

AS DIVERSAS PONTAS DA ESTRELA DE DAVI: OS JUDEUS NA HISTÓRIA SOCIAL DE PERNAMBUCO - SÉCULO XVII -

Marcelo Mac Cord¹

Um breve passeio pela antiga Rua dos judeus: uma introdução poética e diletante

Tínhamos uma bela sexta-feira de verão na cidade do Recife. Depois de um dia quente e ensolarado, a noite estava estrelada e fresca. Seguíamos da residência estudantil, no *campus* da UFPE, para o “Recife Antigo”. Área portuária desde os tempos coloniais, o bairro nos sugere lembranças da época do mercado de escravos, das prostitutas do porto e do comércio de açúcar. Após o projeto de reorganização urbana, no início da década de 1990, alguns de seus equipamentos arquitetônicos foram redirecionados ao turismo e lazer. Ao chegarmos na localidade, portanto, existiam variadas opções de divertimento. Ficamos na badalada Rua da Moeda, lugar dos intelectuais *descolados*, e já conversávamos sob os efeitos de algumas garrafas de cerveja.

Na roda em que nos achegamos quase todos eram historiadores - de formação eclética e espírito etílico. Sendo assim, o assunto não poderia deixar de ser, também, o passado das mazombas paragens duartinas. Ao sabor de mais cervejas fluíram algumas narrativas, toda poesia e muitas memórias produzidas em e sobre Pernambuco. Nossa conversa encontrava, na Rua da Moeda, ambiente favorável em meio à aura daquele casario antigo. Falávamos, sem qualquer compromisso acadêmico, e sob muitas gargalhadas, sobre Maurício de Nassau, Manuel Bandeira, Gilberto Freyre, Peter e Frans Post, Lenine, Praieira, João Cabral de Melo Neto, Joaquim Nabuco, Confederação do Equador etc.

De repente, em tom solene e inesperado, quase dramático, alguém pediu a palavra. Tomando os fervorosos “debatedores” de assalto, um dos “componentes da mesa” falou emocionado sobre a possível primeira sinagoga das Américas - fundada no século XVII. Apesar de existir alguma referência bibliográfica sobre o templo judaico recifense, somente naqueles anos de 1990 a arqueologia urbana havia encontrado prováveis indícios de sua presença. Isto foi possível, segundo os especialistas, a partir de antigos mapas e plantas baixas da cidade maurícia, produzidos no tempo dos flamengos. Finalmente, nosso “palestrante” afirmava que estas pesquisas foram há pouco “reveladas” aos recifenses.

¹ Doutorando em História Social da Cultura pela Universidade Estadual de Campinas.

Interrompendo-o imediatamente, intrigados com a informação, perguntamos mais sobre o assunto. Percebendo nossa perplexidade, o colega pediu a notinha do boteco e pagamos a conta. Ele continuou a conversa dizendo que contaria esta história em outro lugar. Levantamos e saímos. Agora, seguíamos para a Rua do Bom Jesus - via com bares mais convencionais e caros. Chegando ao endereço de referência cristã, fomos direto à placa que encerra seu nome. Na cerâmica bem trabalhada e pintada manualmente, feita por artistas plásticos locais, lemos: *Rua do Bom Jesus, antiga Rua dos Judeus, 1636-1654*. Disse nosso colega que nesta rua, ainda segundo os especialistas, teria sido fundado o referido templo judaico. Levou-nos até um sobrado, a velha sinagoga, que também possuía outra plaquinha indicativa.

A designação “antiga Rua dos Judeus” foi colocada no logradouro público em 1992, no processo de reordenamento urbano que já tivemos oportunidade de citar. A placa foi feita e instalada, enfim, com a chancela do prefeito da cidade do Recife e do Presidente do Centro Israelita de Pernambuco². A presença do poder público, e de uma das mais representativas entidades da *comunidade judaica*³, deu ao evento, certamente, grande simbologia - além de pompa e circunstância. Depois de mais algumas discussões, sobre a presença do “povo escolhido” em terras pernambucanas, deixamos a conversa de lado e seguimos alguns maracatus de baque-virado até o Marco Zero - lugar onde teria sido iniciada a ocupação do atual Recife, hoje conhecido como “Recife Antigo”.

É sobre esta confluência de memórias, suas tensões institutivas e seus sentidos múltiplos, que tomadas como matéria-prima de nosso texto, serão o ponto inicial de nossa argumentação.

A grande e (des)conhecida comunidade judaica em Pernambuco: entre história e memória

Alguns anos se passaram, depois daqueles dias em que, também, fazíamos pesquisas documentais para a dissertação de mestrado. De qualquer forma, por mais que não tivéssemos trabalhado com o tema “judeus” em plagas maurícias, ficamos relativamente interessados em conhecê-lo melhor. Neste artigo, obviamente, não tivemos a menor pretensão de esgotar o objeto em foco. Também afastamos quaisquer intenções de trazer novidades, documentais e/ ou bibliográficas, que contribuam com novos estudos. Na verdade, tivemos a oportunidade de estudar um pouco o referido assunto e, assim, conhecer mais outro importante aspecto da historiografia sobre Pernambuco - lembrando que este estado comportou nosso recorte espacial tanto no mestrado, quanto agora, no doutorado.

O desconhecimento que revelamos, há alguns anos, sobre a forte presença judaica na história social do Recife, não é algo assim tão aterrador para os mais

² SILVA, Leonardo Dantas da. Uma comunidade judaica na América Portuguesa. *RIHGB*, Rio de Janeiro, IHGB, n. 159, 1998, p. 71.

³ Deixaremos, durante o trabalho, a expressão “comunidade judaica” em destaque. No momento mais apropriado, quando analisarmos a problemática da identidade e do estranhamento no *mesmo*, explicaremos de forma mais pormenorizada a opção pelo destaque.

contemporâneos historiadores do tema “judeus”. Mesmo porque, sabemos, o assunto foi pouco explorado, de forma crítica, por especialistas. Além disto, quando se encontra alguma referência sobre o tema, ela é quase sempre indireta. Ressaltamos que informações de *natureza* memorialista são mais comuns. Entre elas, podemos incluir a placa da antiga rua dos judeus e a indicação da suposta primeira sinagoga das Américas. Apesar de raros, os referidos elementos simbólicos são muito representativos, pois, como mesmo afirma Jacques Le Goff, “o povo hebreu é o povo da memória por excelência”⁴.

Três perguntas agora não querem calar. Por que existiu, nos anos de 1990, um movimento sistemático para que lembrássemos dos judeus pernambucanos? Por que deveríamos lembrar deles? Conseqüentemente, por que eles foram esquecidos? As possíveis respostas, talvez, estejam no conflito ideológico entre o passado colonial holandês e a tradição tridentina portuguesa. Na verdade, algum aprofundamento nas respostas é impossível aqui, pois a pesquisa necessária vai além das possibilidades deste artigo. De qualquer forma, os pesquisadores sociais sabem, assim como propõe Michael Pollak (quando discute a questão da memória coletiva), que o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir necessariamente ao esquecimento, traz em si a possibilidade de se (re)construir os discursos históricos⁵.

A (re)elaboração da memória coletiva pernambucana se dá, obviamente, quando existem oportunidades de se (re)escrever a história local. O movimento contrário, obviamente, também é possível. A recente valorização dos marcos patrimoniais do “Recife Antigo”, cremos, se fazem bússolas de viagem para prováveis navegantes da história. Eles são pequenos pontos de luz, lembranças que se fazem indícios. Sendo assim, observamos que tanto a restauração da provável sinagoga seiscentista, quanto a instalação da placa *Rua do Bom Jesus, antiga Rua dos Judeus, 1636-1654*, feitas na década de 1990, são elementos de profunda reflexão. Eles podem sinalizar, à sociedade local, a possibilidade de se criar novas versões na (re)escrita histórica pernambucana - seja ela de viés social, cultural, econômico ou político.

Devemos também atentar, contudo, para as situações em que os marcos comemorativos⁶ (estejam eles ligados ao patrimônio material ou imaterial) contribuem para cristalizar como absolutas e/ou imóveis algumas “tradições inventadas”⁷. Da mesma forma que os marcos comemorativos dão visibilidade aos atores sociais, também acabam reiterando conseqüentes *naturalizações*

⁴ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996, p. 444.

⁵ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v. 2, n. 3, 1989, p. 03-15.

⁶ Por marcos comemorativos podemos entender moedas, medalhas, selos de correio, monumentos, placas de parede, placas comemorativas de mortos ilustres etc. LE GOFF, *História e memória*, p. 464.

⁷ Eric Hobsbawm entende por “tradições inventadas” um “conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. HOBSBAWM, Eric J. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric J. & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 09.

históricas. Em torno das questões e dos problemas consorciados aos marcos comemorativos, temos a existência de tensas relações entre história e memória. Aqui, lembramos dos trabalhos de Pierre Nora. Ao construir o conceito de *lugares de memória*, que pressupõe a demarcação (material ou imaterial) da visibilidade e legitimidade simbólica do grupo, o autor aponta para certas formas de mitificação do passado⁸.

A implementação oficial de *lugares de memória* judaicos no “Recife Antigo”, portanto, por mais que ofereça visibilidade ao tema “judeus”, também pode deixar o passado da *comunidade judaica* mitificado. Pode-se criar, com os marcos comemorativos da antiga rua dos judeus, uma linha de tranqüila continuidade entre passado e presente. Desta forma, teríamos a ingênua impressão de que a história social se daria através da simples apresentação (e não da representação) dos objetos patrimoniais (materiais ou imateriais). Sendo assim, os *lugares de memória* judaicos do “Recife Antigo”, representados por sua suposta sinagoga e por sua placa indicativa do logradouro público, estariam vulneráveis a todos os usos e manipulações sociais⁹.

Os usos e as manipulações sociais da memória judaica, por exemplo, são encontrados na tese do brasilianista Jeffrey Lesser. Sua pesquisa se debruça sobre a “Questão Judaica” no Brasil novecentista¹⁰. Mesmo que o autor não se refira ao Recife seiscentista, ou especificamente acerca dos *lugares de memória*, seu trabalho é excelente material comparativo. Além disto, Jeffrey Lesser faz boa discussão historiográfica sobre a visibilidade do tema “judeus”, quando o recorte espacial das investigações foi a América-Latina. Percebemos, no seu livro, a constante luta identitária da *comunidade judaica* (que imigrou para a América do Sul, vítima das perseguições feitas por fascistas e nazistas na Europa) para desconstruir estereótipos consolidados no imaginário brasileiro¹¹.

⁸ NORA, Pierre. Entre memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n. 10, 1993, p. 13.

⁹ NORA, Pierre. Entre memória e História..., p. 09.

¹⁰ LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia, preconceito*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

¹¹ Lembramos aqui, por exemplo, de Gilberto Freyre. O autor faz forte associação, entre genética e comportamento, quando o assunto são os judeus. Não podemos esquecer que o intelectual pernambucano foi contemporâneo do processo migratório analisado por Jeffrey Lesser. Sendo assim, Gilberto Freyre representa, de forma aguda, o ambiente intelectual do período em que foram construídos fortes estereótipos sobre a *comunidade judaica*. Corroborando velhos preconceitos sobre a presença comercial e financeira dos judeus em Portugal e no Brasil, afirma: “*Técnicos da usura, tais se tornaram os judeus em quase toda parte por um processo de especialização quase biológica que lhes parece ter aguçado o perfil no de ave de rapina, a mímica em constantes gestos de aquisição e de posse, as mãos em garras incapazes de semear e de criar. Capazes só de amealhar*”. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 35. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 1999, p. 226. Até hoje, sabemos, o imaginário coletivo sobre o judeu assume alguns das caracterizações supra. Surgindo como agiota, especulador e avarento, o judeu é assim representado, por exemplo, em programas humorísticos da TV.

A caracterização dos judeus como *caixeiros e rufiões* e das judias como *polacas*, ressaltamos, pode ser incluída nos velhos clichês que foram construídos sobre estes imigrantes. Tais categorias sociais fizeram com que grande parte dos judeus, recém-chegados, fossem qualificados como “não-brancos” - o que os tornava iminente “perigo social”. Os outros, mais antigos no país, ou seus descendentes, eram reconhecidos, ainda de forma pejorativa, como “não-negros”¹². Fica evidenciado, neste momento, que a marca histórica do regime senhorial e escravocrata brasileiro foi eminente no processo classificatório. Se os judeus não carregavam o estigma de *ser negro*, ao mesmo tempo não possuíam a distinção de *ser branco*. Concluimos que eles foram jogados em alguma espécie de limbo, ou seja, em alguma forma de “não-lugar” social¹³.

O que mais nos interessa, na tese de Jeffrey Lesser, são os bons indicativos para o questionamento do que é ser, de forma purista, judeu. O autor, durante sua argumentação, vai lentamente desconstruindo o mito da homogeneidade identitária da *comunidade judaica* no país - pelo menos, no que concerne ao seu recorte temporal. Além das percepções dos grupos sociais não-judaicos sobre quem era idealmente o “judeu”, como vimos acima, Jeffrey Lesser vai deixando clara também a construção “interna” de diferenças ideológicas entre sionistas e não-sionistas, as distinções sociais entre judeus oriundos da Europa Central e Oriental e a discriminação cultural feita ao idioma ídiche frente ao hebreu. Sendo assim, o trabalho do brasilianista consegue tecer filigranas, mais cotidianas, sobre as vivências judaicas no Brasil novecentista. Isto foi possível porque o autor questionou o silenciamento das diferenças que existem no *mesmo*.

Rua do Bom Jesus versus Rua dos Judeus? O problema da identidade e as perspectivas sobre seus limites

Para Jeffrey Lesser, o silenciamento das diferenças entre os judeus no Brasil, perspectiva ainda hegemônica, seria fruto de dois vetores historiográficos mais tradicionais. A grande marca distintiva, no primeiro deles, é a forte homogeneização da *comunidade judaica* nas pesquisas latino-americanas sobre o tema. Segundo o autor, este quadro foi resultante do trabalho de historiadores nativos do continente, originados e criados fora da *comunidade judaica*, e que observaram os judeus como *outro*. Tais autores fariam “história judaica” sem considerá-la parte integrante

¹² LESSER, *O Brasil e a questão judaica...*, p. 27.

¹³ Algo semelhante foi vivido pelos argelinos na França metropolitana novecentista. Por estarem vinculados aos estigmas do colonizador, na própria Metrópole, os argelinos não conseguiram (e tão pouco a eles foi permitido) se integrar de forma plena no *corpus* social francês. Ao mesmo tempo, para incrementar o processo de “desenraizamento” cultural, estavam longe de casa e de suas tradições. Sendo assim, segundo Abdelmalek Sayad, acabaram vivendo uma espécie de “não-lugar” social. SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. São Paulo: Editora da USP, 1998. Tratando de outro contexto sócio-político, Gilberto Velho afirma que os imigrantes de origem portuguesa, nos EUA novecentista, “oscilavam entre o cultivo da *memória e de uma identidade lusas e o projeto de inserção no american way of life*. Dentro dessa ambigüidade sofriam discriminação em vários contextos”. Esta também seria uma forma de “não-lugar”. VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 35.

do *mundo* social latino-americano. Ou seja, a “história judaica” estaria separada das histórias nacionais. O outro vetor analítico, que também garantiu generalizações mais grosseiras sobre a *comunidade judaica* brasileira, surgiu quando os judeus passaram a ser artífices da sua própria história. Segundo Jeffrey Lesser, os historiadores judeus tradicionais somente privilegiaram, nas suas narrativas, espaços geopolíticos com maiores concentrações da sua gente. Onde não encontramos grandes contingentes populacionais de imigrantes judeus, portanto, houve a manutenção de silenciamentos historiográficos - o que se pôde sentir no caso latino-americano¹⁴.

Tendo em vista tais considerações, podemos depreender que o espanto que nos tomou há alguns anos, ao saber da mais recente visibilidade histórica da *comunidade judaica*, no Recife, teve suas raízes no contexto historiográfico supra. Podemos concluir que aquele estranhamento inicial, por nós vivido, no passado recente, foi fruto da distinção tradicionalmente construída entre as histórias judaica e latino-americana. Se preferirmos esmiuçar mais, podemos falar em história brasileira ou pernambucana ou recifense. Foi por causa de percepções como as nossas que o brasilianista Jeffrey Lesser negou, em seus estudos, as muralhas divisórias que conseguiram separar os pretensos dois *mundos*, judaico e não-judaico, de maneira absoluta¹⁵. Este cuidado, na sua ótica, é fundamental.

Creemos que a utilização de critérios historiográficos comparativos, levando em conta alguns entrecruzamentos entre as produções judaicas e não-judaicas (mesmo com recortes espaciais, sincrônicos e diacrônicos diversos), nos auxilie a reconsiderar velhos jargões. Como mesmo afirma Marc Bloch, “não há verdadeiro conhecimento sem um certo teclado de comparação”¹⁶. Agora, qual a *natureza* desta comparação? O que se pretende com a comparação? Apesar da referência ao fundador dos *Annales*, ratificando a importância de se cotejar dados, vamos de encontro à fundamentação de sua perspectiva comparativa. Assim como o sociólogo Emile Durkheim, Marc Bloch propõe a comparação como instrumento para se encontrar substâncias. Estas acabam por criar categorias como “autêntico”, “típico”, “atípico”, “endógeno” e “exógeno”. Observando o objeto de pesquisa “judeus”, cremos que tal ótica não seja salutar nas relações entre a *comunidade judaica* e a complexidade do *corpus* social.

Partindo da possibilidade de se relativizar as categorias analíticas apriorísticas, acima descritas, duas questões básicas perdem sentido interpretativo. A primeira delas seria se a melhor versão dos eventos, que envolve o tema “judeus”, tem origem judaica. Aqui, recairíamos naqueles velhos jargões que propõem que a “história negra” seria melhor escrita por negros, que a “história das mulheres” seria melhor escrita por mulheres ou que a “história dos judeus” seria melhor escrita por judeus. A outra questão, da mesma forma ingênua, propõe que o “distanciamento” epistemológico do sujeito da pesquisa, de identidade não-judaica,

¹⁴ LESSER, *O Brasil e a questão judaica...*, p. 21.

¹⁵ LESSER, *O Brasil e a questão judaica...*, p. 21.

¹⁶ BLOCH, Marc. *Introdução à História*. 6. ed. Lisboa: Europa-América, s.d., p. 41.

porque pretensamente não afetado pelo objeto de estudo, daria maior isenção à pesquisa. Não precisamos nos deter nestes debates, já tão explorados pela historiografia.

Ainda tendo em vista as pretensas e absolutizantes polarizações entre os *mundos* judaico e não-judaico, Jeffrey Lesser afirma que elas acabaram criando categorias sociológicas fundamentalistas. Geradoras de intolerância, porque excludentes, tais perspectivas e vieses interpretativos fomentaram o fortalecimento de (pre)conceitos que criaram “judeofóbicos”, “anti-semitas” e “filo-semitas”¹⁷. Apesar disto, dos extremismos que separam artificialmente os atores sociais, é claro que existiram (e existem) diferenças entre eles. Encontramos, certamente, especificidades históricas, étnicas, políticas, religiosas e culturais entre membros da *comunidade judaica* e de outros grupos. Contudo, lembramos que tais especificidades são construídas – fruto da pluralidade social e das vivências cotidianas. Elas não podem ser consideradas fenômenos naturais.

Em torno disto, segundo Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, pesquisadores franceses das relações étnicas, o que entendemos por especificidades culturais, ou seja, por diferenças entre os grupos humanos, “*implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação*”¹⁸. Além disto, para se criar a própria identidade, é necessário aos agentes que construam a noção da diferença. Ou seja, a concepção do que seria o *outro* parte sempre do nosso universo cultural. Portanto, o *outro* é produto do *mesmo*. Este, por conseguinte, só se constituiu como tal porque instituiu aquele. O *outro* e o *mesmo*, enfim, surgem na mesma operação intelectual.

Com tais considerações, temos consciência de nossa aproximação com os estudos antropológicos. Sabemos que o debate com a antropologia é fundamental para os historiadores sociais da cultura. Segundo Heinz-Gerhard Haupt, devemos reduzir ao máximo as “*insularidades*” que, porventura, possam existir nos estudos relativos às ciências humanas e sociais¹⁹. Mais do que isto, segundo Hans Medick, na verdade, “*a prática da investigação abandonou por completo a diferenciação teórica que deveria separar a História da Antropologia*”²⁰. A palavra de ordem, para o historiador alemão, não é mais a interdisciplinaridade, mas a transdisciplinaridade. Creio que tal perspectiva seja fundamental quando pensamos nas relações entre cultura e história. O autor ainda pergunta como podemos, hoje, calcular com precisão matemática e absoluta os limites que separam os ramos do conhecimento social.

¹⁷ LESSER, O *Brasil e a questão judaica...*, p. 21.

¹⁸ POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 129.

¹⁹ HAUPT, Heinz-Gerhard. O lento surgimento da História comparada. In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). *Passados recompostos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ FGV, 1998, p. 205-216.

²⁰ MEDICK, Hans. ‘Missionários num barco a remos’? Modos etnológicos de conhecimento como desafio à história social. *Ler História*, Lisboa, ISCTE, n. 6, 1985, p. 88.

Outra importante contribuição da antropologia, que foi apropriada pelos estudos históricos relativos ao campo cultural, vem de Clifford Geertz. Ele nos deixa o legado da “descrição densa”. O que seria isto? Ao fazer descrições minuciosas, de seu objeto de estudo, o pesquisador romperá com a tradição apriorística de se codificar regularidades. Ou seja, na posse dos dados e resultados de pesquisa, afastará suas interpretações de quaisquer pretensões totalizantes. Deve-se tomar o cuidado de não torná-las modelo para outros casos. Com tal proposta, o autor não nega que faremos generalizações, mas elas ocorrerão sempre dentro do caso estudado. Nunca a partir dele²¹. Sendo assim, ao estudar quaisquer objetos, na ótica de Clifford Geertz, o pesquisador social fará “*uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do Continente do Significado e o mapeamento da sua paisagem incorpórea*”²². Ou seja, em poucas palavras, a pesquisa social sempre fugirá das teorizações prontas e matematizantes.

A proposta de Clifford Geertz nos faz recordar de outro importante intelectual. Negar a hegemonia dos apriorismos é uma forma bastante singular de se proclamar a miséria da teoria, como faz o historiador inglês E. P. Thompson. No seu ensaio intitulado “A Peculiaridade dos Ingleses”, o autor afirma que “*se não há lugar para ela [a peculiaridade] no modelo, é o modelo que deve ser abandonado, ou refinado*”²³. Tendo em vista a referida citação, qual é a relação entre o problema dos modelos e este artigo? Ao entrar, mesmo que tangencialmente, nas práticas e estratégias da “gente da nação”²⁴ que viveu em Pernambuco, no século XVII, queremos entender um pouco a diversidade e a singularidade dos atores que a compunham. Neste sentido, desconstruir estereótipos é fundamental. É por este motivo que, no início do trabalho, deixamos a categoria *comunidade judaica* em destaque. Esta seria uma forma de se tentar relativizar o que parece absolutamente homogêneo.

Pernambuco seiscentista e as diversas pontas da Estrela de Davi: entre judeus, cristãos-novos e marranos

As ponderações feitas, até aqui, são importantes para que entendamos duas questões referentes à “gente da nação”. A primeira delas, a percepção de suas formas de identificação e visibilidade social. A outra, a compreensão de seus códigos de auto-reconhecimento. Vale apontar que não devemos entender a categoria “judeu”, quer na diacronia, quer na sincronia, como algo “natural” ou imóvel. Sendo assim, devemos nos preocupar com especificidades históricas, sociais, econômicas e culturais muito precisas. Como anunciamos no título do trabalho, no nosso caso, estamos circunscrevendo Pernambuco como recorte espacial. O

²¹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 36.

²² GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 30-31.

²³ THOMPSON, E. P. A peculiaridade dos ingleses e outros ensaios. *Textos Didáticos*, n.10, v.1, 1998, p. 31.

²⁴ MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Gente da nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco - 1542-1654*. Recife: Massangana, 1989.

recorte temporal, o século XVII. Período de dominação colonial português e holandês, a temporalidade em quadro é extremamente rica para visualizarmos diversas práticas e estratégias sociais. As que nos ocupam, e estamos sendo propositadamente redundantes, têm como agentes os diversos judeus residentes em terras duartinas.

Assim como em algum outro momento do texto, ratificamos que este artigo tem a pretensão de indicar caminhos investigativos. Não é possível, aqui, sem quaisquer aprofundamentos empíricos, construir um discurso relevante sobre a presença judaica em Pernambuco, no século XVII. De qualquer forma, a partir das poucas indicações documentais (primárias ou secundárias) que conseguimos coligar, são possíveis algumas inferências. Estas, cremos, apontam para promissoras possibilidades analíticas. Aos prováveis leitores deste texto, temos a intenção de que seus resultados se assemelhem aos indícios encontrados pelo caçador de Carlo Ginzburg. Como pegadas na lama, esperamos que no futuro estas linhas ajudem “a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis”²⁵.

Para situar factual e cronologicamente um pouco mais nosso objeto de estudo, desenharemos um pequeno quadro histórico da relação entre a Coroa Portuguesa e os judeus - quer na Metrópole, quer na Colônia. Gostaríamos de ressaltar que tais dados foram compulsados em bibliografia memorialista. Desta forma, então, sua apresentação está sujeita a todo tipo de crítica intelectual. Assumindo as prováveis distorções, sigamos em frente. Em 1492, os reis católicos espanhóis expulsaram os judeus sefardins de seus domínios. Parte dos exilados se refugiou em Portugal, em busca, entre outros fatores, de maior liberdade religiosa. Entretanto, poucos anos depois, em 1497, D. Manuel, rei português, obrigou o batismo e a conseqüente conversão da “gente da nação”. Foi criada, neste momento, a conhecida figura do “cristão-novo”. Aqueles que, porventura, não adotassem e professassem a religião católica romana, seriam perseguidos e/ou expulsos do reino lusitano²⁶.

A partir daí a situação cotidiana dos “cristãos-novos”, obviamente, comportou grandes tensões cotidianas. Não seria de uma hora para outra, ou por causa da necessária obrigatoriedade de culto, que tradições milenares seriam esquecidas em prol do cristianismo. Segundo o *pernambucanista* Leonardo Dantas da Silva, mesmo pretensamente cristianizados em Portugal, alguns judeus seguiram praticando às escondidas rituais da Lei Mosaica e foram acusados de práticas judaizantes. Portanto, nos anos que se seguiram ao de 1497, ainda podemos detectar estratégias de manutenção das antigas tradições, por parte da “gente da nação”. Contudo, a partir do ano de 1536, com a implementação do Tribunal do Santo Ofício, como sabemos, o cercamento às heterodoxias e aos “falsos” e “pecaminosos” atos religiosos foi mais radical e intolerante²⁷.

²⁵ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 151.

²⁶ SILVA, Uma comunidade judaica..., p. 49.

²⁷ SILVA, Uma comunidade judaica..., p. 49.

O novo acirramento da perseguição aos judeus, na Península Ibérica, forçou novos fluxos migratórios - ocorridos dentro da própria Europa, Marrocos, Egito ou em direção ao Novo Mundo. Já no ano de 1537, com o Tribunal do Santo Ofício em pleno funcionamento, observamos a fixação de muitos judeus na Antuérpia, sob a proteção de Carlos V. Alguns “cristãos-novos” oriundos de Portugal, mas ligados aos ócios e negócios, foram autorizados por Henrique V, da França, a se instalarem em seus territórios. Eles *deram “origem aos grupos conversos de Bordéus, Baiona, Tolosa, Nantes, Ruão”*²⁸. Em 1590, ainda sofrendo algumas perseguições em território francês, apesar de relativa aquiescência oficial, acabaram se fixando com maior estabilidade social em Amsterdam e Hamburgo. “*Outros, porém, movidos pela aventura e pela possibilidade de enriquecimento fácil, vieram tentar a sorte no Brasil, onde chegaram a integrar uma considerável parte da população, estimada em 14% na capitania de Pernambuco*”²⁹.

A presença de “cristãos-novos” na Capitania de Pernambuco pode ser observada, no século XVI, a partir de documentação de duas *naturezas*. A primeira delas é relativa aos processos de doação de terras (como a que foi feita, em 1542, tendo como beneficiários Diogo Fernandes e Pedro Álvares Madeira). A outra é concernente aos registros das “denúncias” feitas aos visitadores do Santo Ofício (que estiveram em Olinda entre os anos de 1593 e 1595³⁰). Em ambas, observamos que os judeus conquistaram vários espaços da vida social. Entre outras ocupações, podemos encontrar senhores de engenho, mercadores, onzeneiros, rendeiros na cobrança dos dízimos e exportadores de açúcar³¹. Além disto, também percebemos diversos aspectos de suas vidas cotidianas. Por exemplo, quanto às práticas judaizantes, assunto relevante no dia-a-dia da “gente da nação”, “*os depoimentos dão conta da presença do casal Diogo Fernandes e Branca Dias, responsáveis pela instalação de uma sinagoga em terras do engenho Camarajibe*”³². Segundo José Antonio Gonsalves de Melo, além da vigilância sobre as práticas de judaísmo, encontramos outros tipos de denúncias relativas ao pretenso caráter herético e ímpio dos judeus. Entre eles, os que narram:

*“que um cristão-novo urinava diariamente sobre um crucifixo, ou a história de outro cristão-novo que em certa procissão distribuía doces aos figurantes, favorecendo porém os que representavam os soldados romanos e o Judas e não o Cristo de cruz às costas”*³³.

²⁸ SILVA, Uma comunidade judaica..., p. 50.

²⁹ SILVA, Uma comunidade judaica..., p. 50.

³⁰ MELLO, J. A. G., *Gente da nação...*

³¹ SILVA, Uma comunidade judaica..., p. 50.

³² SILVA, Uma comunidade judaica..., p. 52. Embora os denunciados já estivessem mortos, na época da Visitação, alguns de seus descendentes foram implicados no processo. Apesar de presos e levados aos cárceres da Santa Inquisição, em Lisboa, nenhum deles foi condenado à morte na fogueira.

³³ MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Topbooks/ UniverCidade, 2001, p. 239.

É claro que registros como estes foram feitos sob o calor da Santa Inquisição. Tomando Michel Foucault como comparativo, podemos entender os depoimentos como um sistema de coerção, onde se constituíram domínios “a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas”³⁴ sobre os judeus. Ou seja, os inquisidores buscaram produzir e instituir, na percepção dos denunciadores, o judeu como herege - o que efetivamente ocorreu. Sendo assim, a polarização teológica entre “cristãos-novos” e tradicionais católicos romanos foi o mote das denúncias quinhentistas em Pernambuco. Entretanto, para além da questão religiosa, sabemos que as denúncias também foram feitas com outras motivações. Entre elas, possivelmente, temos a tentativa de tirar de mãos judias o controle dos principais negócios da colônia – como “o comércio a retalho, a venda de açúcar, os contratos para cobranças de impostos, a venda de negros, a corretagem”³⁵ etc.

Creemos que um ponto de ruptura, com a absoluta demonização de judeus e “cristãos-novos”, surgiu quando os holandeses tomaram Pernambuco³⁶. É bastante comum encontrarmos relatos de que, neste período da história social pernambucana, a questão religiosa judaica não foi o principal mote classificatório e/ou discriminatório dos neerlandeses. Até mesmo porque, segundo José Antonio Gonsalves de Mello, os autores da época diziam que “foram os judeus os principais instigadores da aventura brasileira da Companhia das Índias Ocidentais”³⁷. Além disto, indo de encontro aos preceitos ideológicos dos reinos ibéricos e da Igreja Romana, os Estados Gerais dos Países Baixos lançaram um regimento, ainda em 1629, onde se determinava a liberdade de consciência. O texto afirma “que não sejam molestados ou sujeitos a indagações em suas consciências ou em suas casas particulares”³⁸ quaisquer indivíduos em terras de soberania holandesa.

Por causa da maior flexibilidade religiosa promovida pela administração holandesa, em relação aos judeus, nas Índias Ocidentais (em comparação com as determinações do Santo Ofício no tempo da dominação portuguesa), percebemos dois interessantes movimentos. No primeiro, emblemático, alguns “cristãos-novos” que já viviam no Nordeste, desde os tempos de domínio lusitano, “revelaram-se, com o livre exercício da religião, marranos: circuncidaram-se e mudaram os nomes,

³⁴ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 69-70.

³⁵ MELLO, J. A. G., *Tempo dos flamengos...*, p. 271.

³⁶ Segundo Evaldo Cabral de Mello, a presença holandesa no Brasil pode ser dividida em três fases. A primeira, marcada entre os anos de 1630, quando ocorreu a invasão de Pernambuco, e 1637, quando as tropas fiéis ao rei português seguiram rumo à Bahia. A segunda, compreendida entre os anos de 1637 e 1645, englobou o proeminente governo de João Maurício de Nassau (1637-1644). A última, quando ocorreu a longa guerra de restauração, entre os anos de 1645 e 1654, “terminou com a capitulação do Recife e das últimas praças-fortes inimigas e com a liquidação definitiva da presença holandesa no Nordeste”. MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 2. ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998, p. 15.

³⁷ MELLO, J. A. G., *Tempo dos flamengos...*, p. 240.

³⁸ MELLO, J. A. G., *Gente da nação...*, p. 212-213.

*passando a usar outros mais caracteristicamente israelitas*³⁹. O segundo movimento, também gerado pelo regimento de livre consciência, transformou o Brasil Holandês em importante ponto de confluência de imigrantes judeus. Observamos a chegada daqueles que tanto fugiram da Santa Inquisição, quanto os que buscavam melhores condições de vida. Entre os recém imigrados, “*alguns teriam vindo como soldados ou como empregados da Companhia*”⁴⁰. É curioso notarmos que, contrariando os velhos estereótipos sobre os judeus, muitos dos que chegaram eram pobres. Corroborando esta afirmativa, encontramos alguns relatos, nas fontes, onde muitos judeus pobres se enforcaram para escapar de credores ou que, pelo mesmo motivo, fugiram⁴¹.

A maior liberdade de consciência, certamente, também permitiu a visibilidade de algumas diferenças entre a “gente da nação”. Anteriormente, no período de dominação portuguesa, cremos que esta percepção foi dificultada. A Visitação do Santo Ofício em terras brasílicas construiu, sob o rótulo “cristão-novo”, a pretensa homogeneidade da *comunidade judaica*. É claro que a “uniformidade” foi instituída através de muitos silenciamentos e interditos. Contudo, apesar da operação discriminatória implementada pela Igreja Romana, imaginamos que a presença hegemônica de sefardins ibéricos, tanto na colônia, como na Metrópole, colaborou para a vigência da referida homogeneização. Com o posterior domínio holandês muitos ashkenazim, que imigraram da Polônia e Alemanha para os Países Baixos, em consequência da guerra dos Trinta Anos (1618-1648), também se fizeram presentes em paragens pernambucanas – dando maiores matizes ao que seria entendido como *judeu*⁴².

No cotidiano pernambucano, sefardins e ashkenazim começaram a criar atritos mútuos. Os primeiros dominaram muitos postos de comando, ligados a administração colonial, durante a dominação portuguesa. Portanto, criaram uma espécie de elite “cristã-nova”. Além disto, também levaram algumas vantagens nas disputas diárias com os ashkenazim, entre outros motivos, por conhecerem as línguas e os costumes da colônia. Em contrapartida, apesar da pouca experiência com as coisas pernambucanas, os ashkenazim tinham maior proximidade e a simpatia dos holandeses - que também nutriram antipatia aos sefardins, por conta da sua origem ibérica. As relações entre judeus de origens diferenciadas foi tão conflituosa, segundo José Antonio Gonsalves de Mello, que “*em protestos coletivos contra judeus sefardim constam nomes de possíveis ashkenazim*”⁴³.

Vale ressaltar, aqui, a plasticidade das formas de auto-reconhecimento entre os judeus (na comparação entre as colonizações holandesa e portuguesa). Encontramos, pelas ruas do Recife, sefardins, ashkenazim, “cristãos-novos” e marranos convivendo com a diversidade nos espaços do Brasil Holandês.

³⁹ MELLO, J. A. G., *Tempo dos flamengos...*, p. 259.

⁴⁰ MELLO, J. A. G., *Tempo dos flamengos...*, p. 259.

⁴¹ MELLO, J. A. G., *Tempo dos flamengos...*, p. 275.

⁴² MELLO, J. A. G., *Tempo dos flamengos...*, p. 258.

⁴³ MELLO, J. A. G., *Tempo dos flamengos...*, p. 259.

Obviamente, tais formas identitárias não foram fechadas em si mesmas. Elas poderiam se cruzar, dependendo do jogo entre os atores sociais. Contudo, apesar das dissensões que certamente existiram, tornando os judeus mais ou menos próximos (em interesses, perspectivas ou posições políticas), uma coisa não deixou de ser familiar: seus patriarcas, suas festas religiosas, seus ritos. É por isto que falamos, no título deste artigo, nas pontas da Estrela de Davi. Encontramos, nesta singela metáfora, a unidade na diversidade - ou, se preferirmos, a diversidade na unidade.

Conclusão

Nos últimos momentos do domínio holandês, apesar das disputas internas e das diferenças entre os membros da *comunidade judaica*, algo muito importante ocorreu na cidade do Recife. Na sinagoga da Rua dos Judeus, casa de debates e de orações, marcantes celebrações foram realizadas no período. Elas tinham como mote a conjuntura e os contextos em que viviam seus membros em meados dos seiscentos. Entre outras, as mais fervorosas sublinhavam o perigo de uma nova diáspora. Havia uma sombra real sobre a *comunidade judaica*, fruto das novas e mais agudas ofensivas portuguesas à Cidade Maurícia⁴⁴. Em 1654, enfim, Olinda foi retomada pelo Rei de Portugal e a nobreza da terra teve suas posses restituídas. A diáspora virou realidade. A Guerra de Restauração chegava ao fim e, com ela, também, a Rua dos Judeus. Este espaço urbano foi definitivamente devolvido, de forma simbólica, ao universo católico romano. Rebatizada, a agora Rua do Bom Jesus apagaria com sucesso, e por alguns séculos, as antigas memórias do tempo dos flamengos.

As (re)apropriações da memória coletiva, discutidas até aqui, nos fazem, mais uma vez, retomarmos as nossas memórias pessoais – como fizemos na introdução deste artigo. Ao retornarmos ao “Recife Antigo”, alguns anos depois daquelas cervejas, das conversas informais com os amigos, do céu estrelado, da admiração ao velho casario, algo interessante ocorreu. As posteriores leituras, que permitiram a escrita deste texto, foram centrais em nossa mudança de percepção do espaço urbano em questão. O “Recife Antigo” não era algo em si, mas um *locus* a todo momento reapropriado e resignificado. Ao revisitarmos a rua do Bom Jesus, antiga rua dos Judeus, fica evidente, na denominação do logradouro, uma guerra de sentidos e memórias que se propuseram hegemônicas na história social de Pernambuco. Isto vai ao encontro do que Roland Barthes chamou de “*a oposição, a alternância e a justaposição de elementos marcados e não marcados*”⁴⁵ que constituem a cidade como um discurso. Este processo fica evidente quando tomamos a presença judaica em paragens duartinas.

⁴⁴ SILVA, Uma comunidade judaica...

⁴⁵ BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 184.

RESUMO

Este artigo levanta algumas questões sobre a presença judaica durante o advento do Brasil Holandês. Buscamos focar, principalmente, a manipulação da identidade étnica da “gente da nação” em situação de ruptura social. Acreditamos que a conquista neerlandesa possibilitou maior visibilidade, e tensão, entre as diferentes experiências sociais da “gente da nação”. Percebemos, como desdobramento, diversidade na unidade. Ao mesmo tempo, observamos os usos da memória desta mesma presença judaica no tempo presente.

Palavras-Chave: Judeus; Brasil Holandês; Pernambuco.

ABSTRACT

This article raises some issues about the Jewish presence during the time Brazil was under Dutch control. We aimed mainly at “the people of the nation” ethnic identity handling in a social disruption situation. We believe the Dutch conquest enabled a greater visibility, and tension among the “people of the nation’s” different social experiences. We realized, as a consequence, a diversity in the unity. At the same time, we observed the uses of memory of the same Jewish presence in the present time.

Keywords: Jews; Dutch Brazil; Pernambuco.