros. Cultivam as suas terras, tecem o seu linho e uma

sorte de pano grosseiro fraco para se vestirem. O seu vestido e o das mulheres tem pouca distinção; são túnicas compridas até ao calcanhar. (...) São mui dados à hospitalidade e como não vendem aos forasteiros alguma cousa por fogo, casa e água jamais pedem dinheiro e se lhe o dão às vezes o recusam... A sua língua é um pouco diferente da russa e falam da garganta como os Orientais. São mui bons soldados de cavalo, ainda que não sejam tropas regulares.”

Sem deixar de ser cronista dos acontecimentos militares e de reflectir sobre causas e consequências históricas que levaram os Exércitos Russos até àquelas longínquas paragens das estepes dos confins da Ucrânia e da Crimeia, o que nos interessa neste despretensioso texto, de novo se constata nas palavras de Ribeiro Sanches com a permanente atenção que presta aos diferentes Povos, Usos e Costumes, com que contacta, e diz que:

“...os Cossacos do Don que ficaram, que fossem capazes de tomar as armas de partirem todos sem excepção de pessoa. Assim via eu chorar por toda a parte as mulheres lamentando que filhos e maridos os mandavam à guerra e que não tinham cavalos; e que não teriam pão, nem quem lho semeasse, e que aquele que colheram no ano antecedente que ainda não estava malhado porque a maior parte da gente tinha invernoado na Ucrânia perto dos Tártaros.”

Numa análise histórico-militar, mas também muito humana, Sanches refere, de seguida, que:

“Estes Cossacos do Don são distribuídos em regimentos. Cada regimento contém cinco ou seis mil homens de cavalo e, do mesmo modo são os da Ucrânia.(...) Eles são obrigados a darem cavalo, sela, espingarda e traçado (?) e cada soldado compra isto à sua custa, e quando lhes morre o cavalo por qualquer acidente que seja ele é obrigado de comprar outro. (...)”

De um ponto de vista socio-político, poder-se-ia afirmar que Ribeiro Sanches procura bem se informar e analisar os Povos e Costumes com que contacta, já que, antes de registar estes apontamentos de estrutura militar, esclarece que tais obrigações impostas a estes soldados poderão advir de eles não terem qualquer obrigação de pagar tributo a Sua Majestade Imperial, a não ser a de mandarem as suas tropas quando Sua Majestade se envolve em alguma guerra, e assim suportarem as despesas inerentes a essa participação bélica.

As compensações viriam das pilhagens de guerra e mesmo dos cativos turcos ou tártaros que por eles poderiam ser escravizados ou vendidos.

Esta dimensão de análise e registo social e político, constata-se bem quando inscreve que cada povo tem um juiz chamado “*Sotnik*”; e para além deste ainda há um vice-juiz ou “*Hatman*” ou mesmo mais três ou quatro vice-juizes, conforme a dimensão da povoação, que exercem a judicatura e que designam como “*Deçatnik*”.

“Antes do tempo de Pedro I eram somente cristãos de nome, não tinham em muitos lugares igrejas, nem Presbíteros. Casavam-se com duas e três mulheres... Pedro I mandou que se edificassem igrejas em cada povoação, e lhe mandou que tivessem Presbítero; ...Sem embargo que esta gente é ignorante e não tinham dantes forma alguma de culto, contudo entre eles não se sabe o que é furto, nem escândalo ou outro pecado defendido no Decálogo mais do que por raridade. ...Se eu posso saber a causa me parece que é que esta gente não tem necessidade de cousa alguma; vivem somente dos seus frutos e das suas vacas, carneiros e cavalos: o vestido todo é mui simples; as casas de pau e todas são de um modelo. Todos se casam porque não pretendem mais do que viver. (...) Daqui se segue que todos vivem ainda sem leis conforme a lei natural que é o fundamento de todas.”

Humildemente, como é apanágio dos verdadeiros espíritos curiosos pelo conhecimento e pela ciência, nas suas múltiplas dimensões, diz, ao finalizar estas observações:

“Disto direi mais quando experimentar mais.”

Adiante acrescenta:

“Enquanto aqui estive considere este viver simples destes Cossacos e a causa porque viviam assim ao antigo modo como começaram as Repúblicas. Parece-me que a causa é porque entre eles não há Nobreza, nem Eclesiásticos que tenham mais ambição que terem tanto... Como todos são iguais nas riquezas, nas honras (que não conhecem), nas dignidades, nos sentimentos da ciência e da religião...daqui creio que entre eles não são necessários nem leis que defendam os enganos, nem as mortes, nem os adultérios...!”

Nos primeiros dias de Maio de 1736, juntamente com os exércitos, Sanches partiu das margens do rio Don em direcção a Iskapur, por um caminho ao longo do Rio e por povoações que ali se encontravam e onde pôde ver que, no Inverno, “*os Russos fazem os seus quartéis debaixo da terra.(...)*”

Cremos que se pode confirmar a plena adesão de Ribeiro Sanches ao espírito iluminista e enciclopédico que decerto havia adquirido nos países da Europa do Sul e Ocidental por onde havia passado e estudado, se notarmos que, para além dos aspectos socio-políticos, religiosos e militares que acima se identificam, olha com muita atenção até mesmo para os pequenos pormenores das suas jornadas diárias.

Assim, a 2 de Maio de 1736, regista que passou o rio Don “*...numa sorte de barco bem fácil e não perigoso. São como duas canoas a certa distância postas e sobre elas tábuas pregadas de modo que se podem pôr seis cavalos ou duas carroças. (...) Estive aqui pelo espaço de nove dias, quero dizer no lugar de Jalanska. (...)*”

Na opinião de Faustino Cordeiro, organizador desta obra e edição citada na Bibliografia, foi por estes dias de inícios de Maio de 1736 e por estas paragens do Sul da Rússia setecentista que Ribeiro Sanches decidiu tornar públicas as suas ideias e observações, porventura estas de carácter social e político, ainda que mescladas com observações e apontamentos médicos e antropológicos. Assim, diz que, ainda que tenha que esperar três ou quatro anos, não será inconveniente e se “*não te der de comer não te tirará o crédito.*”

Atente-se, pois, neste registo, quase como um desabafo de um espírito crítico e porventura cansado e algo desiludido: “*Ali considere que se os rústicos vivem mais dos que habitam nas cidades que não é maravilha. Ali não há vida grande, os gostos são remédio à necessidade corporal; nas cidades há muitos gostos, muitas paixões, e enfim uma vida maior, e como os excessos ainda da saúde encurtam a vida, não é muitos que os que vivem nas cortes vivam menos, pelo contrário, e menos são.*”

Para quem se debruce sobre a vida e obra de António Ribeiro Sanches, quase que poderíamos antecipar que já aqui se manifestam, nos seus pensamentos e reflexões, as análises sociais críticas, os hábitos simples, a vida modesta, e mesmo as dificuldades económicas, que algumas décadas depois, Sanches viria a passar, já em Paris.

Sempre atento e desperto para todas os aspectos culturais daquelas terras, regista, a 13 de Maio de 1736, que se vêem

“montinhos de terra espessos levantados e com montinhos de pedra no cimo e no meio covas feitas pelo tempo; parecia, disse-me o meu guia, que estas eram as sepulturas dos Tártaros que nestas terras há muitos anos habitavam e que nelas se achavam às vezes vasos de pratas, arneses e espadas.”

Empenhado nas suas funções de médico dos exércitos russos, – “*Vimos dormir a Kletska; neste lugar, na Campanha, morre o Alferes Sheikwart e o enterraram logo ali; morreu de um escorbuto que padeceu por seis meses com muitas dores, os joelhos encolhidos...*” – nem por isso deixa de se mostrar estudioso e curioso, sempre atento aos conhecimentos mais diversos que, de todos quantos com quem ele contacta, lhe possam ensinar algo sobre a história e os povos por onde vão passando. Assim, sabe, por ouvir dizer a um capitão, que nos inícios do século XVIII, cerca de 1706, os Cossacos destas margens do Don se haviam revoltado contra Pedro I e que este mandou contra eles tropas que os obrigaram a fugir para os Tártaros de Kuban.

Terá sido esta semana de meados de Maio deste ano fértil em contactos com povos das margens do rio Don, já que regista Sanches que passou a saber que, para além destes Cossacos Calmuques, por aquelas vastas estepes outros Povos, também eles Cossacos, viviam: os Zaparoskie; os do rio Volga; os Gorbensky e os Circosse (porventura o povo Circassiano).

Com uma economia idêntica para todos estes diferentes Povos, não deixa de registar que todos são de religião cristã, ainda que com diferentes vínculos e práticas litúrgicas,

já que “*é pouco cultivada... e que o Pároco, depois do dia da Ressurreição até este dia (21 de Maio) não habitava na vila e que ninguém dizia missa ou fazia as funções de Pároco.*”

Porventura numa perspectiva extemporânea, mas provável considerando os antecedentes de conflitos e desentendimentos que Ribeiro Sanches havia tido com as ortodoxias e inquisições cristãs desde a sua Penamacor natal, repare-se que, ao analisar as práticas religiosas destes povos com que contacta, diz que “*os conventos têm suas terras e por felicidade nestas terras são muito raros, pois que um não se acha no espaço de trinta léguas. O que conclusões pudera eu daqui tirar, mas quem ler isto pode ser que tirará mais do que eu. (...)*”! (Sublinhados do Autor)

E continuará, registando no dia seguinte que:

“Antes de descer para o rio está um montinho de terra com algumas pedras ao de redor já meias metidas na terra e no meio delas se vê uma estátua já desfeita do tempo: é um homem, ainda se vêem as feições da cara. Os braços que estão pegados ao corpo, juntas as mãos. Parece que foi aqui a sepultura de algum Tártaro. Não vi inscrição alguma.”

Anotações arqueológicas de mistura com a curiosidade científica de um médico também naturalista preocupado com a botânica, já que, logo de seguida afirma ter achado “*várias ervas no caminho: valeriana nepeta, abrótno com a qual esfregando as mãos me defendia dos mosquitos, os quais fogem deste cheiro...*”

E continua: “*...a nepeta me parece que guardei. (...) Uma erva com as flores como de fava na cor e feitio; as folhas conjugadas da grandura da oliveira verdes por cima e brancas por baixo.*”

Sempre curioso e atento, Sanches toma nota de tudo o que vê e o surpreende, seja na área das suas especialidades – Medicina e Saúde Pública –, seja em disciplinas que mais tarde se incluíam na Antropologia das culturas dos Povos: a 17 de Maio refere que viu

“Calmuques que habitavam em suas próprias casas que são como o cimo de um moinho de vento: ao de redor é círculo de altura de quatro palmos feito de tábuas mui ajustado e unido. Dali para cima são “voliloks” ou panos feitos de pêlos sem serem tecidos e acabam em ponta com um buraco que serve de chaminé. Esta é a sua casa de Inverno. (...) Dos Calmucos se pode ver que carregam as vacas com carga como os burros e os machos; Têm camelos de duas bossas ou alturas como se fosse uma sela. (...) os habitantes falam Russo, mas sempre um pouco da goela como os orientais.”

Atento às plantas e ervas que pelos longos caminhos encontra – a 19 de Maio de 1736:

“Neste dia achei uma erva semelhante a carqueja que guardei. (...) Parti desta herdade. Pelo caminho observei aves brancas...vi duas garças grandes... vi cravos silvestres, uma erva com flores vermelhas a hastea tem como visco...” –, da mesma forma as condições climatéricas

lhe chamam a atenção, e nestes mesmos dias diz que “Por todo este mês de Maio não se passaram dois dias que não chovesse como trovoadas. E trovões e relâmpagos: o vento sempre era de sueste, do Mar Negro.”

E acrescenta:

“Lembra-me que em Ilanska, lugar de Cossacos, estava aquartelado em casa de um que tinha um filho e uma filha ambos quase da mesma idade e o filho tinha catorze anos. Comecei a gracejar com eles e lhe disse se queria casar com a sua irmã... por fim me respondeu: o nosso Pároco nos proíbe de casarmos ambos. Daqui concluo que não é contra a natureza casar com irmãs.”

Neste lugar, encontrando-se alojado em casa de uma família de Cossacos, notou que muito comiam os talos de uma planta aquática “*que nós chamamos tabuas*”, e que não era por necessidade mas sim porque os achavam deliciosos, ainda que ele próprio os tenha provado e achado insípidos e sem gosto algum.

Aos arredores de Azoff chegaram os exércitos e Ribeiro Sanches nos finais de Maio de 1736, afirmando mesmo que chegou “*a este porto do Campo de Azoff de donde se ouviam continuamente tiros de artilharia e bombas*” e, logo no dia seguinte – 29 de Maio de 1736 –, “*Domingo de manhã parti para Azoff e pelo caminho havia três fortalezas nossas feitas de torreões em quadro...*”

Os apontamentos registados quase diariamente nestas suas memórias da Campanha russa contra os Turcos e Azoff, passam então a ser mais de ordem médica e militar, o que nos permite pressupor que se encontravam então em quase permanentes situações de guerra, como nos dois últimos dias de Maio de 1736, em que “*... perto de duas horas depois do meio dia começaram as baterias que eram três a atirar sobre as paliçadas ... para bater em brecha. (...) As enfermidades que reinavam no nosso campo eram diarreias, disenterias, escorbuto com as gengivas podres... exceptuando as feridas das balas, de flechas e de espadas turcas.*”

Não deixa de realizar uma análise crítica ao exército que integra como médico, quando no último dia de Maio inscreve que “*...achou o campo falto de pão, carne, soldados de artilharia, que não estava ainda desembarcada por falta de soldados, e de cavalos. O número de soldados chegaria a cem; mas a metade eram recrutas muitos empregados em mil ridicularias russas, nas bagagens, nos víveres, em julgar processos, etc.*”

Nos seus apontamentos, e dos que temos conhecimento, Ribeiro Sanches descreve, nos dias de quase todo o mês de Junho de 1736, cenas de batalhas e de bombardeamentos de artilharia, como em 3 de Junho, quando “*nesta data, arrebeta uma mina de pólvora em Azoff: vi eu o efeito pelo fumo e era o mais agradável e horrível espectáculo que vi. Dizem que foi o efeito de uma bomba, se não foi de algum espião...*”

Mas nem por isso deixa de prestar atenção aos aspectos culturais e simbólicos dos Exércitos, como quando refere que viu *“o seu estandarte que era vermelho em figura de retângulo sem figura alguma”* e que *“os dois que estavam junto ao estandarte tinham capacete de ferro...!”*

Do mesmo modo, as condições climáticas em que todos os homens desta Campanha se viam mergulhados, não deixam de ser motivo de atenção por parte de Ribeiro Sanches, dado que *“...por todo este tempo, depois do princípio de Maio quase todos os dias chove com trovoadas e vento ou do Sul ou do Sudoeste. (...)”*

Ao longo deste seu “Diário de Campanha”, Ribeiro Sanches por diversas vezes anota referências como se estivesse a falar consigo próprio ou a apelar para uma sua memória futura, como quando diz *“...tornemos atrás com o discurso e vejamos a continuação das disposições da guerra.”*

Já antes o havia feito, com algum humor mesmo, quando escreve que *“...aqui estive bem mal da garganta (lembra-te e faz propósitos)”*.

Esta maior envolvimento com as ocorrências militares, não impedem Sanches de ir anotando aspectos histórico-culturais, como quando refere que o exército russo *“...tinha tomado os dois castelos acima de Asoff (sic) 4 verstas. Estes são um torreão, obra antiga de pedra, e o outro da outra parte em quadro... Da tomada destes castelos se fez tanto ruído em Petersburgo que ao correio que levou as notícias pagaram e presentearam extraordinariamente.”*

Encontrava-se Ribeiro Sanches ao serviço dos exércitos russos, mas a sua honestidade intelectual e honradez cultural levam-no a registar louvores e elogios aos inimigos militares, porque escreve que *“os Turcos faziam naquele tempo (fins de Maio) saídas da praça com tanto valor, ferocidade e intrepidez, e que atemorizavam ainda os bons e experimentados oficiais; estas eram frequentes e de tal modo que antes que acabassem as linhas de circunvalação nós estávamos sitiados pelos Turcos.”*

António Ribeiro Sanches foi um Homem do Mundo, cuja curiosidade e inteligência o levou a sempre se interessar por um saber eclético, característico dos maiores pensadores do Iluminismo europeu de Setecentos, para saber ultrapassar os puros limites da sua Medicina e se estender a áreas de conhecimento tão diversas como a Economia, a Política, o Ensino, a Psicologia e a Saúde Pública.

Antes do tempo cientificamente apropriado, podemos admitir que, através dos documentos que conhecemos e daqueles de que apenas temos indirectas informações, António Ribeiro Sanches foi um espírito de saber globalizante, ao atentar em todos os aspectos que se relacionam com os Homens e com os seus contextos socio-culturais e ambientais; ao atentar na História como dimensão fundadora da importância que a dimensão antropológica tem para um determinado Povo.

Foi exactamente em França, para onde se deslocou nas últimas décadas da sua longa vida de 84 anos, que, dois séculos mais tarde, viria a florescer a Antropologia Histórica, ainda que de inspiração geral, mais do que de métodos.

Por absoluta concordância e reconhecimento elogioso da influência intelectual, à laia de “nota quase-final”, pretende o autor prestar a devida vénia e agradecimento ao pensamento expresso pelo coronel Pedro Baños no seu extraordinário

“Os Donos do Mundo” (Clube do Autor, Lisboa, 2018) quando afirma que “o conhecimento histórico parte de se ter em conta todos os aspectos que se relacionam com a pessoa e o seu contexto. A cultura, a religião ou a língua convertem-se em elementos indispensáveis para compreender a realidade e a evolução dos povos, mas o condicionamento social das pessoas é determinado pelo espaço geográfico que ocupam.”

Ribeiro Sanches soube antecipar-se aos tempos nas dimensões da História, da Natureza e do Ambiente que envolvem a Medicina e a Saúde do Homem e dos Povos, como se antecipasse as problemáticas actuais do direito a um Ambiente saudável.

Sabemos hoje que os Povos e Culturas do Oriente e do Extremo Oriente desde há muito que já tinham compreendido esta relação.

António Ribeiro Sanches terá constatado isso mesmo na década e meia que passou entre os Povos e as Culturas do Leste Europeu e da Ásia Central.

Assim, seja-nos permitido terminar com um episódio, que o próprio Ribeiro Sanches narra, e que contém algum mordaz humor: também ele curioso e interessado pelo problema do *“celibato dos sacerdotes, mormente os católicos romanos”*, (acrescente-se que deixou um outro manuscrito dedicado ao “Matrimónio do Clero”!) conta como, nos Desertos da Tartária, conviveu, durante alguns dias, com um missionário italiano, com o qual comia e vivia na mesma instalação. Conversando livremente como amigos, tal como refere *“sem medo da excomunhão nem sambenito”*, num determinado momento falaram estes amigos sobre essa questão da condição eclesiástica.

Ribeiro Sanches, após algumas confrontações de opiniões e posturas, refere que, se ele próprio sabe alguma coisa de Fisiologia, lhe parece que *“aqueles que vivem castos são homens com quem Deus faz milagres pelo menos cada três dias!”*

Parece que a força e persuasão dos argumentos de Ribeiro Sanches tiveram como efeito o receio do eclesiástico sucumbir à sua dialéctica, e assim tratou de partir de imediato para Moscovo e abandonou a Missão que o havia levado àqueles desertos da Tartária.

Mesmo que sempre se tenha sentido abandonado, desconsiderado ou consciente da má-vontade que desde Portugal lhe mostravam, em 26 de Março de 1761, em Paris, escreve que tinha a certeza que os seus esforços, os seus conhecimentos, as muitas e diversas áreas sobre as quais se debruçou, viriam um dia a dar *“flores e frutos que recrearão e sustentarão um Reino a quem tanto amo como devo!”*

Foi quase uma teimosia de Sisifo que nunca abandonou António Nunes Ribeiro Sanches. Reside aí uma das vertentes da sua grandeza.”

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Francisco. *António Nunes Ribeiro Sanches – Uma Nação no Tempo, Um Sábio na Época*, Castelo Branco, RVJ Editores, 2020.

BAÑOS, Pedro. *Os Donos do Mundo*, Lisboa, Clube do Autor, 2018.

CORDEIRO, Faustino (Org. e Notas). *António N. Ribeiro Sanches – Diário de Campanha na Guerra Russo-Turca – 1735/1739*, Penamacor, Edições Câmara Municipal de Penamacor, 2006.

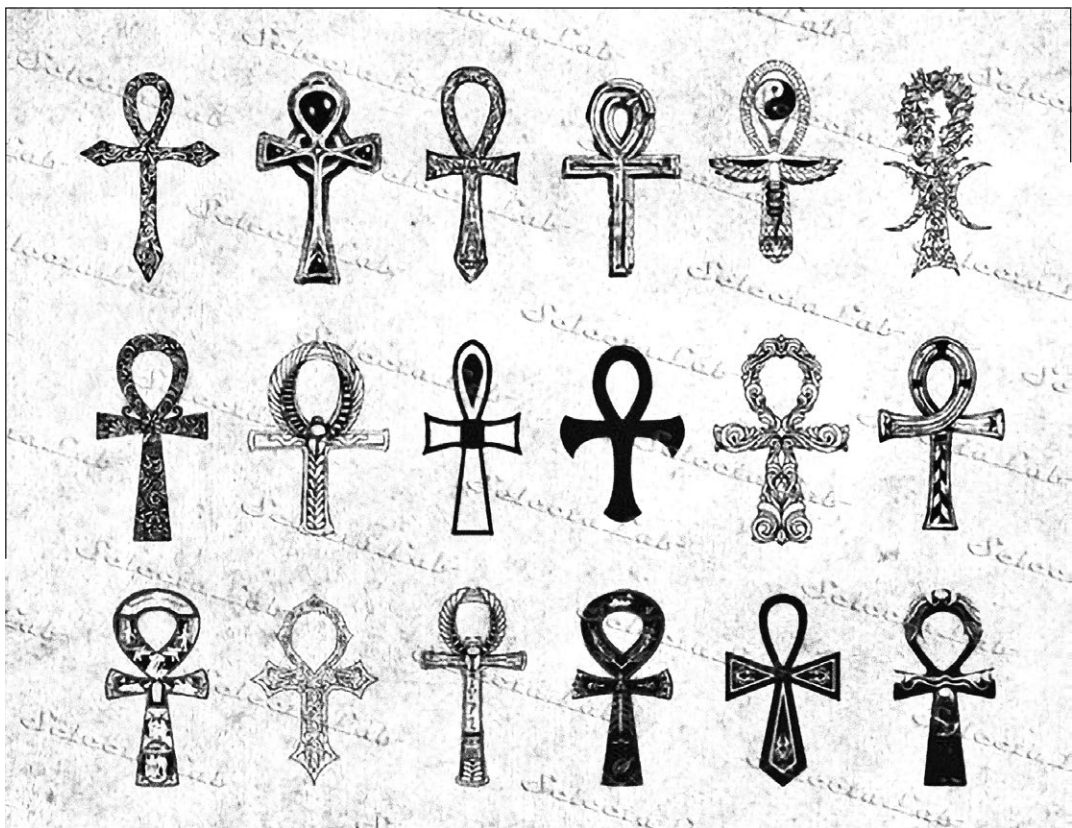
CORDEIRO, Faustino (Org. e Notas). *António N. Ribeiro Sanches – Sobre a Agricultura, Alfândegas, Colónias e Outros Textos*, Penamacor, Edições Câmara Municipal de Penamacor, 2000.

SÁ, Vitor de. *Ribeiro Sanches – Dificuldades que Tem Um Reino Velho para Emendar-se e Outros Textos*, Lisboa, Livros Horizonte, 1980.

CULTURA E IDENTIDADE
SIMBÓLICAS: A INQUISIÇÃO
E A ALEGORIA DA CRUZ.

Geraldo Pieroni
Alexandre Martins





[Fig. 01] Ankh, – cruzes egípcias.

Fonte: FISCHER, Henry G. An Eleventh Dynasty Couple Holding the Sign of Life. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 99: 16–28, 1973. doi:10.1524/zaes.1973.99.2.16.

[01] ELIADE, Mircea. História das Crenças e das Ideias Religiosas (Tomo II / Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar Ed., s/d., p. 170-171.

[02] A crucificação era um método de execução amplamente utilizado pelos romanos para punir crimes graves, especialmente aqueles cometidos por escravos, rebeldes e inimigos do Estado. Este método visava não apenas a morte do condenado, mas também sua humilhação pública, servindo como uma poderosa ferramenta de dissuasão. Giorgio Agamben, em sua obra *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, discute

outras formas de punição que existiam na Roma antiga, como a figura do *homo sacer*. O *homo sacer* era uma pessoa banida da sociedade e desprovida de direitos, que podia ser morta por qualquer um sem que tal ato fosse considerado homicídio (Agamben, 1998). Agamben usa este conceito para explorar a relação entre soberania e a exclusão de certos indivíduos da proteção legal, oferecendo uma reflexão profunda sobre a biopolítica e o estado de exceção na filosofia contemporânea. Segundo ele, “a vida nua, que caracteriza o *homo sacer*, representa a mais

extrema forma de exclusão, onde o indivíduo é reduzido a uma mera existência biológica” (Agamben, 1998, p. 8).

[03] Sobre este assunto, conferir: BROWN, P. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981; DUFFY, E. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400–c.1580*. New Haven: Yale University Press, 1992; e também, GEARY, P. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

A cruz, essa célebre alegoria mundialmente conhecida, suscita inúmeras interpretações quando inseridas em um contexto cultural específico de tempo e espaço. É o lenho da vida, uma simbologia ancestral cosmogônica que segundo Mircea Eliade⁰¹, manifesta-se através do *Ôpó-îrun-oún-àiyé*, o pilar que une o mundo transcendente ao imanente. Este elemento, pelo qual os deuses primordiais chegaram ao local onde deveria iniciar-se o processo de criação do espaço material, frequentemente é representado pela árvore ou seu tronco. É, portanto, uma figura originária, um signo fundamental, uma imagem do princípio de todas as coisas, funcionando como substância de conexão entre a multiplicidade dos “mundos”. Mircea Eliade denomina-o “Árvore do Mundo”, “Axis Mundi”, “Eixo do Mundo” ou “Árvore Cósmica”. Para muitas tradições místicas e religiosas, esses “mundos” se dividem em espaços inferiores ou infernais, intermediários ou terrestres, e superiores ou celestes. A concepção católica ainda inclui a existência de outros “territórios”, como o purgatório e o limbo.

A cruz, uma representação imagética com tantas configurações e adereços, tem uma importância central para a Igreja Católica servindo não apenas como uma alegoria religiosa, mas também como um instrumento de poder e expansão da religião. Muito antes do surgimento do cristianismo, a cruz era utilizada em diversas culturas com diferentes significados e formas. No Egito Antigo: O “Ankh”, também conhecido como “cruz ansata” ou “cruz egípcia”, era um símbolo popular que representava a vida e a imortalidade.

Antes de ser adotada pelos cristãos, durante o Império Romano, a cruz era um instrumento de execução. A crucificação era uma forma brutal de punição aplicada a criminosos e escravos⁰².

Com a adoção do cristianismo, a cruz assumiu um novo significado, tornando-se um símbolo de redenção, sacrifício e fé. Após a crucificação de Jesus, passou a ser vista como um sinal de salvação e esperança, diferentemente das conotações que possuía em culturas anteriores. O imperador Constantino, após a sua adesão ao cristianismo no ano 312 influenciou determinantemente a aceitação pública do Cristianismo e a proeminência do símbolo da cruz.

A busca por relíquias relacionadas à crucificação, como partes da cruz original, começou nessa época e já no século V levando ao surgimento de peregrinações a lugares sagrados e ao aumento da devoção à cruz que se intensifica durante a Idade Média. Cruzes eram colocadas em altares e igrejas, e a sua veneração se expandiu para incluir várias práticas devocionais e orações específicas⁰³.



[Fig. 02] Crucificação de criminosos.

Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fedor_Bronnikov_002.jpg. Acesso 11/07/24.

A cruz tornou-se um tema proeminente na arte cristã, aparecendo em pinturas, esculturas e manuscritos, contribuindo assim para sua disseminação como um símbolo de religiosidade e adoração. Atualmente, a devoção à cruz persiste em várias formas dentro das tradições cristãs, desde a utilização do símbolo em serviços religiosos até a sua presença em joias, arte religiosa e em práticas devocionais individuais e coletivas.

O mito originário da “árvore da vida” associado à madeira da cruz, a árvore do bem e do mal, tem suas origens nas tradições bíblicas.

É, porém, pela Cruz (= o Centro) que se opera a comunicação com o céu e que, ao mesmo tempo, é salvo o universo em sua totalidade. Ora, a noção de salvação nada mais faz do que retomar e completar as noções de renovação perpétua e de regeneração cósmica, de fecundidade universal e de sacralidade, de realidade absoluta e, finalmente, de imortalidade, todas as noções coexistentes no simbolismo da Árvore do Mundo⁰⁴.

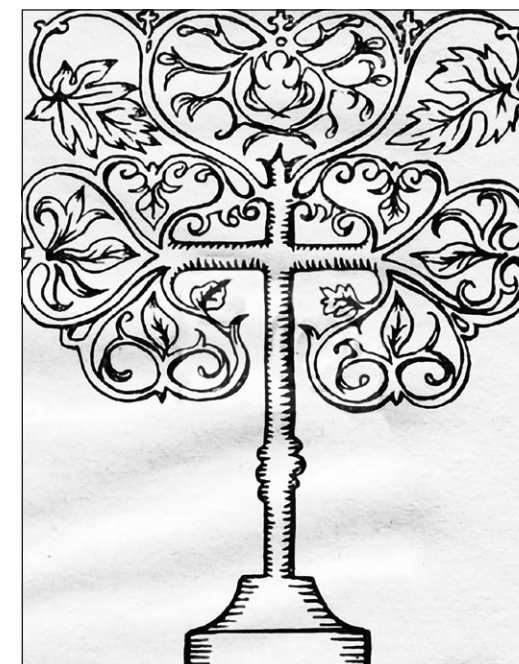
O cristianismo utilizou o simbolismo da Árvore do Mundo interpretando-a e alargando esta alegoria: “A Cruz, feita da madeira da Árvore do Bem e do Mal, substitui a Árvore Cósmica; o próprio Cristo é descrito como uma Árvore”.

Assim, de acordo com Eliade, a cruz é evocada

(...) como uma árvore que sobe da terra aos céus. Planta imortal, ela ergue-se no centro do Céu e da Terra: firme sustentáculo do universo, o elo de todas as coisas, suporte de toda a terra habitada, entrelaçamento cósmico, contendo em si toda a variedade da natureza humana⁰⁵.

O rito bizantino canta ainda hoje, no dia que se celebra a exaltação da Santa Cruz, a árvore da vida plantada no Calvário, “(...) a árvore sobre a qual o Rei dos séculos operou a nossa salvação, a árvore que, saindo das profundezas da Terra, se elevou no centro da Terra e santifica até aos confins do universo”⁰⁶.

Particularmente no período que analisamos neste artigo, ou seja, durante a atuação da Inquisição Moderna (séculos XV-XVIII) ela era um emblema poderoso de fé, esperança e salvação para os fiéis católicos. Sua importância se refletia não apenas na vida religiosa dos



[Fig. 03] Representação da árvore da vida.

Disponível em: <https://myloview.com.br/quadro-arvore-da-cruz-vi-da-medieval-europa-no-1D0D7EC>. Acesso 11/07/24.



[Fig. 04] Representação da cruz como árvore da vida.

Disponível em: https://comshalom.org/arvore-da-cruz-e-da-felicidade/#google_vignette. Acesso 11/07/24.



[Fig. 05] Representação medieval de Cristo na cruz. Thomas Quine, CC BY.

Disponível em: <https://vermelho.org.br/2020/09/14/a-historia-da-cruz-e-seus->. Acesso 11/07/24.

indivíduos, mas também na estrutura política e social das nações católicas, especialmente em contextos onde a Igreja e o Estado estavam estreitamente interligados.

Nossa pesquisa está alicerçada na Antropologia Simbólica, cujas teorias nos abriram espaços iluminativos sobre a iconografia enquanto disciplina que estuda sistematicamente as questões em torno do conteúdo das imagens, ícones e símbolos. Clifford Geertz, conhecido por sua abordagem interpretativa na antropologia cultural e pelo desenvolvimento da antropologia simbólica, é nosso condutor inicial para a busca dos símbolos e significados culturais⁰⁷.

Geertz argumenta que os elementos visuais são cruciais para entender a cultura, pois os símbolos estão carregados de sinais profundos que refletem e influenciam as crenças e valores da sociedade. Ele apresenta a cultura enquanto um sistema de significados a serem interpretados. A busca pelos significados se alinha com o conceito de Geertz de “descrição densa”, que envolve a explicação detalhada dos contextos culturais e emblemáticos.

O conceito de “descrição densa” é crucial à abordagem interpretativa de Clifford Geertz ao introduzir esse termo para descrever uma maneira detalhada e contextual de interpretar e representar os comportamentos e práticas culturais, que vai além das simples descrições superficiais⁰⁸.

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (...) a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível-isto é, descritos com densidade⁰⁹.

A descrição densa sugere não apenas registrar o que as pessoas fazem, mas também entender e explicar o que essas ações significam dentro de seu contexto cultural específico.

Ao realizar uma narrativa intensa da cruz, é possível situar os comportamentos observados no bojo da rede de significados em que os membros da cultura os compreendem. A descrição densa é fundamental para a abordagem interpretativa de Geertz, pois permite aos antropólogos capturar a complexidade dos significados culturais que abraça a cultura como um sistema de significados compartilhados. Ao interpretar as ações dentro de seu contexto cultural, percepções sobre comportamentos e crenças revelam como as pessoas vivem e entendem o mundo ao seu redor.

As formulações conceituais estão intimamente ligadas às interpretações, portanto estão a serviço da construção teórica. Assim sendo a prioridade não são codificar as regularidades

[07] GEERTZ, Clifford.-A Interpretação das Culturas.-Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, Editora S.A, 1989.

[08] Descrição densa” do filósofo Gilbert Ryle. Em seu ensaio “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, Geertz usa o conceito para

ilustrar como os antropólogos devem ir além das descrições superficiais das práticas culturais e buscar entender os significados mais profundos e contextuais das ações humanas. Geertz argumenta que para compreender verdadeiramente uma cultura, é necessário interpretar os símbolos

e as ações dentro do seu contexto social e cultural.em abordar o estudo das culturas.

[09] GEERTZ, C.A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 10.



[Fig. 06] Detalhe do Primeiro Regimento do Santo Officio impresso, segundo Regimento do Santo Officio da Inquisição portuguesa. Introduzido em Portugal em 1536, teve o seu primeiro regimento devidamente compilado por ordem do Infante D. Henrique em 1552, acreditando-se que tenha sido escrito por D. Baltasar Limpo, Arcebispo de Braga, pelo bispo de Angra, D. Rui Gomes Pinheiro, pelo bispo do Algarve, D. João de Melo e pelos inquisidores Pedro Álvares de Paredes e João Álvares Silveira.

Disponível em: <https://www.eclecticailoes.com/2024/03/07/o-primeiro-regimento-do-santo-officio-impresso-em-portugal/>. Acesso 11/07/24.

[10] Id. Ibid., p. 18.

abstratas e sim, antes de tudo, acessibilizar as descrições minuciosas. Geertz tecendo uma comparação com a medicina e a psicologia, denomina este método como uma “inferência clínica”. Uma anatomia da imagens. Assim, “(...) em vez de começar com um conjunto de observações e tentar subordiná-las a uma lei ordenadora, essa inferência começa com um conjunto de significantes (presumíveis) e tenta enquadrá-los de forma inteligível”¹⁰.

Neste estudo concentramos a análise da cruz na Península Ibérica durante o Antigo Regime, especificamente nos séculos XVI e XVII, perscrutando uma compreensão do contexto histórico e social. Conta muita ressaltar a importância de entender o programa pedagógico e os propósitos de convencimento e propaganda do poder instituído pelas duas maiores instituições da época: O Trono e o Altar; Monarquia e Igreja.

Com o estabelecimento da Inquisição em Portugal em 1536, a cruz tornou-se o símbolo central do Santo Officio. Ela representava a natureza religiosa da instituição que as apresentava com sagrada. Ela evocava a autoridade da Igreja Católica e sua ligação com a fé cristã. A presença da cruz na bandeira do Santo Officio era um forte símbolo de autoridade e poder. Refletia a ideia de que a Inquisição operava em nome da fé e da autoridade religiosa para preservar



[Fig. 07] Limpe, Senhor, e julgue seu caso.

Disponível em: <https://www.significados.com.br/inquisicao/>. Acesso 11/07/24.

[Fig. 08] Selo da Inquisição Portuguesa: a supremacia real.

MOTT, L. Bahia: inquisição e sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010, p. 17.

a ortodoxia e combater a heresia. Além de significar a fé cristã, a cruz na bandeira também era utilizada como um símbolo de intimidação e imposição. Era uma forma de afirmar a supremacia da ortodoxia religiosa sobre as crenças consideradas incrédulas.

A bandeira do Santo Officio geralmente combinava a cruz com outros símbolos, como chamas, espadas ou outros elementos que também representavam aspectos do trabalho da Inquisição, como a purificação da fé, o julgamento dos hereges ou a punição daqueles considerados desviantes da doutrina católica. Esses símbolos visavam afirmar a autoridade e a missão da Inquisição na defesa da ortodoxia religiosa.

A legitimidade do Santo Officio se organizava em torno da sacralidade de sua fundação. Para os juizes da fé era evidente que sem o Santo Officio, o mundo cristão seria infestado pela heresia e consequentemente regido pelas forças do mal. A heterodoxia corrompia a fé e suscitava a confusão das ideias, provocando a desagregação do corpo místico de Cristo: a Igreja. A ordem cósmica se fundamentava na harmonia da criação; fora deste universo, tudo é desordem. A cruz das armas da Inquisição exerce o poder supremo da Inquisição.

A coroa real encabeça o emblema, simbolizando a supremacia do monarca e deixando claro que, acima da cruz e da espada, da

Igreja e do Reino, está o rei. A Inquisição, nesse contexto, funcionava como um Estado dentro do Estado¹¹, com seus regimentos alinhados às Ordenações do Reino. Embora a Igreja e a Monarquia tivessem muitas diferenças e enfrentassem conflitos, elas atuavam juntas contra os desvios que pudessem ameaçá-las. A Igreja desempenhava o papel de guardião da ortodoxia religiosa, encarregando-se de identificar, julgar e punir heresias e comportamentos desviantes que comprometiam a fé católica. Sua função era assegurar a pureza doutrinária e a coesão espiritual da sociedade, utilizando tribunais eclesiásticos para investigar e condenar aqueles considerados hereges.

Por outro lado, o Estado, representado pela Monarquia, tinha a responsabilidade de manter a ordem e a estabilidade política. A Monarquia apoiava a Inquisição não apenas para preservar a unidade religiosa, mas também para reforçar seu próprio poder, utilizando a repressão religiosa como um meio de controle social e político. Ao punir os dissidentes, o Estado consolidava sua autoridade, promovendo um ambiente de conformidade e lealdade ao regime monárquico.

Assim, apesar de suas funções distintas, o Altar e o Trono se complementavam: ao primeiro garantindo a integridade religiosa e o segundo assegurando a ordem política. Essa colaboração, mesmo permeada por tensões, era fundamental para a manutenção do *status quo*, com cada instituição desempenhando seu papel na preservação do controle e da estabilidade da sociedade durante a época da Inquisição.

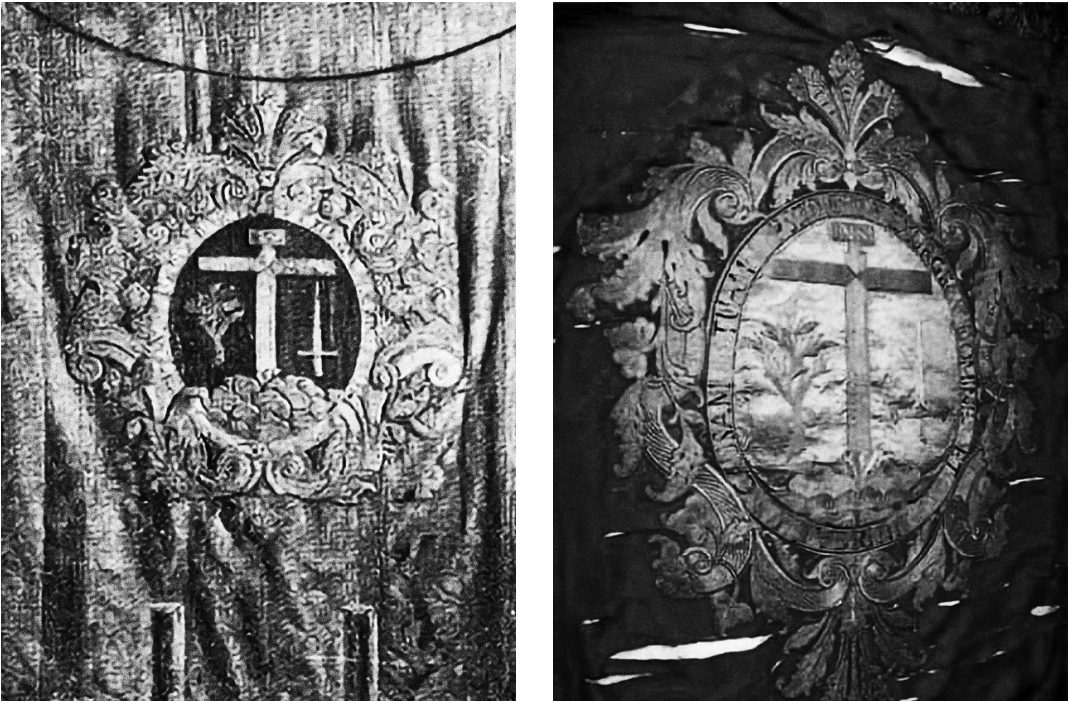
A misericórdia (representada pelo ramo de oliveira) e a justiça da Inquisição (representada pela espada) assimilavam a sua missão corretiva ao direito paterno: “O pai tem o dever de corrigir seus filhos e sua mulher, se eles se opõem à fé, deve reprimi-los com rigor e castiga-los”¹². É desta maneira que a jurisprudência inquisitorial legitimava o castigo e o método mais eficiente para descobrir os erros dos “filhos da Igreja” era a denúncia.

No bojo da antropologia simbólica, a cruz é analisada como um poderoso símbolo que transcende fronteiras culturais e religiosas. Seu significado pode variar amplamente de acordo com a cultura, o contexto histórico e o sistema simbólico específico de uma sociedade: é simbolismo de dualidade e interseção, isto é, a forma da cruz, com seus braços horizontais e verticais se cruzando, é vista como um símbolo de interseção entre o divino e o terreno, entre o céu e a terra. Representa uma conexão entre mundos ou dimensões diferentes.

As pesquisas imagéticas evidenciam as novas formas de uso da iconografia, não como simples elementos ilustrativos, mas como verdadeiras fontes históricas que ampliam a visão do historiador. Complementam-se as fontes tradicionais trazendo ao campo da História as contribuições da História da Arte pontilhada de métodos específicos. A priori faz-se necessário o embasamento epistêmico nas teorias de Erwin Panofsky, Michael Baxandall,

[11] MARQUES, A. H. de Oliveira. *Historie du Portugal: des origines à nos jours*. Paris: (s/Ed.), 1978, p.209.

[12] *Dictionnaire des Inquisiteurs* (Valence 1494), direction de Louis Sala-Molins, Paris, Galilée, 1981, p. 154.



Jean-Claude Schmitt, Peter Burke¹³, entre outros. Tais autores nos oferecem um espetacular panorama de conhecimento e recursos metodológicos que inserem a iconografia no contexto histórico-cultural e político-religioso nos quais a arte é um dos programas pedagógico propenso ao convencimento e propaganda das razões do poder instituído.

A reconstrução de imagens inseridas em uma determinada cultura é essencial para compreender o contexto histórico e social em que foram produzidas. Nesse sentido, o termo “olho da época”, cunhado pelo historiador de arte Michael Baxandall¹⁴, revela-se especialmente esclarecedor. Baxandall nos instiga a adotar a perspectiva contemporânea às obras, ou seja, a tentar enxergar com os olhos dos indivíduos que viveram no período em que essas imagens foram criadas. Ele destaca que os criadores de imagens não operavam em um vácuo cultural; suas intenções e mensagens estavam profundamente enraizadas nas convenções, valores e normas sociais de seu tempo.

Reconhecer esse contexto é crucial para uma interpretação acurada. Os artistas e produtores visuais moldavam suas obras não apenas para expressar visões pessoais, mas também para comunicar

[Fig. 09] Estandarte da Inquisição.
Disponível em: <https://religioes-cristas.blogspot.com/2010/06/inquisicao-em-portugal-os-graus-de.html>. Acesso 11/07/24

[Fig. 10] Estandarte ou pendão da Inquisição.
Museu de Évora.

[13] Ver PANOFSKY, Erwin. *O significado nas Artes Visuais*, São Paulo: Perspectiva, 1991. *Estudos de Iconologia*, Lisboa: Estampa, 1995. *La Perspective comme forme symbolique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975. BAXANDALL, Michael. *Painting and Experience in Fiteenth-Century Italy*. Oxford: Carendon Press, 1972. SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2007. BURKE, Peter. *Testemunha Ocular*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

[14] BAXANDALL, Michael. *Painting and Experience in Fiteenth-Century Italy*. Oxford: Carendon Press, 1972.



[Fig. 11] Armas da Inquisição no palácio do Tribunal da Inquisição em Évora, Portugal.

ideias e narrativas que faziam sentido dentro de seu próprio ambiente cultural. Portanto, nossa tarefa neste artigo foi analisar essas imagens mais do que uma apreciação estética; exige um esforço de sensibilidade e rigor analítico para decifrar as camadas de significado que essas obras carregam. Devemos abordá-las como documentos históricos, dotados de uma riqueza informativa que vai além do visível, iluminando aspectos da vida, da mentalidade e das dinâmicas sociais da época em que foram produzidas.

Ao aplicar o conceito de “olho da época”, assumimos um compromisso com a contextualização histórica, esforçando-nos para entender não apenas o que está representado, mas por que foi representado daquela maneira. Esse exercício crítico nos permitiu extrair no contexto acadêmico e analítico esta habilidade de perceber aspectos importantes que não são imediatamente óbvios, abriu valiosas perspectivas do passado, transformando a análise iconográfica em uma ponte que conecta as produções visuais de outras temporalidades com o nosso presente, enriquecendo nossa compreensão da História e da Antropologia Simbólica.

No livro “Testemunha Ocular”, Peter Burke destaca a evolução dos estudos iconográficos, que desde 2001 têm se consolidado como uma área interdisciplinar de pesquisa. Essa abordagem possibilita ao observador uma compreensão atualizada sobre como analisar imagens representativas. Burke aprofunda a discussão sobre a veracidade das informações contidas nas gravuras e pinturas destacando a potencialidade de seu uso no processo científico. Ele sugere que, assim como textos e testemunhos orais, as imagens podem alcançar o estatuto de fontes documentais legítimas na pesquisa histórico-cultural.

A iconografia, portanto, emerge como uma peça fundamental no estudo da História e da Antropologia, ao lado de outras evidências, exigindo um cômputo crítico sobre a veracidade do que é retratado. Embora a interpretação das imagens possa oferecer espaço para múltiplas leituras, é imprescindível que essa análise seja realizada com um olhar denso e fundamentada, ou seja, reconhecendo tanto as intenções originais dos criadores quanto os contextos em que essas obras foram concebidas. Dessa forma, podemos não apenas apreciar a riqueza estética das imagens, mas também extrair delas percepções valiosas sobre as culturas passadas, contribuindo para um entendimento mais profundo da história humana.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BAXANDALL, Michael. *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*. Oxford: Carendon Press, 1972.

BROWN, P. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

DUFFY, E. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400–c.1580*. New Haven: Yale University Press, 1992.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas* (Tomo II / Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar Ed., s/d.

FISCHER, Henry G. *An Eleventh Dynasty Couple Holding the Sign of Life*. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 99: 16–28, 1973. doi:10.1524/zaes.1973.99.2.16

GEARY, P. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

PANOFKSY, Erwin. "O significado nas Artes Visuais". In: *Estudos de Iconologia*. Lisboa: Estampa, 1995, p. XX-XX (substitua XX-XX pela página específica).

ARTIGO ONLINE

MORCIANO, Maria Milvia. "Cidade do Vaticano". In: Vatican News. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2023-03/reliquias-cruz-jesus-peregrinacao-fe-arqueologia.html>>. Acesso em: 11/07/24.

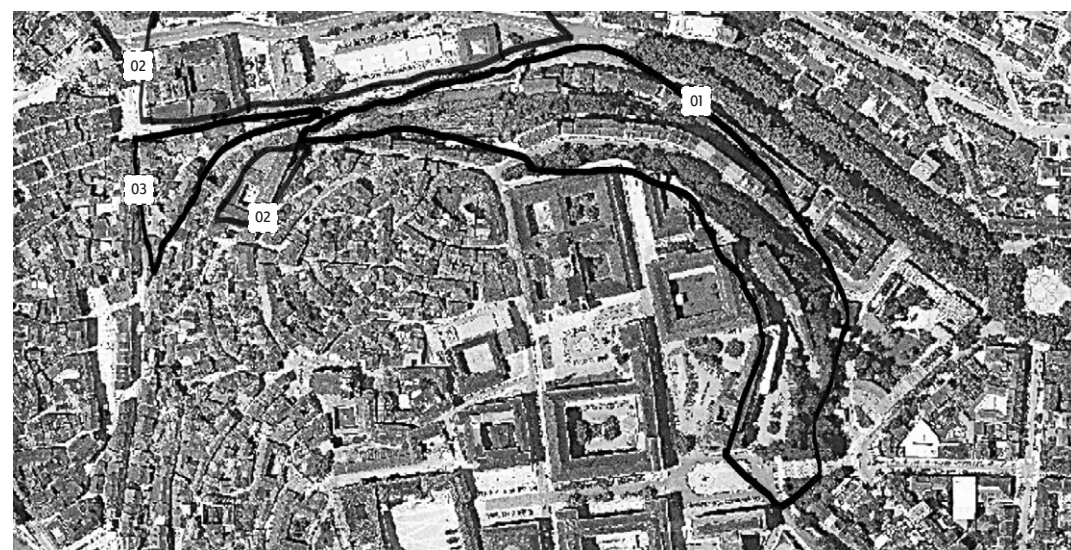
MOTT, L. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

PIERONI, Geraldo; JURKEVICZ, Vera; BUENO, Wilma; MARTINS, Alexandre. *O olhar da época: Imagem, comunicação e poder na Propaganda Fide Inquisitorial*. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

REGIMENTO DA SANTA INQUISIÇÃO de 3 de agosto de 1552, cardeal D. Henrique. Arquivo Histórico Português. Lisboa: Off. Typ. *Calçada da Cabra*, 7, 1907, v. V, n. 1 e 2, janeiro-fevereiro, pp. 272-306. Biblioteca Nacional de Lisboa, Sala Geral.

A HISTÓRIA DE UMA
GRANDE PROPRIEDADE
JUDAICA AO REDOR
DOS MUROS DA COIMBRA
MEDIEVAL.

Isabel Anjinho



[Fig. 01] Delimitação a vermelho do terreno, objeto do artigo, sobre os ortofotomapas dos Sistemas de Informação Geográfica (SIG) da Câmara Municipal de Coimbra [<https://www.cm-coimbra.pt/areas/viver/urbanismo/sig-municipal>]. As outras áreas confinantes, que se encontram, também, delimitadas são: a área da Judiaria Velha, a amarelo, e a área do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra a azul.

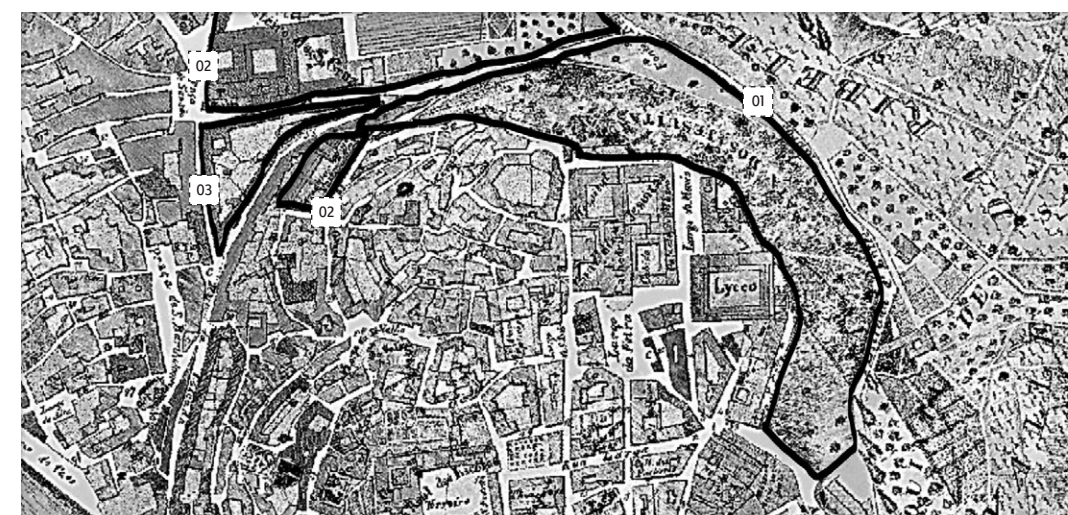
[Fig. 02] Delimitação a vermelho do terreno, objeto do artigo, sobre a cartografia de 1845, de Isidoro Baptista, corrigida e sobreposta à restante cartografia pela Divisão de Solos da CMC, e inserida nos Sistemas de Informação Geográfica (SIG) da Câmara Municipal de Coimbra [<https://www.cm-coimbra.pt/areas/viver/urbanismo/sig-municipal>]. As outras áreas confinantes, que se encontram, também, delimitadas são: a área da Judiaria Velha, a amarelo, e a área do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra a azul.

INTRODUÇÃO

No início do séc. XVI, um processo em tribunal visando um enorme terreno, em Coimbra, permitiu-nos questionar a importância da comunidade judaica na primeira capital do Reino, bem como a sua relação com as “gentes” da cidade (AHMC, Pergaminhos 112, 1520).

O terreno era enorme, tal como se pode ver a vermelho nas figuras 1 e 2, sendo constituído pela área atualmente compreendida entre:

- » A Av. Sá da Bandeira, a norte.
- » A Rua da Couraça dos Apóstolos, a sul.
- » Os edifícios dos colégios de Jesus, das Artes e de S. Jerónimo, do Polo 1 da Universidade de Coimbra, a sul e a poente.
- » As Escadas Monumentais (inclusive), a sul.
- » A Rua Castro Matoso, a nascente.



01. VERMELHO | 02. AZUL | 03. AMARELO

POSSE DO TERRENO DE 1496 ATÉ 1520: A GRANDE PROPRIEDADE DOS JUDEUS NO VALE DA RIBELA

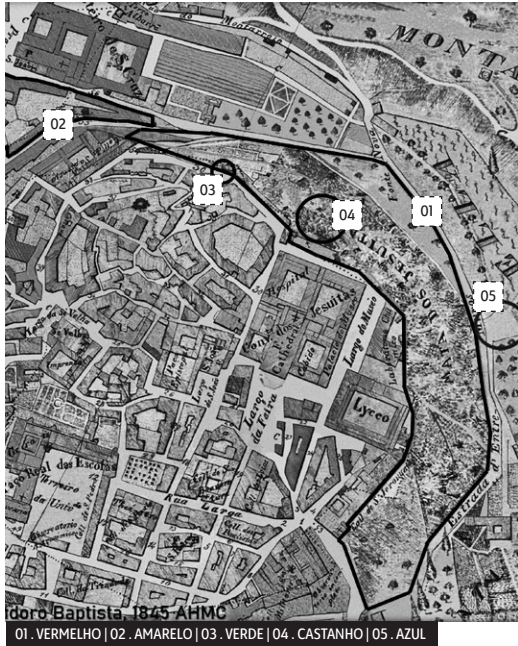
Em Coimbra, existiu uma grande propriedade ao redor da muralha da cidade, a norte e a nascente, que foi pertença dos Judeus até ao final do séc. XV. Sita no prolongamento da Judiaria Velha, incluía o cemitério da comunidade (almocávar) e a Fonte dos Judeus, mas o povo sempre se servira livremente dela, como rossio.

Após terem sido extintas as judiarias, em 1496, esse terreno voltou à posse régia e o rei vendeu-o por volta de 1500 ao escudeiro Pêro Álvares de Figueiredo. Mas o Concelho não gostou e reclamou essa posse, alegando que o povo sempre o utilizara como rossio e, para o conseguir, encetou um longo processo, em tribunal, que durou até 1520.

O “chão” [terreno] em disputa estendia-se desde a Porta do Castelo até à zona da Capela do Corpo de Deus (figuras 3 e 4). As extremas (percurso que é possível seguir na planta de 1845 (AHMC, Planta de Coimbra, 1845), a partir das descrições contidas no processo) dão uma ideia da sua extensão, de tal forma grande que custa a acreditar que fosse, na totalidade, pertencente à Judiaria Velha ou aos Judeus da cidade (AHMC, Pergaminhos 112, 1520).

Proprietários de 1496 até 1520:

- » Até 1496 – Judeus de Coimbra.
- » De 1496 até c. 1500 – posse régia (D. Manuel I).
- » De c. 1500 até 1520 – Pêro de Figueiredo.



[Fig. 03] Delimitação a vermelho, sobre a cartografia de 1845 de Isidoro Baptista (AHMC, Planta de Coimbra, 1845) do terreno na posse dos Judeus de Coimbra até 1496 e que, após a venda a um particular, ainda se manteve unificado até 1520. A amarelo, assinala-se a área da Judiaria Velha; o círculo, a verde, aponta a proposta de localização da Porta Nova; a castanho, a hipótese de localização do almocávar; e a azul escuro, o local onde teria existido a primitiva Fonte dos Judeus.



Proprietários:
• Até 1496 – Judeus de Coimbra
• De 1496 até c. 1500 – posse régia (D. Manuel I)
• De c. 1500 até 1520 – Pêro de Figueiredo

POSSE DO TERRENO DE 1520 ATÉ 1547 (FASE 2): DUAS PROPRIEDADES, UMA CONCELHIA, OUTRA PRIVADA

Para evitar um desfecho imprevisível na Justiça, a 9 de Maio de 1520, a Câmara chegou a acordo com Pêro de Figueiredo, sobre a posse da ladeira e terra que ia dos muros de Santa Cruz até à calçada da Porta do Castelo, ladeira essa que fora *allmocovall* e *jaziguo dos judeus desta cidade* (AHMC, Pergaminhos 112, 1520).

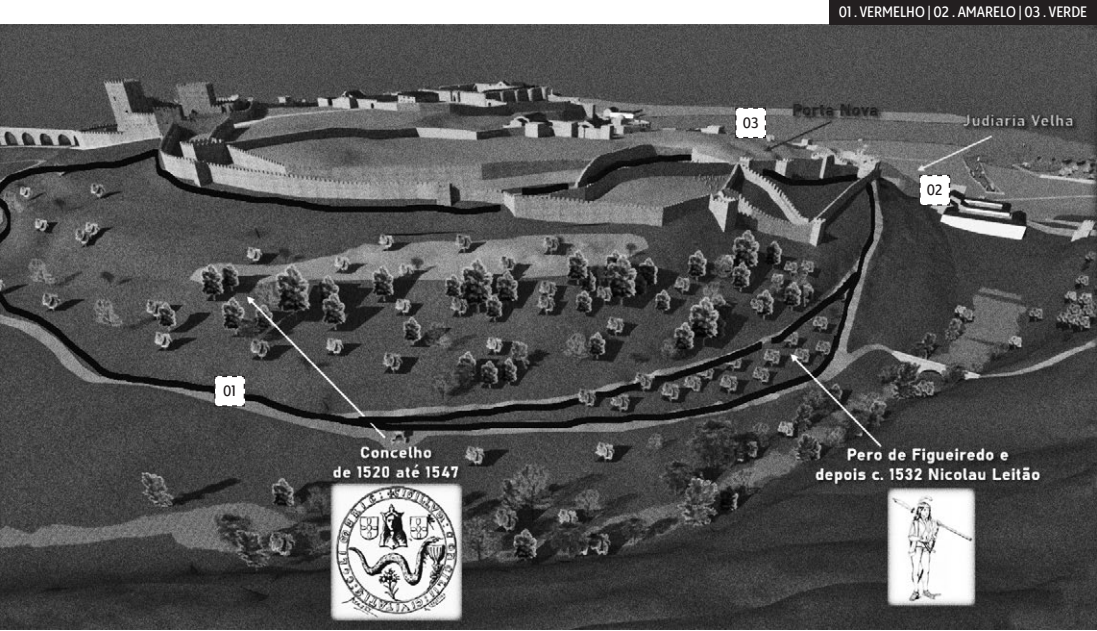
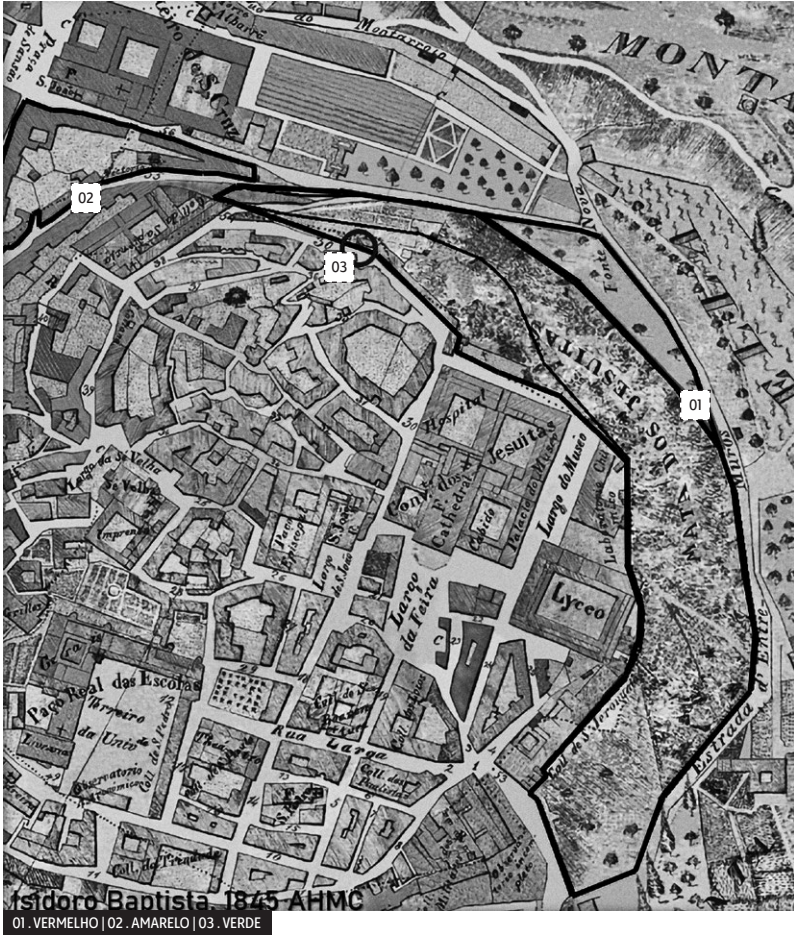
Se a cidade ficava com toda a área a sul (que deveria manter-se para sempre “rossio público”) entre os muros da cidade, a estrada mais tarde designada de serventia da Fonte Nova e a estrada para Eira de Patas (futura estrada de Entre Muros da cartografia de 1845), Pêro de Figueiredo ficaria com uma área muito mais pequena, a norte, entre a referida serventia e a estrada para Eira de Patas (figuras 5 e 6). Os vereadores tinham bem a noção da disparidade deste contrato e não o escondiam, não se coibindo de dizer que *das vinte partes ficava a cidade as dezanove e que ficava ao reo a huma parte*. Já Pêro de Figueiredo (por vezes também referido no processo como Pero Alvarez) parece ter-se contentado em ficar com uma pequena parte do terreno que, vinte anos antes, tinha adquirido na totalidade.

[Fig. 04] Delimitação a vermelho, sobre o modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV [https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval] do terreno na posse dos Judeus de Coimbra até 1496 e que, após a venda a um particular, ainda se manteve unificado até 1520 (fase 1). Assinaladas: a verde escuro o local da Porta Nova da fortificação; a amarelo, assinala-se a área da Judiaria Velha; a castanho, a hipótese de localização do almocávar; e a azul escuro, o local onde teria existido a primitiva Fonte dos Judeus.

Assegurada a posse, a propriedade figura no Tombo Concelhio de 1532 (*um rossio da cidade que se chama Rebela que he destinado a uso ppublico pera pasto de boys e bestas e outro gado meudo*). Agora o proprietário passara a ser Nicolau Leitão e a cidade continuava a ter a possibilidade de usar o *bregio* que esta aRiba da orta do dito moesteiro que parte cõ os emgenhos do dito nycolao leytam (AHMC, Tombo 1532 Cóp., fls. 86v-87, 1558-1678).

- Proprietários de 1520 a 1547:
- » De 1520 a 1547 – Concelho.
 - » De 1520 a c. 1532 – Pêro de Figueiredo.
 - » A partir de c. 1532 – Nicolau Leitão e outros.

[Fig. 05] Delimitação a vermelho, sobre a cartografia de 1845 de Isidoro Baptista (AHMC, Planta de Coimbra, 1845) do terreno já subdividido em dois em 1520 e que assim se manteve até 1547 (fase 2). A amarelo, está assinalada a área da Judiaria Velha e o círculo, aponta a proposta de localização da Porta Nova.



O TERRENO NA FASE 3 (2ª METADE SÉC. XVI – SÉC. XIX): TRÊS CERCAS MONÁSTICAS E UM TERRENO PRIVADO

E se a questão parecia ter ficado resolvida ainda durante o reinado de D. Manuel I (1495-1521), mais tarde, este mesmo terreno motivou novos conflitos entre D. João III e a cidade, por causa da cerca jesuíta. Seguramente que não se tratava de um qualquer terreno, como se pode deduzir a partir dos graves problemas que sempre suscitou.

Não era novidade o apoio incondicional do monarca aos Jesuítas: a implantação do colégio de Jesus até seccionara uma “calçada” [uma das ruas principais] que, com a direção W-N, subia ao longo da muralha da cerca de Almedina. Assim, em 1547, o Monarca interveio a favor dos Jesuítas e o Concelho terá sido obrigado a aforar quase a totalidade do terreno à Companhia (Teixeira, pp. 129-130, 1899), para a sua cerca, não obstante a cláusula de se dever manter para sempre como “rossio público”.

Ainda assim, o Concelho manteve a posse do terreno até 1570, quando D. Sebastião dá licença (ou ordem) à Câmara para vender ao Colégio de Jesus os foros respeitantes às suas cercas. Mas, prudente, tal como o Rei seu avô fizera (Teixeira, pp. 129-130, 1899), o Monarca

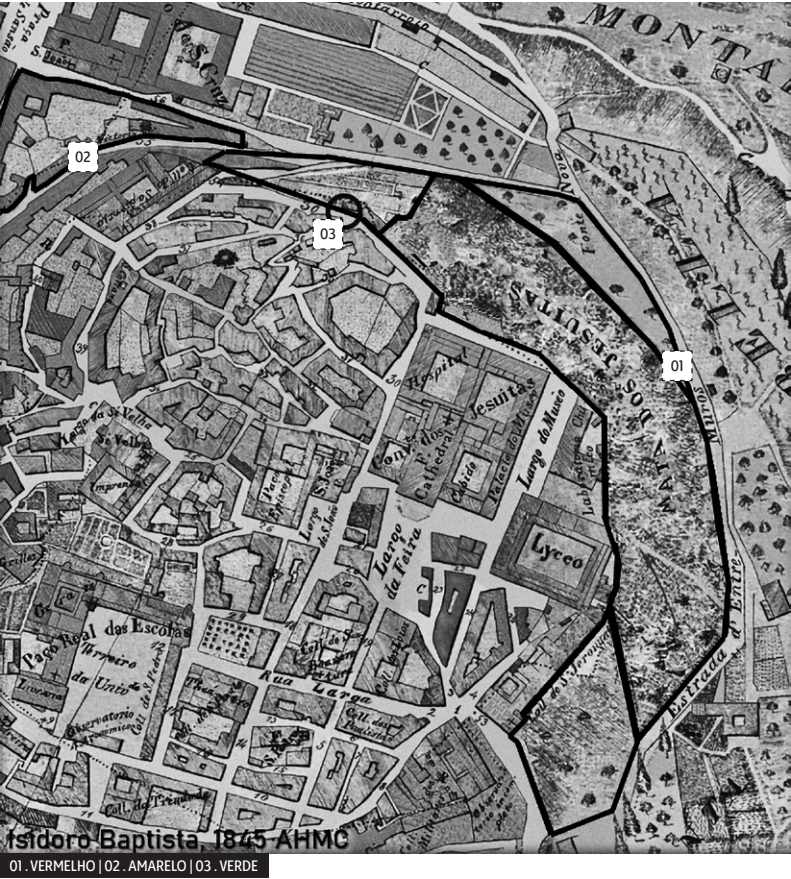
[Fig. 06] Delimitação a vermelho, sobre o modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV [https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval], do terreno já subdividido em dois em 1520 (após processo judicial) e que assim se manteve até 1547 (fase 2). A maior extensão ficou na posse do Concelho e a menor manteve-se como propriedade de Pêro de Figueiredo e, pelo menos a partir de 1532, de Nicolau Leitão. Assinalados: a verde escuro o local da Porta Nova da fortificação; e a amarelo, a área da Judiaria Velha.

também recomenda que o assunto não deveria sequer passar pela Chancelaria Régia, o que prova que, setenta anos depois, a questão continuava longe de ser pacífica (AHMC, Cartas 165, fl. 17, 1570).

A cerca do Colégio jesuíta já se encontrava incluída na demarcação régia de 1547/1548 e era limitada, a poente, *pela torre do licenciado João Vaz que esta a porta nova* (Teixeira, pp. 129-130, 1899), expressão que, por si só, não permite saber se, eventualmente, a Porta Nova se abria nesta torre ou se significava apenas proximidade. Esta dúvida acabou por ser esclarecida por documentação complementar que confirmou que fora a torre onde se abria a Porta Nova da fortificação a servir para estabelecer esse limite.

Para poente da Porta Nova, o Concelho ainda mantinha a posse de uma, já pequena e última, área remanescente do antigo rossio. Esta era confinante com a zona onde o também poderoso Mosteiro de Santa Cruz, que desde o séc. XII tinha vindo a adquirir ali vários terrenos, projetava igualmente edificar um colégio, o que veio a acontecer em 1552 (AHMC, Tombo 1678 Cóp., fl. 97, 1678-1768) (AHMC, Tombo 1768 Cóp., fl 52v, 1768-séc. XIX).

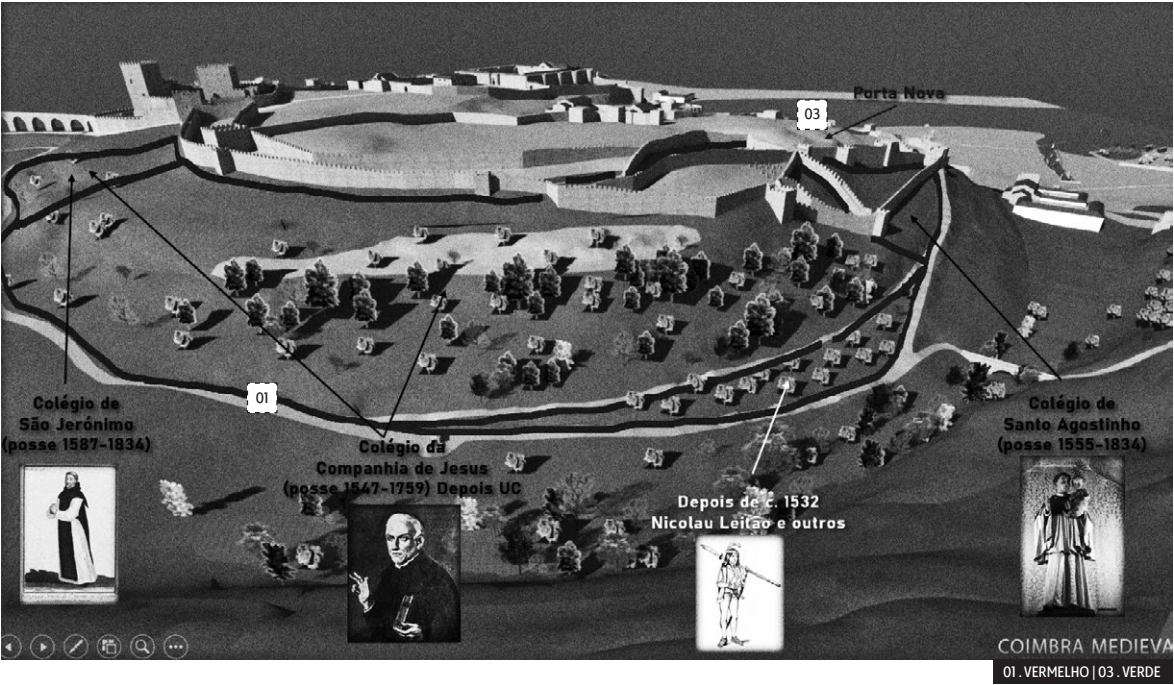
[Fig. 07] Delimitação a vermelho, sobre a cartografia de 1845 de Isidoro Baptista (AHMC, Planta de Coimbra, 1845) do terreno subdividido, na segunda metade do séc. XVI, em quatro parcelas (três cercas monásticas e a propriedade de Pêro de Figueiredo) e que assim se manteve até à extinção das ordens religiosas, em 1834 (fase 3). A amarelo, está assinalada a área da Judiaria Velha e, o círculo, a verde, aponta a proposta de localização da Porta Nova.



Assim, as duas Ordens entraram em conflito devido ao aforamento desse “chão” [terreno] que ficava entre as propriedades de ambas. Mas, desta vez, os Agostinhos levaram a melhor e a cerca agostinha foi negociada, em 1555, com o Concelho, apesar da tentativa de impugnação dos vizinhos Jesuítas, que chegaram a recorrer ao rei (D. João III) para o impedir (AHMC, Tombo 1532 Cóp., fls. 63v -64, 1558-1678).

Finalmente, em 1587, uma pequena ponta na extremidade sul da cerca jesuíta, junto ao Castelo, foi comprada à Companhia de Jesus pelos Jerónimos, o que também só foi possível com intervenção régia, de Filipe I.

- Aforantes/proprietários (figuras 7 e 8):
- » Colégio da Companhia de Jesus, 1547-1759, e depois Universidade.
 - » Colégio de Santo Agostinho, 1555-1834.
 - » Colégio de S. Jerónimo, 1587-1834.
 - » Nicolau Leitão e outros, a partir de c. 1532.



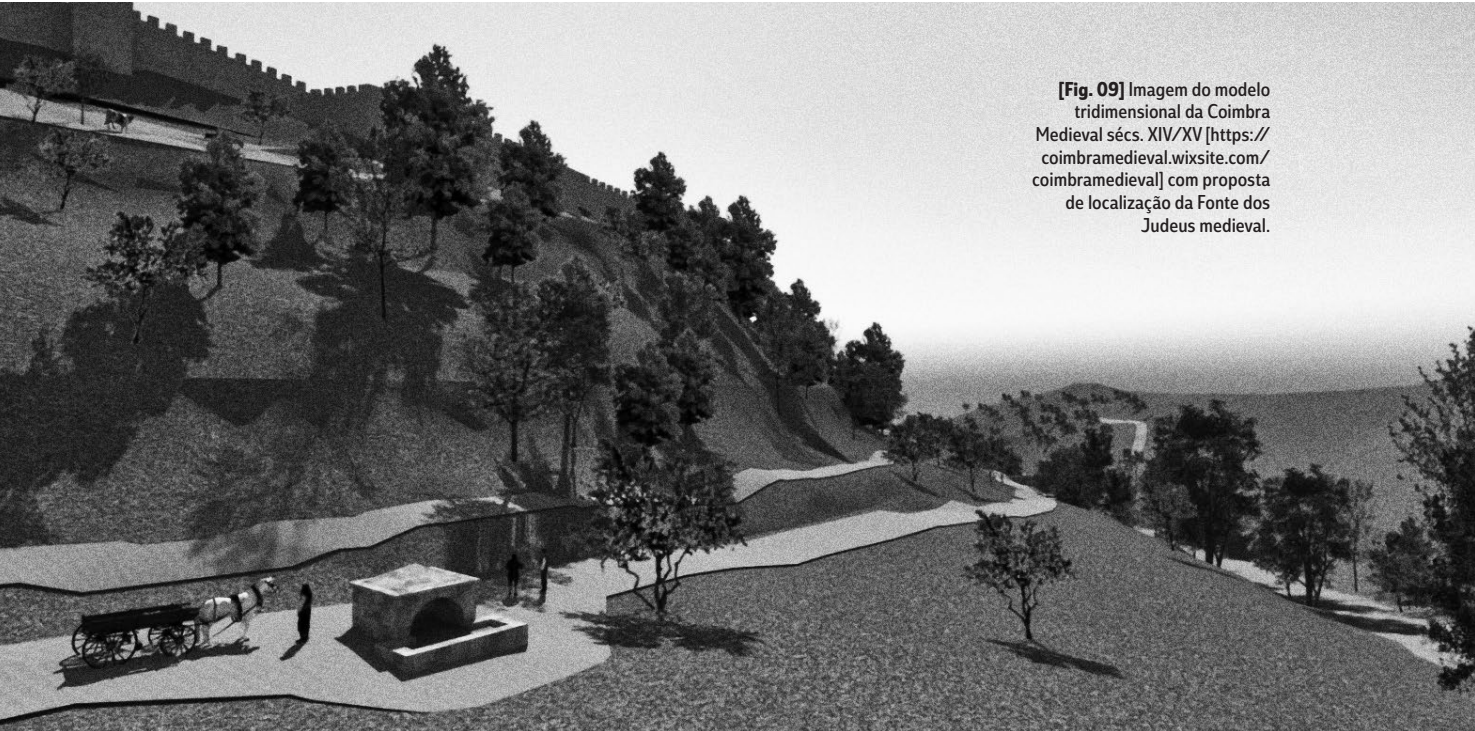
[Fig. 08] Delimitação a vermelho, sobre o modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV [https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval], do terreno subdividido, na segunda metade do séc. XVI, em quatro parcelas (três cercas monásticas e a antiga propriedade de Pêro

de Figueiredo) e que assim se manteve até à extinção das ordens religiosas, em 1834 (fase 3). A propriedade da cerca jesuíta, após a expulsão da Companhia, passou para a Universidade de Coimbra. A verde escuro está assinalado o local da Porta Nova da fortificação.

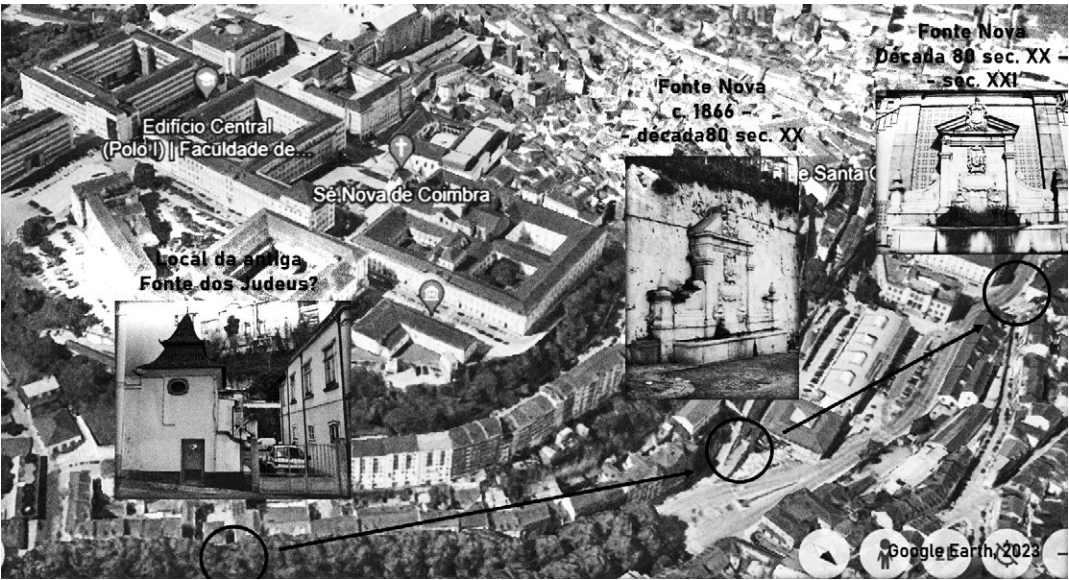
A FONTE DOS JUDEUS

A Fonte dos Judeus é citada na descrição da propriedade cuja história temos vindo a contar. A mais antiga menção a esta fonte, conhecida, data de 1137, na demarcação da paróquia de Santa Cruz. Mais tarde terá passado a ser designada por Fonte Nova, designação que foi registada num medalhão no chafariz, após uma reforma, em 1725. Mas o chafariz acabou por ser desmontado e andou perdido até aparecer junto ao topo nascente do mercado D. Pedro V. Em desenhos do AHMC, já lá se encontrava em 1866 (AHMC, Coleção Plantas 1, 1866) tendo sido transferido nos anos oitenta do século passado para a escadaria em frente ao Jardim da Manga, onde ainda permanece (figura 10).

Pelas descrições do processo de 1500-1520, percebemos que a primitiva Fonte dos Judeus não estaria nos locais descritos nos inícios do séc. XX, nem tão pouco no séc. XIX, mas sim um pouco mais para nascente, a uma cota mais elevada (figura 9). Situava-se, provavelmente, num espaço aberto que ainda se pode ver na planta de 1845 e corresponderia a um terreno alagadiço existente no lado norte da futura estrada de Entre Muros (figura 3 – círculo a azul sobre a planta de 1845). Esta via seria uma das duas, sensivelmente paralelas, que existiam no terreno dos Judeus, mais concretamente, a que se desenvolvia a uma cota mais baixa, mais próxima do rio (ou ribeiro) que corria no vale da Ribela, até uma construção subterrânea o retirar do seu talvegue natural (obra terminada em data ainda desconhecida).



[Fig. 09] Imagem do modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV [https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval] com proposta de localização da Fonte dos Judeus medieval.



No entanto, a proximidade (relativa) de um outro chafariz, também referido, que estava *junto da arqua por omde se toma a agoa pera o chafaris de samsaão* poderá ter originado, posteriormente, uma transferência de local e de nome. Não existindo já Judeus em Coimbra, o topónimo “Novo” ganharia outro significado e, assim, o topónimo de “Fonte Nova” poderia ter passado a identificar outro chafariz mais próximo da “Porta Nova” e do “Colégio Novo”.

Se os limites do terreno e a marcação da fonte eram perceptíveis na cartografia de 1845, já a transposição para a cartografia atual revelou-se bastante difícil pois a de 1845 continha erros significativos de planimetria. A localização da fonte original parecia ser, aproximadamente, onde hoje está uma das ruas tansversais da Avenida Sá da Bandeira (abaixo do Teatro Académico de Gil Vicente). Mas, pouco tempo depois, a Divisão de Solos da Câmara Municipal encetou um trabalho de sobreposição de cartografia que disponibilizou “on line” nos Sistemas de Informação Geográfica (SIG), tendo a carta de 1845 sofrido distorções para esse efeito, o que possibilitou novo acerto para o local da Fonte dos Judeus a partir da descrição referida. Não foi com surpresa que verificamos ter passado a coincidir com um dos torreões de Santa Cruz ainda hoje existente na Av. Sá da Bandeira, ao lado da sede da Polícia Municipal, já que esses torreões estavam localizados sobre as linhas de água, funcionando como “caixas de visita”. Era, pois, bastante verosímil que a Fonte dos Judeus se localizasse nesse ponto, mas provavelmente vários metros abaixo do nível de hoje.

[Fig. 10] Delimitação a vermelho, sobre imagem do Google Earth (2023), da proposta de localização da Fonte dos Judeus medieval (à esquerda). Encontram-se também assinalados os locais onde se localizou e onde se localiza a Fonte Nova, chafariz mais recente, comumente conotado com a fonte medieval.

O ALMOCÁVAR E O CEMITÉRIO DO HOSPITAL DA CONCEIÇÃO

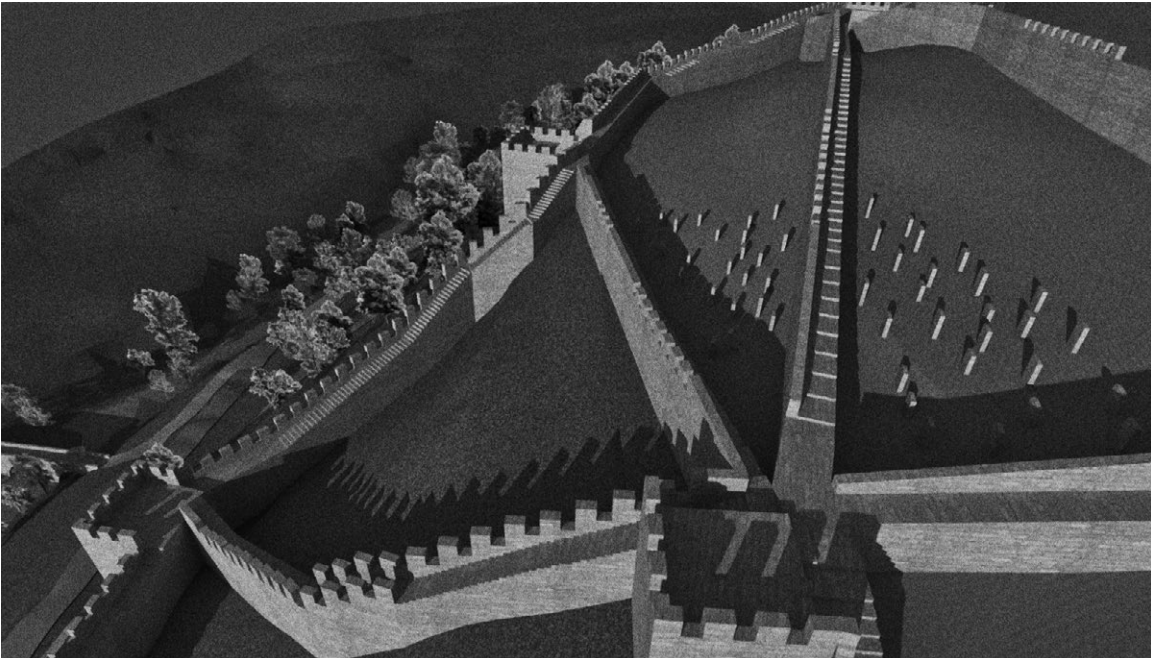
A carta de demarcação da propriedade que temos vindo a referir também alude ao cemitério próprio da comunidade semita (almocávar) que se situaria fora do seu bairro, de acordo com os seus hábitos culturais, algures na enorme propriedade que lhes pertencia, não tendo, até hoje, aparecido quaisquer vestígios.

Aquando da construção da barbacã fernandina e desocupação parcial da Judiaria Velha, poderão ter sido construídos, nesse grande terreno, mais alguns recintos periféricos da fortificação, cuja existência é atestada por alguns muros e torres (figura 11). O cemitério judaico pode até ter sido seccionado por eles (figura 12). No entanto, uma vez que os Judeus mantiveram a posse da propriedade até 1496 e não constando ter existido mais de um almocávar em Coimbra, é provável que se tivesse mantido em uso, mesmo com algumas restrições acrescidas, até ao final do séc. XV.

O Doutor Saúl Gomes, refere que, em 1503, D. Manuel I vendeu o “chão” e as lápides do cemitério judeu metade aos irmãos João Lopes e Afonso Lopes e a outra metade a Violante Dias, filha de Alvaro Dias, cônego da Sé, por cinco mil reais, não sendo impossível que os



[Fig. 11] Imagem do modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV [https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval] com proposta de localização do almocávar.



dois irmãos fossem cristãos-novos e tivessem comprado as lápides para evitar profanações (Gomes, 2003). Não sabemos se o terreno do almocávar ficou de fora da venda a Pêro de Figueiredo e se terão sido os Jesuítas a recuperarem mais tarde a posse deste “chão” para a sua cerca.

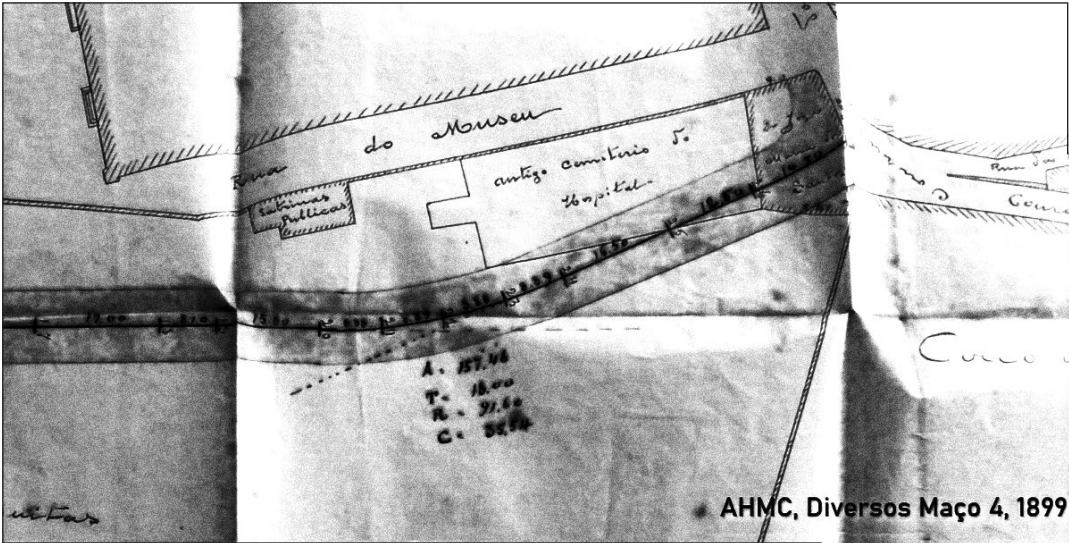
Talvez o almocávar estivesse próximo, ou até no local onde, mais tarde, veio a existir o cemitério do Hospital da Conceição que se situou ao cimo da Rua Padre António Vieira, próximo do hospital que funcionou no antigo Colégio da Companhia de Jesus. Com tal sobreposição, ou proximidade, seria muito difícil detectar o almocávar, mas foi o único local, na área do antigo terreno, onde apareceu uma grande quantidade de ossadas. O Hospital da Conceição (1772-1854) só pôde contar com a edificação de um cemitério em 1828 (figura 13), não sabemos se antes dessa data se terão efectuado alguns enterramentos nessa mesma área.

A antiga cerca jesuíta só foi oficialmente cedida em 1848 à Universidade mas, pouco tempo depois, em 1864, foi entregue à Câmara, para nela ser aberta uma rua de ligação entre a rua da Couraça dos Apóstolos e a rua de Entre Muros. Não obstante, os estudos para abertura só foram elaborados em 1899 (AHMC, Diversos, Maço 4, 1899) e apenas depois se iniciaram os trabalhos através do bosque

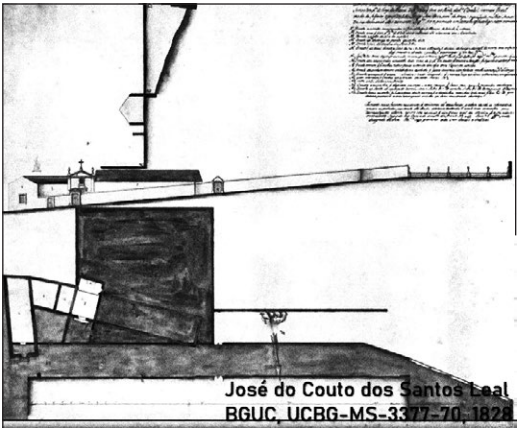
[Fig. 12] Outra imagem do modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV [https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval] com proposta de localização do almocávar.

de loureiros ali existente, assentando a parte superior da rua no “cemitério velho” (figura 13). Esta artéria teve vários nomes: Rua do Cerco dos Jesuítas, Rua Abílio Roque e, finalmente, Rua Padre António Vieira.

Mais recentemente, na execução do posto de transformação (PT), que existe ao cimo da rua, também apareceram múltiplas ossadas. Talvez valha a pena investigar se o almocávar poderá estar a um nível altimétrico mais baixo, nesse local, ou próximo, na encosta. Caso a sua localização não seja identificada, qualquer ossada que tenha aparecido, ou venha a aparecer, será à partida atribuída ao Hospital da Conceição.



[Fig. 13] Planta com a marcação a vermelho da abertura da atual Rua Padre António Vieira, no local do cemitério do Hospital da Conceição (AHMC, Diversos Maço 4, 1899). Planta de implantação e perfis do projeto de José do Couto dos Santos Leal para o cemitério do Hospital da Conceição (BGUC, UCBG-MS-3377-70, 1828).



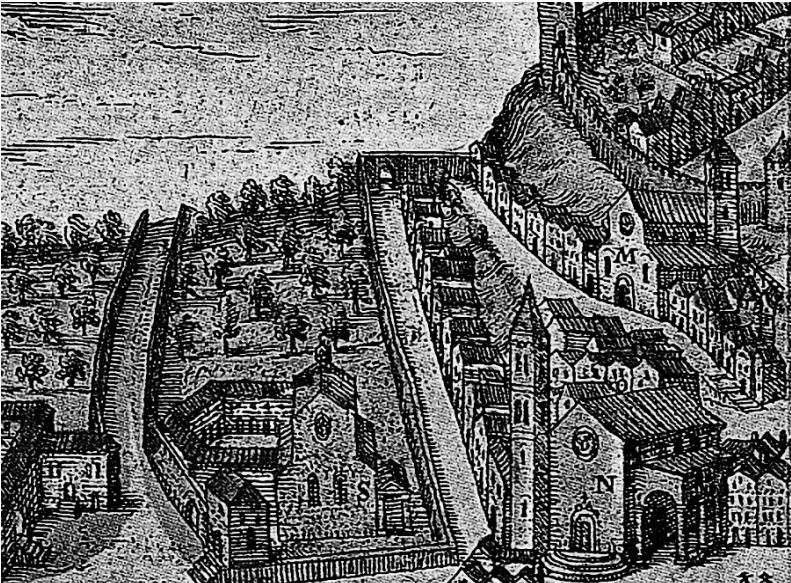
A IMPORTÂNCIA DAS PROPRIEDADES DOS JUDEUS (TERRENO E JUDIARIA)

A grande propriedade dos Judeus de Coimbra, no prolongamento da área da Judiaria Velha, acompanhava a muralha da cidade a norte e a nascente, “abraçando” quase meia cidade. Tratava-se de uma área fulcral, quer para a defesa da cidade quer para o futuro crescimento urbano.

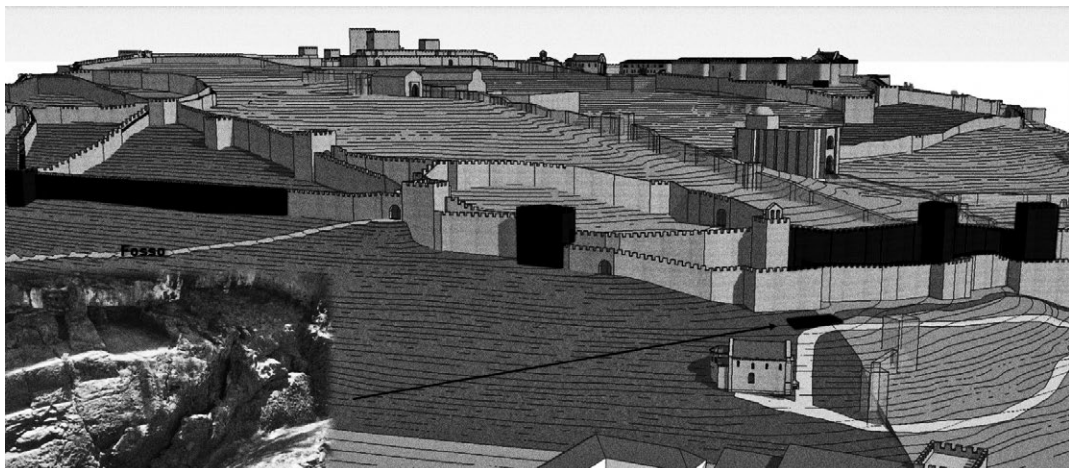
É também seguro que a Judiaria Velha era atravessada por um aqueduto. Um documento do Livro Santo refere um terreno adquirido por D. Telo, em data posterior a 20 de Março de 1133, que confrontava a oriente com uma almuinha que foi do alvazil D. Mendo Baldemires e com o Balneum Regis (onde veio a ser edificado o Mosteiro de Santa Cruz), a norte e ocidente com vias públicas, a sul com casas e um forno, chegando “ao aqueduto que desce da rua dos judeus”.

Na gravura de Hoefnagel de 1566, vê-se, ao fundo da rua [da capela] do Corpo de Deus (templo com grande destaque naquela imagem), o atravessamento de um muro, ou aqueduto, que se prolonga até à cerca do mosteiro crúzio, cruzando a rua que ladeia a mesma cerca (figura 14).

No final do séc. XIV, perante o cenário de uma nova invasão castelhana, D. Fernando I, necessitando de reforçar a fortificação, serviu-se da área de Judiaria Velha e do grande terreno judeu. Para a construção da barbacã, contínua desde a Porta de Almedina até à Porta Nova (AHMC, Tombo 1532 Cóp., fl.37v, 1558-1678), era preciso poder dispor do caminho que circundava a muralha e de mais uma área que o acompanhasse, e, ainda, de uma área para ser talhado na rocha um “fosso seco” (figura 15 e 16). Para isso foi necessário desalojar e realojar os Judeus e refazer urbanisticamente toda aquela zona.



[Fig. 14] Aqueduto ou muro ao cimo de um arruamento a sul do Mosteiro de Santa Cruz (S) que poderá ser a rua das Figueirinhas, em extrato da imagem *Illustris Ciuitatis Conimbria in Lusitania ad flumen ilundam effigies* de Georg Hoefnagel colorida por Braun, executada cerca de 1566 e publicada em 1598 na obra *Civitatibus Orbis Tarrarum* editada em Colónia (Silva, I, estampa 1, 1964).



[Fig. 15] Delimitação a vermelho, sobre o modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV [https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval], de elementos da fortificação que ainda subsistem.

[Fig. 16] Delimitação a vermelho, sobre imagem do Google Maps (2018), de elementos da fortificação que ainda subsistem.

A porta da Judiaria (Velha) localizava-se do lado sul, numa al-timetria um pouco acima relativamente à rua de Coruche (atual rua de Visconde da Luz) e o seu atravessamento fazia-se no sentido SE-NW (ANTT, Núcleo Antigo 287, 1395), ou seja, a porta abria para o local onde foi construída a barbacã. Podemos deduzir que a porta da Judiaria Velha conduzia a um caminho existente junto à muralha, caminho esse depois, pelo menos em parte, absorvido pela nova barbacã, transformado em liça [espaço entre a muralha e a barbacã] e substituído por um novo eixo até à Porta Nova (AHMC, Tombo 1678 Cóp., fls. 23 e 96v, 1678-1768) (AHMC, Tombo 1768 Cóp., fls. 35v e 36, 1768-séc. XIX). Assim, a proximidade à fortificação da Judiaria Velha terá sido uma das principais razões para a sua

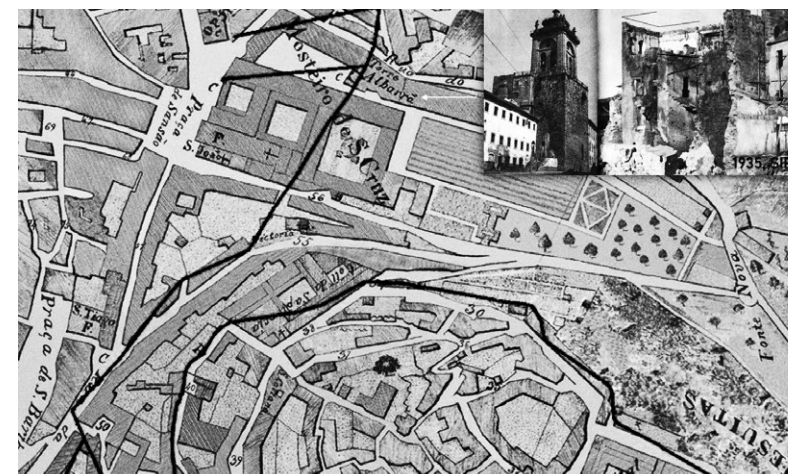
deslocalização, no todo ou em parte, aquando da construção da barbacã fernandina, em paralelo com interesses fundiários.

Por outro lado, a carta topográfica de 1845 (AHMC, Planta de Coimbra, 1845) marca uma cortina de muro que atravessava o vale da Ribela para norte, prolongando-se até ao recinto acastelado situado na outra margem do ribeiro, onde se encontrava a designada no desenho por “torre albarrã”, a Torre Grande de Santa Cruz, que serviu de torre dos sinos, nos séculos mais tardios (figura 17). Este percurso passava pelo local onde foi edificado o Mosteiro, talvez intencionalmente, e justificaria a apropriação de áreas fortificadas, tanto a sul como a norte.

A ter existido esta hipotética cortina, que poderia incluir uma Torre do Prior, o acesso não se faria certamente sobre o muro, que deveria estar livre para fins militares, mas talvez através das ligações subterrâneas de que os Crúzios dispunham. Nesse caso, também esta muralha atravessaria a Judiaria Velha e até pode corresponder ao elemento que assinalamos na figura 14, ao invés de um aqueduto.

No que respeita a portas da fortificação que abriam para as propriedades judaicas, a descrição das extremas do terreno, no processo de 1500-1520, começava numa porta designada “do Mosteiro de Santa Cruz”, avançando pela periferia do terreno até terminar na “Porta Nova”, podendo esta referência sugerir a possibilidade de se tratar da mesma porta. No entanto, outros documentos apontavam em sentido diferente, acabando por esclarecer que se tratava de duas portas muito próximas uma da outra e tão só sequenciais no que respeita à referida descrição: a Porta dos Crúzios e a Porta Nova.

A Porta Nova aparece no tombo concelhio de 1532, na entrada respeitante ao antigo grande terreno judeu, já convertido em “rossio da cidade” (*um rossio da cidade que se chama Rebelas que he destinado a uso ppublico pera pasto de boys e bestas e outro gado meudo*). Esse descritivo fornece um pormenor adicional relativo à Porta Nova que não figurava no

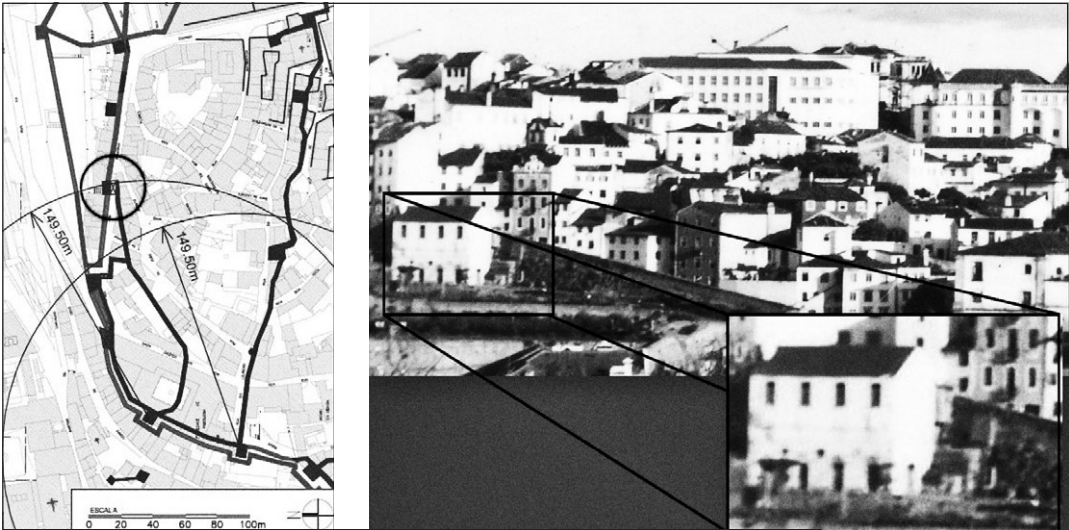


[Fig. 17] Extracto da planta de Isidoro Baptista (AHMC, Planta de Coimbra, 1845) com o traçado da “muralha antiga” na zona do vale da Ribela e Mosteiro de Santa Cruz, realçado a vermelho. Extrato de duas fotografias, antes e depois da derrocada da Torre Grande do Mosteiro de Santa Cruz, em 1935 (Sistema de Informação para o Património Arquitectónico-SIPA), torre onde termina a “muralha antiga” que atravessa o vale.

do processo litigioso: a designação de “Porta Nova de São Martinho da Eira de Patas”, sinal que a Porta fora aberta essencialmente para facilitar o acesso à estrada designada de São Martinho da Eira de Patas (AHMC, Tombo 1532 Cóp., fl. 86v-87, 1532-1678).

No entanto, foi um conjunto de aforamentos de um extenso troço de muralha a um poderoso da cidade, de seu nome João Vaz, que permitiu aferir a localização precisa desta Porta que, afinal, se abria inicialmente numa torre (AHMC, Tombo 1532, fl. 73v, 1532-1678) bem como a sua direção: localizava-se sensivelmente a meio da atual Rua da Couraça dos Apóstolos, de facto onde se encontrava a separação entre as cercas jesuíta e crúzia, corroborando o que estava na demarcação régia de 1547/1548, e com o sentido nascente-poente (AHMC, Tombo 1532 Cóp., fl. 37v, fl. 65 a 68, 1558-1678) (AHMC, Tombo 1678 Cóp., fl. 97, 1678-1768) (AHMC, Tombo 1768 Cóp., fl. 52v, 1768-séc. XIX) (ANTT, Corpo Cronológico 75, fl. Iv, 1544).

Em 5 de Maio de 1685, a Câmara mandou notificar o reitor do Colégio pois *tinhão derrubado um bordo de muro e torreão e que da pedra se aproveitavam se para fazer huma casa em que pode vir dano aos muros da cidade* (AHMC, Vereações 55, fls. 120, 1685). Uma fotografia antiga forneceu a imagem do que poderiam ser, ainda, os restos desse torreão, precisamente no local em que a Porta Nova se abria numa torre: sito na esquina sudoeste da “casa da cerca” pertencente à Misericórdia (nº 1-5 da Rua da Couraça dos Apóstolos), na zona de confluência com a Rua João Jacinto, rua que durante muitos séculos até teve a designação genérica de “rua à Porta Nova” (figura 18).



[Fig. 18] Um aforamento do Tombo Cópia de 1532 referia que a Porta Nova se encontrava a cerca de 150m de uma torre na zona da Capela do Corpo de Deus e que esse terreno tinha uma curvatura para nordeste, pois os pontos cardeais das confrontações assim o indicavam. No entanto, podiam ser consideradas duas torres como ponto inicial na marcação dessa distância (medições a azul sobre a planta topográfica de Coimbra de 1993). O local assinalado, com o círculo a vermelho, é o proposto para a localização da Porta Nova, escolhido por desempate a partir de outras referências documentais.

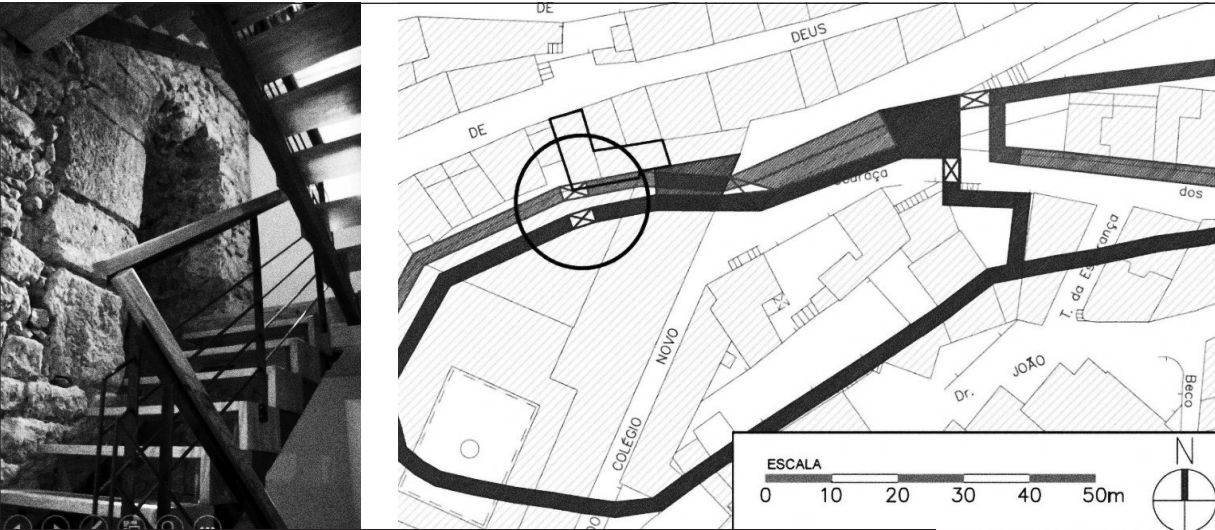
E, de facto, no interior e no exterior, existem lá vestígios do que parece ser uma torre, que se vislumbra num extracto de fotografia de 1950.

Localizada, assim, a Porta Nova ou “Porta Nova de S. Martinho da Eira de Patas” (Eira de Patas era a zona do Convento de Santana, Convento de Santa Teresa e Colégio de Tomar), percebe-se que a estrada para Eira de Patas (a futura Estrada de Entremuros na cartografia de 1845) também atravessava, necessariamente, as áreas da comunidade judaica de Coimbra.

Já a Porta dos Crúzios foi aberta em meados do XII pelo Mosteiro de Santa Cruz, com autorização de D. Afonso I, numa muralha anteriormente edificada. Com a direção norte-sul (e não nascente-poente como a Porta Nova), seria a porta que permitia o acesso dos Crúzios ao recinto fortificado que possuíam acima do Mosteiro e onde, em determinada época, se encontrava a torre dos sinos (Torre de Santa Maria Madalena).

Esta Porta poderá ser a que foi recentemente descoberta num edifício na Rua Corpo de Deus nº 126 (figura 19), cujo encerramento a arqueologia determinou ter acontecido em finais do séc. XVI e /ou inícios do XVII, datação compatível com a construção do Colégio de Santo Agostinho, em 1604 (IPPA-DRC, R. Corpo de Deus, 2005).

É pois seguro afirmar que a passagem dos Crúzios do Mosteiro para o seu recinto fortificado implicava o atravessamento da Judiaria Velha ou, em alternativa, do terreno que temos vindo a referir. Não obstante, a Porta dos Crúzios não se destinaria, provavelmente, no dia-a-dia, aos religiosos, mas aos serviços leigos do mosteiro. Os monjes tinham passagens desniveladas que lhes permitia manter o recolhimento exigido pela Ordem a que pertenciam, uma vez que a cerca conventual era enorme, ladeada e atravessada por caminhos públicos. Uma dessas



[Fig. 19] Vão de porta descoberto no edifício da rua do Corpo de Deus nº 126. Fotografia cedida pelo proprietário, Ilya Semionoff. Marcação com uma circunferência a vermelho, sobre a planta topográfica de 1993, do vão de porta descoberto no edifício da rua do Corpo de Deus nº 126. A implantação do referido edificado também se encontra assinalada a vermelho.

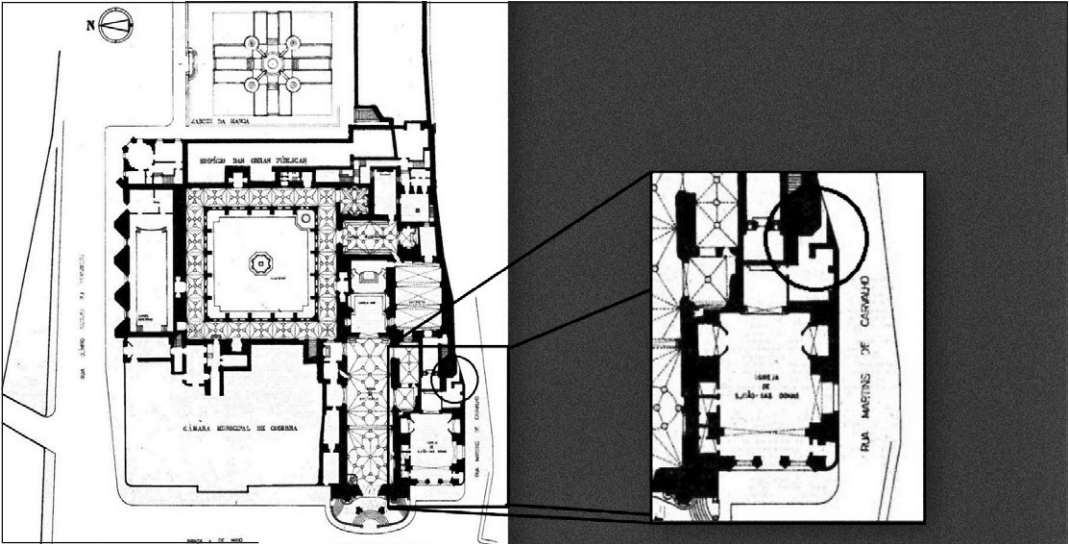
passagens, que atravessava inferiormente os antigos domínios judeus, ligando o Mosteiro e o respetivo Colégio, está documentada nos séculos XVII e XIX, referindo-se a sua edificação no fim de 1612 ou princípios de 1613 (AHMC, Vereações 43, fls. 108v-110v, 1611). Esse caminho só em parte era subterrâneo e tratava-se de um túnel com escadaria, saindo na horta de Santa Cruz, referido em actas de algumas vereações que, após a extinção das ordens religiosas, se debruçaram sobre a transformação dessa passagem. Registam a questão dos *degraos que a Comissão, a consentimento do Ex.º Administrador Geral mandou tirar para uzo publico, da escada subterranea que dava serventia do extinto Mosteiro de Santa Cruz para o Collegio Novo* (AHMC, Vereações 77, fl. 57, fl. 58v, fls. 60, 1837) (AHMC, Vereações 77, fls. 73v, 1838).

Apesar da descrição detalhada do séc. XIX e de até terem aparecido, provavelmente, troços datados dos sécs. XVII, XVIII e XIX, numa campanha arqueológica na Casa da Cerca em 2001 (IPPA-DRC, Couraça Apóstolos 1 e 3, Vols. I a V, proc. nº (2001) 06.03/28), não conhecemos bem esta ligação para podermos aferir a sua antiguidade: tanto poderia ter sido construída de raiz, como ter aproveitado algum anterior caminho da fortificação. De facto, se por um lado, com a instalação do cenóbio crúzio a comunidade judaica não podia ter perdido a ligação entre a Judiaria e o terreno contíguo a nascente, onde se localizava a fonte e o almocávar, pelo outro, os Crúzios também tinham de aceder à sua torre sineira, que se encontrava, à época, no local onde mais tarde construíram o Colégio de Santo Agostinho. Ou seja, a Judiaria Velha (sita na área envolvente onde no séc. XIV se edificou a Capela do Corpo de Deus) acabou por ficar “entalada” entre as possessões do mosteiro de Santa Cruz: o cenóbio, a Norte, a um nível mais baixo, e a Sul, o recinto fortificado do Mosteiro, com várias torres, incluindo a dos sinos: a torre de Santa Madalena.

Numa notícia do Diário de Coimbra, de 24 Abril de 1949, uma entrevista feita à pessoa que estava encarregada da manutenção das “galerias”, ou seja, dos antigos túneis dos esgotos da cidade e que melhor que ninguém os conhecia, refere uma digressão através da “galeria da rua Martins de Carvalho”, cujas características não parecem corresponder às que se conhecem como antigos túneis de condução de águas residuais domésticas e pluviais (as “sotas”):

“— A entrada é limitada, mas logo a passagem se torna vasta. Aqui e ali encontram-se bancos de pedra. A extensão da galeria é apreciável e prolonga-se até à altura do edifício do Colégio Novo. Não apresenta qualquer vestígio de ter servido de esgoto e nem tão pouco de passagem a água, embora nalguns pontos brotem pequenas nascentes. Há a impressão de que a vasta galeria tivesse servido até para permanência accidental. Segundo parece estabelecia comunicação entre o Mosteiro de Santa Cruz e a horta dos Crúzios [...]”.

A referência à horta fazia pensar na hipótese desta galeria poder estar relacionada com a passagem subterrânea descrita nos séculos XVII e XIX (atrás referida) que, atravessando por baixo da rua do Corpo de Deus, também ligava a cerca do Colégio Novo ao espaço entre a horta e o laranjal. Fariam ambas parte do mesmo percurso, ou seja, esta “galeria” subter-



rânea faria a continuação, até ao mosteiro, do percurso com origem no Colégio Agostinho?

Por outro lado, lendo a descrição do jornal, havia semelhanças com uma outra “digressão” feita a partir de uma entrada de um túnel que existia até há poucos anos no café Santa Cruz, que poderia constituir a extremidade desta mesma galeria. Foi-me contada, na primeira pessoa, pelo Dr. Adriano Eliseu, à época filho do proprietário do café:

“— Os túneis que conheci, quando tinha 11 ou 12 anos, tinham uma entrada pelo café Santa Cruz, na cozinha da altura, havendo uma grade na entrada. Abria a porta, entrava lá dentro, virava para a direita e logo a seguir novamente para a esquerda e de costas para a parede atrás do fogão, continuava em frente. Ao princípio, andava-se bem de pé e ainda avancei cerca de 100 metros. Não tinham qualquer espécie de luz e com a pilha que levava não vi qualquer sinal de lanternas ou tochas. As paredes eram lisas e arranjadas e não havia água ou cheiros. Depois começavam a ficar mais baixos, razão porque tive receio e voltei para trás. Embora a rua das Figueirinhas (rua Martins de Carvalho) fosse a subir, os túneis eram planos. Até onde cheguei não havia subidas.”

E, de facto, nas plantas do Mosteiro de Santa Cruz aparece o início de uma ligação subterrânea, agora entaipada, cuja forma e implantação corrobora o testemunho do Dr. Adriano (figura 20).

[Fig. 20] Planta do mosteiro de Santa Cruz (Sistema de Informação para o Património Arquitectónico-SIPA). Encontra-se assinalado, por uma circunferência a vermelho, o lugar da passagem entaipada há alguns anos.

CONCLUSÃO

A localização da Judiaria Velha causou constrangimentos de vários tipos que terão estado na origem da sua deslocalização em finais do séc. XIV. Mas não foi a vizinhança entre os Crúzios e os Judeus que terá estado na origem da suposta degradação das boas relações com esta comunidade, mas sim a necessidade do espaço ocupado pela Judiaria Velha para o reforço dos muros da cidade, aliado à cobiça resultante da valorização desses terrenos. Alegou-se a necessidade de melhorar as condições técnicas e defensivas das muralhas, até porque a Judiaria sofrera bastante com o ataque castelhano a Coimbra, em 1372. Foi, então, edificada uma barbacã que originou o corte de alguns caminhos e a abertura de ruas alternativas. No entanto, ao abandono, total ou parcial, desse espaço, pelos Judeus, sobreveio a reocupação pela parte dos cristãos.

Já no que toca à grande propriedade dos Judeus, a posse manteve-se por mais um século, ao contrário do sucedido no caso da Judiaria. Esta diferença talvez se possa explicar devido à permissão da livre utilização do terreno pela população. E, também, pela possibilidade dos monarcas o usarem na planificação das defesas da cidade, em paralelo com a continuação da utilização que era feita pelas duas comunidades. Terá, assim, ficado adiada a disputa pelo apetecido “chão” que acabou por se travar um século depois entre o Concelho e um particular que o comprara ao Rei, pois voltara à posse régia após o decreto da expulsão dos Judeus em 1496. O Concelho não gostou e contestou a venda em tribunal alegando que a população sempre se servira dele.

A forma como os Judeus se movimentavam dentro da urbe, coexistindo de forma pacífica com os restantes moradores a ponto de se servirem do mesmo terreno como rossio, faz com que as interligações entre culturas possam acarretar ainda algumas surpresas. O facto de terem mantido a posse do grande terreno, até ao final do séc. XV, dá-nos a percepção da manutenção de uma interação amigável entre as duas comunidades, ao contrário do que é comum ser referido que aconteceu nos anos imediatos à peste negra, em 1348. Certo é que os Judeus de Coimbra tiveram a posse, por muitos séculos, de áreas (terreno e Judiaria Velha) absolutamente estratégicas para o planeamento urbano da cidade no que respeita ao seu crescimento e a vias estruturantes.

REFERÊNCIAS

ANJINHO, Isabel. *Fortificação de Coimbra: das origens à modernidade*. Coimbra. 2016. <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/handle/10316/31013> (acedido 14 Abril 2016).

ANJINHO, Isabel, VILAS BOAS, Rúben. Modelo tridimensional da Coimbra Medieval sécs. XIV/XV. Coimbra. 2018. <https://coimbramedieval.wixsite.com/coimbramedieval> (acedido 10 Outubro 2023).

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Cartas Originais dos Reis (1480-1571): nº165 (1570), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Coleção Plantas, I, AP – Gav.I0, Planta da Horta de Santa Cruz, Adolpho Frederico [Valles] (1866), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Diversos, Maço 4, nº 2 - B15/4, Projeto da abertura da Rua Abílio Roque (1899), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Pergaminhos Avulsos (1266-1705): nº 112 (1520), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Planta de Coimbra de Isidoro Emilio Baptista (reabilitada pela Divisão de Solos da Câmara Municipal de Coimbra), 1845, Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Tombo Antigo de 1532 (1532-1678), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Tombo de 1532 (Cópia) [de 1558] (1558-1678), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Tombo de 1678 (Cópia) (1678-1768), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Tombo de 1768 (Cópia) (1768-séc. XIX), Coimbra.

Arquivo Histórico Municipal de Coimbra (AHMC), Vereações, livro 43 (1610-1613), livro 55 (1680-1685), livro 77 (1837-1839), Coimbra.

Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (ANTT), Núcleo Antigo, 287, Almoxarifado de Coimbra, Tombo do Almoxarifado ou Livro dos Direitos Del Rey na cidade de Coimbra (1395), Lisboa.

Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (ANTT), Corpo Cronológico, 1ª parte, maço nº75, doc. 84 (1544), Lisboa.

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC), UCB-G-MS-3377-70, Projeto do Cemitério do Hospital da Conceição autor José do Couto dos Santos Leal (1828), Coimbra.

Câmara Municipal de Coimbra (CMC), SIG, Planta Topográfica da Cidade de Coimbra (1993), Coimbra.

GOMES, Saúl António. *A Comunidade Judaica de Coimbra Medieval*. Coimbra: Inatel. 2003.

Instituto Português do Património Arquitectónico - Direcção Regional de Cultura (IPPA-DRC), *Couraça dos Apóstolos*, nº 1 e 3, Vols. I, II, III, IV e V, proc. nº (2001) 06.03/28, Lisboa.

Instituto Português do Património Arquitectónico - Direcção Regional de Cultura (IPPA-DRC), R. Corpo de Deus nº 126, proc. nº (2005) 06.03/09, 2005. IPPA, S – 32761, Cerca de Coimbra – arco da R. Corpo de Deus, Lisboa.

SILVA, A. Carneiro da. *Estampas Coimbrãs* (2 vols). Coimbra: Câmara Municipal de Coimbra. 1964.

TEIXEIRA, A. José. *Documentos para a História dos Jesuítas em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade. 1899.



O PÃO ÁZIMO JUDEU E A FARINHA DE MANDIOCA INDÍGENA DO BRASIL COLONIAL: O SINCRETISMO HÁBIL DA CULINÁRIA DOS DESTERRADOS.

Jane Maria de Souza Philippi
Giana Schmitt de Souza

INTRODUÇÃO

Originária da América do Sul, a mandioca é um arbusto com raízes ricas em amido. A planta, da família Euphorbiaceae, é denominada de mandioca mansa, macaxeira ou aipim (*Manihot* esculenta) e mandioca brava (*Manihot* utilíssima), segundo Embrapa, 2023.

Todas as partes da planta apresentam uma substância tóxica (OLIVEIRA, 1986, p. 7-10), um glicosídeo cianogênico, de risco à saúde humana e animal, a linamarina (beta-glicosídeo de acetona cianidrina), que libera o cianeto (CN-) e em água forma o ácido cianídrico (HCN). Os cianetos se combinam com o ferro da hemoglobina bloqueando a recepção do oxigênio pelo sangue, causando morte por sufocação. A dose letal para o ser humano varia de 50 a 60 mg/kg de peso.

A mandioca mansa, macaxeira ou aipim, apresenta menos de 50 mg de HCN, não tem sabor amargo e o consumo por cozimento, fritura ou assamento são seguros. A mandioca brava apresenta teor de HCN acima de 50 mg/kg (OLIVEIRA, 1986) e por isso necessita de processo de moagem, extração do veneno e torrefação.

Tal processo foi se adaptando através da interculturalidade entre os povos. Entendendo a interculturalidade como a interação ou a socialização entre culturas heterogêneas em um mesmo espaço geográfico, segundo Martins, 2021.

A HISTÓRIA DA FARINHA DE MANDIOCA

A planta foi domesticada há aproximadamente 7.000 anos e apresenta uma série de vantagens, diz Kiple, 2008 (p. 165-166) já que se trata de uma raiz que pode ser armazenada por bastante tempo, até mesmo na terra, e resistir bem à seca e aos ataques de insetos, pois o ácido cianídrico que possui espanta animais indesejáveis (como citado em Moro & Santos, 2017). Por isso, a mandioca é considerada a “rainha do Brasil” e “pão da terra” (MORO & SANTOS, 2017).

Poucos povos transformaram uma planta tão venenosa quanto a mandioca em alimento, cita Lévi-Strauss, 1987 (p. 29-30). O líquido venenoso era extraído a partir de técnicas

rudimentares indígenas, de língua Tupi-Guarani e Macro-Jê, no Brasil meridional, mostrando-se indispensável à sobrevivência dos colonizadores. Tais informações foram estratégicas na busca pelo conhecimento de uma planta que podia ser cultivada com facilidade e transformada em diversos outros produtos alimentares.

No litoral de Santa Catarina, sul do Brasil, a farinha de mandioca é fina como a farinha de trigo. Segundo o jornal Imagem da Ilha, 2016, os primeiros açorianos que chegaram, nas décadas de 1740 e 1750, tentaram a cultura do trigo, mas devido ao relevo da região e à falta de estrutura, as tentativas não forma exitosas. Os moinhos que foram instalados (azenhas) para o beneficiamento do trigo, foram utilizados para o processamento da mandioca, surgindo uma farinha única, própria para fazer o pirão de leite ou “pirão de náilon”.

Uma lenda Tupi sobre a origem do nome mandioca, é descrita por Cascudo, 1954 (p. 545) e conta que a palavra vem de *Maní-óca* (casa de Maní), onde uma menina indígena morreu e foi sepultada na oca (conforme costume indígena). Dali nasceu uma planta que foi chamada *Maní-óca*.

“O português e o negro africano habituaram-se rapidamente à farinha como alimento indispensável (e às vezes único). A farinha aligerou⁰¹ a bagagem das bandeiras e excursões caçadoras de ouro e indiada⁰² nos séculos XVII – XVIII” (CASCUDO, 1954, p. 387). Em alguns lugares, como no litoral de Santa Catarina, ainda se conservam pequenos engenhos e se faz a tradicional farinhada, na época da festa do Divino Espírito Santo.

[Fig. 01] A Terra de Santa Cruz – “Mandioca”, pintura de Albert Eckhout, 1650.
Fonte: Museu Nacional da Dinamarca. <https://images.app.goo.gl/ocNaNW2F5xMaPp2m9>.

[01] O mesmo que assegurar.
[02] O mesmo que agrupamento de indígenas.



OS CRISTÃOS-NOVOS

Em 1231 o Tribunal da Santa Inquisição foi instituído pelo Papa Gregório IX para conter heresias, manter a ortodoxia religiosa e ameaças à Igreja Católica. Gonçalves, 2017 (p. 1875), cita que o alvo eram as mulheres acusadas de bruxaria, e culminou com a Inquisição Moderna, para atingir o cristão-novo. Foi perseguido um grande número de pessoas consideradas hereges a partir da Idade Média, do século XIII até o século XIV.

Em 31 de março de 1492 foi determinado que todo judeu deveria, em 4 meses, deixar Aragão e Castela, ficando sujeito ao confisco de seus bens e à morte, no caso de desobediência. Uma parte dos emigrantes forçados saíram pelos portos marítimos e outra foi para Portugal. Mas o rei de Portugal, D. Manuel, para se casar com a filha dos reis católicos e herdar o trono de Castela e Aragão, comprometeu-se a expulsar os judeus de seu reino (GONÇALVES, 2017, p. 1875).

No porto de Lisboa, em 1497, foram reunidos cerca de 20 mil judeus e frades lançaram sobre eles a água do batismo. Um batismo coletivo forçado dando origem a um novo personagem na história: o cristão-novo, o judeu que contra a sua vontade passava a ser cristão. Nesse cenário, tantos se refugiaram e foram desterrados no novo mundo (GONÇALVES, 2017, p. 1876).

Pieroni, 2007 (p. 102), *apud* Gonçalves, 2017 (p. 1881), descreve que a vinda de cristãos-novos para o Brasil se dava por degredo, por fuga da inquisição ou por investimento financeiro. Mais da metade dos degredados (52,7%) foram condenados por serem cristãos-novos, sendo a maioria (62%) mulheres. Isso porque os homens também eram condenados a trabalhos forçados nas galés.

No Brasil, segundo Feitler, 2007 (p. 78) *apud* Gonçalves, 2017 (p. 1878), a inquisição teve início com visitas entre 1591 e 1595, na Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba; entre 1618 e 1621 na Bahia; entre 1763 e 1769 em Grão-Pará e Maranhão; e em 1626 nas capitânicas do sul.

Dados de 2009, de Novinsky, *apud* Gonçalves, 2017 (p. 1880), nos arquivos da Torre do Tombo, Portugal, mostram que de 1536 a 1821 a inquisição investigou 1.076 pessoas no Brasil e condenou 29 à morte na fogueira (27 homens e 2 mulheres). Foram processados 778 homens e 298 mulheres; destes, 322 homens (41,39%) e 222 mulheres (74,5%) foram acusados de judaísmo.

Novinsky, 2013 (p. 20) *apud* Gonçalves, 2017 (p. 1879), cita que “A perseguição ao cristão-novo foi a luta da classe dominante contra a burguesia em ascensão cujo núcleo principal era a população portuguesa de ascendência judaica”.

Dentre os alimentos que integram as festividades judaicas está o pão ázimo, à base de trigo. Na ausência do trigo, cita Marcena (2012, p. 93), os cristãos-novos provavelmente utilizaram a tapioca como “disfarce para o pão ázimo, a *mátza*”. A bolacha símbolo da Páscoa judaica (*Pessach*) era fabricada com a goma da tapioca e assim os beijos indígenas também estavam nas mesas dos judeus.

O PROCESSAMENTO DA FARINHA DE MANDIOCA

Após a plantação e a colheita, as raízes de mandioca são descascadas e moídas em superfície áspera. A seguir a mandioca ralada é colocada dentro de cilindros de palha chamados tipiti, que são pendurados para extração e escoamento do líquido tóxico.

Os portugueses e açorianos substituíram o tipiti por cestos e prensas de madeira, e a torrefação no fogo por chapa quente em engenho de tração animal, tornando a fabricação da farinha de mandioca uma atividade industrial rudimentar.



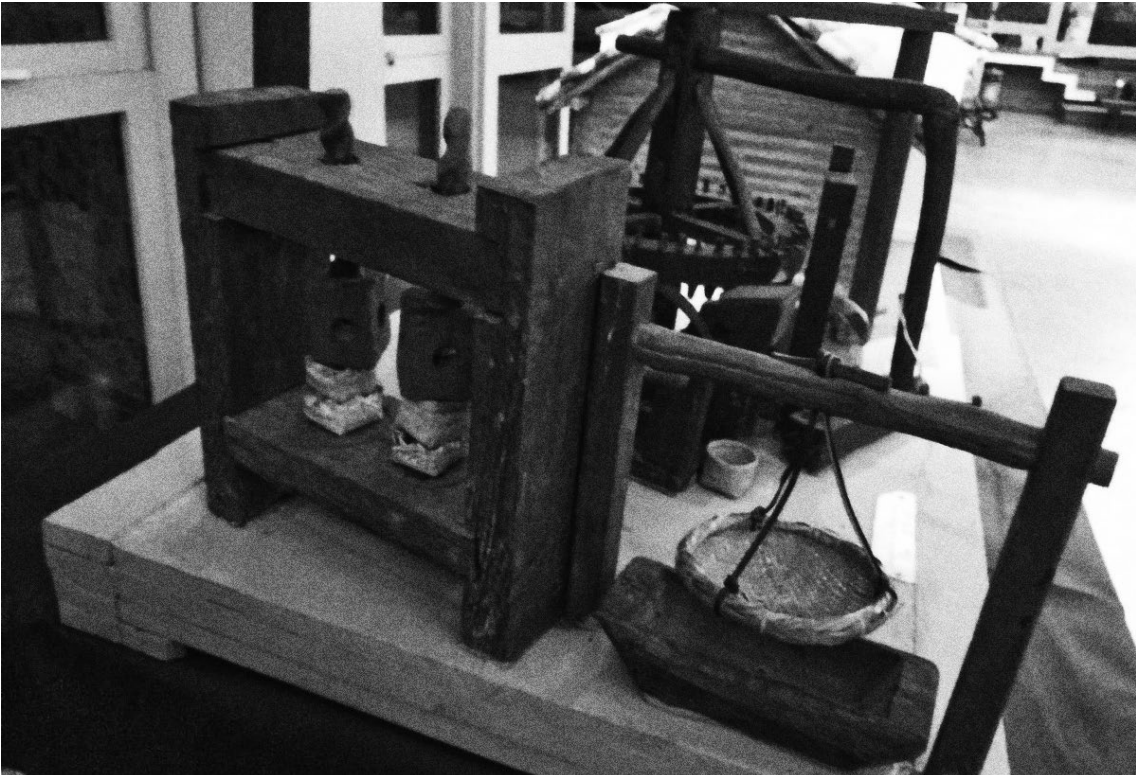
[Fig. 02] A planta mandioca (Manihot).
Fonte: <https://www.epagri.sc.gov.br>, 2021.



[Fig. 03] A colheita da raiz de mandioca.
Fonte: <https://www.epagri.sc.gov.br>, 2021.



[Fig. 04] Indígena colocando a mandioca ralada no tipiti.
Fonte: <https://1.globo.com/economia/agronegocios>, 2021.



PRODUTOS OBTIDOS DA MANDIOCA BRAVA NO SUL DO BRASIL

Alguns produtos obtidos da mandioca no sul do Brasil e descritos por Furmankiewicz, 2020, são:

Farinha de mandioca: é o produto mais popular derivado da mandioca e consumido em todo o Brasil.

Polvilho: é o amido fino obtido por decantação da mandioca ralada, prensada e lavada. É produzido o polvilho doce, utilizado na fabricação de biscoitos, e o azedo, cujo líquido obtido da mandioca é fermentado em até 20 dias, e é o ingrediente essencial do pão de queijo e da rosca.

Tapioca: é feita com a fécula extraída da goma (blocos ainda úmidos do polvilho) e usada para engrossar caldos. A tapioca granulada é usada no preparo de bolos e pudins.

Sagu: o sagu de mandioca é moldado em bolinhas e muito consumido no sul do Brasil, cozido no vinho ou no leite, com açúcar, canela e cravo-da-índia.

São palavras de Freire (2004, p. 190): “a farinha de mandioca adotaram-na os colonos em lugar do pão de trigo; preferindo a princípio os proprietários rurais a fresca, feita todos os dias”.

[Fig. 05] Miniatura de um engenho de farinha de mandioca de Mestre Oraldo Ventura, em exposição na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, maio de 2023.
Foto de Jane Philipipi.



[Fig. 06] Produtos derivados da mandioca brava: farinha de mandioca (1), rosca de polvilho (2), tapioca (3), fécula de mandioca (4), polvilho azedo (5) e beiju (6).

Foto: Jane Philippi, 2023.



VIAJANTES ESTRANGEIROS DOS SÉCULOS XVIII A XIX QUE PASSARAM PELA ILHA DE SANTA CATARINA E DESCREVERAM A MANDIOCA

Viajantes estrangeiros descritos por Berger (1979) passaram pela Ilha de Santa Catarina, no sul do Brasil, nos séculos XVIII e XIX e fizeram os seguintes relatos sobre a mandioca:

» Antoine Joseph Pernetty, integrante da expedição de Louis Antoine de Bougainville, navegador francês que passou pela Ilha em novembro de 1763: “Em geral, come-se pão de fermento somente na casa do governador de Santa Catarina. Em todas as outras habitações ele é substituído pela caçava, uma espécie de pasta cozida, feita da farinha da raiz da mandioca. Essa, diz-se, é venenosa quando se come crua”. Ele cita a existência de outra raiz chamada de “aypi” e descreve o processamento da farinha de mandioca.

» Capitão Urey Lisiansky, navegador russo que esteve na Ilha em dezembro de 1803, escreveu que “o principal alimento dos habitantes dessa vila é a mandioca, uma raiz que é diligentemente cultivada em toda a parte do povoado”. Cita ainda que é muito nutritiva, o pão é mais branco, porém duro e não tão saboroso.

[Fig. 07]

[Fig. 08]

Ingredientes para elaboração da sobremesa de sagu com vinho.

Fonte: Jane Philippi, 2023.

» Barão Georg Heinrich von Langsdorff que trabalhando em Portugal como médico, introduziu a vacina nas tropas portuguesas e voltando à Alemanha, juntou-se a uma expedição russa e em dezembro de 1803 passou pela Ilha de Santa Catarina. Mais tarde tornou-se conhecido no Rio de Janeiro onde adquiriu uma plantação de mandioca na Serra dos Órgãos. De sua passagem pela Ilha, descreveu que a mandioca significa para os nativos o principal alimento e serve como pão. Descreveu uma excursão que fez ao lugar “Sertão das picadas”, onde em uma choupana, foram oferecidas uma melancia e uma cuia cheia de farinha de mandioca. Em troca, pagaram com um pouco de pão, já que “o homem simples só raramente come pão e quase sempre a farinha de mandioca”. Comentou que “A habilidade com que as pessoas comem a mandioca seca, é de se admirar, pois sabem levá-la com tanto jeito à boca sem que se esparrame um grãozinho sequer”.

» John Mawe, viajante inglês interessado em mineralogia, esteve na Ilha de Santa Catarina em setembro de 1807. Escreveu sobre a vila de Nossa Senhora do Desterro, que a cidade possuía várias ruas, contando de cinco a seis mil habitantes. “É um porto livre e a ilha produz arroz, milho, mandioca, café de ótima qualidade, laranjas, talvez as melhores do mundo, e uma variedade de outros frutos. Produz açúcar e índigo em pequenas quantidades”.

» Naturalista francês René Primevère Lesson, da expedição comandada por Duperrey, aportou na Ilha de Santa Catarina em outubro de 1822, escreveu que:

“São os escravos negros que trabalham a terra ou, melhor ainda, capinam a superfície. Para desbravar um terreno eles cortam as árvores à altura do homem e tocam fogo: são nos espaços vazios que eles semeiam em seguida o milho, plantam o algodão ou a mandioca. A farinha deste último vegetal, conhecida pelos nossos colonos sob o nome de “manioc”, se obtém pela lavagem de sua raiz venenosa. Constitui-se no alimento comum dos habitantes que a comem crua e grosseiramente pulverizada, ou cozinham-na formando um pão de sabor mucilaginoso e viscoso. Nos intervalos de cada muda de mandioca, semeiam feijão ou milho”.

A LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL

A primeira experiência de liberdade religiosa no Brasil ocorreu entre os anos de 1630 e 1654 com a invasão holandesa. Muitos judeus se estabeleceram em Pernambuco, tendo se destacado no comércio de açúcar e de escravos. Só bem mais tarde, o tratado comercial de 1810 entre Portugal e Inglaterra permitiu a liberdade de culto dos protestantes (IBGE, 2022).

No Brasil Império a liberdade religiosa era parcial. A Constituição Imperial de 1824 estabelecia que a religião Católica Apostólica Romana era a religião oficial. As demais, segundo Âmbito Jurídico (2013), teriam culto doméstico ou particular e não poderiam ter aparência exterior de templo. Só depois da Proclamação da República, a Constituição de 1891 determinou que o estado não tinha religião oficial, separando a Igreja do Estado; a República passou a reconhecer o casamento civil.

JUDEUS EM SANTA CATARINA

Por volta de 1744, segundo Schweidson, 1986 (p. IX), com a chegada de grupos de açorianos e o transporte de escravizados africanos, chegaram, também forçados, muitos descendentes de judeus em Santa Catarina. No início do século XIX as diferenças ocasionavam divisões entre os habitantes e com as definições políticas surgiram dois partidos: o Judeu e o Cristão, entre 1840 e 1880.

O Partido Cristão estava alicerçado no conservadorismo, com preconceitos antiliberais, antimaçônicos e antijudaicos. O líder do Partido Judeu era Jerônimo Francisco Coelho (Laguna, 1806 – Nova Friburgo, 1860) que fundou a Sociedade Patriótica com os ideais de liberdade e de independência nacional, criando o primeiro jornal da Província de Santa Catarina, *O Catarinense*, em 1831. Somente Santa Catarina teve um Partido Judeu em acirrada luta contra um Partido Cristão, diz Schweidson 1986 (p. 319-322).

Depois de quase 40 anos, o Partido Judeu transformou-se no Partido Liberal e o Partido Cristão, no Conservador. Em 1894, Emílio Blum foi eleito deputado federal por Santa Catarina, sendo o primeiro judeu na Câmara Federal da República (SCHWEIDSON, 1986, p. 324).

Outros nomes judeus da história de Santa Catarina foram:

» Monge Antônio Joaquim do Livramento (Desterro, 1761 – Marselha, 1829), chamado de Irmão Joaquim, foi responsável pela iniciativa da construção do Hospital de Caridade. Era descendente direto de cristãos-novos e seu sobrenome era Costa, mudado para disfarçar sua condição de cristão-novo (SCHWEIDSON, 1986, p. 324).

» Joana de Gusmão (1688, Santos – 1780, Florianópolis), que ao lado do hospital, fundou uma capela após uma peregrinação a pé iniciada em Santos, juntando fundos para a obra. Joana, era irmã de Bartolomeu Lourenço de Gusmão (1685, Santos – 1724, Toledo), o “padre voador”, inventor do balão de ar quente, que foi vítima de perseguição da inquisição por proteger os

cristãos-novos. Os dois eram irmãos de Lourenço de Gusmão, diplomata brasileiro, responsável pela conquista de parte do território do Brasil (SCHWEIDSON, 1986, p. 7-8).

» Francisco Rodrigues de Sanctos Saraiva (1834, Portugal – 1900, São Paulo), filho do rabino sírio Antônio de Sanctos Saraiva, foi criado como cristão. Doutor em Coimbra, veio para o Brasil, tornando-se amigo do imperador Dom Pedro II. Revoltado com a perseguição aos judeus, abandonou a batina e vindo morar em São José, onde foi intitulado “o sábio das Picadas”. Publicou o Dicionário latino-português, por muito tempo, único no mundo. Foi professor de universidade no Rio Grande do Sul e em São Paulo (PHILIPPI, 2021, p. 138-140).

Mais de 50 sobrenomes judaicos são citados por Schweidson, 1986 (p. 54) presentes na Ilha de Santa Catarina: “São inúmeros os portadores do sangue de cristãos-novos na Ilha, em Laguna, São José e São Francisco”. Dentre eles, alguns de destaque como desbravadores, colonizadores, industriais do setor têxtil, empresários de estradas e de navegação, cervejeiros, comerciantes e do setor cinematográfico.

Para Mâncio Costa (1886, Desterro – 1971, Blumenau), foi indagado quem são os descendentes de judeus em Desterro, e ele respondeu: “deveria ser perguntado quem é que não descende em Florianópolis de judeus”, cita Schweidson, 1986 (p. 158). Mâncio foi farmacêutico, professor, deputado estadual (1922-1924) pelo Partido Republicano Catharinense e secretário do governo Hercílio Luz.

Os primeiros cristãos-novos chegados ao sul do Brasil foram os bandeirantes, desbravando o território na procura de pedras e metais preciosos e na captura e escravização de indígenas. Mais tarde houve uma imigração organizada, a Colônia Philipppson, fundada em 18 de outubro de 1904 pela Jewish Colonization Association – ICA, no Rio Grande do Sul, em Itaara, Santa Maria. A história é contada por Ritzel, 2004. Chegaram ao local 38 famílias, num total de 148 pessoas, da Europa Oriental (Rússia, Lituânia, Estônia, Ucrânia, Bielorrússia, Moldávia e Romênia).

Os colonos encontraram dificuldades: a terra não era própria para a agricultura e eles pouco entendiam do assunto. Os mais jovens começaram a abandonar a Colônia para estudar e os mais velhos voltaram-se para as suas profissões antigas que exerciam na Europa, como sapateiros, alfaiates e comerciantes, se estabelecendo nos núcleos urbanos de Santa Maria, Cruz Alta e Porto Alegre. A Sociedade Beneficente Israelita de Santa Maria preserva na Colônia o cemitério com os primeiros imigrantes.

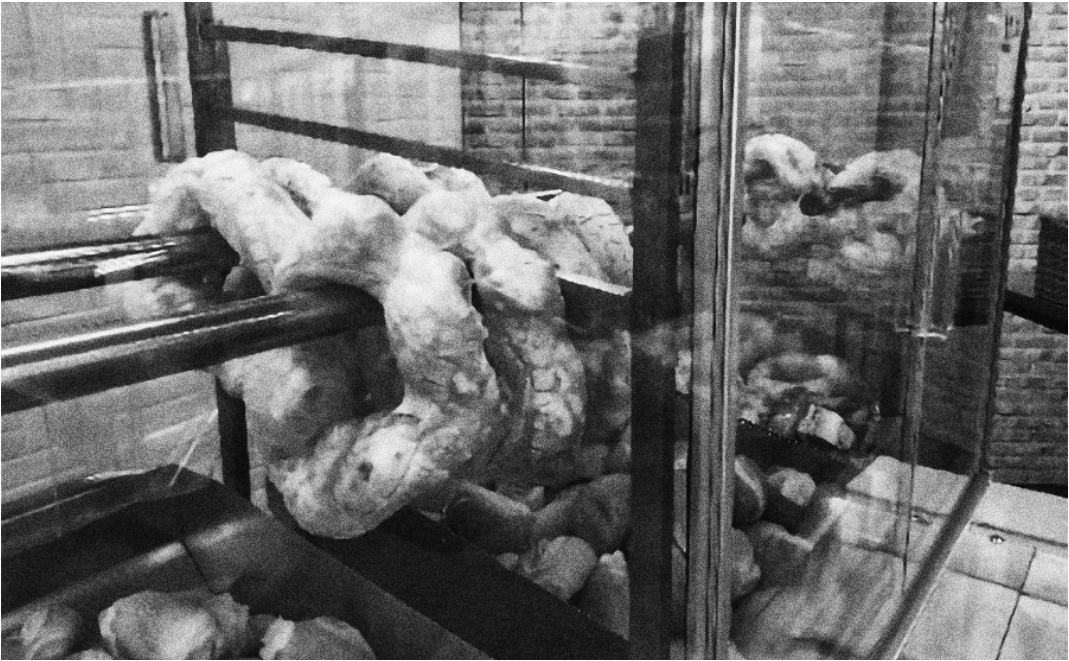
CONSIDERAÇÕES FINAIS

O português Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho no Brasil Colônia, citado por Souza, 1587 (p. 172 - 179), descreveu a mandioca em 1587:

“é uma raiz da feição dos inhames e batatas, e tem a grandura conforme a bondade da terra, e a criação que tem. Há casta de mandioca cuja rama é delgada e da cor como ramos de sabugueiro, e fofos por dentro; a folha é de feição e da brandura da parra, mas tem a cor do verde mais escura; os pés dessas folhas são compridos e vermelhos, como os das mesmas das parreiras”.

E mais adiante colocou:

“digo que a mandioca é mais sadia e proveitosa que o bom trigo, por ser de melhor digestão. E por se averiguar por tal, os governadores Tomé de Sousa, d. Duarte e Mem de Sá não comiam no Brasil pão de trigo, por se não acharem bem como ele, e assim o fazem outras muitas pessoas”.



[Fig. 09] Roscas de polvilho em supermercado de São José, 2023.

Foto de Jane Philippi.

Da Matta, *apud* Demossi, 2013, escreveu que a farinha serve como cimento a ligar todos os pratos e todas as comidas, que relaciona simbolicamente a farinha de mandioca como “elemento de ligação entre culturas distintas na construção do paladar nacional”. O autor ressalta a incorporação do alimento “pagão” na produção de hóstias que funcionariam como uma ferramenta da “conversão das almas do ameríndio” e que permitiria uma relação identitária com o alimento, de pertencimento e de reconhecimento.

Marcena, 2012 (p. 94) apresenta outro panorama culinário nesta complexa rede cultural: as relações alimentares dos grupos de judeus que desembarcaram em Pernambuco no século XVII. Provavelmente utilizaram a tapioca como “disfarce para o pão ázimo, a *matzá*”.

Com o avanço da industrialização, a integração da culinária indígena, portuguesa, africana, holandesa, francesa, e mais tarde a presença dos imigrantes alemães e italianos, a farinha de mandioca nunca deixou de ser consumida por todas as classes sociais, seja na forma de farinha, de farofas, pirões, mingaus, e seus derivados como beijos e polvilhos, transformando-se num modelo intercultural por toda a história do Brasil.

REFERÊNCIAS

- ÂMBITO JURÍDICO.** *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras e o desenvolvimento da Igreja Protestante.* 2023. Disponível em <https://ambitojuridico.com.br/edicoes/revista-115/a-liberdade-religiosa-nas-constituicoes-brasileiras-e-o-desenvolvimento-da-igreja-protestante/>. Acessado em outubro de 2023.
- BERGER, Paulo.** *Ilha de Santa Catarina: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX.* Florianópolis: Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. 1979.
- BRASIL.** *Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.* Instrução Normativa nº 52 de 7 de novembro de 2011. Disponível em <https://sistemasweb.agricultura.gov.br>. Acessado em outubro de 2023.
- CASCUDO, Luís da Câmara.** *Dicionário do Folclore Brasileiro.* Pdf. Coleção Terra Brasilis. 10 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1954.
- DEMOSSI, Sabrina Fernanda.** (2013). *Mexendo o pirão.* Disponível em <http://www.historiadaalimentacao.ufpr.br/noticias/noticias026.html>. Acessado em outubro de 2023.
- EMBRAPA.** *Mandioca.* 2023. Disponível em <https://www.embrapa.br/mandioca/fruticultura/cultivos/mandioca>. Acessado em outubro de 2023.
- FREIRE, Gilberto.** (2004). *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.* São Paulo: Global, 2004.
- FURMANKIEWICZ, Fernanda.** *Os derivados da mandioca e seus benefícios.* Disponível em <https://boomi.com.br/conheca-os-derivados-da-mandioca-e-seus-beneficios>. Acessado em outubro de 2023.
- GONÇALVES, Dhiancarlly Fodra.** *Cristãos-novos no Brasil: sua história de assimilação e sobrevivência (séculos XVI - XVIII).* Anais do VIII Congresso Internacional de História, 9 a 11 out. 2017, Maringá, p. 1873-1886. Disponível em <http://www.cih.uem.br/anais>. Acessado em outubro de 2023.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE.** *Brasil 500 anos de povoamento.* 2023. Disponível em <http://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/judeus/cristaos-novos-no-brasil-colonia.html>. Acessado em outubro de 2023.
- IMAGEM DA ILHA.** *Uma ode à farinha de mandioca.* 2016. Disponível em <http://www.imagemdailha.com.br>. Acessado em outubro de 2023.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.** (1987). O uso das plantas silvestres da América do Sul Tropical. In: Ribeiro, Darcy. *Suma Etnológica Brasileira.* 2 ed. Petrópolis: FINEP; Vozes, 1987. p. 29 – 46. V. 1. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú (Coleção Nicolai). Disponível em www.etnolinguistica.org. Acessado em outubro de 2023.
- MARCENA, Adriano.** (2012). *Mexendo o pirão: importância sociocultural da farinha de mandioca no Brasil holandês (1637-1646).* Recife: Funcultura.
- MARTINS, Daniel Valério.** *La sobre culturalidade – a la luz de lo observado em culturas indígenas.* 2021. Pdf. 1ed. Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León – IIACYL.
- MORO, Nathália & SANTOS, Christian Fausto Moraes dos.** *O mantimento que a terra dá: contribuições da mandioca (manihot spp.) para o processo colonizatório da américa portuguesa no século XVI.* VIII Congresso Internacional de História. 2017, p. 3285 – 3289. Disponível em <http://www.cih.uem.br/anais/> 2017. Acessado em outubro de 2023.
- OLIVEIRA, Francisco Nelsieudes Sombra.** *Considerações sobre os princípios tóxicos da mandioca.* 1986. Embrapa. Brasília. Disponível em <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br>. Acessado em outubro de 2023.
- PHILIPPI, Jane Maria de Souza.** Francisco Adão Schmitt e a cidade de São José, SC, na segunda metade do século XIX. *Rev. IHGSC*, n. 39/40, p. 98-189. Florianópolis: IHGSC, 2021.
- SCHWEIDSON, Jacques.** *Saga judaica na ilha do Desterro.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- SOUZA, Gabriel Soares de.** *Tratado descritivo do Brasil em 1587.* 3 ed. São Paulo: Ed. Nacional. 1938. Disponível em <http://www.novomilenio.inf.br>. Acessado em outubro de 2023.
- RITZEL, Ricardo.** (2004). *Philippson, o sonho agrário judeu no Brasil.* 2004. Disponível em <https://claudemirpereira.com.br/2020/10/artigo-ricardo-ritzel-e-a-epopeia-que-trouxe-148-judeus-da-europa-oriental-para-santa-maria-em-1904>. Acessado em outubro de 2023.



O MUSEU DA HISTÓRIA DA INQUISIÇÃO: TRAJETÓRIA E LEGADO DOS SEFARDITAS EM TERRAS BRASILEIRAS.

Marcelo Miranda Guimarães

[01] WIZNITZER, Arnold. *Os Judeus no Brasil Colonial*. São Paulo-SP: A Pioneira – Ed. Universidade de São Paulo-SP, 1966, p.1,2, 5 e 6.

[02] Cristãos-Novos: judeus batizados à força em Portugal a mando do rei D. Manuel I; esta expressão era usada também para distingui-los dos cristãos-velhos, aqueles que já eram tradicionalmente católicos e que não pertenceram à outra religião;

A história relata que, em 31 de março de 1492, os judeus foram expulsos da Espanha pelos reis católicos Ferdinando e Isabel. Mais de 100.000 judeus cruzaram a fronteira adentraram em Portugal, na esperança de livremente praticarem suas crenças em terras lusitanas. Em 1496, Dom Manuel I, o Venturoso, casou-se com a filha dos reis católicos da Espanha na condição que Portugal também expulsasse os judeus. Dom Manuel I, interessado nos benefícios que a união das coroas traria, promulgou o decreto de expulsão em 5 de dezembro de 1496⁰¹.

A referida norma estabeleceu prazo até outubro de 1497 para que todo judeu passasse por um processo de conversão ao catolicismo, caso desejasse permanecer em Portugal. Muitos daqueles que tinham boa situação financeira se refugiaram para outros países europeus, como a Holanda, por exemplo. Entretanto, a maior parte não tinha alternativa, a não ser permanecer em Portugal, sujeitando-se às novas regras. Surgia, então, os denominados cristãos-novos⁰² que passaram a ser fiscalizados e perseguidos em razão de alguma prática judaizante ou se fossem considerados relapsos em relação à nova fé imposta. Importante destacar que o reinado de Dom Manuel foi complacente com os judeus. Possivelmente ele temia que a expulsão dos judeus poderia trazer colapso à economia portuguesa, inclusive o reino se beneficiava da grande influência intelectual do povo hebreu, pois muitos eram letrados, prósperos e até mesmo credores da Corte Portuguesa, financiando a construção de naus que zarpavam em direção à Índia e, posteriormente, rumo ao descobrimento do novo mundo.

Em maio de 1536, o Papa Paulo III editou a bula “*Cum ad nihil magis*” que, além de estabelecer censura de publicações impressas, estabeleceu a inquisição em Portugal. O Tribunal do Santo Ofício (TSO) possuía prerrogativa para julgar e aplicar penas aos condenados, incluindo a sentença de morte na fogueira. Com a instauração do referido Tribunal, a situação dos cristãos-novos tornou-se muito penosa, pois além de serem obrigados a professar a fé cristã, tiveram seus bens espoliados, sendo humilhados e confinados a viver naquele país. Regressar para a Espanha, de onde foram expulsos era impossível, bem como seguir

em frente, tendo à vista o imenso oceano Atlântico. Alguns conseguiram escapar pelo Mar Mediterrâneo, alcançando regiões ao norte da África e cidades costeiras ao sul da Europa.

Naquele momento de crise, de perseguição e desespero, surgiu Pedro Álvares Cabral, juntamente com alguns cristãos-novos, dentre eles o poliglota Gaspar da Gama, também conhecido como Gaspar de Lemos,⁰³ capitão-mor, que gozava de grande prestígio junto ao rei D. Manuel. Pode-se imaginar a alegria de Gaspar da Gama, primeiro cristão-novo a pisar na Terra de Vera Cruz, regressar a Portugal, levando consigo a boa nova: a descoberta de um paraíso, uma terra cheia de rios, montanhas, fauna e flora jamais vistos. Ele percorreu parte da costa brasileira entre 1501 e 1502, explorando, entre outras, terras como o arquipélago de Fernando de Noronha, a Baía de Todos os Santos e a Baía da Guanabara, Angra dos Reis e São Vicente.

Um outro cristão-novo de origem italiana, Fernando de Noronha (Ferdinando della Rogna), primeiro donatário do Brasil, demandou trazer grande contingente de mão-de-obra para explorar as seiscentas milhas da costa, construindo e guarnecendo fortalezas, na obrigação de pagar uma taxa de arrendamento à Coroa portuguesa a partir do terceiro ano (1503 a 1506). Assim, milhares de cristãos-novos, fugindo das perseguições do TSO, começaram juntamente com seus patrícios, a colonizar o Brasil.

As comunidades de cristãos-novos se localizavam preferencialmente em cinco Estados: iniciou-se na Bahia, Pernambuco e Paraíba; mais tarde no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, que se destacou no Brasil e no mundo no século XVIII, quando a notícia da garimpagem do ouro nos seus rios e minas, tornou real o sonho de muitos aventureiros vindos de diferentes regiões, principalmente, do norte de Portugal.

Após a primeira visitação oficial do inquisidor ao Brasil, Heitor Furtado de Mendonça, em 1591, deu-se início às delações, inquirições daqueles que praticavam qualquer tipo de heresia que atentasse aos dogmas católicos, como por exemplo, práticas judaizantes, bruxaria, magias, curandeirismo, sacrilégios e mesmo apostasia. Analisando-se os processos da inquisição do século XVIII, pode-se constatar a presença significativa dos denominados cristãos-novos, que a partir da visita do Inquisidor oficial, passaram a ser investigados e inquiridos segundo as leis da inquisição.

A Capitania de Minas Gerais foi criada em meio ao chamado ciclo do ouro no Brasil, oriunda de uma cisão da Capitania de São Paulo e Minas de Ouro em 1720, tendo Vila Rica com sua capital. Após 100 anos, em 1821, a Capitania de Minas foi transformada em Província e com a Proclamação da República no atual Estado de Minas Gerais.

Minas Gerais passou a ser o epicentro econômico da colônia, gerando um rápido crescimento do fluxo migratório, iniciado no século anterior, quando foi encontrado ouro na Serra do Sabarabuçu e nos ribeirões do Carmo e do Tripuí. No auge da exploração do ouro em Minas, houve considerável migração de cristãos-novos de Portugal e de outras regiões do Brasil, além dos negros escravos que foram inseridos na Capitania para fazer o trabalho de extração mineral e lavoura.

Vários cristãos-novos residentes na Capitania de Minas foram processados no início do século XVIII. Segundo a historiadora Dra. Anita W. Novinsky⁰⁴ dos cinquenta e sete processos desses judeus conversos, sessenta e quatro por cento eram mercadores e vinte e três por cento eram mineiros, dentre os quais pouquíssimos eram magnatas. Estes processados representaram mais de setenta por cento do total de brasileiros investigados, extraditados e processados por crime de judaísmo ou pertencimento às sociedades secretas.

Quanto à acusação de pertencimento às sociedades secretas, há um registro de Augusto Lima Junior,⁰⁵ que ainda é estudado por interessados na história dos criptojudeus, de um grupo de homens, que se reunia em Ouro Preto, onde ficava a Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Perdões, conhecida hoje como Mercês de Baixo. No local onde funcionou a confraria “*Fiéis de Deus*”, fechada por ordem do bispo de Mariana, é atualmente uma república de estudantes chamada de “Sinagoga”, lugar provável das reuniões da confraria, segundo pesquisa do Dr. Naftale Katz⁰⁶.

Referindo-se à suposta Irmandade em Vila Rica, Dra. Neusa Fernandes, cita em seu livro “A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII” o seguinte:

No meado do século, uma grande comunidade judaica tentou fundar uma irmandade clandestina na cidade. Usaram uma casa vizinha à Capela de Bom Jesus dos Perdões para sediar a irmandade, que se chamaria “*Fiéis de Deus*”, homenageando “os seguidores do profeta Eliseu que, em meio à idolatria de Israel, proclamavam sua fidelidade a Yaveh”⁰⁷.

As ideias iluministas que culminaram na Revolução Francesa também produziram reflexos na Capitania de Minas, destacando os famosos e ilustres inconfidentes, entre os quais, havia descendentes de cristãos-novos protagonistas da conjuração mineira, em 1789.

Segue abaixo relação de cristãos-novos de Minas Gerais e as respectivas datas das sentenças, daqueles que foram julgados pelo Tribunal do Santo Ofício, conforme análise apresentada pela historiadora Dra. Neusa Fernandes:⁰⁸

[03] LIPINER, ELIAS. *Gaspar da Gama, um converso na frota de Cabral*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987, p. 105.
[04] NOVINSKY, Anita Waingort. *Os judeus que construíram o Brasil*. São Paulo: Ed. Planeta. 5ª. edição, 2018, p. 163.
[05] LIMA JUNIOR, Augusto de. *A Capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1978. p. 133.

[06] KATZ, Naftale. *Os Cristãos-Novos em Vila Rica no século XVIII*. Belo Horizonte-MG: publicação própria, 2018, p. 15.
[07] FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2014, p. 46-47; 79-80.
[08] Ibidem p. 195.

LISTA DOS CRISTÃO-NOVOS DE VILA RICA (OURO PRETO) EXTRADITADOS PARA LISBOA E CONDENADOS POR CRIME DE JUDAÍSMO DURANTE O CICLO DO OURO NO SÉCULO XVIII

NOMES	DATA	NOMES	DATA
João Roiz Ferreira	1703	Marcos Mendes Monforte	1730
Manuel Gomes	1703	Antônio Fernandes Pereira	1731
Matheus de Moura Fogaça (queimado na fogueira)	1716	Francisco Nunes Gomes	1731
Fernão Gomes	1718	João Nunes Ribeiro	1731
Luís Froes	1719	José Carvalho de Almeida	1731
Pascoal da Silva Guimarães	1720	Manuel Mendes da Cunha	1731
Rodrigo Nunes Ribeiro	1720	Manuel do Vale	1731
Manoel de Albuquerque Aguillar	1724	Manuel Roiz Ribeiro	1731
Francisco Roiz Moeda	1725	Francisco Fernandes	1732
Gaspar Fernandes Pereira	1725	Gaspar da Costa	1732
Gaspar Fernandes	1726	Gaspar Dias	1732
Luís Nunes	1726	José Lopes	1732
Manuel de Matos Dias	1726	Thomas Rodrigues do Vale	1732
Diego Nunes Henriques	1728	Manuel Gomes Nunes	1732
Miguel Dias de Carvalho	1728	Marcos Mendes Sanchez	1732
Diogo Nunes	1728	Elena do Vale	1733
Domingos Rodrigues Cardoso	1729	Manoel da Costa Ribeiro (queimado na fogueira)	1734
Domingos Nunes (queimado na fogueira)	1729	Manuel Mendes de Carvalho	1734
Francisco Froes	1729	João Góes de Mesquita	1734
João Rodrigues da Cost	1729	Ana do Vale	1735
Ignácio de Almeida Lara	1729	Manuel Nunes	1739
Manuel Mendes	1729		
Diogo Correia do Vale (queimado na fogueira)	1730		
Francisco José de Souza	1730		
David Mendes da Silva	1730		
Luís Miguel Correia (queimado na fogueira)	1730		
Manuel Batista (Francisco)	1730		
Luís Vaz de Oliveira	1730		

LISTA DOS CRISTÃOS-NOVOS DE RIBEIRÃO DO CARMO (MARIANA) EXTRADITADOS PARA LISBOA E CONDENADOS POR CRIME DE JUDAÍSMO DURANTE O CICLO DO OURO NO SÉCULO XVIII⁰⁹

NOMES	DATA	NOMES	DATA
João da Cruz de Miranda	1710	Duarte Fernandes Camacho	1733
Diogo Roiz Sanches	1712	Antônio Ferreira	1734
Domingos Roiz Sanches	1712	Feliciano da Fonseca	1734
Antônio Gomes	1714	Thomaz Vaz	1737
David de Miranda	1714	Luís Mendes de Sá (queimado na fogueira)	1738
Salvador Paez Barreto	1716	Frutoso Mendes	1739
Luís Vaz	1719	João Nunes Lara	1741
Gaspar Dias Fernandes	1725	Miguel da Cunha	1747
José da Cruz (Joseph)	1726		
João Cruz Henriques	1726		
Violante Rodrigues Miranda	1726		
Ignácio Dias Cardoso	1727		
João da Cruz Henriques	1729		
Manuel Francisco	1730		
Antônio de Sá	1731		
Diogo Fernandes	1731		
Diogo Fernandes Camacho	1731		
Diogo Fernandes Henriques	1731		
José Henriques	1731		
Luís Ferreira	1731		
Miguel Henriques	1731		
João Lopes de Mesquita	1732		
João António Roiz	1732		

[09] Ibidem p. 196.

ALGUNS CRISTÃOS-NOVOS QUE SE DESTACARAM NA CAPITANIA DE MINAS GERAIS¹⁰

Diogo Correia do Vale e Luís Miguel, residentes em Vila Rica em 1730 – processos 821 e 9249.
“Diogo Correia do Vale, residente em Porto, era médico formado em Coimbra. Veio para o Brasil fugindo da Inquisição. Fixou residência em Vila Rica onde foi preso em 1732 devido às várias denúncias de judaizante.- Em seu longo processo de 872 páginas existem relatos de pessoas que testemunharam a favor do réu, informando que vivia como um bom cristão além de atender pessoas carentes da região.-Entretanto, foi queimado em 6 de junho de 1732.
Já o destino de seu filho Luiz Miguel Corrêa foi tão triste quanto ao de seu pai. Este tentou escapar dos inquisidores querendo tornar-se sacerdote, tentando comprar o exame de “pureza de sangue”, como tantos faziam. Mas, foi em vão e até o último momento Luís declarou-se inocente do crime que o acusavam, ser judeu. Foi queimado em Lisboa na mesma tarde que seu pai.”

David de Miranda, português, morador em Ribeirão do Carmo durante os anos de 1721 e 1724 foi importador de tecidos de Lisboa em empreendimento com seu irmão Francisco e estendeu esse negócio até as Minas. Concomitantemente, aliou-se ao cunhado, Diogo de Ávila Henriques, que, por sua vez, era sócio do primo Diogo de Ávila. Outros primos, Gaspar Henriques e Jerônimo Rodrigues mantinham ativo comércio entre Minas e Bahia, incluindo roupas e tecidos.

Damião Roiz Moeda tinha negócio de transporte de cargas do Rio de Janeiro para Minas Gerais. Era sócio do cunhado, João Roiz Vizeu, e do proprietário de engenho João Roiz do Vale, que financiou a sociedade estabelecida na base de um terço dos lucros para cada um.

Francisco Nunes de Miranda, foi médico e rico comerciante, com domicílio na Bahia, Rio e Minas (Mariana). Mantinha relações comerciais com Francisco Pinheiro e com outro parente, Joseph de Castro, que transportava escravos de Angola para o Brasil. Foi o primeiro cristão-novo preso no século XVIII no Brasil pela Inquisição, Processo de Número 1.292.

Manuel Nunes Viana, rico comerciante de ouro, escravos, terras e gado, sediado na fazenda de Jequitaiá, em sociedade com seu primo Luiz Soares.

Miguel Telles da Costa tinha relações comerciais nas praças de Minas, Rio e Portugal. Associado ao seu sobrinho concentrou suas atividades na região do Rio das Mortes mais ao sul, próximo a Curralinhos e Itaperava – MG.

João de Moraes Montezinhos tinha negócios com seu cunhado, trabalhando com carregamentos de mercadoria, recebendo uma percentagem de 5% sobre as vendas.

Em extensa pesquisa desses processos, Dra. Neusa Fernandes constatou a importância dos cristãos-novos, visto que alguns detinham o poder nas transações financeiras e comerciais da região. Os autos também noticiam dívidas e empréstimos por compras e vendas de mercadorias, de imóveis, gados, escravos, ouro e diamantes.

Borba Gato, descendente de cristãos-novos, genro de Fernão Dias Paes, foi destacado para seguir o curso do Rio das Velhas. Prosseguindo, alcançou Paraopeba fundando o arraial de Santana, onde permaneceu por alguns anos. Continuando na direção norte, chega a Sumidouro, no Serro Frio, onde fundou mais arraiais. Nesta época, surgiam os arraiais de Baependi, Matias Cardoso, Olhos d’Água, Montes Claros, Conquista e outros.

A expedição dos bandeirantes ligou, finalmente, o Norte com o Sul, do Serro Frio para Bahia.

A descoberta de pedras e metais preciosos continuou. Nas expedições que saíam de São Paulo, vieram bandeirantes também para Minas. Com as expedições de Fernão Dias e de Duarte Lopes, foi descoberto o ouro nas imediações de Mariana. Manoel Borba Gato também encontrou ouro em solo mineiro. Destaca-se também na região das Minas Gerais, a presença do cristão-novo Antônio Rodrigues Arzão (Hazán – que em hebraico quer dizer “Cantor” das rezas nas sinagogas), a quem é atribuída a primeira descoberta do nobre metal em 1643:

“Foi Rodrigues de Arzão um destemido bandeirante, e o primeiro que descobriu ouro em Minas Gerais; faleceu em 1696, deixando o roteiro de suas descobertas a seu concunhado Bartolomeu Bueno de Siqueira, que, nesse mesmo ano, se embrenhou nos sertões em busca desse metal, e consultando o dito roteiro, foi ter a Itaberaba (pedra brilhante) onde, em distância de oito léguas, fundou a povoação de Ouro Preto e outras vizinhas.”¹¹

Pedroso da Silveira e Bartolomeu Bueno de Siqueira apresentaram as amostras de ouro das Minas Gerais ao Governador do Rio de Janeiro, Antônio Paes de Sande, e a partir do seu sucessor, Sebastião da Costa Caldas, essas amostras foram enviadas a D. Pedro, o El-Rei, em 1695. A partir de 1705 a região da mineração estava sob o domínio dos paulistas. Estima-se que a corrida do ouro levava anualmente para Minas de 8 a 10 mil pessoas norteadas pela visão das serras brilhantes, ricas em mica, cujo brilho se confundiria com o do ouro.

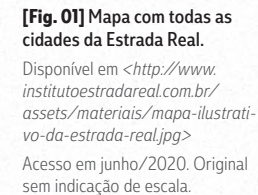
Consequentemente, novos caminhos do ouro foram surgindo. Os mais conhecidos foram o Velho, o da Bahia, o de São Paulo, o do Rio de Janeiro. Mais tarde, surgiram os caminhos para Goiás e Mato Grosso. De São Paulo para o Rio Grande do Sul a rede hidrográfica foi bastante utilizada.

[10] Ibidem p. 94 e 95.

[11] LEME, Luiz Gonzaga da Silva. *Genealogia Paulistana*, Vol. I. São Paulo: Projeto Genealogia Paulistana, 1999, p. 193.

No tópico seguinte será abordada a influência dos cristãos-novos na cultura mineira.

[14] FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004, p. 88.



INTERESSANTES COSTUMES E TRADIÇÕES MINEIRAS QUE FORAM PRESERVADAS PELOS CRISTÃOS-NOVOS¹⁵

Tradição de casamento com consanguíneos por longas gerações. Era comum o pai escolher o noivo ou a noiva para seus filhos;

Tradição de seguir as fases da lua, correlacionando-as com o ciclo agrícola, segundo o livro de Salmos (Salmo 104:19);

Deixar um pouco de grão nas lavouras para que os pobres e estrangeiros colhessem. Esta é também uma tradição bíblica e judaica (Levítico 23:22);

Fama de praticar usura mediante empréstimos financeiros, mas também negociando objetos e coisas. O fato é que a alcunha de “pão-duro” é empregada a dois povos aqui no Brasil: aos mineiros e aos judeus. Desde a Idade Antiga, os judeus se destacaram entre os outros povos pela prática de mútuo. Na Idade Média, na Espanha, eles detinham o poder e o controle econômico. São considerados os primeiros banqueiros;

O ato de dizer “Deus te crie” em alusão ao costume hebraico de dizer *Haim Tovim* (boas vidas) quando alguém espirra;

O modo de preparar e enterrar o defunto e mesmo guardar luto de semana, mês e ano. O vestir-se de preto, fazendo um corte no paletó (isto no hebraico chama-se *keriah*) ou amarrar uma fita preta no braço em sinal de luto, eram costumes judaicos;

O costume do banho caprichado e o ato de usar uma roupa nova no sábado;

Expressões até hoje usadas, como: *judiar*, *que massada*, pagar *sizah*, ou seja, impostos;

E tantos outros costumes, como o varrer a casa de fora para dentro para não “jogar” a bênção fora em alusão à *mezuzá*¹⁶ que devia ser colocada na porta de entrada de uma casa.

Essas são algumas tradições que se referem à nossa cultura e à nossa etnia que possuem traços da tradição judaica.

É POSSIVEL REPARAR OS ERROS DA INQUISIÇÃO?

Alguns importantes passos já foram dados na tentativa de reparar esse inconcebível erro histórico, como por exemplo:

O Papa João Paulo II, durante sua visita a Israel no ano 2000, foi ao Muro das Lamentações e colocou nas frestas de suas milenares pedras uma mensagem de seu pedido de perdão ao povo judeu pelas atrocidades cometidas durante o período da inquisição¹⁷.

Também o presidente de Portugal Mário Soares, em uma visita oficial a Israel em 1995, reiterou também seu pedido de perdão aos judeus em nome do Governo Português¹⁸.

Um pedido de perdão sempre será o primeiro passo para um conserto e reparo da história, bem como um sinal de alerta a todos para que não se incorra mais nos mesmos irreparáveis e inconsequentes erros da humanidade.

Combater a intolerância religiosa, respeitar os direitos humanos, promovendo a dignidade humana, é dever de todos nós.

[15] GUIMARÃES, Marcelo Miranda. *Há restauração para os judeus Descendentes da Inquisição*. Belo Horizonte-MG: AMES,2004, p. 104, 105.

[16] Mezuzá – caixinha de madeira contendo um texto bíblico do livro de Deteuronômio (Cap

6:4-9) que era afixada nos marcos das portas de suas residências.

[17] EXSURGE DOMINI. Encíclicas: Cartas de João Paulo II sobre a Inquisição, Vaticano, 15 de junho de 2004. Tradução: Zenit.

[18] TAPADEJO, Carolino. *Texto extraído do discurso de Presidente da Câmara Municipal de Castelo de Vide, Portugal*. DVD produzido pela Câmara Municipal, 1996.

BICENTENÁRIO DO TÉRMINO DA INQUISIÇÃO

No contexto de amenizar a situação penosa dos cristãos-novos aparece a figura do padre Antônio Vieira que se posicionou em defesa dos judeus e dos cristãos-novos, além de propor a reestruturação da Inquisição portuguesa. Posteriormente, no período Pombalino, vários diplomas foram promulgados por D. José, visando beneficiar os cristãos-novos através da proposição de um novo enquadramento jurídico para a formação do direito português moderno.

António Melo, relata¹⁹.

“O fim jurídico e efectivo da Inquisição esteve agendado para a sessão de 8 de fevereiro de 1821 da assembleia constituinte (saída da Revolução liberal de 1820), por iniciativa do deputado Simões Margiocchi. Talvez por não se tratar de matéria polémica e ter obtido a anuência do próprio inquisidor-geral de então, que viu na extinção a necessária adaptação da sociedade portuguesa às “luzes do século”, a decisão foi sendo adiada. Até que no dia 31 de março foi finalmente votada, tendo sido publicada no jornal oficial de 5 de abril de 1821.”

O Museu da História da Inquisição teve a importante iniciativa de propor em Belo Horizonte a criação do “Dia em Memória às Vítimas da Inquisição”, que acontece desde 2013, no dia 31 de março de cada ano, conforme o Decreto Municipal 879/13.

No próximo ano, precisamente no dia 31 de março de 2021, teremos o bicentenário do término da Inquisição em Portugal e no Brasil.

Esta data de singular importância, permitirá trazer à memória parte da história dos cristãos-novos como um dos relevantes colonizadores do Brasil, destacando a Capitania de Minas Gerais, ícone no cenário nacional, quer por suas riquezas naturais, quer pelo nobre e forte caráter de seu povo.

Uma oportunidade também para reiterar os princípios e valores que sempre nortearam o crescimento e desenvolvimento do nosso Estado através de resolutas pessoas, que sob a égide da bandeira da liberdade e da tolerância, tem abominado ao longo de sua história, qualquer tipo de discriminação devido à raça, cultura, tradição e, sobretudo, aquela de cunho religioso. Virtudes indubitáveis que contribuíram e contribuirão para a formação de uma sociedade mais próspera, saudável e fraterna, alicerçada na legitimidade de respeito aos seus semelhantes.

[19] MELO,António.Newsletter da Pglobal. www.pglocal.publico.pt:Portugal. https://www. publico.pt/2001/04/05/jornal/o-fim-da-inqui- sicao-em-portugal-foi-ha-180-anos-156351, 5 de abril de 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Flávio Mendes de. *Raízes judaicas no Brasil*. São Paulo: Arcádia, 1982.

ESCROIGNARD, Victor. *A Odisséia Sefardita* (Título Original: L’Odyssée Sepharade). Belo Horizonte: (AMES), 2012.

FALBEL, Nachman. *Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil*. São Paulo: Federação Israelita do Estado de São Paulo, 1984.

FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004.

FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2014.

GUIMARÃES, Marcelo Miranda. *Há restauração para os judeus Descendentes da Inquisição*. Belo Horizonte-MG: AMES, 2004, p.104, 105.

INSTITUTO ESTRADA REAL. Mapa com todas as cidades da Estrada Real. Disponível em: < <http://www.institutoestradaREAL.com.br/assets/materiais/mapa-ilustrativo-da-estrada-real.jpg> > Acesso em junho/2020.

IZECKSON, Isaac. *História dos Judeus*. 1º Vol. Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 1973.

LEME, Luiz Gonzaga da Silva. *Genealogia Paulistana*, Vol. 1. São Paulo: Projeto Genealogia Paulistana, 1999.

LIMA JÚNIOR, Augusto. *A Capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1978.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação: Cristãos- -Novos e Judeus em Pernambuco, 1542 – 1654*. Recife: Ed. Massangana, 1966.

MIZRAHI, Rachel. *Os 500 anos da presença judaica no Brasil*. Revista de estudos judaicos. Belo Horizonte: 1999, v.2, n.2.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Ser Marrano em Minas Colonial*. Revista Brasileira de História, vol. 21, n. 40. São Paulo: 2001.

SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro 1530-1680*. São Paulo: Pioneira, Universidade de São Paulo, 1976.

WIZNITZER, Arnold. *Os Judeus no Brasil Colonial*. São Paulo-SP: A Pioneira - Ed. Universidade de São Paulo-SP, 1966.

ANCESTRALIDADE JUDAICA SEFARDITA EM SANTA CATARINA.

Maria José Carvalho de Souza

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos no Brasil tem surgido um movimento de busca da origem dos antepassados, em grande parte motivado pela busca de uma dupla cidadania, em especial a europeia. Os motivos são vários, desde o interesse em conhecer as raízes familiares até o sonho de novas oportunidades. Em Santa Catarina, cuja formação é marcada pela intensa imigração europeia, principalmente de açorianos, alemães e italianos, o movimento é ainda maior.

A legislação para a concessão da cidadania varia conforme o país. Para a portuguesa em especial, uma das únicas formas de obtenção para os que não tem uma descendência direta de pais e avós é disposta no Decreto-lei n. 30-A/2015 que oferece a nacionalidade portuguesa para aqueles que comprovem origem judaico sefardita. Amplamente divulgada esta opção, a exemplo da Espanha, aponta uma reparação histórica e retira do apagamento o processo de perseguição, violência, subtração de bens e morte.

A participação de imigrantes cristãos-novos na constituição do Brasil foi recentemente aprofundada na história brasileira trazendo novas perspectivas de análise dos conflitos entre bandeirantes e jesuítas, da atuação da Igreja Católica e da maçonaria.

Conforme Silva e Díaz (2020) a descoberta da ascendência judaica da população brasileira parece refletir-se na forma como estão se identificando os nordestinos, em resposta ao censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE. O estudo mostra um crescimento de 47% de pessoas que se autodeclararam praticantes da religião judaica ou israelita no nordeste brasileiro.

A maioria dos artigos publicados, como Barbosa (2006), Glassman (2006), Levi (2004), Silva & Diez (2021), versam sobre a influência dos judeus sefarditas nos aspectos culturais como linguagem e hábitos cotidianos no nordeste brasileiro. No entanto, não foram encontrados artigos sobre ancestralidade judaico sefardita em Santa Catarina. Contudo, este território recebeu vários bandeirantes de origem sefardita que aqui viveram e deixaram descendentes, bem como imigrantes açorianos com ascendência sefardita. Desta forma, este artigo objetiva apresentar questões para reflexão sobre a possibilidade de resgate e registro das raízes judaicas sefarditas e sua influência nas heranças culturais em Santa Catarina.

NACIONALIDADE PORTUGUESA POR DESCENDÊNCIA SEFARDITA

Muitos catarinenses começaram a buscar seus antepassados e partiram para um trabalho geralmente longo e dispendioso. O processo se inicia com a certificação por uma comunidade israelita para comprovação da linhagem judaico sefardita. A árvore genealógica, por meio dos registros civis e religiosos, confirma a descendência sanguínea. Para tanto, é necessário além dos registros, comprovação documental de que os antepassados eram cristãos-novos. A documentação geralmente está vinculada a registro nos testamentos, pagamento da finta (imposto pago pela condição de cristão-novo), casamentos e obras de autores idôneos de que as pessoas eram de origem judaica. A conversão e alteração dos nomes judaicos para os novos nomes aconteceu no início do século XVI e, portanto, acima de 10 avós. Acima de 15 avós, não se considera mais grau de parentesco. O parentesco deve ser direto, de pai para filho, não sendo rápida e simples a sua obtenção.

Para entender melhor o processo de cidadania portuguesa obtida pela via sefardita é necessário comentar alguns pontos. A Comunidade Israelita de Lisboa (2023) utiliza o termo judeus sefarditas aos descendentes dos antigos judeus e às comunidades judaicas tradicionais da Península Ibérica (Sefard ou Hispânica), ou seja, Portugal e Espanha. A presença destas comunidades na Península Ibérica é antiga e precede a formação dos reinos ibéricos cristãos. Até o século XV, muitos judeus ocuparam lugares de destaque na vida política e econômica portuguesa.

Com o Édito de Alhambra de 1492 que registra a expulsão e a perseguição levada a cabo pelos reis católicos, Isabel e Fernando, mediante a Inquisição Espanhola, muitos judeus espanhóis procuraram refúgio em Portugal e estabeleceram-se nas comunidades judaicas portuguesas. No entanto, em 1496, o rei Dom Manuel I de Portugal, ordenou a expulsão de todos os judeus que não se tinham convertido ao catolicismo (Saraiva, 1985).

Vários motins aconteceram contra os cristãos-novos, ou judeus convertidos, como o de 1506 conhecido como o massacre de Lisboa em que foram mortas mais de 4 mil pessoas. A Inquisição Portuguesa foi formalmente estabelecida em 1536 e extinta somente em 1821, tendo como alvo os cristãos-novos. Segundo Saraiva (1985), 40.000 pessoas foram acusadas pela Inquisição Portuguesa. Destas, só na parte continental de Portugal foram queimadas na fogueira 1.175 pessoas e outras 633 queimadas em efígie (execução simbólica). Diante desta perseguição, muitos judeus sefarditas foram forçados ao exílio e obrigados a deixar Portugal a partir do final do século XV e século XVI em diante, inclusive aqueles que já tinham se convertido ao catolicismo – os conversos conhecidos na época como cristãos-novos, *anussim* ou marranos.

Alguns deles esconderam as suas práticas judaicas durante anos e geralmente são designados como secretos, escondidos ou criptojudeus. Muitos destes judeus portugueses e cristãos-novos conseguiram fugir e estabelecer-se em alguns países mediterrânicos, em cidades do Norte da Europa, Açores e em outros países como Brasil, Argentina e Estados Unidos. Poucos conseguiram manter suas tradições judaicas, outros a perderam e adaptaram-se aos preceitos religiosos católicos, mas mantendo aspectos culturais próprios que remetem as tradições judaicas, ou seja, adaptaram-se para sobreviver.

Ao mesclarem elementos destas duas culturas, estes judeus passaram a ser vistos com desconfiança por ambas as partes e tratados como seres no limbo, nem cristãos, nem judeus, tendo que encontrar meios de resistência que lhes permitissem viver neste ambiente fronteiro e perigoso (Monteiro, 2011).

Milhares de cristãos-novos fugindo da chamada Inquisição e das perseguições do Santo Ofício de Roma, começaram a colonizar o Brasil. Fixaram-se na Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Vicente/São Paulo. Pelo menos até a vinda da Inquisição para a Colônia (1591-1595), os cristãos-novos integraram-se bem à sociedade local: conviviam com cristãos-velhos portugueses e com eles compartilhavam novas experiências, frequentavam igrejas, realizavam negócios e casavam-se entre si (Novinsky, 2001).

DESCENDENTES DE JUDEUS SEFARDITAS EM SANTA CATARINA

Existem várias possibilidades de ascendência sefardita em Santa Catarina com comprovação e certificação pelas Comunidades Israelitas do Porto e de Lisboa. Dentre eles estão os bandeirantes, portugueses e açorianos: Antônio Bicudo, Manuel Lourenço de Andrade, Manuel Velho Rangel, Sebastião de Freitas, Antônio Paes de Farias, Antônio Rodrigues de Alvarenga, Antônio Fernandes, o Pé-de-Açúcar e seu irmão Manuel Fernandes.

O bandeirante **Antônio Bicudo** veio para Santa Catarina no fim do século XVII deixando descendentes em Santo Antônio de Lisboa, Desterro (antigo nome de Florianópolis). Antônio Bicudo Camacho, bisneto de Antônio Bicudo veio para Desterro no ano de 1698. Percorreu com os vicentistas a região de Lages no fim do século XVIII. Salvador Antunes Paes, descendente de Bicudo, nasceu em Sorocaba em 1750, foi para Lages e faleceu em-Laguna-no ano de 1830 (Leme, 1905).

Manuel Lourenço de Andrade, filho de Manuel Lourenço e Branca de Andrade, nasceu em Lamego, Portugal cerca de 1614 e faleceu em São Francisco do Sul, Santa Catarina, em 1665. Foi casado com Maria Coqueiro de Andrade, filha do capitão-mor Gaspar Coqueiro. Teve uma filha, Paula Moreira, que foi casada com o abastado fidalgo Luís Rodrigues Cavalinhos. Participou ativamente da vida política sendo vereador na vila de São Paulo dos Campos de Piratininga e participou de movimentos contra

a Igreja. Em 1658 partiu com a sua família e agregados para Nossa Senhora da Graça do Rio de São Francisco do Sul, onde fundou o povoado, hoje São Francisco do Sul. Faleceu em 1665 (Leme, 1905).

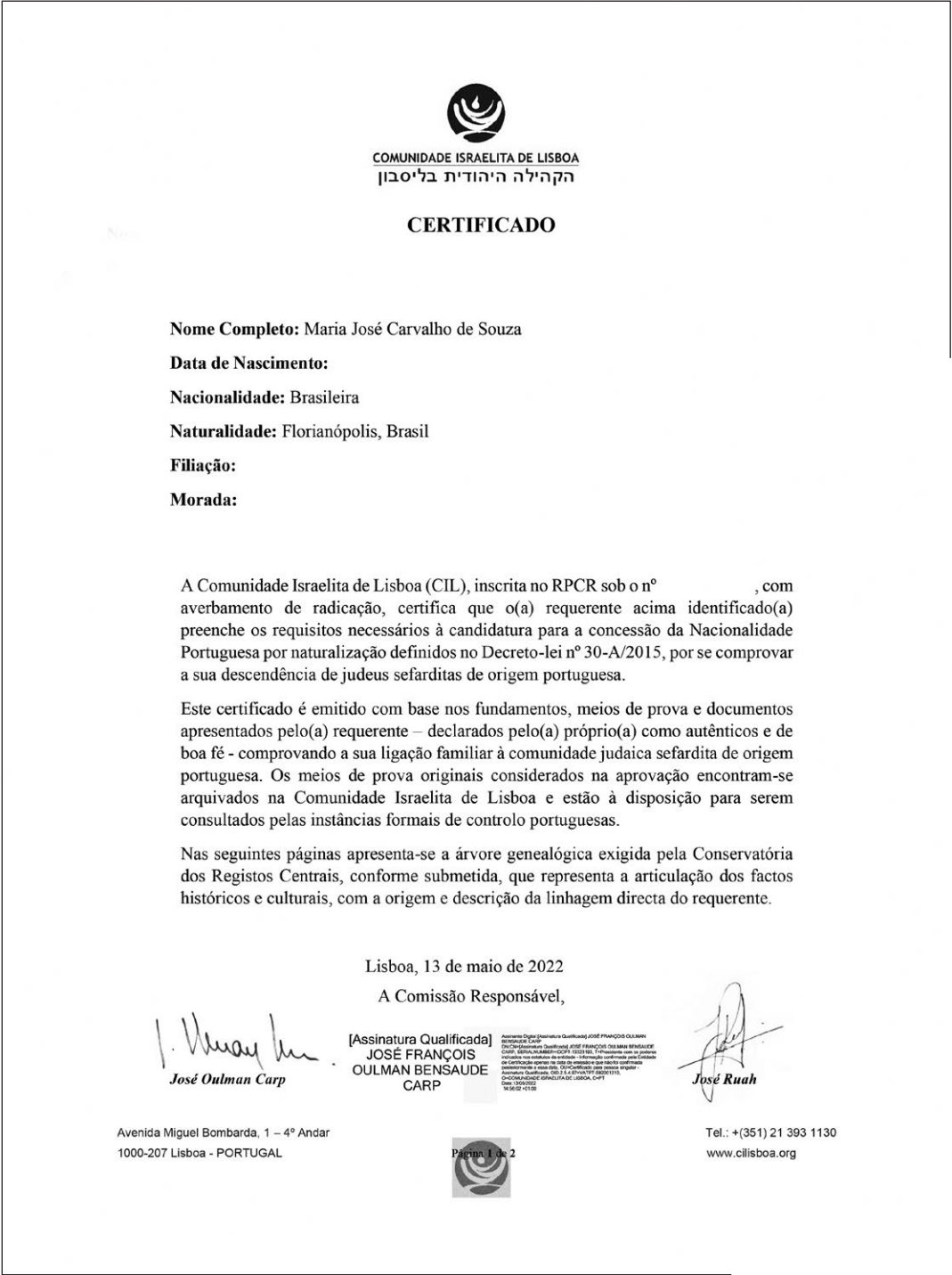
Manuel Velho Rangel, neto de Manuel Lourenço de Andrade foi com seus pais e avós um primeiros povoadores de São Francisco do Sul. De lá teria ido para-Desterro-na mesma época que Antônio Bicudo Camacho. Embora a Comunidade Israelita de Lisboa e do Porto não reconheçam sua condição de cristão-novo, a Comunidade Israelita da Espanha certificou seus descendentes (Leme, 1905).

Sebastião de Freitas também foi dos primeiros paulistas que se deslocaram à-Laguna, Santa Catarina, no fim do século XVIII. Em 1591 veio de Portugal à Bahia e depois para São Paulo, onde se casou. Consta numa relação do Santo Ofício, ao qual veio penitenciar-se por tecer considerações maldosas sobre a virgindade de Nossa Senhora, fato que bem revela a irreverência espiritual desse bandeirante, conforme registra o processo a que respondeu em Lisboa perante a Inquisição. Faleceu em São Paulo (Leme, 1905).

Antônio Paes de Farias nasceu em Sorocaba em 1769 e era filho de Capitão Sebastião de Freitas. Deslocou-se de São Paulo à Laguna no fim do século XVIII. Casou-se em Laguna em 1787 e faleceu em Tubarão (Leme, 1905).

Antônio Rodrigues de Alvarenga veio para o Brasil em 1568 com seu irmão Manuel Rodrigues (Monteiro) de Alvarenga, o qual era apoiador do Santo Ofício. Na vila de São Paulo atuou no ofício de tabelião. Exerceu a função de barbeiro, muito comum a cristãos-novos, na vila de São Paulo. A família Alvarenga foi considerada cristã-nova, conforme constou do processo de *genere et moribus* de um seu descendente, José Gonçalves Santos, no ano de 1752 (Leme, 1905).

Francisco Martins Gallego, nascido nos idos de 1738, veio com a esposa, Rosa Maria e filhos, da Praia da Vitória, na Ilha Terceira, Açores, chegando à antiga Desterro hoje Florianópolis nas primeiras migrações açorianas por volta de 1750. Era descendente do cristão-novo Antônio Fernandes, o Pé-de-Açúcar, comerciante ligado a atividade comercial da cana de açúcar. Registros comprovam sua condição de cristão-novo pelo fato do pagamento da finta. Outras famílias descendem do açoriano da Ilha Terceira, Manuel Fernandes, irmão do Antônio Fernandes. A comprovação de cristãos-novos vem novamente do pagamento da finta (Forjaz, 1978).



[Fig. 01] Certificado de ancestralidade sefardita da autora.

Fonte: acervo da autora.

DESCRIÇÃO GENEALÓGICA DA LINHAGEM DIRECTA

Requerente <i>Applicant</i>	Maria José Carvalho de Souza em Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
País <i>Parents</i>	
Avós <i>Grandparents</i>	
Bisavós <i>Great-grandparents</i>	
3 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	Joaquim José de Souza n. data desconhecida em São José, Santa Catarina, Brasil. f. data desconhecida – c. antes de 1846 em Brasil c/ *Camilla Roza de Jesus n. data desconhecida em São José, Santa Catarina, Brasil. f. data desconhecida
4 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	*Alexandre José de Campos n. 1780 em Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. f. data desconhecida – c. antes de 1818 em Brasil c/ Rosa Joaquina n. data desconhecida. f. data desconhecida
5 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	*Manoel Luis Pinheiro n. 25/5/1747, em Aqualva, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. data desconhecida – c. data desconhecida c/ Anastácia Joaquina do Nascimento n. data desconhecida. f. data desconhecida
6 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	Francisco Martins Gallego n. data desconhecida em Nossa Senhora de Guadalupe, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. data desconhecida – c. 02/02/1738 em Aqualva, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal c/ *Rosa Maria n. data desconhecida em Aqualva, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. data desconhecida
7 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	*Brás Pinheiro n. data desconhecida em Lajes, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. data desconhecida – c. 21/04/1687 em Santa Cruz, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal c/ Catherina Scotta n. data desconhecida. f. data desconhecida
8 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	*Sebastião Dias Pinheiro n. data desconhecida em Fontinhas, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. data desconhecida – c. 24/02/1653 em Lajes, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal c/ Maria Rodrigues n. data desconhecida. f. data desconhecida
9 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	*Luis Pinheiro de Ávila n. data desconhecida em Santa Cruz, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. janeiro/1664 em Santa Cruz, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal – c. 06/10/1625 em Fontinhas, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal c/ Leonor Gatto n. data desconhecida. f. data desconhecida
10 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	*Luis Nunes de Ávila n. data desconhecida em Santa Cruz, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. 21/12/1614 em Santa Cruz, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal - c. 18/01/1599 em Lajes, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal c/ Anna Pinheiro de Mendonça n. data desconhecida. f. data desconhecida
11 ^{as} Avós <i>Grandparents</i>	*Antonio Fernandes n. data desconhecida em Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal. f. 16/07/1607 em Santa Cruz, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal – c. 15/04/1561 em Santa Cruz, Praia da Vitória, Ilha Terceira, Açores, Portugal c/ Brázia Nunes de Antona n. data desconhecida. f. data desconhecida

Avenida Miguel Bombarda, 1 – 4º Andar
 1000-207 Lisboa - PORTUGAL



Tel.: +(351) 21 393 1130
 www.ciilsboa.org

[Fig. 02] Árvore genealógica da linhagem direta da autora.

Fonte: acervo da autora.

Depoimentos obtidos durante a pesquisa revelam que o processo de descoberta da origem sefardita é algo que parece completar os fragmentos das histórias familiares guardadas durante muito tempo.

Três depoimentos estão registrados aqui, por pessoas que passaram pelo processo de obtenção da nacionalidade portuguesa por descendência sefardita.

“Sobre Judeus Sefarditas tenho ficado cada vez mais interessado no assunto. Minha família em ambos os lados tinham alguns costumes de não se apontar para as estrelas, varrer a casa da porta para dentro, acender uma vela nas sextas feiras. Tudo algo que escutamos por toda a vida que sempre foi assim e assim que deveria ser.
 Eu mesmo tenho curiosidade em saber algumas origens de meus antepassados. Não que vá influenciar minhas atitudes ou tomadas de decisões de hoje, mas para saber de onde viemos e para vamos.” F. D (21/03/2023)

“Desde muito novo tento saber um pouco sobre minha família. Hoje tenho, apenas, uma avó de 97 anos de Santo Amaro da Imperatriz. O que escutei a vida inteira de todos os parentes mais idosos é que sempre fomos daqui. Pelo FamilySearch vi que tanto por parte de mãe e pai nossos parentes estão em Florianópolis e Região desde 1750 (Próximo disso).” S. A.

“Há muito mais a ser descoberto. Há um detalhe importante nisso tudo: Antônio Bicudo é um dos judeus sefarditas certificados pela CIL, mas não é o único que aparece na minha árvore. Na verdade, são muitos, que mal consigo mapear. Outro fato é que ainda não consegui subir mais a árvore genealógica por parte da minha mãe, tenho achado a pesquisa pelo Nordeste mais truncada, diferentemente de Minas Gerais e Estado do Rio de Janeiro. Ainda há muito a ser desvendado.”

A vinda dos açorianos para o Brasil, mais precisamente para Santa Catarina, deu-se mediante alistamento feito nas ilhas dos Açores (Terceira, Faial, Pico, S. Jorge, Graciosa, São Miguel, Santa Maria e Flores) a partir de 1746 (Piazza, 1983).

Para o autor a fome decorrente do excesso populacional aliado a vontade política de Portugal foram os responsáveis pela vinda dos casais. Dava-se preferência a casais jovens, com vários filhos ou com filhos jovens, e mulheres com idade de gerar filhos para que as terras fossem povoadas, garantindo assim o crescimento e a expansão da população nos anos seguintes, bem como homens para ajudar na defesa do território (Piazza, 1983; Menezes, 2022). A Ilha de Santa Catarina e seu entorno continental até Laguna foi o espaço geográfico destinado para o assentamento das famílias.

O PROCESSO INQUISICIONAL EM SANTA CATARINA

O processo Inquisicional aconteceu em todo o Brasil e a partir das pesquisas da professora Anita Novisky (2001) passou a ser devidamente estudado, sendo tema de vários artigos principalmente abordando a região de São Paulo, Bahia e Minas Gerais; no entanto, o Santo Ofício esteve presente em todo o território brasileiro, não excetuando o extremo sul, nos territórios de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

A Inquisição Portuguesa foi instituída em 1536 e passou a atuar, por meio do Tribunal de Lisboa nos seus territórios além-mar. Assim sendo, atuava vigiando os costumes e religiosidades da América Portuguesa. Além dos judeus e dos cristãos-novos eram alvos da Inquisição os mouros, ciganos, negros e indígenas. A Inquisição se fazia presente por meio de seus representantes, pois utilizava-se dos serviços da estrutura eclesiástica local para chegar até os “desviantes” nos mais confins rincões do Brasil. Sua presença no extremo sul do Brasil é marcada entre os anos 1727 até 1821. Para Monteiro (2011) as visitas diocesanas eram um meio empregado pela Igreja para o controle das práticas religiosas, servindo de auxílio da Inquisição na perseguição às heresias e ocorriam em todas as regiões dos bispados. Caso o Bispo não pudesse percorrer o maior número de freguesias deveria nomear um delegado.

Conforme Leite (1945) um dos primeiros atos de fé realizado em Santa Catarina aconteceu em 1727, quando jesuítas estiveram nas vilas de São Francisco e Ilha de Santa Catarina, fazendo a “destruição pelo fogo de versos ou filtros amorosos e cartas de encantamento e feitiço”. No mesmo ano, o Pe. João Gomes, superior da missão da vila de Paranaguá, esteve em Laguna, onde emitiu um certificado a Francisco de Brito Peixoto Leite.

Para Piazza (1987) o episódio mostra que numa pequena comunidade, como a do litoral catarinense de então, que não possuía, à época, mais de quatro mil habitantes dispersos na orla marítima e nos seus vales litorâneos, havia a presença inquisitorial.

A partir da segunda metade do século XVIII, o extremo sul passou a ser visitado com maior frequência pelos agentes do bispado do Rio de Janeiro. Em 1780, o Padre Doutor Vicente José da Gama Leal, foi nomeado Primeiro Visitador do Governo do Bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco da Diocese do Rio de Janeiro. Gama Leal era doutor em cânones pela Universidade de Coimbra e atuava como pároco na Freguesia de Nossa Senhora das Necessidades, em Santo Antônio de Lisboa, Desterro. Era também Vigário da Vara da Ilha de Santa Catarina até ser nomeado em 1780. O Visitador era responsável por realizar visitas aos territórios sulistas em Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Gama Leal encontrou dificuldades nas paróquias catarinenses, sofrendo oposição de alguns párocos, quando encerrando seu trabalho em Santa Catarina, dirigiu-se para o Rio Grande do Sul onde esteve até 1783.

O segundo visitador foi Agostinho José Mendes dos Reis. Agostinho era natural de Desterro e foi nomeado Visitador de Santa Catarina pelo Bispo Castelo Branco. Suas visitas aconteceram no período de 1790 até 1812. Em 1799, tornou-se Vigário da Vara da Ilha de

Santa Catarina e realiza algumas visitas em Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Agostinho morreu em Desterro em 1821. Mais dois outros visitantes foram nomeados, sendo a última visita em 1825.

A ampla rede da Inquisição utilizava além dos Visitadores outros agentes como os Familiares e Comissários do Santo Ofício. Estes agentes marcavam a presença da Inquisição pois, exerciam de forma mais presente e cotidiana o controle da população.

Vainfas (1997) aponta que muitas das consideradas práticas judaizantes eram aspectos de religiosidade dos judeus sefarditas mantidas pelos cristãos-novos sem maior conexão com a vivência do judaísmo.

Mesmo com as ações do Marquês de Pombal de destruição de todas as listas e relações de fintas (impostos pagos pela condição de cristão-novo em 1768 e da extinção da discriminação oficial do termo “cristão-velho/cristão-novo” e qualquer obstáculo que pudesse fazer a promoção para cargos e honras com base nesta discriminação) a Inquisição perdurou por muito tempo. Somente em 1821, o Santo Ofício foi extinto em Portugal. (Santos, 2023: Miele, 2008).

A presença do Santo Ofício e seu processo inquisitorial, pode ter contribuído fortemente para garantir o controle social em praticamente todas as dimensões, impactando não somente na religiosidade, impondo preconceitos e mentalidades contra os judeus, cristãos-novos, negros e indígenas.

Schweidson (1989) comerciante de Florianópolis, vai neste sentido, ao escrever que a cidade era uma mescla de açorianos fervorosos católicos e muitos descendentes de judeus forçados violentamente, ao mesmo tempo, em que aconteceu a uma assimilação cultural que impunha o abandono das antigas práticas religiosas.

Para ele a mescla dos costumes e tradições ocorreu, mas nunca foi completa. “Uma parcela manteve-se emocionalmente apegada a lembranças que lhes eram caras. Outros, entretanto, acomodaram-se a injunções e conveniências, chegando ao abandono dos nomes patronímicos” Schweindson (1989, p.70). Na antiga Desterro a presença de descendentes de açorianos cristãos-novos era abundante, onde judeus ou criptojudeus, descendentes de açorianos ou imigrantes do Rio Grande do Sul, tinham participação efetiva na política, no comércio e, recorriam as lojas maçônicas da capital, como escrevem Machado & Neves (2016).

Um dos episódios mais interessantes e que mostra o preconceito e o tabu de tudo que fosse relacionado ao termo judeu e a sua cultura foi o embate político entre o Partido Judeu e o Partido Cristão em Santa Catarina. Schweidson (1989), Besen (1996) e Machado & Neves (2016) relatam que o início do embate se deve ao episódio da construção do mercado público municipal. Um grupo liderado pelos irmãos Luz, pretendia que o edifício fosse construído na praça do Palácio; outro, o grupo de Amaro José Pereira e Francisco Duarte Silva, defendia que o Mercado deveria ser construído depois da Capitania dos Portos, perto do forte de Santa Bárbara.

Desses desentendimentos, surgiram dois partidos políticos, o Cristão, com idéias conservadoras e o Judeu, com ideias liberais. Esta divisão foi tão acentuada que até na forma

de vestir o embate político identificava seus correligionários. Os homens do Partido Cristão usavam em seus chapéus fitas brancas, enquanto, os seus adversários, os Judeus usavam fitas pretas que mostrava o conflito entre dois partidos políticos do século XIX: o Partido Judeu – posteriormente se tornou o Partido Liberal, e em seguida Partido Republicano – e o Partido Cristão, tornou-se depois o partido Conservador. Devidamente registrado nos jornais da época de Desterro este embate durou de 1847 até o início da República.

Não há dúvidas que a escolha do nome do Partido Judeu traz à tona um forte preconceito contra os judeus, insuflados pela Inquisição da época colonial. Um passado de preconceitos, violências e intenso controle de comportamento e religiosidade por parte da Igreja que pode ser considerado, ao longo dos séculos, como um fator que ajudou no esquecimento ou acobertamento das raízes judaico sefarditas em Santa Catarina, em especial, em Desterro.

ASPECTOS DA CULTURA AÇORIANA OU SEFARDITA?

Atualmente não existe um consenso sobre o conceito de cultura. Como bem explica Corrêa (2022) existem mais de 150 definições de cultura, mostrando o desenvolvimento do significado do termo ao longo dos tempos refletindo a sua dinâmica. A cultura é, portanto, dinâmica e complexa pois, acompanha o ritmo da vida, seus conflitos, avanços e retrocessos, incluindo a maneira de agir, pensar, sentir e viver de um povo, com todos os seus valores e crenças, reelaborando continuamente seus símbolos e significados. O autor lembra que a cultura existe “através de uma rede de conexões em uma determinada sociedade, independente do tempo de vida de um determinado indivíduo ou grupo de indivíduos” (Corrêa, 2022, p. 129).

Outro conceito importante nesta reflexão é a questão da interculturalidade. Weissmann (2018) apresenta a ideia de interculturalidade em conflito e em diálogo, ao mesmo tempo, não tentando obstruir as diferenças e sim fazendo com que elas conversem e se entrelacem. A interculturalidade não pode propor que uma cultura seja superior à outra, apenas diferente, em diálogo e em situação. Para Santos (2023) os brasileiros descendentes dos cristãos-novos fazem farto uso de uma herança histórica profundamente marcada pela dimensão da interculturalidade.

A cultura de um povo pode ser observada através do conjunto das manifestações expressas ao longo do tempo, nos vários campos das ações humanas no contexto intercultural. Desta forma é possível observar que muitas expressões comumente utilizadas em Florianópolis e região são identificadas como expressões sefarditas. Interessante notar que as mesmas expressões são encontradas em diferentes regiões do país, como no Nordeste e em Minas Gerais apesar da distância física entre as regiões, mas são comuns, pois comungam da mesma origem sefardita.

Alguns aspectos da cultura judaico sefardita podem ser encontrados nos estudos de folclore, na linguagem e nos hábitos de higiene.

Miele (2008) e Glassman (2006) Silva & Díaz (2021) revelam o significado de algumas expressões levantadas por Boiteux (1950) e Woitowicz (2008) ainda hoje comuns no linguajar cotidiano florianopolitano e da região:

Passar a mão na cabeça – com o sentido de perdoar, vem da maneira judaica de abençoar, passando a mão pela cabeça, descendo pela face.

Deitar a bênção aos filhos – pondo-lhes as mãos sobre a cabeça e abaixando a mão pelo rosto abaixo sem fazer o sinal da cruz.

Para o santo – o hábito de derramar uma parte do cálice/copo antes de beber. Tem raízes no rito hebraico de reservar, na festa de Pessach (Páscoa), um copo de vinho para o profeta Elias.

Apontar as estrelas faz crescer verrugas nos dedos – como o Shabat começa com o surgimento da primeira estrela, e tal prática era proibida, para não levantar suspeita de atos judaicos poderia levar a uma delação e posterior punição. Para tanto era transmitido para as crianças não fazerem tal movimento.

Vestir a carapuça ou a carapuça serve para... vem da Idade Média e do período Inquisitorial, quando os judeus eram obrigados a usar chapéus pontudos (ou com 3 pontas) para serem identificados.

Fazer medidas – origina-se na reverência à Mezuzá (pergaminho com versículos de Deuteronômio afixado dentro de caixas variadas, no batente direito das portas com objetivo de pedir proteção).

Deus te crie – comentário após o espirro de alguém, referindo-se herança judaica da frase Hayim Tovim, que pode ser traduzido como “tenha uma boa vida”.

Pedir a bênção aos pais, ao sair e chegar em casa – é prática judaica que remonta à bênção sacerdotal bíblica, com a qual pais abençoam os filhos, colocando as mãos na cabeça dos filhos. Não se fazia o sinal da cruz.

Entrar e sair pela mesma porta traz felicidade – bem como varrer a casa da porta para dentro, costumes arraigados até os dias de hoje, para não jogar fora a sorte. É uma camuflagem do respeito pela Mezuzá, afixado nas portas de entrada das casas.

Ladino – chamar alguém de ladino, no sentido pejorativo de esperto ou aproveitador, inclusive para cachorros e outros animais. Ladino era a língua falada pelos judeus sefarditas.

Com relação a alimentação, o hábito de não se comer carne malpassada ou com presença de sangue, nem carne suína; pendurar o frango para escorrer todo o sangue; a tradicional fabricação do pão torcido ou trança conhecido pelos judeus como “chalá”; eram costumes comuns em Florianópolis e região como aponta Silva (2005).

Alguns hábitos de higiene, também tem raízes judaicas, como, por exemplo, limpar a casa nas sextas-feiras até antes do por do sol, pois com o aparecimento das primeiras estrelas começa o *Shabat*; o sábado é sagrado e nele se deve usar roupas novas, ou limpas; os cuidados com o preparar e enterrar o defunto e mesmo guardar luto de semana, mês e ano; o vestir-se de preto, fazendo um corte no paletó (isto no hebraico chama-se *keriah*) ou amarrar uma fita preta no braço em sinal de luto. São costumes judaicos.

A importância da educação formal, dando preferência aos melhores colégios, normalmente de irmandades religiosas. Tal costume que vem do tempo da perseguição inquisitória, para ocultar a identidade judaica assim como mantendo as tradicionais reuniões de família.

Outra tradição é a presença das benzedeiras. Para Woitowicz (1998), muitos açorianos mantiveram segredos bem guardados, como os talentos de cura. Tais práticas não eram bem-vistas pela Igreja e poderiam ser submetidas a Inquisição e outros suplícios caso fossem descobertos.

Para Silva (2020) é necessário entender que as famílias da diáspora não caminham vazias. Elas levam consigo saberes, conhecimentos adquiridos, internalizados na mente e na alma e no local do recomeço, na terra que as recebe, tendem a reconstruir os espaços de memória que lhes foram arrancados.

O processo de adaptação não é fácil, contudo, tais indivíduos não estão sozinhos e o recomeço exige novas negociações de identidade numa perspectiva micro de núcleo familiar e macro com a comunidade que as recebe. Assim sendo, é indiscutível a necessidade de interação e integração, ainda que os princípios e crenças mais profundos necessitem permanecer ocultos não implica que foram esquecidos. Com Hal, aprendemos que na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas (como citado por Silva, 2020).

Esta multiplicidade, como bem aponta Gelci Coelho (Peninha) (2008):

E eles então trazem para cá aquela bagagem cultural repleta de religiosidade – com certeza, a maioria era o que se chamava de “cristãos-novos”. Eles vêm para cá e aqui ainda acrescentam muita informação do conhecimento indígena e também dos africanos, que já estavam trabalhando principalmente na caça da baleia, que vem do norte do Brasil ao sul. Então, com certeza, com esta convivência eles absorvem muito e por isso que a gente diz que a nossa herança cultural é de base açoriana, mas foi ainda mais enriquecida com aspectos indígenas e africanos (como citado por Woitocitz, 2008).

Para Barbosa (2006) estas expressões, hábitos e costumes não são apenas um elenco de costumes e tradições dos descendentes de judeus sefarditas em Santa Catarina. São práticas de uma resistência cultural, mantida muitas vezes de forma velada e silenciosa, e suas origens se perdem no tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Brasil, tem-se escrito sobre a Inquisição, seus mecanismos de atuação e as diásporas decorrentes a partir das pesquisas de Novisky (2001). No Sudeste e Nordeste, a questão dos cristãos-novos é tema de vários artigos e publicações. No sul do Brasil, principalmente Santa Catarina, povoado inicialmente pelos bandeirantes e açorianos, pouco se sabe sobre a influência dos cristãos-novos e o processo inquisitorial. Os segredos e mistérios acerca de uma parte dos descendentes ou não de cristãos-novos começa agora a ser desvelado. Este trabalho é uma contribuição para registrar a temática da interculturalidade, a presença das raízes judaicas sefarditas e sua influência nas heranças culturais em Santa Catarina. O território recebeu uma diversidade de processos migratórios incluindo, além dos imigrantes açorianos e alemães, italianos, poloneses, dos negros escravizados, sem contar os povos originários que aqui ainda tem suas comunidades aldeadas e em reservas indígenas. Verificou-se que os bandeirantes foram os primeiros cristãos-novos que chegaram em Santa Catarina no século XVI e XVII seguidos pelos casais de açorianos no final do século XVII. Outro dado importante foi a comprovação de que houve a presença da Inquisição no território catarinense no período de 1727 até 1821. Cabe destacar também o embate político acontecido a partir da metade do século XIX que durou até a República com que foi a presença dos Partidos Judeu e Cristão. No entanto, apesar desta situação, os catarinenses descendentes de cristãos-novos conseguiram adaptar seus costumes e tradições com outras culturas aqui já existentes.

O Estado de Santa Catarina é marcado pelos movimentos do Integralismo e de aspectos conservadores ligados a época da Primeira e Segunda Guerra Mundial com efeitos presentes em expressões não democráticas como o neonazismo e o antissemitismo (Ragusa, 2023). A descoberta da ascendência judaica sefardita por habitantes de Santa Catarina desperta a compreensão pelo diferente, pelo direito do outro e pela tolerância.

REFERENCIAS

BARBOSA, L. A. *Resistência cultural dos judeus no Brasil*. Dissertação de Mestrado, Universidade Católica de Goiás, Filosofia e Teologia, Goiânia. 2006.

BESEN, J. A. *Igreja e política em Santa Catarina*. Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina, 5(1). 1996.

BOITEUX, L. *Achegas à Porandaba Catarinense*. Boletim Trimestral Sub Comissão Catarinense, pp. 21-28. Setembro de 1950.

COMUNIDADE ISRAELITA DE LISBOA (Concessão da nacionalidade portuguesa. <https://cilisboa.org/concessão-da-nacionalidade-portuguesa/>

CORRÊA, L. N. *Atropoliga e os conceitos e definições de cultura*. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil: Cum Laude. 2022.

FARIAS, V. F. *Dos Açores ao Brasil Meridional: um viagem no tempo*. Florianópolis: Ed. do autor. 1998.

FARIAS, V. F. *São José – 256 anos – Em busca das raízes*. Florianópolis: Ed. do autor. 2006.

FERREIRA, S. L. . *Nós não somos de origem: populares de ascendência açoriana e africana numa freguesia do sul do Brasil (1780-1960)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, História, Florianópolis. 2006.

FORJAZ, J. P. *Boletim Histórico da Ilha Terceira*. Angra do Heroísmo: União Gráfica Angrense. 1978.

GLASSMAN, J. B. Cristãos novos na construção da Identidade Brasileira. *Interagir: pensando a extensão* (10), pp. 25-36. 2006.

LEITE, S. *História da companhia de Jesus no Brasil: do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé. Estabelecimentos e assuntos locais séculos XVII-XVIII* (Vol. VI). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. 1945.

LEME, L. G. *Genealogia Paulistana* (Vols. II, V, VII,VIII). (D. & Comp., Ed.) São Paulo, São Paulo, Brasil: Duprat & Comp. 1905.

LEVI, J. A. A identidade judaica em terras alheias: o caso do Brasil. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 3(5), pp. 217-130. 2004.

MACHADO, G. S., & NEVES, L. Presença judaica em Santa Catarina: os embates políticos entre o Partido Judeu e o Partido Cristão na Ilha do Desterro. *Revista Santa Catarina em História*, 10(2), pp. 46-56. 2016.

MENESES, A. d. Açorianos no Brasil do Sul de setecentos: os números, as causas, as características e os destinos. Em V. L. Barroso, *Açorianos em Porto Alegre: história, genealogia e cultura*. (pp. 17-44). Porto Alegre: Evangraf. 2022.

MIELE, N. Velhos "cristãos-novos"no sertão paraibano. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 7(13), pp. 539-552. 2008.

MONTEIRO, L. M. *A Inquisição não está aqui? A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa (1680-1821)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre. 2011.

NOVINSKY, A. Os Cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. *Tempo*, 6(11), pp. 67-75. 2001.

PIAZZA, W. F. *Santa Catarina: sua história*. Florianópolis: Lunardelli. 1983.

PIAZZA, W. F. Um "auto-de-fé"em Santa Catarina. *Ágora*, 3(5), pp. 28-30. 1987.

RAGUSA, H. EXPRESSÕES ANTIDEMOCRÁTICAS DA EXTREMA-DIREITA NA CONJUNTURA BRASILEIRA ATUAL: NEONAZISMO, NEGAÇÃO DO HOLOCAUSTO E ANTISSEMITISMO. *Entropia*, 7(13), pp. 113-128. 2023.

SANTOS, N. S. Judaísmo e Interculturalidade no nordeste brasileiro: dos cristãos-novos aos Bnei Anussim. Em A. P. Silva, D. V. Martins, & R. Rocha, *Judaísmo e interculturalidade: culturas em diálogo*. Salamanca, Espanha: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla Y León. 2032.

SARAIVA, A. J. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editora Estampa. 1985.

SCHWEIDSON, J. *Saga judaica na ilha do Desterro*. Rio de Janeiro: José Olímpio. 1989.

SILVA, Ana Paula; DIEZ, E G. Ancestralidade Judaica: costumes e tradições no nordeste brasileiro. *Revista Ciência da Sabedoria*, 1(2). 2021.

SILVA, S. M. A Diáspora cristã-nova açoriana e madeirense para o Brasil Colonial e seus reflexos no Rio Grande do Sul. Em S. I. Rocha, *Açorianos no Rio Grande do Sul* (Vol. 1). Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil: Edições Est. e Caravela. 2005.

TERCEIRA, I. H. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*. Angra do Heroísmo: União Gráfica do Heroísmo. 1978.

VAINFAS, R. A Inquisição no Rio de Janeiro dos Setecentos. *Tempo*, 2(3), pp. 220-223. 1997.

WOITOWICZ, K. J. Uma prosa com Peninha, no centenário do mestre Franklin Cascaes. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, 6(11), pp. 1-9. 2008.

ANTECEDENTES BÍBLICOS DE LA SOLUCIÓN FINAL AL PROBLEMA JUDÍO: TENTATIVAS DE ANÁLISIS TEXTUAL.

Moisés Mayán Fernández

INTRODUCCIÓN

El eufemismo Solución final se ha convertido en una suerte de comodín terminológico al que recurren múltiples autores para referirse a la consumación radical o definitiva de un problema acuciante, por ejemplo, la inmigración ilegal en Arizona⁰¹ o la delincuencia asociada al llamado derecho penal del enemigo⁰². Sin embargo, la interpretación alemana de este concepto (*Endlösung der Judenfrage*), pretendía desde su implementación dotar de un vocabulario técnico y hasta protocolar, el genocidio de la comunidad judía en Europa en el marco de la Segunda Guerra Mundial.

Existe un consenso mayoritario entre los historiadores pioneros del holocausto (*Shoa*) como León Poliakov (*Breviario del odio*, 1951), Gerald Reitlinger (*La solución final*, 1953) y Raul Hilbert (*La destrucción de los judíos europeos*, 1961) que apunta al 20 de enero de 1942 y a la Conferencia de Wannsee como enclave organizativo del exterminio en masa de los judíos europeos. En solo 85 minutos – al decir de Vich Sáez (2007: 40-49 – quince altos oficiales nazis reunidos en una villa en las cercanías del lago Wannsee, determinaron sobre el derecho a la existencia de millones de seres humanos.

Aunque es a partir de esta junta cuando se instituye de forma planificada y sistemática la ejecución de los judíos, se podría elaborar un derrotero de circunstancias que sustentan los múltiples intentos de exterminio de este grupo étnico en el accidentado transcurso de la historia. Como evidencia que sustenta el anterior postulado, cabría mencionar la incorporación al ámbito del lenguaje del vocablo “antisemitismo”, atribuido a Wilhem Marr, escritor y político alemán que en 1879 fue capaz de exponer la obsolescencia de nociones empleadas hasta ese momento como por ejemplo odio hacia los judíos (*Jew-hatred*) y sugerir un moderno neologismo acorde al momento germinal que experimentaban las Ciencias Sociales de entonces, tal como indica Kilstein (2010: 53-54).

Casi cincuenta años antes de *Mein Kampf* (1926), Marr logró sintetizar con la expresión antisemitismo, el sentimiento antijudío que había sustentado una serie de posturas extremas de origen mayormente cristiano con relación a la comunidad hebrea. Lo absolutamente atractivo a los ojos del cientista social, es que el antisemitismo ha sido considerado en parte un fenómeno eterno y hasta cierto punto teóricamente injustificable. Wistrich (1992) aludía

[01] Grageda Bustamante, 2018: 1-41.
[02] Paz-Mahecha, 2010: 309-323.

al antisemitismo como “el odio más antiguo” en su libro homónimo. Messadié (2001: 9), por su parte, data el inicio de las persecuciones a los judíos en unos dos milenios de antigüedad, mientras reconoce que las causas de ese rechazo son ignoradas incluso por los mismos instigadores de tales procesos.

Con el objetivo de excavar un poco más en la brecha epistemológica que debilita esta muralla del saber, el siguiente trabajo se adentra en los posibles antecedentes del antisemitismo y de la Solución final al problema judío, partiendo de reinterpretaciones del relato bíblico que podrían coadyuvar a necesarios acercamientos a la verdad científica prácticamente ignorados

MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA

Messadié, como ya se ha enunciado, es uno de los autores que se aventura a remover a la sombra del gran árbol judaico en busca de las raíces mismas del antisemitismo. Luego de sus pesquisas sugiere tres períodos básicos en la manifestación histórica de dicha hostilidad y los clasifica como precristiano, cristiano y nacionalista. Kilstein (2010: 54-55), luego de esforzarse por aunar los criterios de León Poliakov, Shmuel Almog y Yehuda Bauer, superpone un amplio espectro de modalidades a las ya propuestas por Messadié: el antisemitismo helénico, el romano, el cristiano (circunscripto a la Alta Edad Media), el musulmán-religioso, el de los países árabes como derivación de las tensiones geopolíticas con Israel, el de la cultura *Melting-pot* en los Estados Unidos, entre varios otros, que no alcanzan a zanjar las cuestiones inherentes al origen de esta hostilidad hacia lo judío.

Desde la orilla opuesta, Arendt (1994: 14) arremete contra la teoría del “antisemitismo eterno” y la cataloga como estrategia judía, que acorde a su criterio, invalida toda posibilidad fecunda de debate, además de ajustarse a los ideales del pueblo elegido y fomentar valores mesiánicos que inciden en la preservación de un cuerpo nacional cohesionado, pero al mismo tiempo ilusorio. Arendt advierte una fisura que parece extenderse a lo largo del siglo XV y hasta fines del XVI, donde se origina y conforma el antisemitismo tal y como se entiende en la actualidad. Para la mencionada autora, las restantes muestras de oposición a los judíos anteriores al siglo XV, en muchos casos celosamente reseñadas por la historiografía, son apenas incidentes aislados que no responden a un proceso homogéneo, ni continuo.

Desde finales del siglo XIX Lazare (1974: 14-15) después de mostrar sus preferencias conceptuales por el término “antijudaísmo” y esbozar lo que consideraba como causas generales del antisemitismo, se aventuraba en el capítulo II de su libro a ejecutar un breve análisis de las manifestaciones contra la comunidad hebrea acontecidas en la antigüedad precristiana. Este autor vinculaba el surgimiento de las hostilidades antisemitas a la salida del pueblo de Israel fuera de las fronteras palestinas, pues según su criterio los judíos han

padecido la animadversión de todas las naciones donde se han asentado, y no solo de algunos países determinados en épocas específicas de la historia.

En fecha más reciente, Perednik (2018, 4-5) se percata que el tema del antisemitismo y sus posibles catalizadores históricos está lejos de considerarse un yacimiento agotado, de modo que clasifica como inapropiado el término y pretendiendo rectificar el aporte teórico de Marr, se adscribe a la designación “judeofobia”. Aunque Perednik es capaz de resaltar tres demostraciones históricas que han provocado lo que define como una “sobrerpercepción” de parte de las sociedades donde se han insertado los judíos, al mismo tiempo reconoce que estas razones podrían no estar relacionadas forzosamente con la judeofobia.

Sin embargo, las tesis reunidas por Perednik (2018, 6) son sin temor a dudas aportes significativos a la pretensión global de arribar a algún tipo de consenso sobre las causas germinales del antisemitismo. En abreviada síntesis su propuesta de sobrerpercepción de la comunidad judía estaría alentada por la tendencia de estos grupos étnicos a congregarse en zonas urbanas densamente pobladas, así como su indiscutible capacidad para accionar con éxito en varias esferas de la estructura social, a lo que se añadiría la sustentación de su historia como nación en un *corpus* literario-religioso que también es patrimonio de un número importante de la población mundial.

Lo que resulta bastante difícil de impugnar es el hecho de que los judíos prevalecen en medio de un fuego cruzado que se activa desde múltiples aversiones: los acusan de asesinar a Jesús, de ser los ideólogos del comunismo, de responder a los estándares del capitalismo a través de la arquitectura de sus relaciones comerciales, de racismo, de actuar como seres opulentos y dados al lujo, de codicia, de envenenar las fuentes de agua, y de asesinar a niños cristianos o gentiles para emplear su sangre en ceremonias religiosas... No obstante, todas estas imputaciones son relativamente modernas, por lo tanto, no solo respaldan lo que Perednik denomina irracionalidad de la judeofobia, sino además siguen dejando en un bucle de irresolución los orígenes de tales comportamientos.

Una vez bosquejados estas vecindades teóricas al tema en cuestión, el siguiente trabajo persigue como objetivo general analizar los posibles antecedentes bíblicos de la Solución final al problema judío, tal y como fue concebida en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Para la materialización del objetivo propuesto se ha llevado a cabo una revisión bibliográfica que permite la exploración de las fuentes más relevantes, sin constreñirlas a un marco temporal rígido.

Además, se aplicó el método de investigación del análisis histórico para trazar un itinerario de las tentativas de Solución final desde la antigüedad bíblica hasta la Segunda Guerra Mundial. Se empleó también el análisis discursivo de fragmentos del texto bíblico particularmente reveladores en cuanto al tema tratado, que viabilizan la concreción de un estudio comparativo, entre los casos de animadversión hacia los judíos descritos en la Biblia y las manifestaciones que tuvieron lugar en Europa durante la expansión del Tercer Reich.

TRABAJOS FORZADOS Y CONTROL DE LA NATALIDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

A pesar del recuento ineludible presentado en el marco teórico, el estudio propuesto no pretende exhumar las osamentas del antisemitismo y avivar las discusiones científicas al respecto. A modo de bifurcación investigativa que toma distancia de las tendencias tradicionales, se intenta recuperar el concepto Solución final y examinarlo, no sin cierto viso de arbitrariedad, bajo el lente de la Biblia, específicamente en las páginas del Antiguo Testamento (*Tanaj*). O sea, en lugar de consumir las jornadas de investigación tratando de ubicar las huellas históricas del antisemitismo, se procura revelar los orígenes de los proyectos de exterminio de los judíos como colectividad étnico-religiosa, de tal forma que puedan entenderse como antecedentes de lo acordado en 1942 durante la Conferencia de Wannsee.

Si se entiende por Solución final al problema judío la implementación de una política de genocidio que garantizaría la extirpación de esta comunidad dispersa en gran parte de Europa, a través de métodos de aniquilación como los pogromos, el hambre, los campos de trabajo forzado, los fusilamientos y las cámaras de gas, se puede entonces acceder a un patrón de búsqueda para aplicar al texto bíblico. Muñoz Conde (2002: 2-3) alude por ejemplo a la esterilización de una cierta categoría de individuos a quienes los nazis consideraban como asociales⁰³; proceso este que era tenido por algunos altos mandos del nacionalsocialismo como nivel previo a la aplicación de la Solución final. El aumento desproporcionado de esta tipología familiar contrastaba con la disminución de las familias alemanas estimadas como normales, y por lo tanto representaba una amenaza latente, sin enfatizar en el cuantioso gasto que por concepto de seguridad social era destinado a estos estratos.

A la hora de establecer antecedentes de la esterilización forzosa de miles de individuos, Muñoz Conde opta por referentes inmediatos en el empleo de la biología criminal y de la eugenesia, y apunta a la evolución del aparato normativo de la Alemania nazi a través de la implementación de un sistema legal conformado por la Ley de depuración de la función pública (1933), la Ley para la prevención de las enfermedades hereditarias (1933), y las Leyes de Nuremberg (1935) entre otras. Sin embargo, aunque sería prematuro y antojadizo recurrir al término esterilización forzosa, en el Pentateuco se aprecia la disposición de un régimen de trabajos forzados, así como de mecanismos de control de la natalidad que recaen sobre el pueblo hebreo asentado en Egipto.

Como sustento teórico del planteamiento anterior, resulta de interés que Lazare (1974: 15) ubique precisamente en Egipto los síntomas iniciales del antisemitismo en el mundo antiguo, partiendo de pasajes de la Biblia como el que se encuentra en Génesis 43:32 y que alude

[03] Con el término asociales (*gemeinschafts-fremd*) los nazis se referían a personas que supuestamente tenían menor valor social, como

judíos, gitanos, enfermos mentales, pacientes en estado terminal, criminales, vagabundos, mendigos y vagos.

al encuentro de José con sus hermanos después de su venta a la caravana de comerciantes ismaelitas.⁰⁴ “Y le sirvieron a él aparte, aparte a ellos, y aparte a los egipcios que comían con él, porque los egipcios no soportan comer con los hebreos, cosa detestable para ellos”⁰⁵.

Aunque el anterior pasaje parece contener trazas innegables de antisemitismo, lo cierto es que los antiguos egipcios eran bastante estrictos al entablar relaciones con los extranjeros, no solo con los judíos. Se creían de alguna manera seres superiores, miembros de una raza dominante, mientras recluían a los restantes seres humanos a un nivel intermedio entre ellos y los animales. Estas diferencias se acentuaban de forma mucho más notable durante la hora de participar de los alimentos. Según Heródoto (2000: 27), los egipcios tenían prohibido emplear el cuchillo, asador o caldero que pertenecían a un griego, así mismo, no podían comer la carne de buey que hubiera sido seccionada con un cuchillo griego.

Lazare deduce que el asentamiento de la familia de Jacob (unos 66 varones según Ge 46:26) en Egipto, habría suscitado el desprecio de los locales por esta comunidad que llegó a establecerse en la tierra de Gosen con el consentimiento del faraón. Para Ascunce (2013: 174), los egipcios podrían haber interpretado la presencia de los judíos en su territorio como la injustificada proximidad de un “odioso pueblo invasor”, de lo que se desprendería la antipatía y el desprecio por este grupo étnico. No obstante, sería arriesgado en extremo manejar los pasajes bíblicos citados como sustentáculos de las primeras manifestaciones de antisemitismo en el mundo antiguo. Si bien es cierto que el grupo familiar de hebreos que fue introducido en Egipto era relativamente pequeño, poco más de un siglo después de la muerte de Jacob ya se había transformado en una población considerable que acrecentaba el recelo de los gobernantes egipcios.

Según el capítulo inicial del libro de Éxodo, uno de los faraones de la decimoctava dinastía (1575-1295 a. C.), posterior a los hicsos, (su identidad no está del todo esclarecida por la historiografía: podría tratarse de Amosis, su hijo Amenotep e incluso de Tutmosis I) alarmado por la explosión demográfica que parecían experimentar los hijos de Israel en Egipto, resuelve nombrar comisarios que recrudecieran las condiciones laborales que ya enfrentaban los hebreos durante la construcción de las ciudades de almacenaje Pitom (*Tell el-Rataba*) y Ramesés (*San el-Hagar*)⁰⁶.

Sin embargo, las medidas de opresión adoptadas no produjeron los resultados delineados por el faraón, y los israelitas continuaron multiplicándose a pesar de estar sometidos a la brutalidad del trabajo esclavo, tanto en la elaboración de ladrillos que alimentaban el afán constructivo de la época, como en las intensas jornadas agrícolas en las márgenes del Nilo. El relato bíblico exterioriza en Ex 1:7-14 el recrudecimiento de las condiciones de trabajo de los hebreos en Egipto de la siguiente manera:

[04] Monferrer Sala, 1995: 97-100.
[05] Todos los textos bíblicos mencionados en este artículo corresponden a la *Biblia de Jerusalén*, 1975.

[06] Para la correlación entre las antiguas ciudades-granero y los topónimos modernos, se suscribe lo planteado por Johnson, 2017: 31.

(...) pero los israelitas fueron fecundos y se multiplicaron; llegaron a ser muy numerosos y fuertes y llenaron el país. Se alzó en Egipto un nuevo rey, que nada sabía de José; y que dijo a su pueblo: “Mirad, los israelitas son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros. Tomemos precauciones contra él para que no siga multiplicándose, no sea que en caso de guerra se una también él a nuestros enemigos para luchar contra nosotros y salir del país”. Les impusieron pues, capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos; y así edificaron para Faraón las ciudades de depósito: Pitom y Ramesés. Pero cuanto más les oprimían, tanto más crecían y se multiplicaban, de modo que los egipcios llegaron a temer a los israelitas. Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas, les amargaron la vida con rudos trabajos de arcilla y ladrillos, con toda suerte de labores del campo y toda clase de servidumbre que les imponían por crueldad.

El párrafo anterior constituye un ejemplo apreciable de lo que Perednik ha definido como sobrepercepción, pues resulta realmente difícil que el pueblo de Israel llegara a multiplicarse al punto de ser “más numeroso y fuerte” que los propios egipcios; sin embargo, el pasaje bíblico indica que era percibido como tal por la casta gobernante. Henao (2011: 381) clasifica el infundado temor del farón como una “paranoia” que conduce al monarca a re-crudecer los escenarios laborales ya de por sí complejos que debían enfrentar los hebreos. Sin embargo, la brutalidad del trabajo esclavo no disminuyó el número de efectivos de los que podía disponer la comunidad judía para aliarse con los enemigos de los egipcios en caso de guerra y garantizar finalmente la liberación prometida.

Según Andreassi Cieri (2004: 129) con la institución en 1939 del Servicio de Trabajo Obligatorio en la Alemania nazi, se pretendía someter a regímenes de trabajo forzado al estamento social que podía ser caracterizado como judío, pero que aún no había sufrido la deportación, o aquellos que poseían un estatus especial al formar parte de los llamados matrimonios mixtos. Thonfeld & Iranzo (2007: 33) por su parte, teorizan sobre el significado del trabajo forzado (en la industria y en la agricultura) como parte de la ideología nacional-socialista y lo presentan no solo como un mecanismo eficaz para mantener bajo control a los opositores políticos del Reich, sino como un medio para garantizar la explotación laboral de todos aquellos judíos que habían sobrevivido al período inicial de aniquilamiento.

Resulta trascendente que las motivaciones para someter a vigilancia y control a los judíos que se encontraban fuera de los límites geográficos de Palestina, y al mismo tiempo obtener beneficios de su fuerza de trabajo, no fuera una innovación de los funcionarios del Reich, sino la idea original de un faraón de la decimoctava dinastía. Después de su fallido intento, este monarca procedió entonces a pactar un encuentro secreto con dos parteras que asistían a las mujeres hebreas, a quienes hizo prometer que asesinarían a todo varón que naciera, pero dejarían con vida a las hembras. Esta maniobra limitaría sensiblemente la incorporación de hombres a las filas de otros ejércitos durante probables conflictos armados (Ex 1:10), e incluso debilitaría los intentos futuros de sublevaciones dentro de la

comunidad hebrea en Egipto. El pasaje citado a continuación relata brevemente el primer método de control de la natalidad diseñado por el faraón:

El rey de Egipto dio también orden a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Sifrá, y la otra Puá, diciéndoles: “Cuando asistáis a las hebreas, observad bien las dos piedras: si es niño, hacedle morir; si es niña dejadla con vida”. Pero las parteras temían a Dios, y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños. (Ex 1: 15-17).

Como se ha podido advertir en el pasaje citado, las parteras (de nombres semíticos, aunque no se ha probado que fueran hebreas⁰⁷), no obedecieron lo prescrito por el faraón, y, por lo tanto, esta variante de infanticidio selectivo y genérico tampoco produjo la disminución gradual y progresiva de los individuos varones dentro la comunidad judía como se había pronosticado. El monarca apeló entonces al nacionalismo más exacerbado e inculcó sus resquemores a todo el pueblo egipcio, asignándoles una misión de exterminio que consistía en el ahogamiento en el río de todo varón recién nacido que perteneciera al linaje de los hebreos.

En su exégesis y análisis narrativo de Ex 1:15-22, Mela (2019: 205), señala como el faraón es capaz de proyectar su paranoia sobre todo el pueblo egipcio y comprometer a la nación con este nuevo propósito genocida, al punto de reconfigurar el simbolismo tradicional del Nilo, como fuente de la vida, y convertirlo en una alegoría de la muerte, la tumba líquida de los recién nacidos hebreos. González Hernando (2013: 30-31) no vacila en apuntar a este episodio como antecedente histórico de los infanticidios colectivos recogidos en fuentes escritas, y no solo da por cierto el hecho, sino que lo describe como la venganza de un monarca sobre un sector específico de la sociedad, en este caso la comunidad hebrea. Cierto es que no faltan autores como Fernández García (2011: 192) quien no vacila en clasificar este relato como una “aberración”, pues acorde con el resultado de sus investigaciones nunca en la historia del antiguo Egipto se ha podido referenciar un caso como el que presenta el libro de Éxodo.

Las superficies de contacto entre el relato bíblico y lo planteado por Muñoz Conde en correspondencia con las medidas de control de la natalidad en la Alemania del Tercer Reich pueden ser tomadas, sin demasiados forcejeos, como tentativas de una Solución final al problema judío, sobre todo tratándose de comunidades asentadas fuera de los límites geográficos de Israel. A modo de cierre de este epígrafe y como curiosidad más que como argumento científico, cabría mencionar el dato que desde el reduccionismo biológico aporta Gobineau (1937: 178), pero que no deja de ser interesante. Este diplomático y filósofo francés, inmerso en una espiral de ideas muy cuestionables que llegaron a servir de inspiración al

[07] Andíach 2006: 35, refiere que un análisis del texto consonántico admitiría dos posibles interpretaciones: 1) que se trate de parteras egipcias que realizan su trabajo dentro de la comunidad hebrea, o 2) parteras de hebreas que son convocadas por el faraón para perpetrar una suerte de traición nacional.

mismo Hitler, plantea que la cultura egipcia antigua habría emergido como resultado del asentamiento de una colonia aria procedente de la India en lo alto del valle del Nilo.

Las teorías de Gobineau fueron blanco de severas críticas casi desde el momento exacto de su publicación (1854), y por figuras tan cercanas o influyentes como su protector Alexis de Tocqueville⁰⁸, pero lo cierto es que autores como Amador Bech no titubean en aseverar que Hitler “plagió” varios de los postulados pertenecientes al diplomático francés durante la escritura de *Mein Kampf*. De modo que los planteamientos de Gobineau podrían interpretarse como vasos comunicantes entre la cultura de superioridad étnica del Antiguo Egipto y los patrones raciales reproducidos por el nacionalsocialismo alemán en su trato a la comunidad judía, sin embargo, el supuesto antisemitismo de este autor es uno de los asuntos que también está sometido a disputa.

POGROMO Y SOLUCIÓN FINAL EN EL LIBRO DE ESTER

Aunque la implementación de los trabajos forzados y los métodos de control de natalidad recogidos en el primer capítulo del libro de Éxodo trascienden como manifestaciones de interés para el historiador y el investigador social, no es esta la estructura política de genocidio organizado más impresionante mencionada en las páginas de la Biblia. Para advertir un plan de aniquilamiento masivo que pudiera ser interpretado como referencia útil por los asistentes a la mansión de Wannse, es impostergable acceder a través del libro de Ester a un episodio acontecido durante gobierno del soberano persa Jerjes I o Asuero (519-465), quien reinó desde Susa, la capital imperial, sobre un territorio compuesto por 127 provincias.

En el capítulo 3 del controversial libro de Ester (no solo se desconoce su autor, sino que junto a *Cantar de los cantares* es uno de los rollos incluidos en el canon bíblico que no menciona la palabra *Dios*), queda bosquejado un pogromo persa que podría haber servido de modelo a los forjadores de la Solución final durante el Tercer Reich. Un visir de Asuero, conocido como Amán o Hamán, resuelve tomar venganza definitiva y ejemplarizante de las actitudes de irrespeto del judío Mardoqueo quien se negaba a postrarse en presencia de este alto funcionario. Amán, en lugar de dirigir un ataque personal contra Mardoqueo, urde un plan de exterminio masivo y expropiación de bienes de la comunidad judía en Susa y en cada una de las provincias del imperio, desde la India hasta Etiopía.

Para proseguir con este análisis es necesario esclarecer un término que ya se ha mencionado pero que se incorporó al vocabulario internacional a partir de la década de 1880: pogromo, adaptación al castellano de la palabra rusa *gromit* y cuyos significados inmediatos pueden asociarse con aplastar y destruir. La edición del londinense *Times* correspondiente

[08] Valero Pacheco, 2015: 40.

al 17 de marzo de 1882 aludía al término pogromo vinculándolo a una “revuelta contra los judíos” acontecida en una taberna ucraniana.⁰⁹

En un orden más general, un pogromo sería un linchamiento masivo, planificado previamente o no, de cierto grupo específico, e incluiría como premisa la destrucción o incautación de sus bienes materiales. Aunque el término no estaría ceñido a denotar únicamente la perpetración de hechos violentos contra la comunidad judía, fueron precisamente sucesos que involucraron a los judíos, los que se remontan a los orígenes del calificativo pogromo. Debido al elevadísimo nivel de detalle de la descripción bíblica de Ester 3,8-11, se podría hablar de tentativas de pogromo sin que el empleo de la palabra constituya una arbitrariedad, por lo tanto, se considera además indispensable citar el fragmento que revela la estructura de este proyecto de linchamiento:

Y dijo Amán al rey Asuero: “Hay un pueblo esparcido y distribuido entre los pueblos en todas las provincias de tu reino, y sus leyes son diferentes de las de todo pueblo, y no guardan las leyes del rey, y al rey nada le beneficia el dejarlos vivir. Si place al rey, decrete que sean destruidos; y yo pesaré diez mil talentos de plata a los que manejan la hacienda, para que sean traídos a los tesoros del rey”. Entonces el rey quitó el anillo de su mano, y lo dio a Amán hijo de Hamedata agagueo, enemigo de los judíos, y le dijo: “La plata que ofreces sea para ti, y asimismo el pueblo, para que hagas de él lo que bien te pareciere”. Entonces fueron llamados los escribanos del rey en el mes primero, al día trece del mismo, y fue escrito conforme a todo lo que mandó Amán, a los sátrapas del rey, a los capitanes que estaban sobre cada provincia y a los príncipes de cada pueblo, a cada provincia según su escritura, y a cada pueblo según su lengua; en nombre del rey Asuero fue escrito, y sellado con el anillo del rey. Y fueron enviadas cartas por medio de correos a todas las provincias del rey, con la orden de destruir, matar y exterminar a todos los judíos, jóvenes y ancianos, niños y mujeres, en un mismo día, en el día trece del mes duodécimo, que es el mes de Adar, y de apoderarse de sus bienes.

Este relato parece pasar desapercibido para los principales historiadores del holocausto, sin embargo, quien insinúa la probable trascendencia de los hechos narrados en el libro de Ester, es Lazare (1974: 14), un historiador del antisemitismo como ya se ha visto. Este autor en su citado con anterioridad *El antisemitismo, su historia y sus causas*, reconoce que para tratar de establecer un punto de partida más exacto en materia de hostilidad contra los judíos habría que remitirse al libro de Ester. En su brevísimo análisis del episodio bíblico, Lazare debe hacer frente al escollo que se presenta el intentar demostrar la veracidad histórica del libro de Ester, con la consecuencia natural de que el incidente de Amán y Mardoqueo constituyera un relato perteneciente a los dominios de la ficción narrativa.

[09] Veidlinger, 2021: 17.

Lazare, sin poseer una certeza concluyente, se inclina por el carácter apócrifo del libro de Ester, pero no deja de registrar que el autor de ese texto identifica los gérmenes que engendrarán la animadversión hacia los judíos en los siglos posteriores. En Est 3:8 se enuncian dos razones que Lazare, e incluso Perednik, señalan como catalizadores fundamentales del antisemitismo:

Un pueblo esparcido y distribuido entre los pueblos. (Los judíos se encuentran fuera de las fronteras geográficas de Palestina, condición indispensable para que se originen eventos de antisemitismo).

Con leyes diferentes a los demás pueblos y que no guardan las leyes del rey. (Tendencias aislacionistas que favorecían la creación de barrios judíos o juderías, y preservación de estructuras legales y religiosas comunitarias, paralelas a las ya existentes en los países donde se asentaban estos grupos étnicos).

El proyecto de Amán cumple rigurosamente con varios de los lineamientos que se han esbozado en el concepto de pogromo que maneja esta investigación: 1) linchamiento masivo (*destruir, matar y exterminar a todos los judíos, jóvenes y ancianos, niños y mujeres* – Est 3,13); 2) grupo específico (*todos los judíos* – Est 3,13); 3) planificado previamente (*y fue escrito conforme a todo lo que mandó Amán, a los sátrapas del rey, a los capitanes que estaban sobre cada provincia y a los príncipes de cada pueblo, a cada provincia según su escritura* – Est 3,12); y 4) expolio de los bienes (*y de apoderarse de sus bienes* – Est 3,13). Si la hipótesis que conecta la Solución final al problema judío con las páginas del Antiguo Testamento puede comprobarse, entonces quedaría también verificada la incidencia del libro de Ester en la organización de pogromos en la Europa de fines del siglo XIX.

LA SOLUCIÓN FINAL EN LA ALEMANIA NAZI

Hacia 1941 los nazis no habían conseguido concretar aun lo que al año siguiente bautizarían como Solución final al problema judío. De hecho, en ciertos corrillos de la elite del nacionalsocialismo se debatía desde 1939 la urgencia de materializar una solución temporal a la cuestión judía a través del desplazamiento masivo de estas comunidades hacia el Este (*Lebensraum*), obviamente con el propósito de alcanzar un Objetivo final. Los alemanes tuvieron que conformar el concepto de Solución final antes de proyectarlo sobre las masas de tal manera que pudiera ser asimilado. Tanto en los discursos de Goebbels, como en las publicaciones del *Völkischer Beobachter* o del *Der Stürmer*, se advertían los presupuestos que englobaría el proyecto definitivo.

Al igual que faraón, el partido nazi tuvo que incidir sobre la opinión pública para que de forma pasiva y sistemática el pueblo se transformara en cómplice del holocausto. La demonización del componente judío se acrecentó al asociar a este grupo étnico con términos como bolchevismo y comunismo, que ya estaban estigmatizados en el razonamiento alemán. Goldstein (2010: 22-23) sostiene que en una fase inicial solo se fusilaba a los comunistas o a hombres judíos, pero a velocidad de vértigo se procedió a incorporar las masacres de familias enteras mediante la acción de los *Einsatzgruppen* (equipos móviles de matanza), a las que siguieron el apogeo de los trenes de la muerte, los campos de exterminio y la gasificación masiva.

El 20 de enero de 1942, un palacete en las márgenes del lago Wannsee en Berlín, quedaría en la historia como testigo del consentimiento de la burocracia alemana para la legalización de la Solución final. Reinhard Heydrich, quien moriría ese propio año en un atentado en Praga, hizo las veces de moderador de la conferencia, y además de explicar escueta y eufemísticamente los basamentos de la Solución final, distribuyó entre los participantes las copias del minucioso censo de los judíos europeos elaborado por Adolf Eichmann. Debido en parte a la prematura muerte de Heydrich, la responsabilidad de garantizar el progreso de la maquinaria del holocausto recayó sobre la capacidad organizativa de Eichmann.

La historia ha juzgado a Eichmann como arquitecto de la Solución final y responsable directo del genocidio de seis millones de judíos. Cabría entonces preguntarse si este funcionario nazi poseería algún tipo de conocimiento sobre el pogromo de la comunidad judía que se describe en el libro de Ester, o si por lo menos podía clasificarse como lector ocasional de la Biblia. Aunque cualquier aseveración al respecto estaría permeada de un elevadísimo grado de especulación, Onfray (2021: 10) aporta datos que no deben ser soslayados en cuanto a la formación religiosa de Eichmann. Este autor caracteriza al padre de Eichmann como un creyente piadoso y devoto, que ostentaba un importante puesto en el consejo presbiteral de la parroquia protestante de la ciudad de Linz am Rhein.

Onfray refiere que a los 10 años Eichmann había quedado huérfano de madre, devota y practicante, pero la segunda esposa de su padre también fue una fervorosa creyente, por lo que inculcaron los principios de la existencia de Dios y la vida religiosa en el joven. Aunque Eichmann se separa de la iglesia en 1937, precisamente cuando trabajaba en Departamento Judío de la *Sicherheitsdienst*, pasó más de 30 años como practicante en las filas de una denominación evangélica. Durante la instrucción de su proceso penal el propio Eichmann reconocería haber estado muy apegado a la iglesia a lo largo de su existencia. Si Eichmann se inspiró en el libro de Ester para la conformación de su proyecto de Solución final, es algo que no se podría afirmar sin incurrir en excesos, no obstante, resulta bastante lógico deducir que como lector de la Biblia si estaba al tanto de ese episodio.

CONCLUSIONES

El complot diseñado por Amán en el capítulo 3 del libro de Ester pretendía no solo aniquilar en un plazo de 24 horas a las comunidades judías asentadas en las distintas latitudes del imperio (incluidos todos los grupos etarios), sino además confiscar sus posesiones materiales. Una relectura atenta de los pasajes bíblicos que se han compartido anteriormente revelará la amplitud de matices que englobaba una operación como la que pretendía emprender Amán. Finalmente, el proyecto de genocidio fue frustrado por la obra persuasiva e intercesora de Ester frente al rey, y el visir terminó colgado en la horca que él mismo había diseñado para el judío para Mardoqueo. (Est 7:9-10)¹⁰.

La revelación de los sucesos acontecidos en el libro de Ester como antecedentes de la Solución final no pierde un ápice de significado si se determina la procedencia apócrifa de este rollo. Se podría afirmar que la Biblia en su totalidad es solo una de las más grandes obras literarias de la antigüedad, pero que en cuestiones históricas podría no ser muy fiable, mientras parece estar reñida con la ciencia en un abrumador porcentaje de sus aseveraciones. De cualquier manera, tales alegatos están muy lejos de dar al traste con las ideas básicas esbozadas en este artículo.

No sería ni someramente la única ocasión en la historia en la que un texto de “ficción” seduciría a una mente criminal para convertir en fatal realidad los contenidos artístico-literarios de determinado volumen. ¿Acaso *El agente secreto* de Josep Konrad no inspiró a *Unabomber*, uno de los terroristas más famosos de los Estados Unidos? ¿El asesino de Lennon, después de dispararle cinco veces por la espalda no se sentó reposadamente a leer *El guardián entre el centeno* de Salinger? ¿La serie de la *Fundación* de Isaac Asimov, no fue acogida como texto sagrado por la secta japonesa La verdad suprema, que protagonizó un atentado en el metro de Tokio con saldo de 13 muertos y seis mil personas afectadas?

Si a partir de Eckhardt (1967) se pueden citar a un grupo de autores que no han tenido reparos en apuntar a los relatos evangélicos de la crucifixión como responsables en última instancia del antisemitismo e incluso del holocausto, ¿resultaría demasiado temerario asociar la conspiración persa de Amán con la Solución final? ¿Sería arriesgado en extremo y hasta infantil tomar este relato bíblico como antecedente directo de la Solución final al problema judío?

Sea como fuere, la desarticulación del pogromo bíblico no ha pasado desapercibida para la comunidad judía, que ha elevado esta liberación providencial al nivel de símbolo, evocándola mediante la celebración anual de la Fiesta del Purim (14 y 15 del mes de Adar). Además de leer en voz alta el *Megilat Ester*, de hacer sonar estridentes matracas cuando

[10] El artífice de la Solución final, Adolf Eichmann, también fue sentenciado a la horca y colgado el 1ro de junio de 1962 en la prisión de Ramla (Israel).

se pronuncia el nombre de Amán, de preparar el tradicional *hamantash* (especialidad de la repostería asquenazi), de compartir regalos y de beber vino al punto de confundir los nombres de los protagonistas de este relato, la Fiesta del Purim es presentada como el día más jubiloso de todo el calendario hebreo.

La importancia de este festejo es de tal dimensión que en el *Talmud de Jerusalén* puede leerse que, aunque se olvidaran todas las profecías e incluso las vidas de los patriarcas de la antigüedad hebrea, el libro de Ester seguiría recordándose como parte ineludible del imaginario judío y, por lo tanto, el Purim sería celebrado cada año. El estudio efectuado demuestra que los pasajes del Antiguo Testamento elegidos para su análisis, en concreto los ubicados en los libros de Génesis y Ester, constituyen antecedentes de las políticas de exterminio aplicadas a los judíos europeos durante la Segunda Guerra Mundial, en específico de la Solución final.

BIBLIOGRAFÍA

AMADOR BECH, Julio. «El mito como medio de creación de la identidad nacional y racial en el nacionalsocialismo alemán». *Las ideologías totalitarias modernas como sistemas*. 2014. https://dlwqtxtslxzle7.cloudfront.net/63195892/EL_MITO_COMO_MEDIO_DE_CREACIN_DE_LA_IDEN20200504-28571-

ANDIÑACH, Pablo R. *El libro de Éxodo*. Salamanca: Biblioteca de Estudios Bíblicos. 2006.

ANDREASSI CIERI, Alejandro. 2004. «El trabajo en la Alemania nazi». *Gallego, Ferran, Pensar después de Auschwitz*. Mataró, Barcelona, España. 2004. <https://www.aacademica.org/alejandro.andreassi.cieri/27.pdf>.

ARENDT, Hanna. *Los orígenes del totalitarismo*. Barcelona: Planeta De Agostini. 1994.

ASCUNCE, José A. «Exilio y emigración. De la experiencia del emigrante al compromiso del exiliado: Amado Alonso y Ramón de Belausteguigoitia». *El exilio literario de 1939, 70 años después: actas*, Universidad de La Rioja. 2013. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4536798>.

ECKHARDT, A. Roy. *Elder and Younger Brothers*. Charles Scribner's Sons New York: First Edition. 1967.

FERNÁNDEZ GARCÍA, David. «Éxodo, ¿realidad o leyenda?». *Alcalibe: Revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica* 11. 2011. <http://www.unedtalavera.es/wp-content/uploads/2019/05/Alcalibe-2011-paginas-189-210-uned-talavera.pdf>.

GOBINEAU, Joseph Arthur de. *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Barcelona: Ediciones Apolo. 1937. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Ensayo_desigualdad-Joseph_Gobineau.pdf.

GOLDSTEIN, Yossi. «El plan de la 'Solución Final' según nuevas tendencias historiográficas». *Nuestra memoria*, Año XVI, No. 34. 2010. <https://museodelholocausto.org.ar/private/pdf/nuestra-memoria/nuestra-memoria-34.pdf#page=11>.

GONZÁLEZ HERNANDO, Irene. «El infanticidio». *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Vol. 5, No 9. 2013. <https://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento39856.pdf>.

GRAGEDA BUSTAMANTE, Aaron. «Arizona contra la inmigración ilegal (ley SB1070); la bivalencia del concepto "solución final"». *Región y sociedad*, Vol.30, No.71, enero-abril, Hermosillo. 2018. <https://doi.org/10.22198/rys.2018.71.a388>.

HILBERT, Raúl. *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Ediciones Akal. 2020.

HENAO, Jairo, A. «El actuar yahvista de las mujeres de Egipto». *Cuestiones Teológicas*, 38(90): 2011. <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120> [consultado 22/02/2024].

HERODOTO. *Los nueve libros de la Historia*, T2. 2000. <https://historiaodigital.com/download/Herodoto%20de%20Halicanaso%20-%20Los%20Nueve%20Libros%20De%20La%20Historia%20II.pdf>.

JOHNSON, Paul. *La historia de los judíos*. Barcelona: Maxi Editorial. 2017. https://books.google.es/books?hl=es&lr=lang_es&id=IsYtDwAAQBAJ&oi=fnd.

KILSTEIN, Andrés. «Revisión del estado de la cuestión sobre el antisemitismo en 5 ejes de debate. Algunas palabras sobre el uso del concepto de "antisemitismo"». *Nuestra Memoria*. Año XVI, No. 34. 2010. <https://museodelholocausto.org.ar/private/pdf/nuestra-memoria/nuestra-memoria-34.pdf#page=11>.

LAZARE, Bernard. *El antisemitismo. Su historia y sus causas*. Buenos Aires: Ediciones La Bastilla. 1974. <https://joaquinabreu.net/wp-content/uploads/Recursos/Libros>

MELA, Facundo. «Análisis narrativo y exégesis de Éxodo 1; 15-22». *Revista Bíblica*, 81. 2019. <https://www.revistabiblica.com/ojs/index.php/RB/article/view/89/83>.

MESSADIÉ, Gerard. *Historia del antisemitismo*. Buenos Aires: Ediciones B. Argentina S.A. 2001.

MONFERRER SALA, Juan Pedro. «El episodio de la venta de José. Un intento de análisis textual a partir de un fragmento de al-Tabarí». *MEAH. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Vol. 44. 1995. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14478/12470>.

MUÑOZ CONDE, Francisco. «La esterilización de los asociados en el Nacionalsocialismo. ¿Un paso para la "solución final" de la cuestión social?» *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, No. 04. 2002. <https://core.ac.uk/download/pdf/16031536.pdf>.

ONFRAY, Michel. *El sueño de Eichmann. Precedido de un kantiano entre los nazis*. Barcelona: Editorial Gedisa. 2021. <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=axQsEAAAQBAJ&oi=fnd&pg>.

PAZ-MAHECHA, Gonzalo, R. «¿Derecho penal del enemigo o la solución final al problema de la delincuencia?» *Papel político*, Vol. 15, No.1. 2010. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0122-44092010000100012&script=sci_arttext&tlng=es.

PEREDNIK, Gustavo D. *Judeofobia. Las causas del antisemitismo, su historia y su vigencia actual*. Barcelona: Penguin Random House, Grupo Editorial, 2018. https://books.google.es/books?hl=es&lr=lang_es&id=zj9RDwAAQBAJ&oi=fnd.

POLIAKOV, León. *Breviario del odio*. Madrid: Sefarad Editores. 2022.

REITINGLER, Gerald. *La solución final*. Barcelona: Ediciones Grijalbo. 1973.

THONFELD, Christoph, e IRANZO, Teresa. «Trabajos forzados para el Tercer Reich (Forced Labour for the Third Reich)». *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, No. 37. 2007. <http://www.jstor.org/stable/25703091>.

VALERO PACHECO, Perla Patricia. «Apuntes para la historia del racismo moderno en clave caribeña: el debate Gobineau-Firmin y la ciencia como arma». *Quirón. Revista de estudiantes de historia*, Vol. 1, No.2. 2015. <https://cienciashumanasyeconomicas.medellin.unal.edu.co/images/revista-quiron-pdf/edicion-2/3.ArtPerlaPatriciaValero.pdf>.

VEIDINGLER, Jeffrey. *En el corazón de la Europa civilizada: Los pogromos de 1918 a 1921 y el comienzo del Holocausto*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, S. L. 2021.

VICH SÁEZ, Sergi. «Reunión en Wannsee: 85 minutos». *Historia y vida*. 2007. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5871357>.

WISTRICH, Robert. S. *Antisemitism, the Longest Hatred*. New York: Pantheon. 1992.

HANNAH ARENDT, UMA JUDIA ENTRE O PASSADO E O FUTURO, REFERENCIAL CRÍTICO PARA A HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA.

Ney de Souza

INTRODUÇÃO

Objetiva-se neste texto apresentar, de maneira sintética, a pensadora Hannah Arendt e, seu pensamento sobre o conceito de poder, autoridade, violência e liberdade. Esses conceitos, formulados pela escritora judia, serão utilizados como referenciais para a análise de uma temática específica da história eclesiástica: a Sinodalidade. Este conceito será desenvolvido na segunda parte do texto e, em seguida sua aplicação nas atividades da instituição religiosa católica na atualidade.

No meio acadêmico, de maneira particular o teológico, o debate sobre a Sinodalidade vem sendo abordado e refletido em perspectivas eclesiais e ecumênicas. Ademais, uma abordagem ecumênica do processo sinodal é necessária para fomentar o diálogo e as relações com as outras denominações cristãs, religiões e, até mesmo, outras formas de pensamento não religiosas. Assim, o estudo se propõe aprofundar o pensamento do Papa Francisco sobre este tema, a partir de uma apropriação conceitual e criativa das categorias de poder e autoridade da pensadora alemã e judia Hannah Arendt (1906-1975).

Para a elaboração deste artigo será utilizado o método de revisão hermenêutico-narrativa. Este método realiza uma análise crítica da literatura existente sobre a temática em questão, sem esgotar as fontes de informações. Desse modo, será feita criativamente uma aproximação teórica entre os pensamentos de Hannah Arendt e do Papa Francisco, com uma percepção crítica sobre seus conceitos de poder e autoridade, bem como similaridades entre seus pensamentos.

A PERSONAGEM

Johanna Cohn Arendt nasceu em Hanover, Alemanha, em 1906. Passou sua infância em Königsberg. Pertencia a uma família de judeus de classe média. Após a morte de seu pai, quando ainda era uma criança de 7 anos, sua mãe e ela se mudaram para a cidade de Berlim. Frequentou a Universidade em Marburg, Alemanha (1924-1926). Grande era seu interesse pela filosofia, inicialmente por Kant e a teoria existencial de Karl Jaspers e de Søren Kierkegaard. Durante seu período universitário, Arendt foi iniciada na filosofia de Martin Heidegger, este, naquele momento, escrevia sobre o Ser e Tempo. Quando completou 18 anos de idade ela iniciou um caso amoroso e secreto com Heidegger que era casado e tinha dois filhos.

A filosofia de Jaspers era mais concreta do que a teoria de Heidegger. Sua ênfase maior era na comunicação e na política. Arendt foi atraída pelo conceito de liberdade em Jaspers que ligava a ação à razão. Este foi, neste momento, o pensador de influência mais significativa em seu pensamento e em seu desenvolvimento intelectual. Em 1928 apresentou sua tese de doutorado intitulada *O Conceito de amor em Santo Agostinho*, orientada por Karl Jaspers, na Universidade de Heidelberg.

Durante a II Guerra Mundial, Arendt perdeu o contato com Jaspers por sete anos. A esposa de Jaspers era judia e este foi impedido de ensinar e publicar, proibição do governo socialista durante a Guerra. Quando ambos compreenderam que haviam sobrevivido à guerra, deram início a uma íntima amizade profissional e pessoal. A amizade durou até a morte de Karl Jaspers em 1969.

A palavra “judeu” era pronunciada raramente na casa de Hannah Arendt, e, ela alegava que não foi por ausência de informação de sua família que soube que era judia. Não se surpreendia ao ouvir observações antissemitas de outras crianças na rua e na escola (cf. Correia, 2007). Sua família não era de judeus praticantes, mas não se envergonhavam de sua etnicidade, defendiam a si como judeus e recusavam a sentir-se inferiores. Arendt não praticava a religião judaica, embora tenha exigido que seu esposo, Heinrich Bucher, tivesse um funeral judaico. Ele não era judeu.

Um acontecimento decisivo na vida de Arendt foi o incêndio do Reichstag e as subsequentes prisões daquela noite de 1933. Começou a sentir-se responsável pela situação política, não podia mais ser espectadora. Assistiu o surgimento da Alemanha nazista, perdeu amigos e se viu forçada a emigrar. Antes disso, em 1933, envolveu-se com o movimento sionista, fazendo pesquisas na Biblioteca estadual da Prússia. Visava registrar atos antissemitas de grupos alemães privados. Após diversas semanas de pesquisa foi presa, porém a polícia teve dificuldades em ler um de seus cadernos codificados, estava em grego. Após oito dias foi liberada. Deixou Berlim com a mãe e atravessou, ilegalmente, a floresta, rumo a então Tchecoslováquia, dando início a uma vida de 18 anos sem cidadania. Estabeleceu-se em Paris durante vários anos e trabalhou pela Juventude Aliyah que ajudava a levar crianças para a Palestina. Com a ascensão do governo de Vichy foi forçada ao confinamento em um campo

de concentração em Gus, na mesma França, em 1940. Fugiu deste campo quando os alemães invadiram a França. Após a fuga emigrou para Nova York. Arendt descobriu que os que ficaram no campo de concentração foram enviados, de trem, para Auschwitz, atual Polônia. Retornou à Europa em 1949 com o propósito de ser agente da reconstrução cultural judaica.

Tornou-se cidadã estadunidense em 1955, dez anos após sua entrada no país. Não sabia falar inglês, mas aprendeu rapidamente. Publicou seu primeiro texto em inglês. Com o tempo foi ganhando reconhecimento científico e ministrava seminários sobre Teoria política. Acreditava que o pensar era inspirado pela experiência pessoal. Suas experiências a levaram à profunda compreensão da importância política. Seus interesses acadêmicos foram devotados à compreensão do relacionamento entre teoria filosófica e a prática política. Não era o comportamento dos inimigos que a surpreendia, mas as traições de seus amigos na comunidade intelectual. O fato levou-a a um tal estado de ânimo que a fez querer rejeitar a academia por completo. Declarava estar chocada com a facilidade que a maioria da intelectualidade alemã havia se tornado amiga do regime nazista e com o fato de muitos dentre os intelectuais terem-se tornado criminosos. Segundo ela, o pensamento abstrato dos filósofos levou-os a descartar a ação política. Negava o título de filósofa, preferia ser chamada de teórica política.

Seus interesses intelectuais diziam respeito aos fenômenos políticos humanos de preferência as questões ontológicas ou metafísicas acerca da natureza do universo. Cita em suas obras os filósofos políticos práticos: Cícero, Montesquieu, Jefferson e Adams. Sócrates foi uma influência significativa em seu pensamento. Agostinho inspirou sua visão da importância da mentalidade ou o aspecto da humanidade que pode começar e dar início a novas ações no mundo. Nietzsche e Heidegger foram importantes, porque Arendt começou a maior parte de seus ensaios com uma análise da linguagem e das origens dos vários conceitos políticos, a fim de demonstrar como as ideias haviam mudado ao longo do tempo. Sua maior influência foi sem dúvida Aristóteles, seguindo-o buscou explicitar categorias, objetivando combater a confusão intelectual. Afirmava que sua principal frustração com respeito à história contemporânea e à ciência política era a crescente incapacidade de realizar distinções. Grande parte de sua obra implicava a investigação da história de vários termos e a definição deles em modos distintos.

A análise que Hannah Arendt realiza do passado não é nostálgica, ansiosa por recuperar modos de vida do passado, tampouco uma investigação de eventos factuais, mas um frutuoso mergulho que pretendia descobrir tesouros teóricos que pudessem ser úteis para a atualidade e capazes de iluminar os modelos atuais de fenômenos políticos. É assim, que este texto aqui apresentado se debruça em seu pensamento, especialmente em sua obra publicada em 1961 *Entre o passado e o futuro*. Os conceitos de Arendt, particularmente o de poder, são extremamente úteis para analisar as instituições, neste caso específico a instituição religiosa católica na atualidade e o conceito de sinodalidade. Hannah Arendt faleceu em Nova York em 1975 devido a um ataque cardíaco.

O CONCEITO DE PODER NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

No pensamento da filósofa Hannah Arendt, o tema do poder figura como uma das categorias mais importantes de seu trabalho intelectual, sendo encontrado desde seu trabalho de doutorado, na década de 20, até sua obra inacabada na década de 70. Durante toda a sua vida, é importante destacar que o autêntico poder político não podia ser confundido com a violência. De acordo com o exposto por Arendt em *A Condição Humana* “é o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (Arendt, 2016a), e consequentemente o poder é sempre “[...] um potencial de poder, não uma entidade mutável, mensurável e confiável como a força [force] e o vigor [strength]” (Arendt, 2016a). Ou seja, o poder não é algo naturalmente erigido onde quer que os homens estejam, ele é uma possibilidade/potencialidade, podendo haver conglomerados humanos impotentes. Assim sendo, é correto dizer que “o poder nada mais é que a ilimitada capacidade da ação e do discurso de estabelecerem relações e engendrarem novos processos sobre a teia de relações preexistentes” (Alves Neto, 2009). O poder não é uma entidade imutável, mas um princípio de relacionamento entre os sujeitos. Para Arendt, “o que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação [...] e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder” (Arendt, 2016a), aquele que opta ou é forçado a isolar-se, a afastar-se dos assuntos humanos, é caracterizado como um impotente, ou seja, alguém que não goza da prerrogativa básica para o usufruto do poder: a convivência mútua.

Aqui o conceito de violência é estendido e deixa de ser apenas pré-político para tornar-se antipolítico, visto que “[...] embora a violência seja capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo” (Arendt, 2016b). É partindo dessa concepção de poder que Arendt se volta para determinadas ideias forjadas pela tradição filosófica ocidental sobre o que é governar. Uma das suas principais críticas é que concepções, como a de Platão e Aristóteles, trouxeram a dinâmica violenta das relações da vida privada para pensar a esfera pública. A Tradição, segundo Arendt, entende o poder como a capacidade de comandar, o que é um equívoco, visto que, como afirma em sua obra de 1970, *Sobre a violência*, “se a essência do poder é a efetividade do comando, então não há maior poder do que aquele que emerge do cano de uma arma e seria difícil dizer «em que medida a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um pistoleiro»” (Arendt, 2016c).

É também nessa obra de 1970 que Arendt dá a definição mais clara do que ela entende por poder. Em suas palavras: o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, na realidade nos referimos ao fato de

que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo do qual se originara o poder desde o começo desaparece, “seu poder” também se esvanece. (Arendt, 2016c).

Essa definição, apesar de precisa e clara, pode ainda deixar dúvidas sobre como, de fato, essa coisa que chamamos de poder e que não pertence a ninguém, mas que também não existe sem alguém, pode ser vivenciada. Para essa compreensão é preciso observar o tratamento que a autora dá ao tema do poder na obra de 1963, *Sobre a revolução*, em que o tema é a revolução e o palco são as revoluções francesa (1789-1799) e americana (1775-1784), visto que “eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina” (Arendt, 2016c), ou seja, trazem sempre elementos novos para o mundo. Com a derrocada das monarquias absolutistas, com o sucesso da revolução frente à busca por sua libertação, dá-se início ao mote da constituição e criação do novo corpo político. Quando “[...] declararam a independência frente a esse governo, e depois de ter renegado sua lealdade à coroa, a questão principal para eles certamente não era como limitar o poder, e sim como estabelecê-lo, não como limitar o governo, e sim como instaurar um novo” (Arendt, 2011).

Hannah Arendt vê na Revolução uma dupla tarefa, a saber: primeiro ela deve instaurar o novo início por meio da fundação do novo corpo político e, logo após, inaugurar um espaço de atuação das pessoas dentro do campo dos assuntos humanos. Ambas as tarefas passam pelo processo da constituição das leis e da formação da estrutura institucional do corpo político, da cara que se dá ao poder. A segunda tarefa da Revolução, que é a que nos interessa, passa pelo estabelecimento de leis que, a exemplo da compreensão romana, são instrumentos que mais do que estabelecer limites, instruíam as relações no espaço entre os sujeitos.

Na sede da mudança de mentalidade sobre o processo de estabelecimento da constituição do corpo político encontra-se a experiência anterior dos norte-americanos com o próprio conceito de poder. O poder para a Revolução Americana era uma entidade que não dependia do aparato estatal porque o precedia, não se reduzia à mera soma das vontades do povo, porque o ultrapassava. O poder era uma realidade do cotidiano e da união das pessoas. Eles encarnavam com maestria o que Arendt definiu como sendo o poder. Desta forma, o que a “[...] Revolução Americana fez efetivamente foi trazer à luz a nova experiência americana e o novo conceito americano de poder [...]” (Arendt, 2011).

Essa prática do poder se apresenta ainda na forma de construir laços legais. O principal exemplo disto é o processo de instituição do Pacto do Mayflower (século XVII), redigido no navio e assinado no desembarque dos revolucionários naquilo que seria posteriormente sua pátria (Estados Unidos). Através da vivência de pactos e alianças que regem a vida da humanidade, os americanos compreenderam que a funcionalidade da lei não está na suposta força que a lei possui, mas no seu aspecto criador de laços. Essa experiência prévia dos revolucionários com o estabelecimento de princípios de relação é significativa para Arendt, pois, para ela, as leis, “[...] em particular, a constituição, não [são] apenas

como elementos de estabilização, mas também como princípios de inspiração da ação humana, propiciando o estabelecimento de “«relações» entre os homens” (Duarte, 2000, acréscimo nosso).

Os pactos mútuos e as promessas possuem como objetivo “[...] encontrar um princípio de justiça compartilhado e em estabelecer marcos e fronteiras para as instituições e para as ações condizentes com este princípio” (Rubiano, 2016). Nessa perspectiva, o “[...] prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação” (Arendt, 2011). Assim, a constituição politicamente ordenada é aquela que permite em seu seio a fruição de novos contratos e novas relações entre aqueles que apreciam o exercício da liberdade.

Dizendo de outro modo, só podemos falar de relações “poderosas” onde o poder é materializado em leis e regras de conduta que não visam apenas separar os indivíduos, mas estabelecer possibilidades de agir em concreto, caminhar juntos. O poder envolve sempre relação entre sujeitos. O poder denota, assim como a Sinodalidade, um *modus vivendi et operandi*.

SINODALIDADE E O CONCEITO DE PODER

SINODALIDADE

A primeira experiência, de cunho sinodal começou no “concílio de Jerusalém”, ano 49 (cf. At 15, 6-29). Apóstolos e presbíteros reuniram-se com a comunidade para tratar da questão levantada em Antioquia. A decisão foi comunicada à Igreja antioquena através de uma carta (15, 22). Em vários outros relatos é possível constatar as diversas formas de colegialidade, de assembleias reunidas para tratar e resolver assuntos locais, tendo a participação dos diferentes membros da comunidade (cf. At 1, 14; 6, 1-6; 14, 27; 1 Cor 5, 3, 13; 7, 17; 11, 34; 16, 1; Ef 2, 25-29 e Mt 18, 15-17). Tito recebeu o encargo de completar a formação da comunidade, constituindo em cada cidade um colégio de presbíteros (cf. Alberigo, 2007). É evidente que cada comunidade local exercitava fórmula de colegialidade. De acordo com Atos 1, 14, toda a comunidade se envolveu na substituição de Judas por Matias. Os sete diáconos (At 6, 1-6) foram eleitos pela comunidade. Nas comunidades paulinas ocorreram assembleias comunitárias para resolver assuntos locais (cf. 1 Cor 5,3, 13). Paulo orienta a comunidade e isto implica a coparticipação dos mais diferentes membros nas atividades do grupo (1 Cor 7, 17; 11,34; 16, 1; Fl 2, 25-29 e ainda Mt 18, 15-17).

No primeiro milênio, a Igreja estava unida na preservação da fé apostólica, mantendo a sucessão apostólica dos bispos, desenvolvendo estruturas de Sinodalidade, vinculadas à primazia e em compreensão da autoridade como serviço. Porém, a situação deste estilo sinodal e, não somente estrutura, foi entrando num ritmo acelerado de alterações, levando à centralização nas mãos dos membros ordenados e com isso gerando um autoritarismo

que tem seus desdobramentos até o tempo presente (cf. Souza, 2022). O teólogo jesuíta Miranda afirma que:

...a história da Igreja nos ensina que o protagonismo ativo foi se tornando responsabilida-
de apenas de uma elite, a saber, da classe de clérigos dotados de uma formação especial
e separados do restante do povo de Deus. As razões dessa mudança são várias: o perigo
das heresias, a elevação do cristianismo à religião oficial do império romano, a sociedade
medieval com suas classes sociais bem definidas, a disputa pelo poder da Igreja com os
principados no tempo da cristandade e posteriormente com o Estado nascente, apresen-
tando-se como uma sociedade perfeita, tal como a sociedade civil dotada de hierarquias e
distribuição desigual de poder. Desse modo, chegou-se ao extremo de ver nos clérigos os
únicos sujeitos ativos na Igreja a instruir e guiar um laicato majoritário, porém, passivo
e carente de formação adequada, a tal ponto que, quando então se falava de Igreja, para
louvar ou para se criticar, se referia sempre ao papa, aos bispos e aos padres (2018).

No decorrer do tempo histórico se estabeleceu uma progressiva extinção da pluralidade de ministérios e carismas dentro da Igreja, em prol da única forma do ministério sacerdo-
tal. Com o início da estruturação da Idade Média o laicato perde qualquer possibilidade
de presença ativa e produtiva no plano da reflexão religiosa. Nesta Igreja da Cristandade,
surge a divisão entre clérigos e leigos, acontece também a ruptura entre a Igreja Ocidental
Latina e a Igreja do Oriente e, na transição de épocas, a divisão entre a Igreja romana e as
Igrejas da Reforma e as divergências entre a sociedade e a Igreja (cf. Souza, 2019). Em 1517
teve início um dos momentos mais importantes e marcantes da Época Moderna. Trata-se
da questão envolvendo Martinho Lutero e o Papa Leão X, da qual resultou a excomunhão
do primeiro. O movimento teve causas e clamores profundos. A resposta da Igreja Católica
virá com o Concílio de Trento (1545-1563), realizando a sua Reforma.

Assim, “a Reforma tridentina não admitia nenhum diálogo com o povo...o resultado
foi uma distinção radical entre um povo puramente passivo e um clero que tinha todos os
poderes...” (Comblin, 2002). O fosso entre clero e laicato vai se aprofundando e, assim, se
distanciando da Igreja primitiva e, por consequência do estilo sinodal. Além disso, Trento
oficializa disciplinarmente a fundação dos seminários, modelando uma tipologia de clé-
rigo. De certa maneira, ocorre o prolongamento até a atualidade, com uma urgência de
transformação do modelo (cf. Souza, 2022).

PODER SAGRADO

Um conceito essencial para a hierarquia eclesiástica é o de “poder sagrado” (sacra potes-
tas), poder este exercido por aqueles que receberam o sacramento da Ordem, a saber, o Clero.
Primeiramente, este poder encontra-se no Papa, Sucessor de Pedro e supremo Pastor da
Igreja, em quem reside a *plenitudo potestatis* (plena potestade). Neste sentido, a Constituição

Lumen Gentium, documento do Concílio Vaticano II (1962-1965), afirmou que o Papa “possui na Igreja poder pleno, supremo e universal” (LG, 22). Em seguida, este poder, por Sucessão Apostólica, é confiado aos Bispos, legítimos sucessores dos Apóstolos, que, em comunhão com o Papa (Cum Petro et sub Petro), governam as Igrejas locais.

Seguindo o esquema de distribuição do “poder sagrado”, em menor escala, os Bispos confiam este poder aos Presbíteros, seus estritos colaboradores, que presidem a comunidade dos fiéis, isto é, a Paróquia. Os Leigos e Leigas que não receberam o sacramento da Ordem estão excluídos na hierarquia deste “poder sagrado”. Deus é o único autor da ordem e da pirâmide do “poder sagrado”. A forma de distribuição deste “poder sagrado” é altamente centralizada e controlada por um grupo seletivo da hierarquia. O teólogo Paulo Suess afirma que “o conceito de «poder sagrado», com escassos dados na revelação e historicamente construído com elementos de uma metafísica especulativa, hoje é responsável pela escassez do «sacerdócio ministerial» que impede o acompanhamento adequado das comunidades cristãs” (Suess, 2015).

O poder não é inerente à pessoa em si ou às estruturas, mas o poder só encontra sua razão de ser quando se coloca a serviço do outro. O teólogo Leonardo Boff afirma que, por muitos séculos, “a Igreja se autocompreenderá fundamentalmente como aquela comunidade que vem investida de poder (hierarquia) em face a outra comunidade destituída de poder (Povo de Deus dos Leigos), mas sobre o qual se exerce o poder” (Boff, 1994).

Este dualismo de uma parte eclesial investida de poder e outra parte destituída de poder trará para a Igreja-instituição consequências nocivas. Justificava-se a exclusão dos Leigos da esfera eclesial, criando uma distância entre Leigos e Clero. Essa separação foi lembrada por Pio X em sua *Encíclica Vehementer* nos (1906). A questão do “poder sagrado” aparece na *Lumen Gentium* (LG 10b; 18a; 27a) como elemento de distinção entre o “sacerdócio comum” e o “sacerdócio ministerial”. Daí resulta que essa Igreja é por essência uma sociedade desigual, isto é, uma sociedade que abrange duas categorias de pessoas, os Pastores e o rebanho, os que ocupam uma posição nos diferentes graus da hierarquia, e a multidão dos fiéis. E essas categorias são tão distintas entre si, que só no corpo pastoral residem o direito e autoridade necessária para promover e dirigir todos os membros ao fim da sociedade; quanto à multidão, essa não tem outro dever senão o de se deixar conduzir e, rebanho dócil, seguir os seus Pastores (Pio X, 1906, n. 22).

Na Igreja-instituição religiosa, a sede de poder fez e faz inúmeras vítimas. A comunidade que vive em torno da competição, do poder como valor último e absoluto, gera concorrência e até mesmo “eliminação” da forma adversária. A “regra” do arrivismo leva a derrotar os outros para poder subir. É grave o perigo de uma comunidade que se torna lugar do arrivismo, do clericalismo, do carreirismo, da autopromoção, massificando os demais, tornando-os “inferiores” e subordinados. O poder sagrado não pode transformar os ministros ordenados em uma casta de privilegiados ou de arrivistas, sociologicamente diferenciada. Se por um lado há muitos ministros ordenados que se colocam a serviço deste

“poder sagrado”, em benefício da comunidade, também não se pode negar que muitas vezes há abusos de poder por parte destes portadores do poder sagrado que se julgam melhores do que qualquer outra pessoa do Povo de Deus. Isto porque lhes agrada uma subserviência laical como estratégia auto beneficente, obstaculizando, assim, os caminhos de uma desejada renovação eclesial. Infelizmente, muitos detentores do “poder sagrado” da Instituição eclesial lançam mão de todas as artimanhas para usar sua função de guia como trampolim para privilégio de si.

Tais ministros monopolizam em suas mãos todo o poder sagrado e não o entendem como serviço, mas como poder em si e por si. Arendt esclarece que a essência de todo governo são as relações de poder que se constroem na teia humana. Sem dúvida, um elemento que caracteriza a Igreja como Instituição é o poder. O binômio poder-Instituição é praticamente inseparável. Ele, portanto, faz parte da realidade eclesial. Em sua forma de governo, quando o poder se torna dominação por parte da hierarquia, a Instituição-igreja pratica uma violência simbólica, na qual quem está abaixo sofre silenciosamente ao ser subjugado, muitas vezes sem ter consciência disto. Alguns ministros ordenados exercem esta forma de poder como se fosse natural ou querido por Deus e se revela sutilmente na linguagem, nas vestes, nas relações interpessoais.

Não se pode compreender verdadeiramente o sentido religioso do poder sem referir-se à pessoa de Jesus Cristo. No Evangelho de Mateus, Jesus, ao ser tentado no deserto por Satanás, na terceira tentação, de natureza política (sem dúvidas, mais feroz), enfrenta a tentação do poder. Ali o diabo diz deter todo o poder universal e o oferece a Jesus caso ele se renda e o adore: “tudo isso eu te darei” (Mt 4, 9). Jesus resiste à tentação referindo-se a Deus, o único Mestre, perante o qual se deve prostrar-se e adorar (Mt 4, 10). Jesus recusa cair na tentação do poder e, humanamente, resiste à tentação. Paradoxalmente, ele é reconhecido Filho de Deus renunciando a ser um “deus” no estilo dos reis e imperadores da época. A teologia da cruz prova que não é através do poder que Jesus se revela, mas pela sua condição humana. Jesus prega proclamando o Reino dos Céus, assim se verifica o poder do Reino que habita em Jesus, palavras que colocam os discípulos a caminho no serviço. Por sua vez, a mãe dos filhos de Zbedeu (cf. Mt 20,20-28) oferece a Jesus a ocasião para falar do poder como serviço. Como Jesus resistiu à tentação do poder, os discípulos também devem resistir, não brigando entre si pelos primeiros lugares, mas pondo-se a serviço dos homens.

Não se pode seguir Jesus em função do poder ou do interesse pessoal. Todo verdadeiro discípulo de Jesus deveria seguir este modelo, também a Igreja deve segui-lo. Neste sentido, o Concílio Vaticano II exorta toda a Igreja: “Nenhuma ambição terrena move a Igreja; uma única coisa procura: continuar, sob o impulso do Espírito Consolador, a própria obra de Cristo, vindo ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar, e não para julgar, para servir, e não para ser servido” (GS, 3).

A Sinodalidade primeiramente contribui para se pensar sobre a forma como o Papa exerce o seu poder, sabendo que “em uma Igreja sinodal, também o exercício do primado

petrino poderá receber maior luz. O Papa não está sozinho acima da Igreja, mas dentro dela como batizado entre os batizados” (Francisco, 2015). Mesmo que o dogma da infalibilidade papal tenha colocado o Papa numa posição central e exclusiva, não se deve entender o dogma como uma legitimação absolutista do poder primacial. Antes, significa que o Papa é aquele que, por sucessão, recebeu a missão de confirmar os irmãos na fé (Lc 22,32). Agostinho afirma: “Quando me aterroriza o que sou para vós, consola-me o que sou convosco. Pois, para vós sou bispo, convosco sou cristão. Aquele é o título de uma função recebida, este é título de graça; aquele é de perigo; este é de salvação” (Sant’ Agostino, Sermão 340,1). Pela antiga Tradição da Igreja, nota-se que o seu governo é colegial e hierárquico. A *Lumen Gentium*, com o resgate da noção de colegialidade entre papado e episcopado, e, particularmente, com os ideais de ministerialidade presentes no Concílio Vaticano II, possibilita compreender como o Papa exerce o seu poder (Souza et al. 2023).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O aporte teórico de Arendt se apresenta de grande valia na tentativa de pensar as realidades sociais e eclesiais a partir de quadros conceituais diversos daqueles já amalgamados pela tradição do pensamento político ocidental. Tratando-se especificamente do problema eclesiológico, os conceitos de poder e autoridade, que aqui foram tratados, investem diretamente na raiz de problemas que o Papa Francisco em muito tem se detido a combater: uma visão verticalizada e clericalizada de Igreja.

Uma nova compreensão do poder e da autoridade ajuda a superar o flagelo do clericalismo: A Igreja católica é repleta de diferentes carismas em que cada membro tem um papel único a desempenhar. Todos são interdependentes uns aos outros e todos compartilham a mesma dignidade batismal. No Cristo, o verdadeiro poder é o serviço. A Sinodalidade chama os pastores a ouvir atentamente o rebanho confiado aos seus cuidados, assim como chama os leigos a expressarem suas opiniões com liberdade e honestidade.

O conceito arendtiano de poder necessita que os agentes do corpo político se mantenham em interdependência mútua para que ele surja e se efetive. Isso significa que uma relação assimétrica, calcada no paradigma do mando e obediência é frontalmente rejeitada pela autora, o que não significa a defesa de um anarquismo, mas, pode-se dizer uma compreensão das funções sociais a partir de uma perspectiva de comum participação na missão de preservar a estabilidade sem eliminar a espontaneidade que gera novos começos. A ideia de autoridade, por sua vez, lida sob o prisma dos romanos, é entendida por Arendt não de maneira verticalizada, mas sim numa horizontalidade onde gozar de autoridade significa ser capaz de inspirar ações e palavras em concreto, sem que para isso se lance mão de meios de coerção.

Este estudo procurou analisar conceitos inescapáveis em uma abordagem do tema da Sinodalidade: poder e autoridade. Procede-se, assim, em dois momentos. Em primeiro lugar, uma exposição tanto do pensamento de Arendt quanto das propostas do Papa Francisco, que levam a entender que a melhor forma de autoridade será aquela que corresponde mais fielmente às exigências do Evangelho. Em segundo lugar, a partir da apresentação do conceito arendtiano de poder, se ponderou sobre a manifestação e realização do verdadeiro poder eclesial. Ademais, os ensinamentos de Jesus Cristo estão na base de um exercício real de poder concebido como serviço.

Já no discurso do 50º aniversário do Sínodo dos Bispos (2015), o Papa Francisco afirmou que a Igreja Católica é uma pirâmide invertida em que o cume está abaixo da base e que a autoridade é um serviço, recordando que as palavras “ministro” e “ministério” significam “serviço”. A verdadeira autoridade provém do serviço e não do mero poder hierárquico emanado do Direito Canônico. Compreende-se que, no verdadeiro exercício da Sinodalidade, as formas de exercer o poder e a autoridade devem ser revistas. Todos precisam estar atentos para o perigo de degenerar as relações eclesiais em formas autoritárias, com abusos de poder que são terreno fértil para o surgimento do clericalismo. Sem uma justa revisão, corre-se o risco de a autoridade ser exercida como um privilégio, tanto para quem a detém quanto para quem a suporta, tais como leigos alienados em que a vontade cega de obedecer é maior do que o desejo de ser livre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERIGO, G. (2007). Sinodo come liturgia. In: *Storia del Cristianesimo* 28, 2-21.

ALVES NETO, R. R. *Alienação do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio Loyola; PUC-RIO, 2009.

ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, H. *A condição humana*. 13ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2016a.

ARENDT, H. *A promessa da política*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2016b.

ARENDT, H. *Sobre a Violência*. 7ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2016c.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de Eclesiologia Militante. São Paulo: Ática, 1994.

COMBLIN, J. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

MIRANDA, M. de F. *A Igreja em transformação*. São Paulo: Paulinas, 2019.

PIO X [PIUS X]. *Vehementer Nos*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/piusx/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html. Acesso em: 26 ago. 2022.

RUBIANO, M. de M. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. 280 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

SANT' AGOSTINO. *Discorsi* (273-340/A). Traduzione Marcella Recchia, vol. 33. CNE, 1986.

SOUZA, N. Dimensões históricas da sinodalidade. In: AQUINO, F.; PASSOS, J. D. (orgs.). *Por uma Igreja sinodal*. Reflexões teológicos-pastorais. São Paulo: Paulinas, 2022, 21-40.

SOUZA, N. A Igreja na História: notas introdutórias de um Tratado. In: *Fronteiras* (2019) 2, 1-31.

SOUZA, N.; PEREIRA, A.; BRITO, C. O exercício sinodal do poder e da autoridade: diálogo filosófico-teológico entre Hannah Arendt e o Papa Francisco. In *Revista Pistis & Praxis* (2023) vol. 15, n. 1.

SUESS, P. Missão/evangelização. In: SANCHEZ, W. L.; PASSOS, J. D. (orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015, 627-635.

MEMÓRIAS E PRESENÇA
JUDAICA NO ALTO
RIBATEJO.

Nuno Ribeiro
Pedro Turner
Ana Turner



[Fig. 01] Gravura do Edifício dos Estaus em Tomar.

MEMÓRIAS E PRESENÇA JUDAICA NO ALTO RIBATEJO

No início dos anos 80 foram identificadas estruturas arqueológicas que estarão associadas a um grande povoado do Bronze Final/Idade do Ferro e posteriormente destruído pelos romanos (Povoado da Paixinha, Junceira Tomar) que se situa a poucos quilómetros da cidade de Tomar. Essa destruição terá ocorrido durante as Guerra Sertorianas. (RIBEIRO, Nuno, 1997). Neste enorme povoado identificaram-se vários núcleos de vestígios, quer de santuários, quer de necrópoles e áreas de habitação. As primeiras escavações arqueológicas (realizadas por um dos signatários deste artigo – ainda como aluno de licenciatura – sob a coordenação de um dos pais da arqueologia portuguesa Professor Manuel Farinha dos Santos) revelaram materiais de origem Fenícia, cerâmica cinzenta e vários Kalathos de influência Ibérica, anteriores ao século V a.C., e materiais romanos associados a um nível de destruição. A escavação foi efectuada no interior de uma estrutura funerária com *Dromos* (Corredor) e *Tholos* (câmara funerária) com paralelos em várias culturas: Etrusca, Fenícia – sobretudo os túmulos fenícios de Vilaricos de Almeria ou os inúmeros túmulos deste período em Israel. Já nos anos 90 foram efectuadas mais duas sondagens no corredor do monumento, recolhendo-se materiais romanos como pontas de “pilum” que serão a prova da passagem dos romanos pelo local por alturas das guerras sertorianas, marcando a violação do monumento e a destruição do povoado. (RIBEIRO, Nuno, HUTTU, John. 1995). Ainda neste enorme povoado é de salientar a existência dos Santuários denominados por “Cadeiras dos Mouros”, onde se encontra representada a Inscultura de uma cadeira de espaldar alto que representaria uma divindade, em posição vertical, com o pé direito avançado em relação à representação, à boa maneira egípcia. O pé está representado com a forma de um podomorfo. Em frente está representada de forma insculpida uma outra cadeira, feminina pela existência de coxas. (RIBEIRO *et alii*, 2010). Num segundo complexo, encontramos uma cadeira isolada, ou trono, virada para o Solstício de Verão.

Como é do conhecimento geral, as primeira populações Semitas a visitar a Península Ibérica, foram as que chamamos de forma geral, os “Fenícios”; estes não seriam uma única entidade étnica nem política, pois estavam divididos sob a forma de cidades-estado. Com estes povos viajaram os primeiros hebreus, também à procura de melhores condições de vida,



[Fig. 02] Gravura existente em edifício da Rua Pedro Dias em Tomar.

[Fig. 03] Gravura existente em edifício da Rua Pedro Dias em Tomar.

ou exilados. Hoje sabemos que Povos orientais de origem Cananita, viajaram pela costa de África tendo colonizado e influenciado economicamente um período a que chamamos Idade do Ferro. Fundaram feitorias na costa atlântica de Marrocos e em colaboração com egípcios terão feito uma expedição de descoberta em torno do continente africano – expedição do Faraó Necau II. Fundaram Mogador, Lixus, e influenciaram, através da arte, vestígios existentes na Macaronésia: Canárias, Açores e Madeira, (RIBEIRO, Nuno, et alii: 2013).

No Tejo, nos últimos anos, multiplicam-se os sítios arqueológicos com materiais destas origens orientais, por exemplo Santarém, ou o Castelo de Abrantes (BATATA, Carlos: 2002).

Durante a época romana já existiriam pequenos grupos Sefarditas nas principais Cidades Romanas da Lusitânia, (por exemplo Troia, Lisboa). Apesar de existirem poucos dados arqueológicos para a região do Ribatejo, acreditamos que essa realidade não seria muito diferente. Os dados históricos para a Alta Idade Média da região e do período que antecede a conquista dos castelos de Santarém, Tomar e Abrantes, são nulos. Contudo para os primeiros



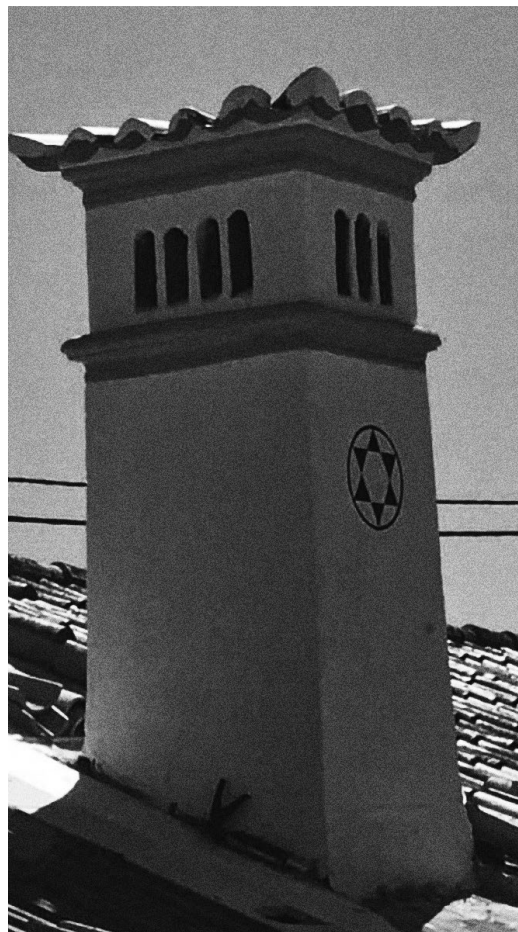
[Fig. 04] Gravura em coluna da Charola do Convento de Cristo em Tomar.

[Fig. 05] Gravuras das chaminés da Casa Museu do Serrado Valado.

reinados da monarquia portuguesa sabemos que já existiriam comunidades relevantes e com sinagogas, em Tomar e noutras áreas vizinhas. Segundo a tradição popular terá existido uma Sinagoga anterior ao século XV, na parte baixa de Tomar, próximo do edifício da actual Misericórdia, provavelmente na rua de Pedro Dias. Aliás, a existência de uma pedra tumular, encontrada no lugar do Espaldão, em Faro, referenciando o “Rabino Josef de Tomar”, datada de 1315, é um forte indício da presença judaica, já organizada em comunidade, no século XIV, em Tomar. (SIMÕES, Santos;1943)

Presume-se a existência de um cemitério Judaico nas imediações da Igreja de Santa Maria do Olival, e numa freguesia rural que terá sido sede da Mesa Mestral Templária (e a terceira freguesia mais importante) antes do século XV, a freguesia de Santa Maria da Serra, onde se encontrou no adro uma lápide estudada pela falecida Professora Graciana Marques (Universidade Autónoma de Lisboa) na sua tese de Mestrado nos anos 90 do século XX.

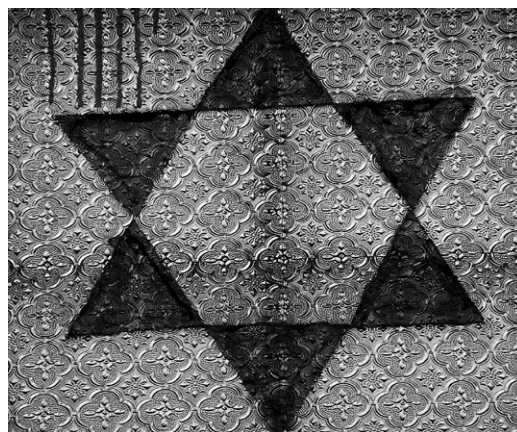
Na Cidade de Tomar, edifício dos Estaus, antiga hospedaria que terá sido construída para receber comerciantes, com origem anterior



[Fig. 06] Pormenor da chaminé principal da Casa Museu do Serrado Valado.

[Fig. 07] Pormenor das gravuras da chaminé da cozinha de Verão da Casa museu do Serrado Valado.

[Fig. 08] Estrela de David, Sinagoga de Ari, Ashkenazi em Jerusalém, foto de Roy Lindman.



[Fig. 09] Gravura de mão de Miriam, casa Museu do Serrado Valado, em Tomar.

[Fig. 10] Cozinha de Verão, Casa Museu do Serrado Valado.

ao século XV, um dos poucos que não foi totalmente destruído, existem marcas nas cantarias, (Figura 1) bem como num edifício da Rua Pedro Dias (Figura 2 e 3), que nos levam a acreditar que após a expulsão ou conversão forçada, muitos Cristãos-Novos ter- rão ali continuado a viver e a praticar os seus ofícios. Pois a Cidade de Tomar teria mais de 30% da sua população com origens Judai- cas antes do século XV.

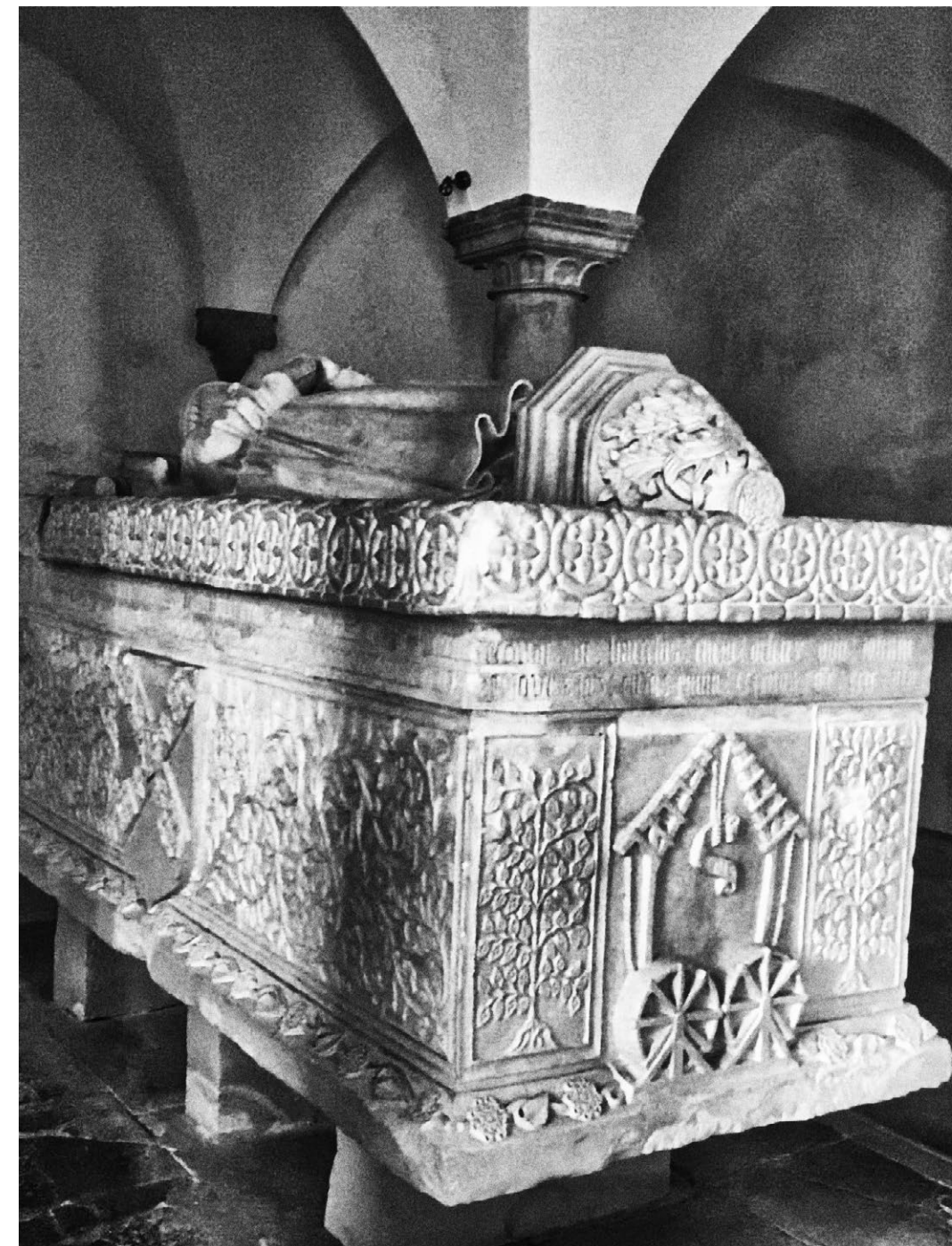
No Castelo Templário de Tomar, nomeadamente na Charola do Convento de Cristo é visível, na base de uma das suas colunas, um hexagrama com uma cruz no seu interior. (Ver figura 4), ligando todo o simbolismo do local para ambas as religiões, a Católica e a Judaica, pois a Charola evocaria o Santo Sepulcro e o Templo de Salomão.

Na Arquitectura Civil da região, em casas de cristãos-novos terão existido alguns vestígios da prática do Criptojudaísmo em séculos posteriores ao século XV. Hoje existem apenas leves vestígios deste passado. O exemplo detectado é o caso da Quinta do Serrado Valado – Pinheiro de São Pedro de Tomar (Família Nunes e Ribeiro). Trata- se de uma casa com origens nos finais do século XVI, onde se des- cobriram um conjunto de símbolos que nos permitem questionar até que ponto alguns Cristãos-Novos continuaram a praticar a sua fé anterior. No caso a existência de hexagramas e pentagramas em todas as chaminés da casa (Ver figuras 5, 6 e 7), estando representa- das a estrela de David com semelhanças à existente na Sinagoga de Isaac Luria (conhecido como “o Ari”) em Jerusalém, Israel, Sinagoga Ashkenazi do século XVI (Ver Figura 8). A descoberta de uma mão



[Fig. 11] Antiga Sinagoga do Castelo de Ourém segundo a tradição.

gravada na cal fresca e associada a cruciformes numa parede interior da casa (Ver figura 9), representa segundo a nossa hipótese, a representação da mão de Miriam (com origens na cultura semita); refira-se que esta área interior da casa ainda está a ser estudada, estando previsto a sua musealização dada a existência de métodos construtivos primitivos de grande importância, de terra, pedra e madeira. A existência de duas cozinhas e de um pátio interior que na altura seria aberto ao ar livre, indicia também algo sobre as possíveis influências arquitectónicas do Sul da península, pois segundo o que consta a primeira moradora da casa era de origem Sevilhana. A existência de duas cozinhas nas casas mais ricas, seria frequente nas casas do Ribatejo, facto que na nossa opinião está provavelmente



[Fig. 12] Túmulo do 4º Conde Ourém na Igreja da Colegiada no Castelo de Ourém.



[Fig. 13] Rua Nova, Abrantes, antiga Judiaria.

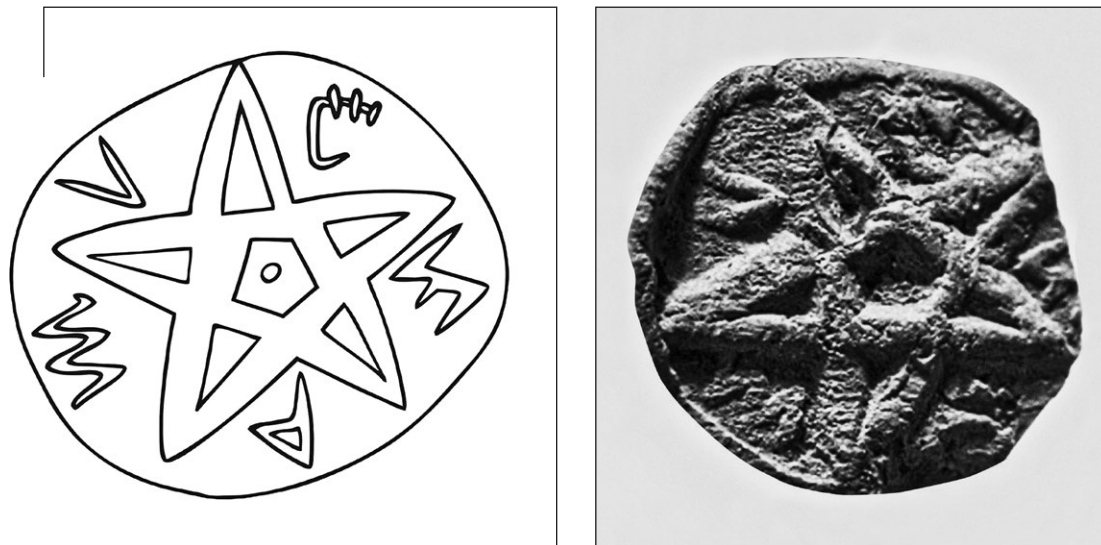
associado à separação de alimentos, sua preparação e de loiças, para peixe e carne. Hoje designadas a cozinha de Inverno na parte alta da casa e a cozinha de Verão, na parte baixa, onde se preparava a carne e se fazia queijo ainda há 40 anos atrás. (Ver figura 10). Esta casa guarda em si vários móveis anteriores ao século XVIII, alguns poderão estar ligados ao culto do judaísmo, nomeadamente móveis embutidos nas paredes, móveis de canto ou escondidos em divisões da casa, que ainda estão a ser estudados.

No Concelho de Ourém sabemos que terá existido uma Sinagoga que se situava no Castelo (Figura 11) e o seu cemitério estaria também no seu interior. Sabemos que existe ocupação muito antiga no local, bem como vestígios de época romana e islâmica. Algumas lápides com pentagramas foram recolhidas na área, hoje encontram-se na Sede da Fundação Oureana. Na Igreja da Colegiada no Castelo de Ourém também encontramos uma das mais importantes referências ao Judaísmo na região, nomeadamente na planta do sepulcro do 4º Conde Ourém, que foi protetor dos Judeus, morreu em 1460 e que terá sido trasladado em 1487 para este local e para a arca tumular que ali existe. (Ver figura 12) Refira-se que segue a mesma planta da Sinagoga de Tomar do século XV; em ambos os monumentos estão representadas quatro colunas no seu interior que representam as quatro matriarcas. Não sabemos a data precisa da construção do monumento nem o arquitecto, mas presume-se que será o mesmo da Sinagoga de Tomar.

Em Abrantes, sabemos que o Bairro Judeu ficaria na Rua Nova, (Ver figura 13) e o cemitério próximo da Gafaria (Leprosaria). Nunca foram desenvolvidos estudos na área.

Em Torres Novas sabemos da existência de uma comunidade que estaria na implantada na parte antiga, hoje totalmente irreconhecível e a Sinagoga estaria próximo da Rua Nova.

Sobre as estelas que têm vindo a ser encontradas, falta um estudo exaustivo e inventariação. O Hexagrama não seria usado antes do século XVI para identificar um túmulo Judeu, pois não conhecemos, até ao momento, nenhum exemplo anterior a esta data. A maioria das estelas com pentagramas, poderão ser denunciadoras da presença de um túmulo Judeu. Os Judeus seriam 30% da população na região antes do século XV. Os pentagramas estão representados na Judeia, foi também um símbolo popular na cultura helenística, servindo de símbolo mágico apotropaico (visando afastar o mal). Pelo menos desde o século VIII a. C. o símbolo já era usado na Judeia como “selo” na cerâmica e como marca fiscal da administração, provavelmente como certificação de conteúdos. No século II a.C. o pentagrama foi bastante usado na Judeia. No hebraico antigo sem vogais, Jerusalém é escrita com cinco consoantes: מְלִשְׁרִי; YRŠLM.. Quando o pentagrama foi adotado como selo fiscal em vasos de cerâmica na Judeia, as cinco letras de Jerusalém na antiga escrita hebraica (a escrita usada antes da destruição babilônica em 586 a.C.) eram gravadas entre as cinco pontas da estrela. (Ver figura 14 e 15) Num estudo recente Efrat Bocher e Oded Lipschits da Universidade de Tel Aviv identificaram seis diferentes tipos de pentagramas de selos impressos na cerâmica nesta época. Mas também é verdade que o símbolo do pentagrama aparece em quase todas as culturas e na arte da bacia do Mediterrâneo, sobretudo na Idade do Ferro, por exemplo,



[Fig. 14]
[Fig. 15] Pentagrama
de Jerusalém.

na arte rupestre de Vale Camónica ou na arte rupestre dos Vales dos Rios Ceira e Alva e Zêzere no centro de Portugal. (RIBEIRO, Nuno, 2013), ou em grutas, por exemplo, em Alvaiázere, a norte de Tomar. Na arquitectura medieval católica portuguesa, aparece com frequência associada a templos Templários, por exemplo, Igreja de Santa Maria do Olival ou o Convento de Cristo em Tomar. O pentagrama foi um símbolo muito utilizado pelos eruditos da escola francesa de Cabala. Autores como Eliphas Levi e Papus estudaram-no a fundo e o estabeleceram como um símbolo de protecção contra o mal, boa vontade e bondade. Ao pentagrama, são atribuídos vários significados esotéricos.

Na região ainda no século XX também se detectam tradições que podem ter raízes Judaicas, nomeadamente: na semana que antecedia o casamento, os pais dos noivos entregavam aos convidados um bolo por pessoa, este bolo tinha a forma de ferradura, (bolo de noiva). Este bolo seco tinha uma massa semelhante aos bolos de soda da zona da Guarda e Castelo Branco. Esta tradição existia na região de Casével (actual freguesia de Santarém) e que faz fronteira com Torres Novas. Estas tradições estão presentes em famílias descendentes de Judeus (Lopes, Correia, Antunes, por exemplo). Estas mesmas famílias casavam frequentemente com primos. (Informação recolhida directamente num dos membros mais velhos de uma destas famílias com quase 90 anos).

CONCLUSÕES E PROJECTOS FUTUROS

Infelizmente o processo de inventariação e estudo do património para a área estudada ainda se encontra num processo inicial. A maioria das Câmaras Municipais da região ainda não perceberam a relevância do tema para o nosso passado colectivo. Continua-se a ocultar e a destruir muito património que nunca foi estudado. É necessário um plano de acção urgente para catalogar todo o património Judaico, quer sejam estelas, ou a identificação e sinalização dos antigos espaços de culto e os locais de vivência das populações Judaicas.

A APIA (Associação Portuguesa de Investigação Arqueológica) e a AJuP (Associação Judaica Portuguesa) pretendem desenvolver uma base de dados com toda a informação existente, sempre georreferenciada para o Ribatejo Norte, que se prolongará para outras áreas do Distrito e depois para outros distritos.

BIBLIOGRAFIA

BATATA, Carlos. *Idade do ferro e Romanização entre os Rios Zêzere, Tejo e Ocreza*, 1ºVol. Tese Mestrado, Universidade de Coimbra. 2002.

CHAVES, Luís. *Influências religiosas na formação da Antroponímia e da Toponímia em Portugal*.

FEINGOLD, Reuven. *A Inquisição em Tomar: Novo documento* – <https://reuvenfaingold.com/a-inquisicao-em-tomar-novo-documento>.

FONTES, Carlos. *Judaísmo em Portugal* – <http://www.florbis.pt/lisboa/PortJudeusCom01.html>.

GOMES, Saul António – *Le comte d'Ourém et la fondation de la collégiale* – <http://books.openedition.org/cidehus/11957> https://www.patrimoniocultural.gov.pt/static/data/publicacoes/o_arqueologo_portugues/serie_2/volume_3/influencias_religiosas.pdf.

PORTOCARRERO, Gustavo – *O castelo de Abrantes durante a idade moderna* – Actas das II e III jornadas internacionais do MIAA-Museu Ibérico de Arqueologia e Arte.

RIBEIRO, Nuno, HUTTU, John. *Corredor do Mouros – Investigation Report*” – in Techne 3 Arqueojovem. ISSN n.º0872-6817. Depósito Legal: 93741/95. Tomar, pág. 99-111. 1995.

RIBEIRO, Nuno. *Os Santuários da Paixinha – Estudos Preliminares*, Boletim Cultural 21. Câmara Municipal de Tomar., Pág. 215 a 254. Outubro de 1997.

RIBEIRO, Nuno, JOAQUINITO, Anabela, PEREIRA, Sérgio. *O Podomorfismo na Arte Rupestre da Fachada Atlântica que Significado?* Actas do V Encontro de Arqueologia do Sudoeste Peninsular. Pág. 201-211. Almodôvar 18 a 20 Novembro de 2010.

RIBEIRO, Nuno, JOAQUINITO, Anabela, PIMENTA, Fernando, HRISTOV, Romeo. *Estudo Histórico e Arqueológico Sobre as Construções Piramidais Existentes no Concelho da Madalena da Ilha do Pico*, Arquipélago dos Açores. Edição Câmara Municipal da Madalena do Pico, 2013.

RIBEIRO, Nuno. *Manifestações de Arte Rupestre nas bacias hidrográficas dos rios Ceira, Alva e áreas de fronteira com as bacias hidrográficas dos rios Zêzere e rio Unhais*. Tese de Doutoramento. Orientada por Prof. Dra. Mª Soledad Corchón Rodríguez. Tomo I ao XIII. Pág. 1 – 3593. Universidade de Salamanca. 2013.

ROSA, Alberto de Sousa d'Amorim. *Anais do Município de Tomar* – CM Tomar 1940-1972 (VIII Volumes).

SANTO, Moisés Espírito. *Fontes remotas da Cultura Portuguesa* – Lisboa, 1989.

SILVA, Vasco Jorge Rosa. *Memórias Paroquiais de Ourém: 1758* – CM Ourém, 2012.

SCHWARZ, João. *Synagogue de Tomar* – <http://www.desgensintereassants.org/samuel-schwarz/synagogue-de-tomar.html>

SILVA, Joaquim Candeias. *Da Lenda à História: Abrantes* – Revista Zahara, 2006.

SIMÕES, J.M. Santos. *Tomar e a sua Judaria*, Tomar, 1943.

SIPA – Sistema de Informação para o Património Arquitectónico. *Núcleo urbano da Cidade de Abrantes* – 2011.

SOUSA, Maria Silva. *Retrato da freguesia de Vale de Cavalos* – <https://mediotejo.net> 2018.

TAVARES, Maria José Ferro. *Judeus de Castela em Portugal no final da Idade Média: onomástica familiar e mobilidade*.

TEIXEIRA, F.A. Garcez. *A Antiga Sinagoga de Tomar* – Lisboa 1925.

VELOSO, Carlos. *Os Judeus em Tomar* – Jornal Cidade de Tomar, 2004.

VIEIRA, José Manuel d'Oliveira. *Abrantes: na pista da comunidade Judaica 1383-1493* – 2016.

"PAIDEIA" – A HERANÇA
HELÉNICA EM RIBEIRO
SANCHES.

Tiago de Oliveira Alves

[01] Em *Dissertação sobre as Paixões da Alma*, Ribeiro Sanches refere que havia abandonado «a prática da Medicina» (cf. Sanches 2003a) 11. O manuscrito é datado de 1753, pelo que podemos assumir que após se retirar definitivamente para Paris (em 1747), Ribeiro Sanches abdicou da profissão mas continuara a trabalhar os seus aspectos teóricos.

[02] Vide Nabais (2005) 70. Devido à sua condição de «cristão-novo», Ribeiro Sanches viria a exilar-se em 1725, após ter sido denunciado à Inquisição por actividades semitas, não voltando a regressar à pátria. O cisma religioso entre «cristãos-novos», ou seja, de judeus convertidos ao catolicismo romano, e «cristãos-velhos» só seria abolido em Portugal em 1773.

[03] Idem (2005) 70-71.

[04] Conceito que surge na época helenística (século IV-III a.C.) e que soma os termos gregos *kosmos* (universo, ordem) e *polites* (cidadão).

[05] Landeiro, talvez por lapso, situa o ano de nascimento de Ribeiro Sanches em 1669. Cf. Landeiro (1988) 126.

[06] Nabais (2005) 70. Autor grego, oriundo de Queroneia, do século I-II d.C., e como tal, associado à romanidade, Plutarco foi autor de vários opúsculos filosóficos, biografias de homens virtuosos gregos e romanos (*Vitae*), ou das famosas *Obras Morais* (*Moralia*).

[07] Genericamente traduzida por «cidade-estado», embora o termo seja mais extenso que essa denominação artificial. Para melhor compreendermos a dimensão de *polis*, utilizaremos uma citação de Simónides: «a *polis* é a mestra do homem».

[08] Terá lido, obviamente, estas obras traduzidas em Latim. Não obstante, o valor semântico das palavras citadas tem correlação no léxico latino, como *virtus*, *Res Publica*, *honor*, *lex*, etc.

[09] Plutarco gozou (e continua a gozar) do estatuto de «Educador da Europa». Sobre o assunto vide J. Pinheiro, J. R. Ferreira, N. C. Soares, R. Marnoto (²2008), *Caminhos de Plutarco na Europa*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (repr.2011).

Figura incontornável do setecentismo português – e europeu, António Nunes Ribeiro Sanches foi um conceituado médico nesse «século das Luzes»⁰¹, tendo igualmente se destacado em outras áreas, como a filosofia ou a pedagogia, como, aliás, deixam subjacentes as temáticas traçadas nos seus testemunhos. O epíteto de «enciclopedista» que lhe é atribuído tem naturalmente o seu fundamento, acomodando-o numa montra de ilustres pensadores de «espírito livre», seus contemporâneos, que se evidenciaram na época, como (e para citar apenas alguns) Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Hume, ou, no caso português, Luís António Verney, Alexandre Gusmão ou Castro Sarmento. A sua diáspora pela Europa, após expatriamento forçado⁰², foi, com efeito, salutar pelos contactos que entabulara com grandes notáveis das Luzes, em particular, com o mestre-médico holandês Hermann Boerhaave⁰³, para a expansão dos seus horizontes multiculturais e amadurecimento de pensamento, ampliando-lhe a aura de cosmopolita, ou *kosmopolites*, isto é, de «cidadão do mundo»⁰⁴.

Nascido na alvorada do século XVIII, na localidade raiana de Penamacor, a 7 de Março de 1699⁰⁵, Ribeiro Sanches assume de forma simbólica o papel de discípulo das Luzes, conforme prenuncia a data. Filho de abastados comerciantes, o interesse de Ribeiro Sanches pelas civilizações clássicas terá despertado ainda em criança quando, além de saber ler em latim, se cruzou com as obras de Plutarco⁰⁶. Podemos apenas conjecturar em que medida o vastíssimo *corpus* plutarquiano exerceu no espírito e na educação do jovem Ribeiro Sanches. Todavia, é admissível que este tacteamento prematuro com a produção literária do polígrafo grego, e possivelmente com outros autores clássicos, o tenha sensibilizado para conceitos tão ricos e próprios da cultura helénica, como *arete* («alta-excelência»), *time* («honra»), *nomos* («lei»), *polites* («cidadão»), *politeia* («conjunto dos cidadãos/constituição»), *polis*⁰⁷, *democratia* («poder do povo»), ou *paidéia* («educação/cultura»)⁰⁸. A envolvimento e entrega que Ribeiro Sanches dedicou aos estudos da «história profana», evidenciam, efectivamente, esse vínculo educativo nos princípios consagrados na ética e moral do universo grego e romano que lhe terão pesado na formação intelectual e na moldagem de carácter, conforme veremos mais adiante⁰⁹.

Além de Plutarco, o *corpus hippocraticum*, constituído por um amplo corpo documental de índole iátrica, cuja autoria é atribuída ao médico grego Hipócrates¹⁰, teve igualmente um vigoroso impacte na vida do Penamacorense, aquando os seus tempos de estudante de Direito na Universidade de Coimbra, factor que terá contribuído para que enveredasse pelo ramo da Medicina¹¹.

Não obstante o valioso património literário deixado por Ribeiro Sanches, o presente ensaio irá contemplar apenas duas das suas grandes publicações: a *Dissertação sobre as Paixões da Alma* e *Cartas sobre a Educação da Mocidade*. A selecção não é, de todo, inócua; ambas tocam, directa ou indirectamente, na profunda afinidade de Ribeiro Sanches com a cultura clássica e desdobram-se sobre as disciplinas supracitadas. A sua sabedoria sobre esse passado longínquo aponta, inevitavelmente, para a consciencialização do próprio em relação ao ónus da Antiguidade greco-romana, isto é, enquanto herança fundacional e identitária na edificação da civilização ocidental¹².

Composta em 1753, a *Dissertação sobre as Paixões da Alma* é um tratado que assenta em observações e conclusões ligadas a humores, enfermidades de estados de espírito e patologias, essencialmente, psicológicas. Será, no entanto, pertinente mencionar alguns aspectos para compreender o seu conteúdo. A medicina, enquanto ciência, emergiu no século V a.C. na Grécia, tendo como precursor Hipócrates, que implementou um método científico na cura de doenças e iniciou a literatura científica médica e registo de casos¹³. Mas apesar da distância cronológica que separa o século V a.C. do século XVIII d.C., a «arte de Asclépios»¹⁴ pouco evoluiu. Exemplo disso é a obra *Aforismos*, de Hipócrates, que até ao século XIX continuava a gozar do estatuto de «bíblia dos físicos»¹⁵. Ainda que o médico grego detivesse a soberania no mundo da medicina, um século antes, já Ribeiro Sanches contestava essa posição e apelava a reformas no ensino iátrico, em *Methodo de Aprender e Estudar Medicina*¹⁶. Há, sem dúvida, uma visão vanguardista *a posteriori* por parte do Penamacorense. Contudo, em *Dissertação sobre as Paixões da Alma* ainda persiste a estreita dependência com as doutrinas tradicionais e com Hipócrates a preservar um papel central (e.g. Sanches (2003a) 2-3; 9).

As inúmeras alusões que Ribeiro Sanches faz ao longo de *Paixões da Alma* a autores clássicos, sustentam, mais do que um elevado grau de erudição, uma plataforma paradigmática para a elaboração do seu estudo. Iniciando a dissertação na génese da medicina e na influência dos filósofos pré-socráticos na composição das bases da arte médica, nomeadamente Pitágoras, Demócrito e Empédocles, também ele funde as duas disciplinas, arcando a postura de médico-filósofo¹⁷. A união de ambos os conceitos é paradoxal e os princípios

da medicina «científica», no século V a.C., recusavam partilhar essa perspectiva unilateralista¹⁸. Não obstante, os ensaios que compõem o *corpus hippocraticum* são sintomáticos dessa coexistência¹⁹.

Um aspecto que é nítido ao longo da *Dissertação* é o predomínio de referências e dos ensinamentos de Hipócrates, cinzelando o pedestal onde assentará grande parte do exercício intelectual e reflexões de Ribeiro Sanches²⁰. A leitura de testemunhos de A.A. (Autores Antigos) foram, inclusive, vectores que despertaram a curiosidade do Penamacorense para estudar a relação dos humores com o diafragma, local que é identificado como depósito de emoções devido à concentração de três nervos vitais, rematando que apenas as teorias de Hipócrates tinham razão nesse encadeamento (cf. Sanches (2003a) 8-9). Além dos trabalhos do médico grego, outras autoridades foram abonatórias para as conclusões de Ribeiro Sanches. Exemplo disso são as possíveis analogias na relação do clima e o impacte na saúde psíquica do doente, ou a diferenciação de amores, isto é, da amizade («amor que temos para nos unir com a utilidade que redunde da virtude») e do amor desordenado (Sanches (2003a) 15). O primeiro ponto foi igualmente abordado por Hipócrates, embora essa análise resulte de concepções filosóficas pré-socráticas; o segundo tópico condiz a uma longa tradição literária helénica, cujo assunto é examinado por diversos autores gregos, como Platão (e.g. *O Banquete*), Xenofonte (e.g. *Banquete*), ou Teógnis (*Theognidea*), apesar de corresponder maioritariamente ao amor homoerótico – marca comum na civilização helénica.

Plutarco também é aludido, não raras as vezes, com o autor de *Paixões da Alma* a citar alguns episódios retratados no *corpus* plutarquiano, enquanto elementos ilustrativos ao contexto temático (e.g. Sanches (2003a) 4; 12). Ribeiro Sanches quando descreve a sua enfermidade, que denomina de «hipocondríaco» e que a caracteriza pela «debilidade de nervos ou do ânimo», recorre ao polígrafo grego para concluir o quanto a «doença» incapacita na condução de cargos públicos ou na vida civil²¹.

A título de curiosidade, é interessante também verificar a admiração de Ribeiro Sanches por Sócrates, que o descreve da seguinte maneira (Sanches (2003a) 7):

Veremos agora o contrário que é um homem prudente, homem como Sócrates a quem Deus concedeu o juízo inteiro em um corpo são.

Num passo mais adiante, o Penamacorense afirma que grande parte da virtude do filósofo ateniense do século V a.C. se correlaciona com a «sua excelente constituição [física e psicológica]». Em suma, o porte de Sócrates corresponde a um ideal de avaliação clínica.

[10] Sobre as certezas e controvérsias em torno da autoria das várias obras que compõem o *corpus hippocraticum* e a escola médica sediada na ilha egeia de Cós, vide Pereira (2006) 481-482. Em todo o caso, continuaremos a referir-nos a Hipócrates, enquanto autor dos manuscritos a ele associados, de modo a simplificar a leitura.

[11] A mudança para o curso de Medicina terá resultado no reconhecimento de Ribeiro Sanches das suas próprias limitações físicas, inseguranças psíquicas e na procura de respostas teóricas para sanar os seus males. Cf. Nabais (2005) 70.
[12] Cf. Sanches (2003a) 1.
[13] Pereira (2006) 481.

[14] Figura da mitologia grega, Asclépios era filho de Apolo e divindade patrona da Medicina.
[15] Jones (1931) 33.
[16] Manuscrito datado de 1763. Cf. Nabais (2005) 72.
[17] Sanches (2003a) 2; cf. Jones (1923) 12.

[18] Cf. Pereira (2006) 479 (nota nº1).
[19] Jones (1923) 12-17. A incoerência e discrepância dentro do próprio corpo documental *hippocraticum* estão directamente relacionadas com os aspectos sublinhados em nota supracitada (vide nota nº10).

[20] O médico grego ou a alusão a manuscritos da sua autoria são referidas – explicitamente – cerca de dez vezes. As indicações a Galeno podem igualmente sugerir uma relação com Hipócrates, visto que o autor romano foi um dos grandes comentadores das obras do médico grego.

[21] Sanches (2003a) 11-12. Vide nota supra nº1.

Não nos cabe aqui «dissecar» exaustivamente a *Dissertação Sobre as Paixões da Alma*, embora outros indícios do legado helénico pudessem ser indicados; esses vestígios e pistas flutuam abundantemente na superfície do manuscrito. Vejamos se a marca grega está igualmente presente na obra seguinte de Ribeiro Sanches que nos propusemos a analisar.

A obra intitulada de *Cartas Sobre a Educação da Mocidade*, datada de 1759, da autoria de Ribeiro Sanches, tem ineludíveis paralelismos com a obra de Plutarco – *Da Educação das Crianças* – reforçando a designação outorgada ao polígrafo grego de «Educador da Europa»²². O manuscrito do autor queroneio parece ter sido, inclusivamente, a principal fonte de Ribeiro Sanches, a par com Quintiliano (cf. Sanches (2003b) 36) para a produção da sua obra. Não obstante as afinidades entre ambos os manuscritos, é necessário termos em consideração o tempo cronológico que as separa e os ajustamentos à conjuntura histórica que cada um dos autores escreve as suas respectivas obras.

A *Educação da Mocidade* é, de forma assumida, uma obra de natureza pedagógica. A sua composição resulta na ordenação racional e complexificação do sistema de ensino português, com vista a fundar um Portugal moderno na esteira das restantes monarquias europeias. A visão e a proposta, que é exprimida no tratado por Ribeiro Sanches, não são inovadoras. Na verdade, ele condensa grande parte da matéria que trata em acordo com o experimentalismo reformador que se ia estabelecendo na Europa, acordado no valor «das Luzes». Por outro lado, o período que esteve na Rússia czarista, entre 1731 e 1747, exercendo funções de médico dos Czares e do exército imperial, permitiu-lhe contactar directamente com a forma de organização das instituições militares, nomeadamente o Corpo Imperial dos Cadetes de São Petersburgo. Parece claro que o modelo deste colégio reservado à aristocracia russa²³ terá induzido o Penamacorense para a necessidade de se criar uma Escola Real Militar e para a forma como a fidalguia e nobreza portuguesa devia ser ensinada.

Através de digressões pela História portuguesa e europeia, Ribeiro Sanches irá utilizar a obra como veículo privilegiado para lançar críticas à influência «maligna» da doutrina católica e denunciar a pesada atmosfera da Igreja sobre a sociedade governativa e civil²⁴. Associado a isso, está o peso da elite eclesiástica e a sua monopolização do ensino, quer em escolas paroquiais, quer universidades, e na desacreditação dos ensinamentos gregos e romanos. Um dos grandes itens do tratado é precisamente essa revalorização da «história profana», das ciências (antigas)²⁵ e do estudo do Latim e do Grego (cf. Sanches (2003b) 39-40), em contraste com o exclusivismo da «história sagrada» e das leituras eclesiásticas nas escolas. Ribeiro Sanches é audaz ao ponto de resumir que o pendor da religião na educação da juventude estava apenas direccionado para formar «um bom Cristão ou um bom Eclesiástico» (Sanches (2003b) 5) mas não necessariamente um homem virtuoso e instruído

capaz de servir a pátria²⁶. Ribeiro Sanches partilha, de resto, o método de Plutarco, quando este refere:

Os princípios [da virtude] advêm da natureza e os progressos da educação; a prática advém dos exercícios e a perfeição resulta de todas estas coisas. Porém, se, por destino, faltasse alguma destas coisas, a virtude ficaria imperfeita. É que, de facto, a natureza sem instrução é cega (...) (Plutarco *Da Educação das Crianças* 2b)

De facto, ambos os manuscritos – *Da Educação das Crianças* e *Cartas Sobre a Educação da Mocidade* – tem vários pontos de contacto visíveis, o que não será de estranhar pela familiaridade que Ribeiro Sanches tinha com as obras de Plutarco. Mas essa familiaridade não se restringe ao polígrafo grego. Ao longo tratado, Ribeiro Sanches oferece outros elementos relativos ao legado helénico. Um desses exemplos é a queda de Bizâncio, em 1453, nas mãos do Império Otomano. Se o episódio foi encarado como infortúnio para os Gregos (neste caso, para os Bizantinos), que foram obrigados a refugiar-se em Itália, para Ribeiro Sanches a integração destes «doutos» nas universidades italianas fizeram com que difundissem «aquele conhecimento das História da antiguidade, a Eloquência e a Filosofia Moral de Platão e de Aristóteles (...) para que toda a Europa mudasse o modo de pensar, em que tinha vivido quase por 15 séculos» (Sanches (2003b) 29-30). Não há dúvidas quanto ao fascínio de Ribeiro Sanches pela Antiguidade Clássica. Mas o enlevo vai mais longe quando revela o carácter em que assentam as civilizações grega e romana:

Enquanto as Repúblicas da Grécia e a Romana, conservaram as virtudes referidas com a frugalidade, a fé particular, e pública nos Tratados; o respeito, e a observância do juramento de fidelidade; a verdade, a sinceridade, a constância, e aquela subordinação admirável entre os Súditos, e os Magistrados sempre se conservaram potentes, e conquistaram seus inimigos com glória (Sanches (2003b) 7).

Por outro lado, é notório a empregabilidade dos termos «República» e «cidadãos» e a importância da «Lei»²⁷. Os dois términos e a lei, enquanto mecanismo legal de organização do Estado, têm uma clara conotação política associados à época clássica. Este paralelismo de Reino com República (e.g. Sanches (2003b) 40) ou de súbditos com cidadãos (e.g. Sanches (2003b) 42) é contraditório. Os Helenos consideravam o sistema de *polis* o instrumento que providenciava o estatuto de cidadão, contrastando com os bárbaros (e.g. o Império Persa) que, por terem um soberano, eram reduzidos à condição de súbditos. Já o relevo que

[22] Sobre o assunto vide Pinheiro (2008) 9-11.
[23] Nabais (2005) 70.
[24] Não obstante, o manuscrito não prime pelo ateísmo ou completa «laicização» do Estado soberano.

[25] Entendam-se aqui a Filosofia, Aritmética, Medicina, Geometria, Astronomia, História, Física, etc.

[26] Mais adiante na sua obra, Ribeiro Sanches confere outro exemplo recorrendo ao filósofo ateniense: «Dizia Sócrates, que era coisa notável que havendo Mestres, e Escolas para aprender

tudo o que era necessário para ser rico, considerado, e autorizado, que só não conhecia uma onde os homens e os meninos fossem aprender a ser bons» (Sanches (2003b) 63).

[27] Conforme foi referido anteriormente. Vide também nota supra nº8.

Ribeiro Sanches imprime à «Lei» (e.g. Sanches (2003b) 6-7), é uma característica tipicamente grega e romana, com fim a atingir um Estado harmonioso.

Em suma, ambos os tratados de Ribeiro Sanches aqui abordados denotam uma clara reminiscência com o passado grego e romano. Parece evidente, tal como avançamos inicialmente, que as escrituras helénicas tiveram um peso significativo na formação do pensamento do Penamacorense. A *Paixões da Alma* e a *Educação da Mocidade* são testemunho disso mesmo, pelo que podemos afirmar com legitimidade que todo o exercício intelectual abarcado nas duas obras assenta num esqueleto marcadamente clássico. Mais que um «cidadão do mundo», Ribeiro Sanches parece assumir o papel de «guardião» da *República* utópica imaginada por Platão.

PERFIL SOCIAL DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022).

Wilkins Román Samot

BIBLIOGRAFIA E FONTES

Jones, W. H. S. (1931), «Introduction» in *Hippocrates*, vol. IV, Cambridge, London, Massachusetts, Harvard University Press, 9-58 (reprint. 1959).

(1923), «Introduction» in *Hippocrates*, vol. I, Cambridge, London, Massachusetts, Harvard University Press, 9-69.

Landeiro, J. M. (1988), «Homens ilustres de Penamacor – Dr. António N. Ribeiro Sanches» in *O Concelho de Penamacor: na História, na Tradição e na Lenda*, Edição da Câmara Municipal de Penamacor, 126-130.

Nabais, J. (2005), «Ribeiro Sanches: tal como Amato um médico do Mundo», *Medicina na Beira Interior: da Pré-História ao Século XXI*, cadernos de cultura 19, Castelo Branco, 69-73.

Pereira, M. H. R. (2006), «A Ciência no Séc. V a.C.: Criação da Medicina» in *Estudos de História da Cultura Clássica*, 1º Volume – *Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 479-483.

Pinheiro, J. (2008) *Plutarco, Obras Morais: da Educação das Crianças*, trad., intro e notas, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Sanches, A. R. (2003a), *Dissertação sobre as Paixões da Alma*, Universidade da Beira Interior, Covilhã.

(2003b), *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Universidade da Beira Interior, Covilhã.

INTRODUÇÃO

Nesta apresentação, é analisado através de gráficos o perfil social da população israelense nos Estados Unidos em 2022. A informação estatística dos israelenses a ser analisada é a estimada pelo United States Census Bureau através do Survey on the American Community in 2022. A análise de conteúdo concentra-se em um total de 21 gráficos.

A população total nos Estados Unidos é estimada pelo Census Bureau em 333.287.562 (100%) pessoas em 2022. Destes, o próprio Census Bureau estima que 142.605 (0,00%) pessoas são nativas de Israel e 144.202 (0,00%) são Israelense. Os Estados Unidos ratificaram o *Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos* (ONU, 16 de dezembro de 1966) em 1992. O artigo 27 do referido tratado dispõe:

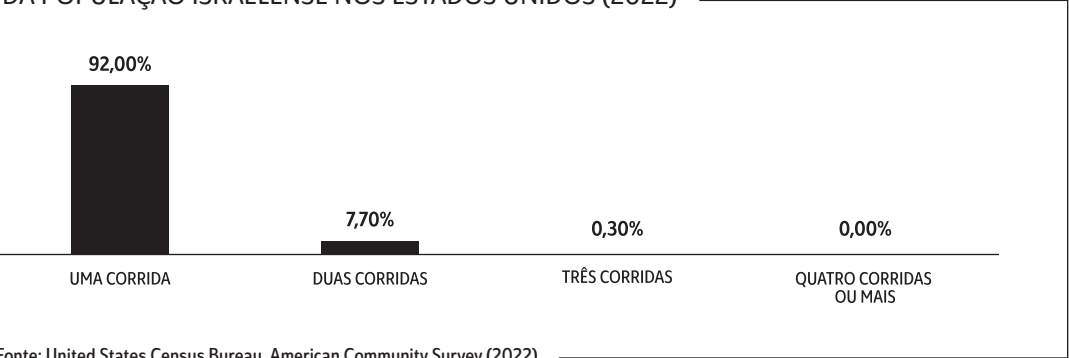
«Nos Estados onde existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não será negado às pessoas pertencentes a essas minorias o direito que lhes corresponde, em comum com os outros membros do seu grupo, de ter uma vida cultural própria, de professar e praticar sua própria religião e usam sua própria língua.»

Consequentemente, quando realizamos esta análise gráfica da população israelita nos Estados Unidos a partir de 2022, abordamos as estatísticas que o Census Bureau compila no contexto do que nada mais é do que o exercício de um direito fundamental dos israelitas como parte das minorias étnicas ou linguísticas que a exercem no referido país.

ANÁLISE DE CONTEÚDO

No Gráfico 1 observamos a distribuição percentual do número total de raças da população total de Israel nos Estados Unidos em 2022. Entre a população total de Israel, pode-se observar que 92 em cada cem israelenses se consideram de uma única corrida, enquanto 8 em cada cem se consideram duas corridas nos Estados Unidos até 2022.

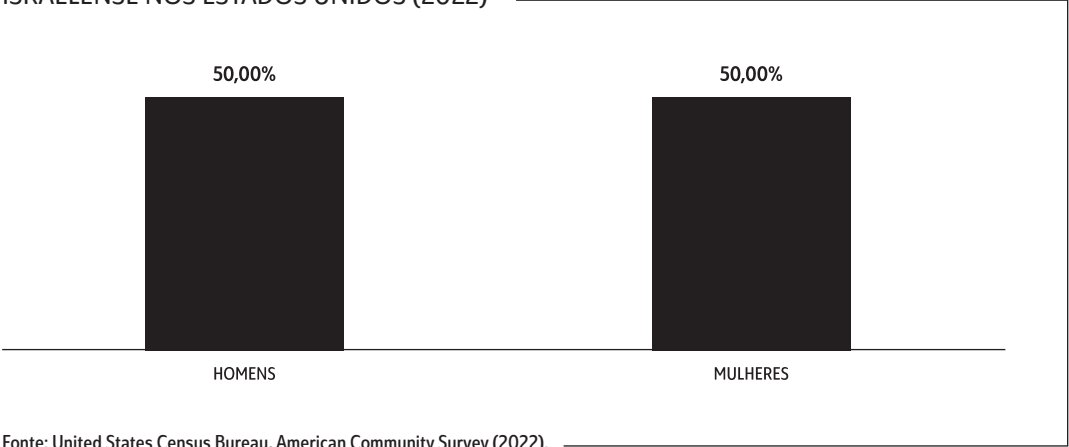
GRÁFICO 1. DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR NÚMERO TOTAL DE RAÇAS DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

No Gráfico 2 observamos a distribuição percentual por gênero do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre o total da população israelense, pode-se observar que ela está distribuída igualmente entre homens e mulheres. Portanto, 50 em cada cem israelenses são homens, enquanto 50 em cada cem são consideradas mulheres israelenses nos Estados Unidos em 2022.

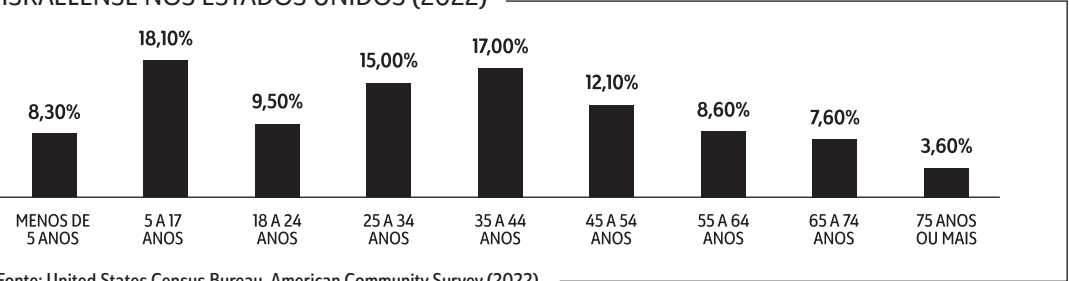
GRÁFICO 2. DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR GÊNERO DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

No Gráfico 3 observamos a distribuição percentual por faixa etária do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Deve-se ter em mente que a idade média da população israelense é de 34,6 anos. Entre a população total de Israel, pode-se observar que 8 em cada cem israelenses têm menos de 5 anos, enquanto 18 em cada cem têm entre 5 e 17 anos. A população israelense entre 18 e 24 anos é de 10 em cada cem israelenses, enquanto a população entre 25 e 34 anos é de 15 em cada cem. Os israelenses entre 35 e 44 anos são 17 em cada cem, e aqueles entre 45 e 54 anos são 12 em cada cem. A população israelense entre 55 e 64 anos é de 9 em cada cem, enquanto a população entre 65 e 74 anos é de 8 em cada cem. Finalmente, podemos ver que a população israelita com 75 anos ou mais representava 4 em cada cem israelitas nos Estados Unidos em 2022.

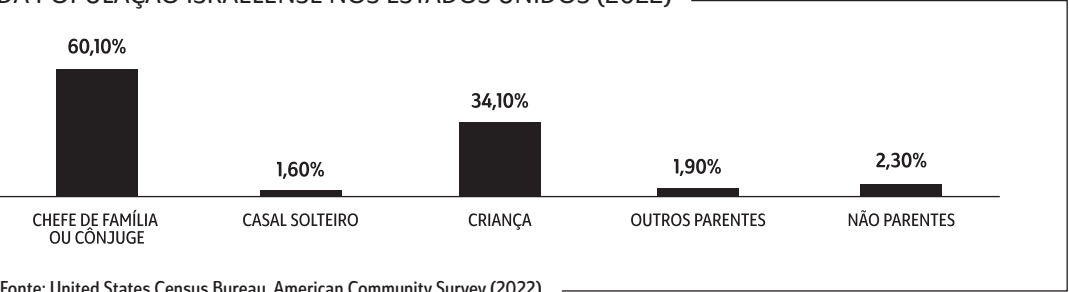
GRÁFICO 3. DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR FAIXA ETÁRIA DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

No Gráfico 4 observamos a distribuição percentual por domicílios e parentesco do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre o total da população israelense, pode-se observar que 60 em cada cem fazem parte de um domicílio ocupado por um chefe do agregado familiar, do lar ou do cônjuge, enquanto apenas 3 em cada cem vivem na casa de um casal não casado. Por outro lado, 34 em cada cem israelitas vivem numa casa com filhos ou filhas, enquanto 2 em cada cem vivem numa casa com outros familiares. Finalmente, entre a população israelita, 2 em cada 100 viverão num agregado familiar com pessoas não relacionadas nos Estados Unidos até 2022.

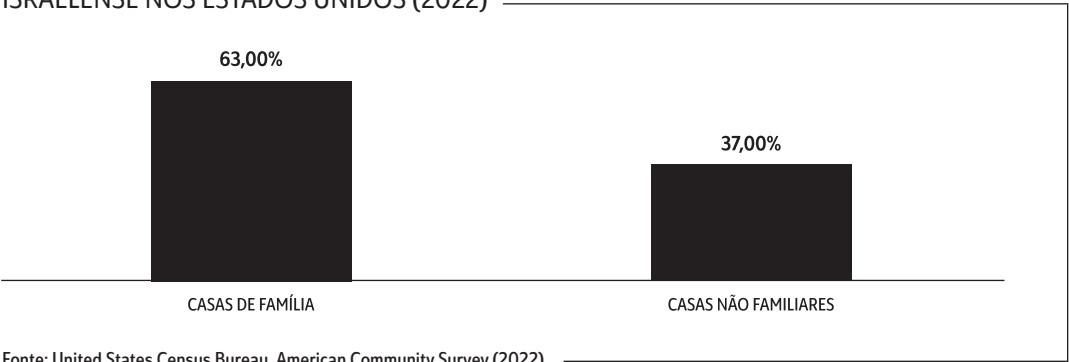
GRÁFICO 4. DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR DOMICÍLIOS E RELAÇÃO DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

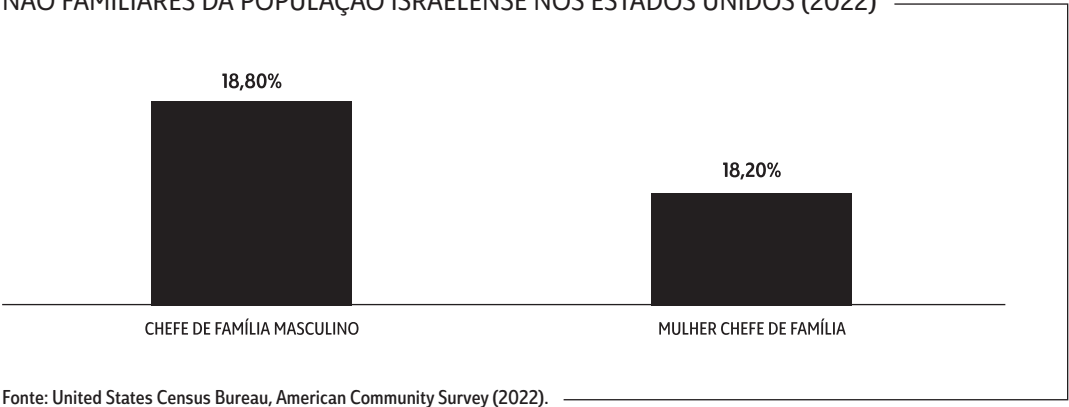
No Gráfico 5 observamos a distribuição percentual por tipo de domicílio do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre o total da população israelense, pode-se observar que 63 em cada cem vivem em casa de família, enquanto 37 em cada cem vivem em casa de família. Em cada cem viverão em uma casa não familiar nos Estados Unidos até 2022.

GRÁFICO 5 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR TIPO DE DOMICÍLIO DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



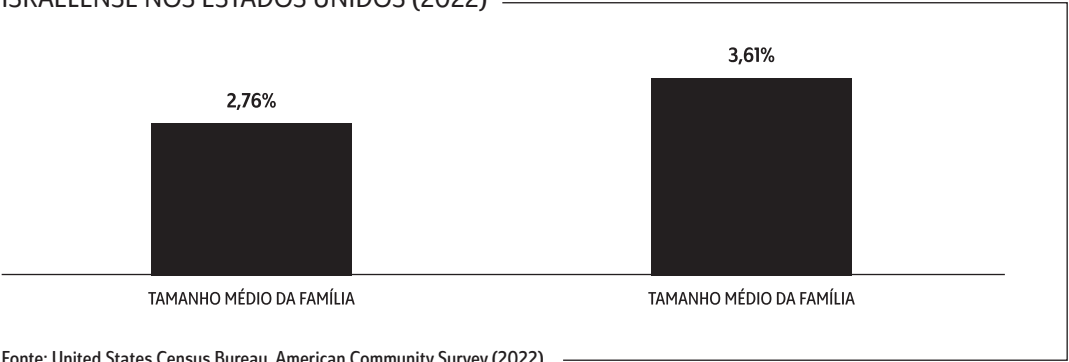
No Gráfico 6 observamos a distribuição percentual por sexo do chefe de família de domicílios não familiares do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre a população total de Israel, pode-se observar que 51 em cada cem não-familiares famílias os chefes de família são homens, enquanto 49 em cada cem famílias não familiares são chefiadas por mulheres nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 6 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR SEXO DO CHEFE DE FAMÍLIA DE DOMICÍLIOS NÃO FAMILIARES DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



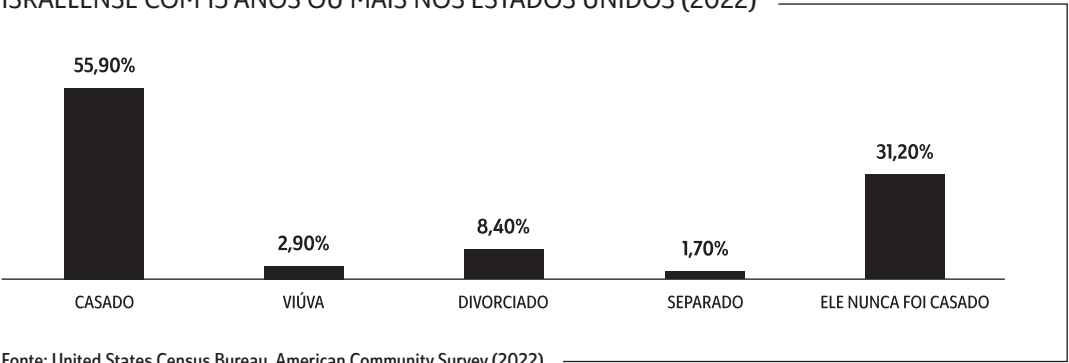
No Gráfico 7, observamos o tamanho médio da família e o tamanho médio da família do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre a população total de Israel, pode-se ver que o tamanho da família é de 3 israelenses por família e a família média o tamanho é de 4 israelenses por família nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 7 . TAMANHO MÉDIO DOS DOMICÍLIOS E DAS FAMÍLIAS DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



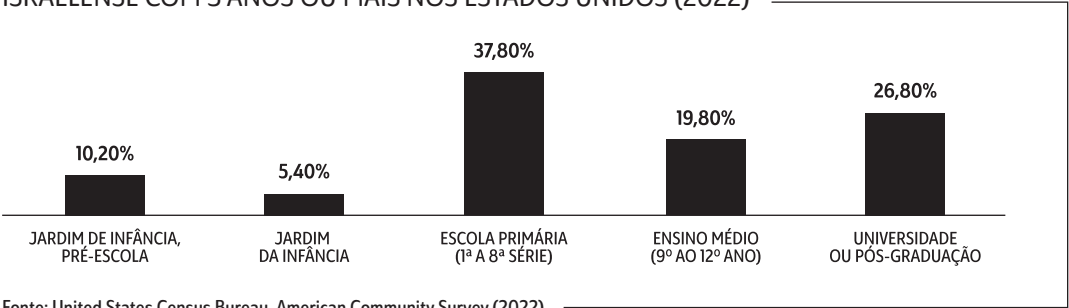
No Gráfico 8 observamos a distribuição percentual do estado civil da população israelense com 15 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense com 15 anos ou mais, pode-se observar que 56 em cada cem são casados, enquanto 31 em cada cem nunca se casaram. Além disso, pode-se verificar que, embora 3 em cada cem israelitas com 15 anos ou mais sejam viúvos, 8 em cada cem são divorciados e 2 em cada cem estão separados nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 8 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR ESTADO CIVIL DA POPULAÇÃO ISRAELENSE COM 15 ANOS OU MAIS NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



No Gráfico 9 observamos a distribuição percentual por matrícula escolar da população israelense com 3 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense com 3 anos ou mais matriculada na escola, pode-se observar que 10 em cada cem frequentam creches ou pré-escolas, enquanto 5 em cada cem frequentam o jardim de infância. Além disso, pode-se observar que entre os israelenses com 3 anos ou mais, 40 em cada cem frequentam a escola primária (da 1ª à 8ª série) e 20 em cada cem frequentam a escola secundária (9ª à 12ª série). Finalmente, podemos ver que 27 em cada cem israelitas matriculados na escola nos Estados Unidos em 2022 frequentavam a faculdade ou pós-graduação.

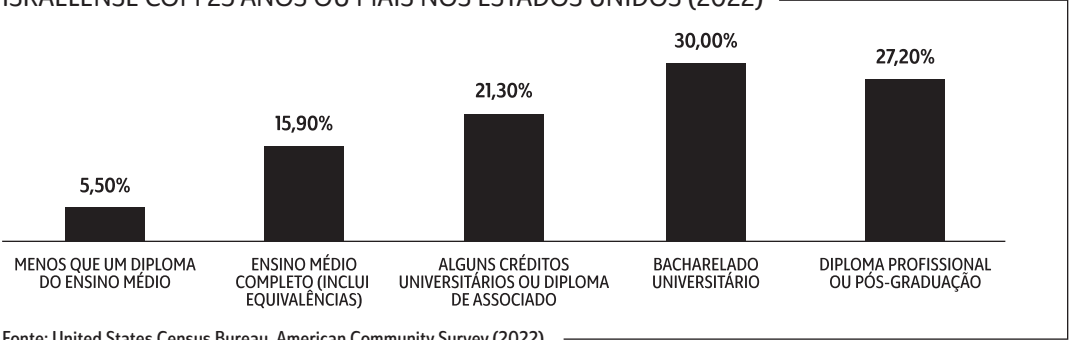
GRÁFICO 9 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR MATRÍCULA ESCOLAR DA POPULAÇÃO ISRAELENSE COM 3 ANOS OU MAIS NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

No Gráfico 10 observamos a distribuição percentual por escolaridade obtida da população israelense com 25 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense com 25 anos ou mais, verifica-se que 5 em cada cem têm menos do que um diploma do ensino médio, enquanto 16 em cada cem possuem um diploma do ensino médio ou equivalente. Além disso, pode-se observar que entre os israelenses com 25 anos ou mais, 21 em cada cem possuem algum crédito universitário ou diploma de associado, e 30 em cada cem possuem diploma de bacharel. Finalmente, podemos ver que 27 em cada cem israelitas com 25 anos ou mais tinham um diploma profissional ou de pós-graduação nos Estados Unidos em 2022.

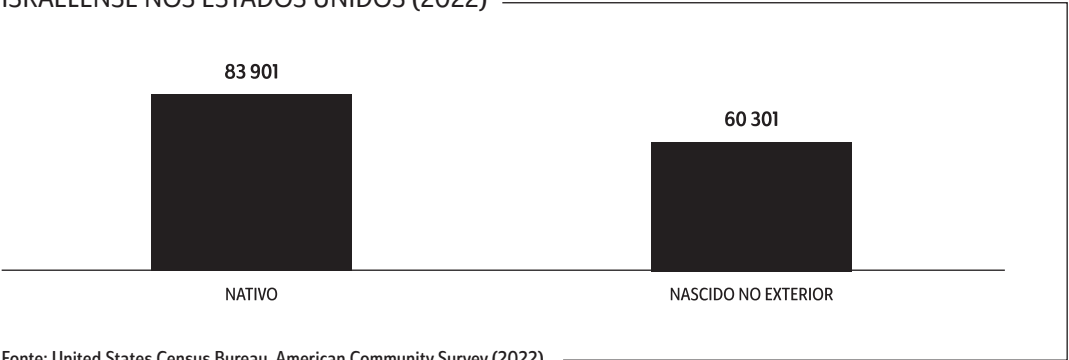
GRÁFICO 10 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR ESCOLARIDADE OBTIDA DA POPULAÇÃO ISRAELENSE COM 25 ANOS OU MAIS NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

No Gráfico 11 observamos a distribuição percentual por local de nascimento do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense, pode-se observar que 42 em cada cem nasceram nos Estados Unidos, enquanto 58 em cada cem em cada cem nasceram fora dos Estados Unidos em 2022.

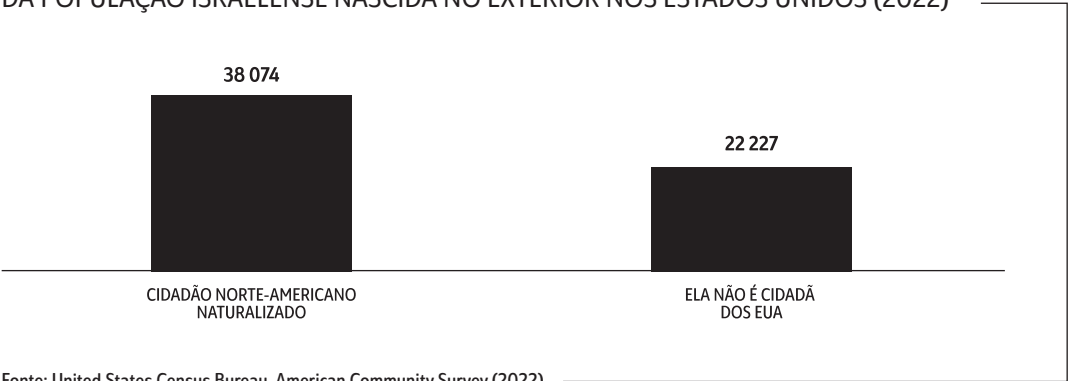
GRÁFICO 11 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR LOCAL DE NASCIMENTO DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

No Gráfico 12 observamos a distribuição percentual por cidadania ou não-cidadão da população israelense nascida no exterior nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense nascida no exterior ou fora dos Estados Unidos, pode-se observar que 63 em cada cem são cidadãos norte-americanos naturalizados nos Estados Unidos, enquanto 37 em cada cem são cidadãos não norte-americanos nos Estados Unidos em 2022.

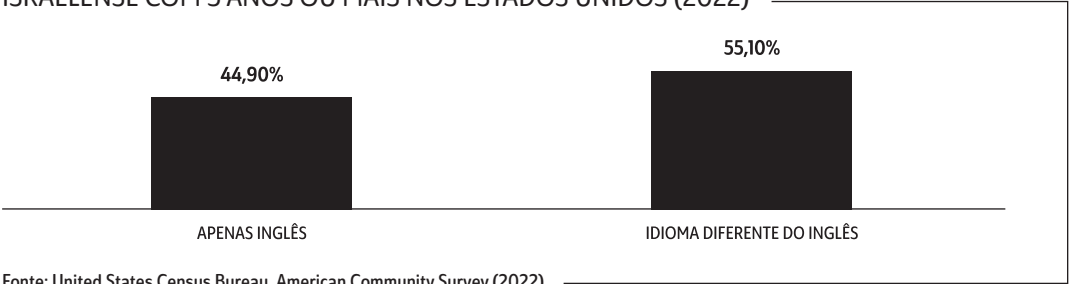
GRÁFICO 12 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR CIDADANIA OU STATUS DE NÃO CIDADÃO DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NASCIDA NO EXTERIOR NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

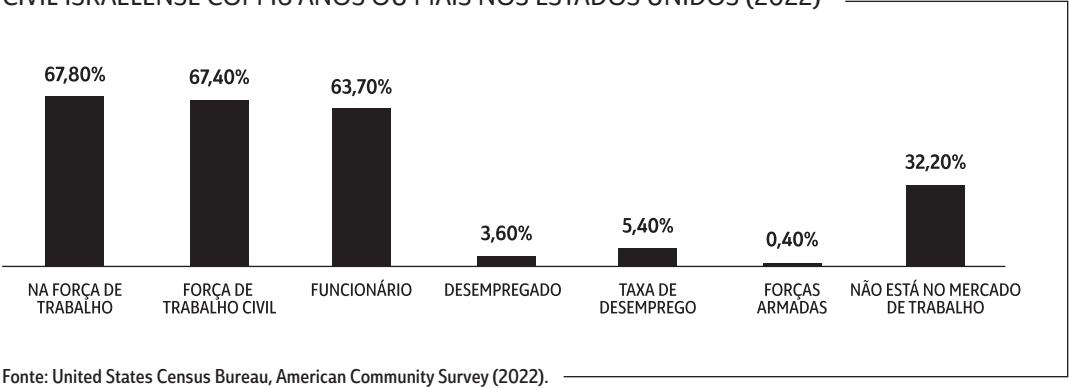
No Gráfico 13 observamos a distribuição percentual por língua falada em casa da população israelense com 5 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense com 5 anos ou mais, pode-se observar que 55 em cada cem falam em casa apenas inglês, enquanto 45 em cada cem falam uma língua diferente do inglês em casa. Além disso, devemos ter em mente que, da população israelita com 5 anos ou mais, 9 em cada cem nos Estados Unidos em 2022 falam inglês não “muito bem” ou menos do que “muito bem”.

GRÁFICO 13 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR LÍNGUA FALADA EM CASA DA POPULAÇÃO ISRAELENSE COM 5 ANOS OU MAIS NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



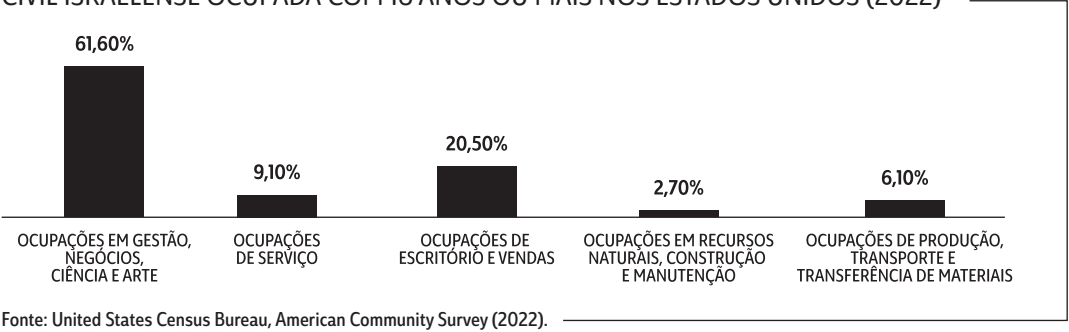
No Gráfico 14 observamos a distribuição percentual por situação profissional da população israelense com 16 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense com 16 anos ou mais, pode-se observar que 68 em cada cem estão em situação de desemprego. A força de trabalho, enquanto 67 em cada cem estão na força de trabalho civil. Além disso, pode-se verificar que entre os israelitas com 16 anos ou mais, 64 em cada cem estão empregados, enquanto 4 em cada cem estão desempregados e 32 em cada cem não estão na força de trabalho. Finalmente, podemos ver que a taxa de participação militar e a taxa de desemprego dos israelitas com 16 anos ou mais são de 0,40 por cento e 5 por cento, respectivamente, nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 14 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR CONDIÇÃO DE EMPREGO DA POPULAÇÃO CIVIL ISRAELENSE COM 16 ANOS OU MAIS NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



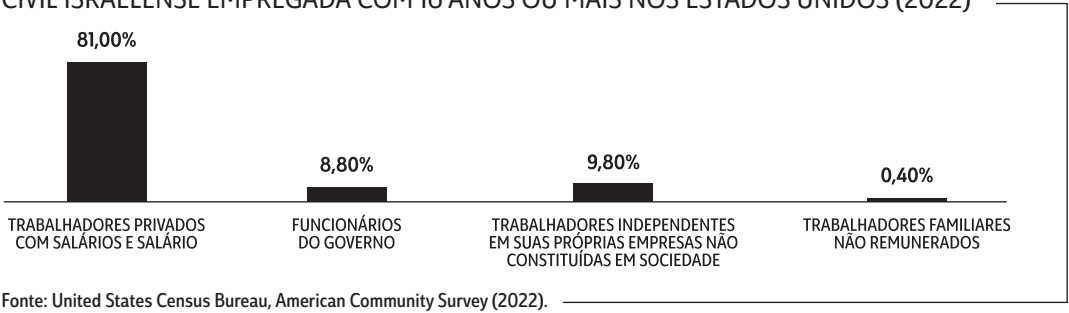
No Gráfico 15 observamos a distribuição percentual por área de ocupação da população israelense com 16 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense com 16 anos ou mais, pode-se observar que 62 em cada cem estão empregados em ocupações de gestão, negócios, ciências e artes, enquanto 9 em cada cem estão empregados em ocupações de serviços. Além disso, pode-se observar que entre os israelitas com 16 anos ou mais, 21 em cada cem estão empregados em ocupações de escritório e vendas, e 3 em cada cem estão empregados em ocupações de recursos naturais, construção e manutenção. Finalmente, podemos ver que 6 em cada cem israelitas com 16 anos ou mais estarão empregados em ocupações de produção, transporte e transferência de materiais nos Estados Unidos até 2022.

GRÁFICO 15 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR ÁREA OCUPACIONAL DA POPULAÇÃO CIVIL ISRAELENSE OCUPADA COM 16 ANOS OU MAIS NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



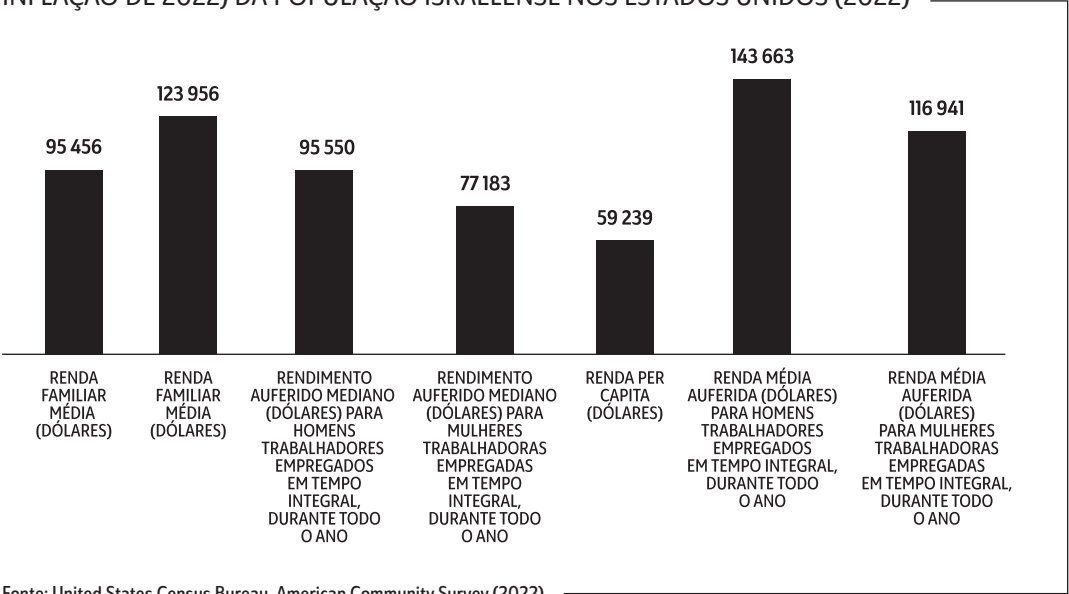
No Gráfico 16 observamos a distribuição percentual por classe de trabalhador da população israelense com 16 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022. Entre a população israelense com 16 anos ou mais, pode-se observar que 62 em cada cem são trabalhadores privados com salários e vencimentos, enquanto 9 em cada cem são funcionários públicos. Além disso, pode-se verificar que entre os israelitas com 16 anos ou mais, 10 em cada cem trabalham por conta própria nas suas próprias empresas não constituídas em sociedade. Finalmente, podemos ver que por cada cem israelitas com 16 anos ou mais, não havia praticamente nenhum trabalhador familiar não remunerado nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 16 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR CLASSE TRABALHADORA DA POPULAÇÃO CIVIL ISRAELENSE EMPREGADA COM 16 ANOS OU MAIS NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



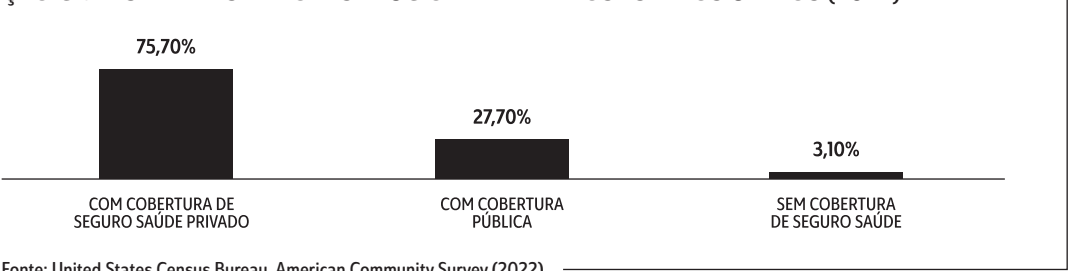
No Gráfico 17 observamos o rendimento nos últimos 12 meses (em dólares americanos ajustados pela inflação de 2022) da população israelita nos Estados Unidos a partir de 2022. Entre o total da população israelita, pode-se observar que o rendimento médio do agregado familiar é US\$ 95.456, enquanto a renda familiar média é de US\$ 123.956. Além disso, pode-se observar que, entre a população israelita, o rendimento médio obtido pelos homens que trabalham a tempo inteiro durante todo o ano é de 95.550 dólares, enquanto o das mulheres que trabalham a tempo inteiro durante todo o ano é de 77.183 dólares. Finalmente, podemos observar que, embora o rendimento per capita entre a população israelita seja de 59.239 dólares, o rendimento médio dos homens israelitas que trabalham a tempo inteiro durante todo o ano é de 143.183 dólares e o das mulheres israelitas que trabalham a tempo inteiro durante todo o ano. o tempo todo o ano é de \$ 116.941 nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 17 . RENDA NOS ÚLTIMOS 12 MESES (EM DÓLARES AMERICANOS AJUSTADOS PELA INFLAÇÃO DE 2022) DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



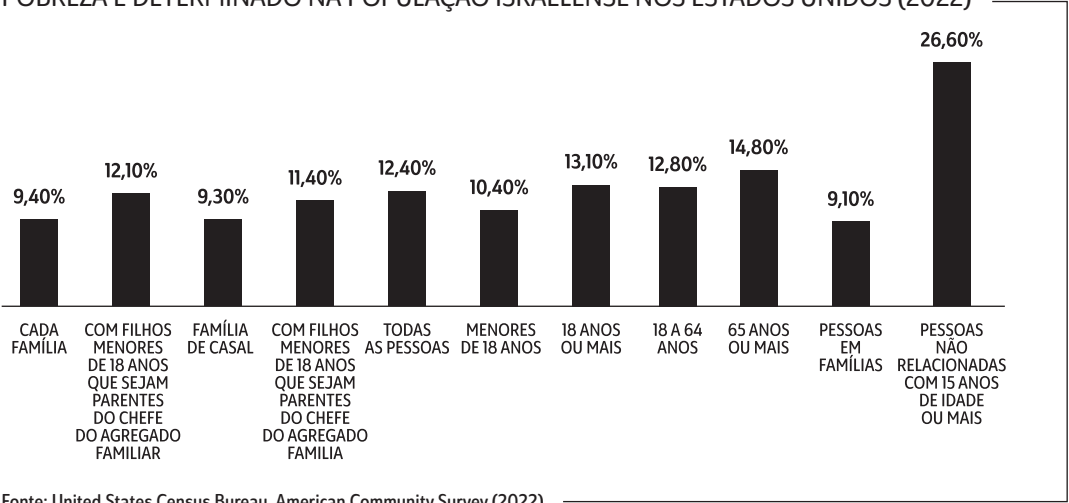
No Gráfico 18 observamos a distribuição percentual por cobertura de seguro de saúde da população civil israelense não institucionalizada nos Estados Unidos em 2022. Entre a população civil israelense não institucionalizada, pode-se observar que 76 em cada cem têm seguro cobertura de cuidados de saúde privados, enquanto 28 em cada cem têm cobertura de seguro público. Finalmente, podemos ver que 3 em cada cem israelitas na população civil israelita não institucionalizada não tinham cobertura de saúde nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 18 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR COBERTURA DE SEGURO SAÚDE DA POPULAÇÃO CIVIL ISRAELENSE NÃO INSTITUCIONALIZADA NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



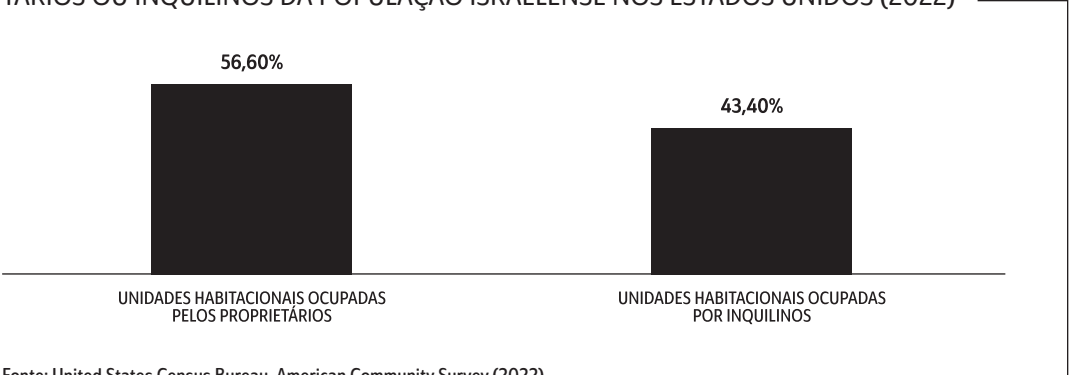
No Gráfico 19 observamos as taxas de pobreza para famílias e indivíduos para os quais o estado de pobreza é determinado na população israelita nos Estados Unidos a partir de 2022. Entre a população israelita, pode-se observar que a taxa de pobreza de todas as famílias é de 9 por cento, enquanto a taxa de pobreza para todas as famílias com crianças menores de 18 anos que estão relacionadas com o chefe do agregado familiar é de 12 por cento. Além disso, pode-se observar que, entre a população israelense, a taxa de pobreza das famílias de casais casados é de 9 por cento, enquanto a das famílias de casais com menores de 18 anos que são parentes do chefe da família é de 11 por cento. Por outro lado, a taxa de pobreza de todas as pessoas, entre a população israelita, é de 12 por cento, enquanto a das pessoas com menos de 18 anos de idade é de 10 por cento, a das pessoas com 18 anos de idade ou mais é de 13 por cento, a das pessoas dos 18 aos 64 anos é de 13 por cento e o das pessoas com 65 anos ou mais é de 15 por cento. Finalmente, podemos ver que a taxa de pobreza para pessoas em famílias é de 9 por cento, enquanto para pessoas não aparentadas com 15 ou mais anos é de 27 por cento nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 19 . TAXAS DE POBREZA PARA FAMÍLIAS E INDIVÍDUOS PARA OS QUAIS O ESTADO DE POBREZA É DETERMINADO NA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



No Gráfico 20 observamos a distribuição percentual por propriedade de moradias ocupadas pelo proprietário ou pelo inquilino do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre o total da população israelense, pode-se observar que 57 em cada cem são ocupados por israelenses como proprietários, enquanto 43 em cada cem serão ocupados por israelenses como locatários nos Estados Unidos até 2022.

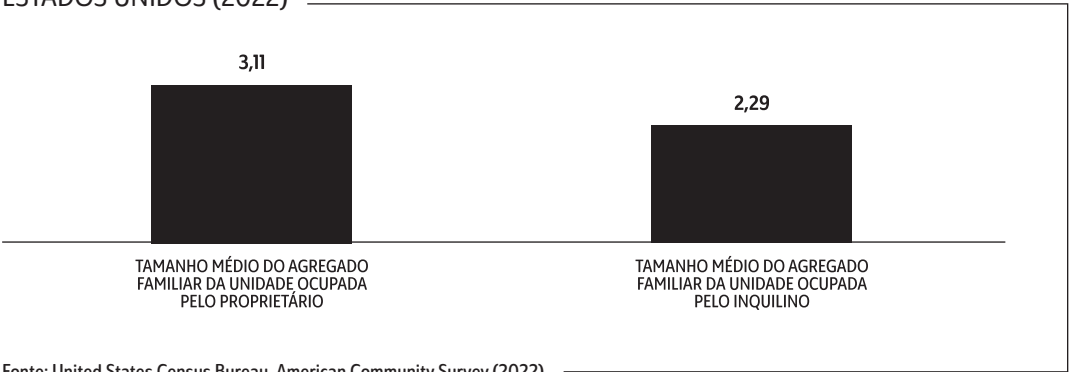
GRÁFICO 20 . DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL POR MORADIAS OCUPADAS PELOS PROPRIETÁRIOS OU INQUILINOS DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

Finalmente, no Gráfico 21, observamos o tamanho médio da unidade familiar ocupada pelo proprietário e o tamanho médio da unidade familiar ocupada pelo locatário do total da população israelense nos Estados Unidos em 2022. Entre a população total de Israel, você pode ver que a média o tamanho da unidade familiar ocupada pelo proprietário é de 3 israelenses por família e 2 israelenses por família ocupada por locatário nos Estados Unidos em 2022.

GRÁFICO 21 . TAMANHO MÉDIO DO AGREGADO FAMILIAR DA UNIDADE OCUPADA PELO PROPRIETÁRIO OU PELO ARRENDATÁRIO NA POPULAÇÃO ISRAELITA NOS ESTADOS UNIDOS (2022)



Fonte: United States Census Bureau, American Community Survey (2022).

CONCLUSÃO

NAS PÁGINAS ANTERIORES PÔDE-SE OBSERVAR DE FORMA GERAL QUE NO TOTAL DA POPULAÇÃO ISRAELENSE NOS ESTADOS UNIDOS EM 2022:

92 em cada cem israelitas consideram-se pertencentes a uma raça e 8 em cada cem consideram-se pertencentes a duas raças (Gráfico 1).

50 em cada cem israelitas são homens e 50 em cada cem são mulheres (Gráfico 2). A idade média dos israelitas é de 34,6 anos (Gráfico 3).

8 em cada cem israelenses têm menos de 5 anos, 18 em cada cem têm entre 5 e 17 anos, 10 em cada cem têm entre 18 e 24 anos, 15 em cada cem têm entre 25 e 34 anos, 17 em cada cem têm entre 35 e 44 anos, 12 em cada cem têm entre 45 e 54 anos, 9 em cada cem têm entre 55 e 64 anos, 8 em cada cem têm entre 65 anos e 74 anos, e 4 em cada cem têm 75 anos ou mais (Gráfico 4).

60 em cada cem israelitas fazem parte de um agregado familiar ocupado por um chefe de família ou cônjuge, 3 em cada cem vivem num agregado familiar com um casal não casado, 34 em cada cem vivem num agregado familiar com filhos ou filhas, 2 em cada cem israelitas vivem em casa com outros familiares e 2 em cada cem vivem em casa com não familiares.

63 em cada cem israelitas vivem numa casa de família e 37 em cada cem vivem numa casa não familiar (Gráfico 5).

51 em cada cem chefes de agregados familiares não familiares em Israel são homens e 49 em cada cem agregados familiares não familiares são mulheres (Gráfico 6).

O tamanho médio do agregado familiar e da família é de 3 israelitas por agregado familiar e 4 israelitas por família (Gráfico 7).

42 em cada cem israelitas nasceram nos Estados Unidos e 58 em cada cem nasceram no estrangeiro (Gráfico 11).

A renda familiar média dos israelenses é de US\$ 95.456, a renda familiar média dos israelenses é de US\$ 123.956, a renda média dos homens israelenses que trabalham em tempo integral durante todo o ano é de US\$ 95.550, a renda média das mulheres israelenses que trabalham em período integral durante o ano é de US\$ 77.183, a renda

per capita entre a população israelense é de US\$ 59.239, a renda média auferida para homens israelenses que trabalham em tempo integral durante todo o ano é de US\$ 143.183 e a renda média auferida para mulheres israelenses que trabalham em tempo integral durante todo o ano é de US\$ 116.941 (Gráfico 17).

A taxa de pobreza para todas as famílias israelenses é de 9 por cento, a taxa de pobreza para todas as famílias israelenses com filhos menores de 18 anos de idade que sejam parentes do chefe da família é de 12 por cento, a taxa de pobreza para famílias de casais israelenses é de 9 por cento, a taxa de pobreza para famílias de casais israelenses com filhos menores de 18 anos que são parentes do chefe de família é de 11 por cento, a taxa de pobreza para todos os israelenses é de 12 por cento, a taxa de pobreza para israelenses com menos de 18 anos de idade é de 10 por cento, a taxa de pobreza para israelenses 18 anos ou mais é de 13 por cento, a taxa de pobreza para os israelenses de 18 a 64 anos é de 13 por cento, a taxa de pobreza para os israelenses com 65 anos ou mais é de 15 por cento e a taxa de pobreza para os israelenses nas famílias é de 9 por cento e a taxa de pobreza para os israelenses não relacionados mulheres com 15 anos ou mais é de 27 por cento (Gráfico 19).

57 em cada cem casas são ocupadas por israelitas como proprietários e 43 em cada cem são ocupadas por israelitas como inquilinos (Gráfico 20).

O tamanho médio do agregado familiar ocupado pelo proprietário é de 3 israelitas por agregado familiar e de 2 israelitas por agregado familiar ocupado por arrendatário (Gráfico 21).

DA MESMA FORMA, NAS PÁGINAS ANTERIORES OBSERVOU-SE ESPECIFICAMENTE QUE:

Entre a população israelita com 15 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, 56 em cada cem são casados, 31 em cada cem nunca foram casados, 3 em cada cem são viúvos, 8 em cada cem são divorciados e 2 em cada cem são separados (Gráfico 8).

Entre a população israelense com 3 anos ou mais matriculada na escola nos Estados Unidos em 2022, 10 em cem frequentavam creches ou pré-escola, 5 em cem frequentavam o jardim de infância, 40 em cem frequentavam a escola primária (1ª a 8ª série), 20 em cada cem frequenta o ensino médio (9ª a 12ª série) e 27 em cada cem frequentam a faculdade ou pós-graduação (Gráfico 9).

Entre a população israelense com 25 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, 5 em cem tinham menos de um diploma do ensino médio, 16 em cem tinham um diploma do

ensino médio ou equivalente, 21 em cem tinham alguns créditos universitários ou diplomas de associado, 30 em cada cem possuem bacharelado e 27 em cada cem possuem diploma profissional ou pós-graduação (Gráfico 10).

Entre a população israelita nascida no estrangeiro ou fora dos Estados Unidos em 2022, 63 em cada cem são cidadãos norte-americanos naturalizados nos Estados Unidos e 37 em cada cem são cidadãos não norte-americanos (Gráfico 12).

Entre a população israelita com 5 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, 55 em cada cem falam apenas inglês em casa e 45 em cada cem falam uma língua diferente do inglês em casa (Gráfico 13).

Entre a população israelense com 5 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, 9 em cada cem falam inglês não “muito bem” ou menos que “muito bem”.

Entre a população israelense com 16 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, 68 em cada cem estão na força de trabalho, 67 em cada cem estão na força de trabalho civil, 64 em cada cem estão empregados, 4 em cada cem estão desempregados e 32 em cada cem não estão na força de trabalho (Gráfico 14).

Entre a população israelita com 16 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, a taxa de participação militar e a taxa de desemprego eram de 0,40 por cento e 5 por cento, respetivamente (Gráfico 14).

Entre a população israelense com 16 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, 62 em cada cem estavam empregados em ocupações de gestão, negócios, ciência e arte, 9 em cada cem estavam empregados em ocupações de serviços, 21 em cada cem estão empregados em ocupações de escritório e vendas, 3 em cada um estão empregados em ocupações de recursos naturais, construção e manutenção, e 6 em cada cem estão empregados em ocupações de produção, transporte e transferência de materiais (Gráfico 15).

Entre a população israelense com 16 anos ou mais nos Estados Unidos em 2022, 62 em cem são trabalhadores privados assalariados, 9 em cem são funcionários públicos, 10 em cem são trabalhadores autônomos em empresas não constituídas em sociedade e praticamente não há trabalhadores não remunerados, trabalhadores familiares (Gráfico 16).

Entre a população civil israelense não institucionalizada nos Estados Unidos em 2022, 76 em cada cem tinham cobertura de seguro saúde privado, 28 em cada cem tinham cobertura de seguro público e 3 em cada cem não tinham cobertura de saúde (Gráfico 18).



CLARICE LISPECTOR: EU SOU JUDIA, VOCÊ SABE!

Yvone Dias Avelino
Edgar da Silva Gomes
Eduardo Guilherme Piacsek

“Vou me seguindo e não sei onde
vai dar. Depois vou descobrindo o
que eu queria.”

(Clarice Lispector – Quatro, Cinco, Um n. 34, 2023)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: LITERATURA E HISTÓRIA

A literatura fala ao historiador sobre a história que não ocorreu, sobre as possibilidades que não vingaram, sobre os planos que não se concretizaram. Pode-se, portanto, pensar numa história dos desejos não consumados, dos possíveis não realizados, das ideias não vingadas, como nos fala o historiador Nicolau Sevcenko em sua obra *Literatura como Missão*.

Ocupa-se o historiador, portanto, da realidade, enquanto o literato é atraído pela possibilidade. Cabe ao historiador captar esse excedente de sentido, embutido em sua obra.

Nestas colocações, enquanto historiadores sabemos que os romances históricos transmitem uma verdade histórica na contextualização da própria trama, são as possibilidades, muitas vezes, não atingidas.

A literatura, dessa forma, aprofunda intuitivamente o conhecimento humano, e a História o analisa cientificamente. São formas complementares de expressão da realidade do conhecimento. Nesse sentido, buscamos estabelecer alguns nexos com trabalhos literários, no caso específico deste artigo, com Clarice Lispector, judia de nascimento, que vivenciou o judaísmo sob camadas nebulosas de um contexto em que o antissemitismo se fazia muito presente. Na verdade, sua formação e início de carreira são carregados pelas marcas do antissemitismo.

Partindo-se da ótica da interdisciplinaridade, tão aceita pela História Cultural, a tendência moderna é destruir fronteiras que foram construídas no conhecimento tradicional. Ciência e arte, ficção e verdade aproximam-se à medida que a narrativa historiográfica vai surgindo, em contraposição ao declínio da História científica generalizante, o que coloca em dúvida a questão da veracidade, chegando-se a uma natureza dual da História – Ciência e Arte simultaneamente.

O grande biógrafo Benjamin Moser ao traçar o perfil biográfico de Clarice, associa a literata à cultura judaica. Ela nasceu na cidade de Tchechnik, na Ucrânia, em 20 de dezembro de 1920 e seus pais Pedro e Marieta Lispector foram obrigados a deixar a terra natal em

fuga para o Brasil. Os acontecimentos políticos mundiais naquele momento lhe obrigaram a estar sempre migrando (Moser, 2009).

Era um tempo tenebroso para a política e o povo russo, sobretudo para aqueles que eram de origem judaica. As mazelas da primeira Guerra Mundial, o impacto da Revolução Russa de 1917 e a violenta perseguição aos judeus tornaram a vida da família Lispector quase insustentável. Chegar ao Brasil foi uma saída apressada e necessária. Aportaram em fevereiro de 1921, com as três filhas Elisa, Tania e Clarice, recém-nascida. Foram para o Nordeste, no estado de Alagoas, e se fixaram em Maceió, capital do Estado. Uma irmã da mãe das meninas e seu marido já moravam ali, e os acolheu. Depois de três anos e meio saíram de Maceió e foram para o Recife, onde a futura escritora viveu grande parte da sua adolescência.



[Fig. 01] Casa (ao centro) onde Clarice viveu em Recife.

Itaú Cultural. Domínio Público.

Uma vez na cidade, foram morar em uma comunidade judaica, em um enorme casarão colonial. A mãe adoeceu e precisou de uma cadeira de rodas e o pai trabalhava como mascate vendendo tecidos. Clarice teve uma infância pobre e foi estudar no Colégio Hebreu Lidiche – brasileiro, onde estudou hebraico. Teve uma educação firmada nas tradições judaicas.

Segundo Silva (2023), no alvorecer do ano de 1935, a mãe de Clarice faleceu e o seu pai resolveu ir com as filhas para o Rio de Janeiro, estabelecendo-se na Tijuca. No Rio, Clarice iniciou sua carreira de jornalista e terminou o curso de Direito, em 1943 na Universidade do Brasil. Formou um círculo de amigos intelectuais e, nessa mesma época, lançou seu primeiro livro, que teve uma boa apreciação e ganhou o prêmio de melhor romance pela Fundação Graça Aranha. Perto do Coração Selvagem é o romance de estreia de Clarice Lispector. Publicado originalmente em dezembro de 1943, o livro é marcado pelo estilo introspectivo da escritora. Teve críticas positivas na época e foi premiado como melhor romance de estreia pela Fundação Graça Aranha, em outubro de 1944 (Silva, s/n, 2023).

No decorrer de sua vida, nunca esteve sozinha nos ambientes intelectuais e no imenso diálogo de suas obras com os momentos difíceis do Brasil, especialmente se levarmos em conta a sua produção entre o Estado Novo e a Ditadura Militar. Para ela, a questão da fome era um problema triste e angustiante e que precisava ser resolvido com rapidez. Suas obras ressaltavam o problema social na sua vastíssima contribuição ficcional.

Ela é considerada uma escritora intimista e psicológica, mas sua produção acaba por se envolver também em outros universos, sua obra é também social, filosófica e existencial. Em busca de uma linguagem especial para expressar paixões e estado da alma, a escritora utilizou recursos técnicos modernos como a análise psicológica e o monólogo interior. As histórias de Clarice raramente têm um começo meio e fim. Sua ficção transcende o tempo e o espaço e os personagens, postos em situações limite, são com frequência femininos, quase sempre situados em centros urbanos (ABI, 2020).

Casou-se com o diplomata Maury Gurgel Valente, iniciando um grande percurso pela Europa, Estados Unidos e ficou mais de uma década afastada do Brasil.

Ao longo de sua carreira literária, Clarice deixou clara sua posição de não ser categorizada como uma escritora de origem judaica, afirmando-se brasileira. No entanto, alguns estudiosos divergem sobre essa afirmação, pois é natural esse apego ao país que abrigou sua família e onde ela passou a maior parte de sua vida, em que pese o fato de nunca ter deixado os costumes, a religiosidade e as tradições do judaísmo. Se observarmos com cuidado o conteúdo de suas obras, notaremos tendências de alguns personagens nos quais as tradições judaicas são apresentadas de forma metafórica, por meio de mitos e temas próprios do judaísmo, subentendido em várias das suas narrativas, como a de Macabéia, onde até o nome da protagonista alude a História bíblica dos Macabeus. Segundo Berta Waldmann:

Na obra de Clarice Lispector avulta (...) há a presença de referência ou citação bíblica. A primeira tentação é a de atribuir essa forte presença a uma possível educação judaica da romancista. Mas, além da presença judaica, verifica-se também a cristã, além de crenças populares, o que sugere o seu empenho de integração no quadro particular das experiências religiosas brasileiras, marcado pelo sincretismo. Todavia, é certo que a Bíblia lhe serviu de base, e meu propósito, aqui, é verificar como, no que concerne à lei, a recorrência a essa fonte tem um peso na obra da autora. (Arquivo Maaravi, 2005)

Seus biógrafos, como Moser e Vieira salientam que escritores judaicos – brasileiros, entre os quais incluem Clarice Lispector, naturalmente, trabalham contra a tendência essencialista do mito, reapropriando comportamentos de uma cultura que são alterados pela própria ficção. Nessas obras, o não dito, o que está nas entrelinhas, ganha um peso considerável.

Tanto Mircea Eliade (2006) como Vera Bastazin (2006) defendem que o mito é uma fonte de inspiração, assim como uma revelação, e também é base constituinte do ser humano, pois a retomada das narrativas tradicionais é uma forma do homem rememorar o princípio da criação, como o gesto de Deus Criador sobre a Criação do Mundo.

CLARICE: SUA OBRA E SEUS COMENTADORES

Parece-nos ser essa a percepção mítica que há na obra *A Hora da Estrela*, publicada por Clarice em 1977. No romance, o tempo sagrado, cíclico, se mistura ao tempo linear do relato da trajetória da protagonista, Macabéa, desde sua aparição, até a sua morte. Foi um caminho percorrido, ou seja, um tempo que é linear e que não permite regressos, por ser irreversível. A outra dimensão, a circular, une o início e o final da narrativa, levando a linha temporal a um novo começo, o tempo sagrado.

Há em *A Hora da Estrela* o encontro das culturas, judaica e cristã, um duplo movimento que leva ao passado bíblico do Antigo e do Novo Testamento, sem privilegiar nenhum deles, ou privilegiando ambos, quando Macabéa, que não conheceu princípios morais religiosos, os tem expressos em sua própria história.

Interessante observarmos também outras características da vida pessoal da autora. Por ter se casado com um diplomata, Clarice viveu em várias partes do mundo e recebeu inúmeras influências, sem, contudo, ter se fixado culturalmente em um único lugar. Essa rica dinâmica se refletiu em sua literatura, fazendo dela e de sua obra um verdadeiro caleidoscópio cultural.

Fruto dessa trajetória, em *Hora da Estrela* observamos interseções fronteiriças da ficção e não ficção, do moderno e do pós-moderno, do singelo e do extravagante, da delicadeza e da brutalidade, ou seja, de uma marcante diversidade cultural.

A Hora da Estrela foi o último romance publicado em vida por Clarice Lispector. Nele, a brilhante literata aponta que o lugar de Deus, no sentido de uma especulação sobre a linguagem, é um paradigma de ressonância judaica. Reafirmamos que Clarice Lispector foi uma escritora intimista e foi habilidosa em mexer com a psicologia humana, em temas-limites como as mazelas sociais e existenciais, transcendendo o tempo e o espaço dos seus personagens, em sua maioria femininas e quase sempre situadas em espaços urbanos.

No romance, é narrada a história de Macabéa, personagem protagonista, vinda de Alagoas para o Rio de Janeiro, onde vivia com mais quatro colegas de quarto, além de trabalhar como datilógrafa, algo péssimo, por sinal.

Macabéa é uma mulher comum, para quem ninguém olharia, ou melhor, a quem qualquer um desprezaria. Tinha um corpo franzino, era doente, era feia e tinha maus hábitos de higiene. Nossa personagem não sabe quem é, o que a torna incapaz de impor-se frente a qualquer um. É muito tímida e calada.

Começa a namorar Olímpico de Jesus, nordestino ambicioso, que não vê nela chances de ascensão social de qualquer tipo: sendo assim, abandona-a para ficar com Glória, uma colega de trabalho de Macabéa, pois o pai desta amiga era açougueiro, o que lhe sugeria uma possibilidade de melhora financeira.

Triste com essa situação, Macabéa, que sempre foi calada, tímida e não conseguia estabelecer relações afetivas, à exceção de demonstrar uma tristeza vaga, complacente e constante, era uma figura completamente incapaz de expressar quaisquer outros de seus sentimentos, escondidos pela autora, e que apenas podem ser intuídos pelos seus leitores.

Macabéa busca então consolo em uma cartomante, que ao ler o seu destino prevê que ela seria, finalmente feliz... tal realização viria do “estrangeiro”. De certa forma, é o que acontece, mas não da maneira como a protagonista poderia supor. Imediatamente após sair da consulta com a cartomante, Macabéa é atropelada por Haus, um estrangeiro, que dirigia um luxuoso automóvel da marca alemã Mercedes-Benz.

Triste fim. Esta é, afinal, a sua hora da estrela. Porém, o que poderia se delinear apenas como um momento trágico, assume também um caráter de libertação para Macabéa, alguém que, afinal, vivia sem falar, sempre triste, sem amigos, em uma cidade sempre feita contra ela, conforme o seu próprio parecer, o que, aliás, compõe um quadro muito mais condizente com a metrópole paulistana, a “Boca de Mil Dentes” descrita por Mário de Andrade, que não possui braços abertos pra nenhum imigrante ou, no caso de Macabéa, migrante, que em seu solo venha tentar a sorte.

São Paulo é a terra das oportunidades, mas é também cruel e violenta. Violenta não apenas por questões de segurança, que de fato existem, mas também pela rudeza de suas paisagens, visuais e sonoras e pelo silêncio apressado e indiferente de suas multidões. Quantas Macabéas seguem nessa correnteza humana? Cidade hostil pela distância que separa a casa dos trabalhadores de seus locais de trabalho e que os condena a bairros absolutamente carentes de equipamentos de lazer, saúde e educação. Macabéa não se encontra em São Paulo

porque São Paulo é lugar de se perder, especialmente para alguém com sua fragilidade. Como diria o cantor Criolo em uma de suas mais célebres canções, “não existe amor em SP”:

Não existe amor em SP
Um labirinto místico
Onde os grafites gritam
Não dá pra descrever
Numa linda frase
De um postal tão doce
Cuidado com o doce
São Paulo é um buquê
Buquês são flores mortas
É num lindo arranjo
Arranjo lindo feito pra você
Não existe amor em SP
Os bares estão cheios de almas tão vazias
A ganância vibra, a vaidade excita
Devolva minha vida e morra
Afogada em teu próprio mar de fel
Aqui ninguém vai pro céu

(Criolo, 2011)

Será que Macabéa não mereceria um lugar no Paraíso? Talvez ela seja a exceção que comprove a regra enunciada por Criolo. Talvez acabe condenada em e por sua mudez. Quantas outras mulheres, prenhes de sonhos e embriagadas de ilusões, caminham pelas ruas de São Paulo todos os dias, cidade que se faz deslumbrante, misteriosa e cruel? Quando e como, afinal, se dará a hora da estrela dessas personagens? A sagacidade da questão faz do diálogo que Clarice estabelece com São Paulo algo que permanece atual e vivo, ponto de partida para análises das diversas camadas que o tempo segue sobrepondo ao romance e, claro, à cidade e a seus múltiplos personagens.

Em *A Hora da Estrela* estão presentes, delineados com virtuosismo por Clarice, os contrastes da vida expostos numa cadeia enigmática da cultura popular, depositados em um enorme baú que nos enriquece a alma, aguça os sentidos e sensibiliza o coração.

Ficamos nos perguntando quando as Macabéas serão ouvidas, quando seus peitos transbordarão os sentimentos represados e como estes serão recebidos, afinal, pode causar estranheza e até condenações as palavras daqueles que sempre silenciaram. Como soará a voz dessas Macabéas?

Enigmática era também a figura de Clarice, que despertava fascínio não apenas em seus leitores anônimos, mas também em jornalistas e artistas. Caetano Veloso, ele que



também fez sua leitura pouco edulcorada de São Paulo, em cuja “deselegância discreta de suas meninas” podemos entrever a figura de Macabéa, considera que o contato com a obra de Clarice Lispector, ocorrido quando ainda morava em Santo Amaro da Purificação, sua terra natal, seja, juntamente com a cinematografia de Fellini e a música de João Gilberto, um elemento fundante de seu repertório cultural (Cardoso, 2022).

Chegando ao Rio de Janeiro no ano de 1966 para morar e trabalhar, Caetano conseguiu o telefone de Clarice com um amigo em comum, o ator José Wilker. Os dois conversaram muitas vezes (Cardoso, 2022). A escritora chegou a mencionar esses diálogos em uma de suas crônicas no *Jornal Do Brasil*, ainda que Caetano não seja citado nominalmente:

[Fig. 02] Clarice Lispector por Maureen Bisilliat em agosto de 1969.

Acervo IMS. Creative Commons.

Um dia acordei às 4 da madrugada. Minutos depois tocou o telefone. Era um compositor de música popular que faz as letras também. Conversamos até às 6 horas da manhã. Ele sabia tudo a meu respeito. Baiano é assim? E ouviu dizer coisas erradas também. Nem sequer corrigi. Ele estava numa festa e disse que a namorada dele – com quem meses depois se casou –, sabendo a quem ele telefonava, só faltava puxar os cabelos de tanto ciúme. Na reunião tinha uma Ana e ele disse que ela era ferina comigo. Convidou-me para uma festa porque todos queriam nos conhecer. Não fui.

O texto não foi bem recebido por Caetano. Porém o músico baiano só se manifestou a respeito dessa crônica mais de quatro décadas depois para o biógrafo de Clarice, Benjamin Moser:

Há um texto curto de Clarice, escrito para jornal, em que ela relata os primeiros telefonemas que lhe fiz. Honra-me que ela tenha demonstrado surpresa pelo tanto que eu conhecia (e entendia) de seus livros (“Baianos são assim?”, ela se pergunta). Mas assombra-me que ela tenha tido uma reação de starlet mídia-freak: atribui a Dedé, minha namorada na época, um ataque de ciúme que não se deu absolutamente. Ela era bem mulher. Misóginos e amantes das mulheres me entenderão igualmente aqui (Cardoso, 2022).

O entrosamento telefônico tampouco se repetiu pessoalmente e a aproximação dos dois se encerrou:

Eu estava no meio de uma quase-multidão que lotava a sala de espera do Palácio quando senti um tapinha no ombro e ouvi a voz inconfundível: “Rapaz, eu sou a Clarice Lispector.” Fiquei muito tímido e nunca mais nos falamos. Tornei a vê-la num show de Bethânia, de quem se aproximou no fim da vida. Mas não pareceu que tivéssemos tido nenhum contato antes. O nosso encontro pessoal teve afinal um gosto de desencontro (Cardoso, 2022).

Na mesma época que Caetano, por volta dos anos 1966 ou 1967, outra então jovem estrela da música popular brasileira também travou contato com Clarice: Chico Buarque de Holanda. O cantor se recorda da primeira vez que encontrou com a escritora em um famoso restaurante do Rio de Janeiro. A figura de Clarice despertava atração e um certo medo em Chico, que sublinha o caráter exótico de sua personalidade (Inspiração Literária, 2021).

Porém, ao contrário de Caetano, as lembranças que Chico Buarque guarda de Clarice são mais suaves. Chico vê em Clarice uma figura, de certa forma, maternal, uma pessoa que procurava acolher o jovem músico diante de um cenário cultural ainda inóspito para o futuro astro (Inspiração Literária, 2021).

A figura exótica de Clarice serviu também de inspiração para artistas plásticos, como o pintor italiano Giorgio De Chirico que executou um retrato de Clarice quando de uma de suas passagens por Roma. De Chirico realizou a obra em três sessões e revelou que poderia

continuar “pintando interminavelmente esse retrato, mas tenho medo de estragar tudo” (Moser, 2023).

Clarice Lispector nunca aceitou ser chamada de feminista. Mas muitas das suas obras têm mulheres como protagonistas como, por exemplo, em *Coração Selvagem*, Joana, em *O lustre*, Virginia, em *Cidade Sitiada*, Lucrécia Neves, e, como acabamos de ver em *A Hora da Estrela*, Macabéa.

Clarice Lispector fez parte da “Terceira Geração Modernista” ou “Geração de 45”, que foi a época de grandes renovações das formas de expressão literária na prosa, e principalmente, nos gêneros conto e romance.

A variedade do discurso poético de Clarice Lispector engendra um questionamento acerca dos mecanismos de representação da realidade na ficção e das variedades de articulação da linguagem literária. A inovação representada pela obra de Clarice caracteriza-se por uma forma de narrar fragmentada, desinteressada do enredo factual, fundada no fluxo de consciência (Alonso, 2007).

A escrita de Clarice é desde o início transgressora. Como vimos, já em sua primeira obra, *Perto do Coração Selvagem*, de 1943, Clarice alarga os horizontes do público brasileiro no que concerne às suas expectativas sobre a escrita de caráter ficcional. Mas o abalo não se restringiu ao grande público. A crítica parecia também despreparada para acompanhar o novo ritmo que a escritora começava a ditar em seu complexo universo de romances (Alonso, 2007).

A filósofa e crítica literária Gilda de Mello e Souza, ao se referir à escrita do segundo livro de Clarice Lispector, *O Lustre*, relembra os méritos da estreia da literata, colocando-a precocemente na “primeira linha dos nossos escritores” (Alonso, 2007).

Para Alfredo Bosi, Clarice se entrega em sua escrita ao fluxo da consciência e promove uma ruptura com o enredo factual. Revela-se daí uma crise de subjetividade. Trata-se do avivamento do momento interior, derivado já das primeiras conquistas formais da escritora, caracterizado pelo uso intensivo da metáfora insólita em sua *História Concisa da Literatura Brasileira*, Bosi classifica Clarice como uma ficcionista “supra pessoal”, o que supera a categoria de ficção meramente “egóica”. É um salto do psicológico para o metafísico (Alonso, 2007).

Em *A Paixão Segundo G.H.*, o estilo indagador da escritora não só deslinda o dilema existencial da personagem, mas também revela uma crise da representação ficcional e da prosa romanesca brasileira. Dedicando especial atenção a esta obra, Bosi caracteriza este livro como um “romance de educação existencial” (Alonso, 2007).

Para Alonso, 2007:

Desse modo, Clarice opera uma atmosfera poética, na qual seu projeto de escrita busca não a retratação do mundo, mas sua revelação. Tal qual o trabalho do poeta, o narrador clari-ceano está submerso na eterna busca pela natureza primeva das palavras e a pluralidade de seus significados por vezes já esquecidos.



[Fig. 03] Capa da revista literária Quatro Cinco Um.

Foto feita pelos autores.

O filósofo Benedito Nunes, que dedicou grande atenção à obra de Clarice, coloca a autora no contexto da filosofia da existência, uma vez que ela trata em seus romances de problemas como a angústia, o nada, o fracasso, a linguagem e a consciência de estar no mundo (Alonso 2007).

No projeto clariceano, portanto, questões literárias se cruzam com questões de ordem existencial. A autora deixa entrever, assim, o fato de que por trás da técnica que domina, há todo um projeto de compreensão e revelação de um mundo que se concretiza. A realização estética do texto clariceano manifesta-se no vasto campo da sensibilidade, captando as formas, os ritmos e suas pulsões, oferecendo ao leitor toda a rede de relações do espaço da ficção (Alonso 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A célebre escritora afirmava que era brasileira, mas foi uma mulher do mundo. Não negava sua origem, mas também não queria ter um rótulo religioso, quem sabe por que tenha conhecido os dilemas das migrações forçadas pela perseguição antisemita! Clarice era uma mulher que bebia de fontes variadas e foi uma leitora eclética,

Alguns de seus artigos e livros estão depositados em outra instituição cultural do Rio, a Casa de Rui Barbosa, mas a maioria está no IMS. Junto a dois manuscritos colados, conserva 800 livros de sua biblioteca pessoal, seus discos, fotografias familiares e a correspondência com suas irmãs, Tania e Elisa. O intercâmbio de cartas relata sua vida durante os anos que viajou pela Europa e África e viveu na Suíça, Estados Unidos, Reino Unido e Itália. Era uma escritora *cult* e leitora eclética. Gostava tanto de Dostoiévski quanto de *O Lobo da Estepe*, de Hermann Hesse. Escolhia suas leituras pelos títulos mais que pelos autores, dizia. Há exemplares de Spinoza, obras de Tolstói, Kafka, Machado de Assis, livros sobre James Joyce e Shakespeare, metafísica, romances de espionagem e a *Enciclopédia da Mulher e da Família*. Com seu primeiro salário, ganho como jornalista no Rio comprou *Felicidade*, de Katherine Mansfield. (ABI, 2020).

Clarice também sentia muita falta do Brasil por conta de sua vida de esposa de diplomata. Nesse trecho, ela demonstra sua ligação profissional com o país:

Olha, eu morria de saudades do Brasil. Eu estive fora do Brasil quase dezesseis anos. Quando não aguentava a saudade vinha ao Brasil. Quando eu estava lá, todo mundo me dizia: “Por que não manda os livros para uma editora no estrangeiro?”. Eu dizia: “Agora não é tempo de traduzir, é tempo de trabalhar”. Não me interessa e nunca pedi a ninguém para me publicar fora do Brasil (Moser, 2023).



[Fig. 04] O Rosto Enigmático de Clarice Lispector.

Foto: Ishiai – Creative Commons.

Clarice Lispector morreu em 9 de dezembro de 1977, na cidade do Rio de Janeiro, um dia antes de completar 57 anos, vítima de um câncer de útero. Suas palavras no hospital, ditas a uma enfermeira, foram: “Morre meu personagem!”. Seria a melhor definição de sua própria Literatura? Talvez. Clarice foi enterrada dois dias depois, no cemitério do Caju. Envoltos em linho branco, de acordo com o que é prescrito pelo rito judaico ortodoxo. Sua lápide, simples, leva seu nome hebraico: Chaya Bat Pinkhas, que significa “Chaya, filha de Pinkhas” (López, 2018).

Nas 85 histórias que escreveu, Clarice Lispector sempre evocou, em primeiro lugar, a própria escritora, ela mesma. Desde o início de sua carreira, quando tinha apenas 19 anos, até a última obra, achada após seu falecimento, há, como vimos, uma vida inteira de experimentações feitas por meio de variados estilos e convites a diálogos que nem todos querem (ou conseguem) travar: até mesmo alguns

leitores cultos, desafiados pelo seu estilo único, denso e reflexivo, viram-se desconcertados pelo ardor que inspira, sem serem capazes de compreender em toda a sua magnitude o que ela escreveu (López, 2018).

Mas isso não tem grande importância, afinal Clarice não escrevia, como fazia questão de dizer, para “agradar ninguém”. Foi uma autora que conheceu como poucos os meandros dos sentimentos e da própria alma. De tão única, se fez universal, um enigma a ser permanentemente decifrado.

Clarice, uma judia do mundo, o mundo em uma judia. Fruto de uma cultura que, não importa onde estivesse e o que tenha acontecido, sempre se fez presente em seu íntimo. Mesmo que o antissemitismo, que ultrapassou e ultrapassará os séculos perseguindo seu povo, tente calar vozes como as dela, nas entrelinhas elas (as vozes) se farão ouvir, mesmo que para isso necessitem se calar de tempos em tempos!

REFERÊNCIAS

- ABI. (2020). *Festejos dos 100 anos de Clarice Lispector*. <https://www.abi.org.br/festejos-dos-100-anos-de-clarice-lispector>.
- Alonso, M. (2007). *Instantes líricos de revelação: a narrativa poética em A Paixão*.
- Segundo G.H. [Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista]. https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/estudos_literarios/1116.pdf.
- Bastazin, V. (2006). *Mito e Política na literatura contemporânea: um estudo sobre José Saramago*. Ateliê editorial.
- Cardoso, T. (2022). *Outras Palavras: Seis Vezes Caetano*. Editora Record.
- Criolo. (2011). *Não Existe Amor em SP*.
- Eliade, M. (2006). *Mito e Realidade*. Perspectiva.
- Inspiração Literária. (2021). *Chico Buarque e Clarice Lispector*. <https://www.youtube.com/watch?v=7iTuASIBPf0>
- López, A. (2018). *Clarice Lispector, a escritora inqualificável no estilo e na forma*. El País.
- Moser, B. (2009). *Clarice*. Cosacnaify.
- Moser, B. (2023). *Tesouro Bem Guardado*. Quatro Cinco Um.
- Silva, M. (Org.). (2023). *Mulheres que interpretam o Brasil*. São Paulo: Editora Contracorrente.
- WALDMAN, Berta. Arquivo Maaravi: *Revista Digital de Estudos Judaicos*. Belo Horizonte, UFMG, v. 5, n. 8, mar/2011. s/n.

