

IMIGRAÇÃO, IDENTIDADE E CULTURA: A COMUNIDADE JUDAICA – PORTUGUESA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

HELENA LEWIN

Este texto visa analisar os fatores que impulsionaram, a partir da 2ª Guerra Mundial, a imigração de judeus portugueses para o Rio de Janeiro, seu processo de adaptação e as formas de retradução de sua condição judaica. Não se trata, portanto, de estudar os descendentes dos cristãos novos que povoaram o Brasil colonial ou os atuais “retornados/anussim”.

Para a elaboração da pesquisa que proporcionou este artigo, algumas indagações foram formuladas servindo para o encaminhamento do trabalho de campo.

Por que os judeus portugueses, que aqui chegaram na 2ª metade do século XX, não se organizaram como uma comunidade própria e, nem tampouco, constituíram um equipamento institucional de base para resguardar sua identidade judaica, diferentemente de outros grupos imigrantes judeus?

Que mecanismos de resistência e continuidade judaicas foram então utilizados?

Como decorrência, pergunta-se: a organização familiar de natureza clânica, adotada por estes portugueses, poderia ser responsabilizada pela manutenção de sua identidade tendo como reforço a utilização da endogamia preferencial entre famílias sefaraditas de origem portuguesa?

O entrelaçamento familiar e de amizades concorreu para promover atividades econômicas conjuntas, sobretudo no comércio atacadista no qual estes judeus se sobressaíram. Teriam estes relacionamentos, relativamente fechados, funcionado como um fator de adensamento do adotado princípio clânico?

O grupo migrante português entrevistado compunha-se de cinco grandes ramos de famílias: os Sequerra, os Azulay, os Ruah, os Benchimol e os

Baruel/Zagury, perfazendo um total de 18 entrevistas representando tanto os imigrantes originais como seus descendentes.

Todos os depoentes declararam não haver mais que estas famílias estritamente portuguesas saídas de Portugal a partir da década de 40 do século passado, preferentemente depois da 2ª Guerra Mundial, instalando-se diretamente no Rio de Janeiro, fazendo menção, entretanto, de outros conterrâneos que se deslocaram diretamente para São Paulo¹.

As informações recolhidas dão conta de que os judeus portugueses que aqui se fixaram apresentavam um passado cujos antecedentes familiares assinalavam uma extensa trajetória de imigração anterior que os remetia à história da Península Ibérica com seus éditos de expulsão, de cristianização forçada e de indesejabilidade. Estes trágicos fatores foram responsáveis por seu deslocamento por toda a bacia mediterrânea, embora mantivessem resguardado na memória social coletiva seu passado original que se traduzia na linguagem, o ladino, na literatura, música, culinária e, sobretudo, na “saudade-sefarad” dos tempos de glória da idade de ouro da Península Ibérica.²

As dificuldades que os cristãos-novos judaizantes enfrentaram em Portugal só começam a se amenizar, muito tardiamente, quando o Marquês de Pombal eliminou, em 1773, a distinção discriminatória entre cristãos velhos e cristãos novos e quando, em 1821, a Inquisição foi oficialmente abolida, embora os preconceitos não tenham sido abolidos da mentalidade portuguesa.

As entrevistas e a literatura consultada demonstraram que a comunidade portuguesa em Lisboa configurava-se bastante reduzida calculando que sua magnitude não ultrapassava 500 pessoas no início do século XX que somadas a outras pequenas comunidades – Porto, Covilhã, Bragança, Belmonte, Vila Real, entre outras – alcançavam, em sua totalidade, cerca de 800 pessoas. Contudo, a comunidade de Lisboa apresentava-se fortemente constituída e organizada. Em 1904, ergue-se a primeira sinagoga depois da expulsão dos judeus da Península Ibérica. Sua restauração foi comemorada na data de seu centenário em cuja cerimônia observou-se a presença de

1 Diesendruck, Arnold.(2002) - *Os Marranos em Portugal. 1920-1950*. São Paulo:Ed. Sefer.

2 Alexandra, Nair.(1995) - “O Holocausto Português”. Lisboa: *Revista História*, número 8, maio.

todas as autoridades políticas de primeiro escalão incluindo o presidente da República Portuguesa, a elite econômica e o corpo diplomático do país em uma celebração organizada com “toda pompa e circunstância”.

Como explicar o desinteresse destes judeus em não criar seu próprio equipamento infraestrutural quando aqui se estabeleceram? Estariam por acaso, reproduzindo seu modelo português? Esta indagação não se confirmou tendo em vista a comunidade portuguesa em Lisboa apresentar-se fortemente constituída e organizada. Em 1904, ergue-se a primeira sinagoga de Lisboa, após 400 anos da expulsão dos judeus da Península Ibérica. Em pleno funcionamento encontrava-se o Hospital Israelita que atendia a judeus e não-judeus preenchendo importante função de atendimento médico aos refugiados da 2ª Guerra Mundial. Existia a Escola Israelita, a Cozinha Econômica que fornecia refeições para a população carente judaica e também para os alunos da Escola Israelita, um jornal e uma revista quinzenal – Ha-Lapid, o Facho, em português³ – além do Centro Israelita de Lisboa cuja função era representar politicamente a comunidade frente ao governo português, além de determinar o “modus operandi” de sua estrutura institucional. Em 1927, foi criada a Federação Portuguesa das Mulheres Sionistas que, juntamente com o Joint, teve papel relevante na tarefa de absorver, em Portugal, os refugiados da 2ª Guerra Mundial e sua posterior imigração para Israel e para outros países das Américas.⁴ Em 1933, foi fundada a Associação da Juventude Israelita Hehaber e, posteriormente, em 1939, houve a conversão em Museu Luso-Hebraico da velha Sinagoga de Tomar.

Em suma, havia em Portugal uma comunidade judaica bem organizada com todos os serviços atuando. Dessa forma, a suposta ineficiência comunitária judaico-portuguesa não se confirmou obrigando a buscar outra explicação para o não-interesse dos judeus portugueses no Brasil do século XX em construir o seu equipamento institucional próprio, contrariando a trajetória comunitária dos judeus marroquinos em Manaus e Belém e de todos aqueles provenientes da Europa Central e Oriental, assim como dos países árabes.

3 Ha-Lapid (O Facho). *Coletânea de Revistas da Comunidade Israelita do Porto*. Porto:1927-1942.

4 Mucznik, Esther, Frias, Ana. (2005) - “*Portugal.Porta de Esperança – ex-refugiados testemunham*” Lisboa: Estrelas da Memória. Ed. Reborn.

Quando a pesquisa se debruçou sobre a organização familiar desses portugueses a fim de apreender seu “modus operandi” verificou-se que nela a figura do “pater-familiae” apresentava uma extraordinária relevância em torno do qual sua descendência direta e agregada circulava. Seu mando era incontestado, subordinando-a a sua vontade e poder. Administrava com firmeza autoritária sua família extensa – os casados e os não-casados que residiam na mesma casa – constituindo-se em uma nova categoria: a patriarcal multigeracional. Apesar da matrilinearidade marcar a descendência judaica, a genealogia sócio-política era patriarcal, ou seja, o lócus residencial paterno converteu-se em sua marca clânica.

Seu papel como “o chefe da família” centrava-se em estabelecer as prioridades religiosas e afetivas; em controlar as fronteiras do “nós grupal”; em julgar e decidir; como juiz em última instância, sem apelação, todas as disputas ou conflitos entre seus membros; em escolher a parceria conjugal para seus filhos e a não-obediência à premissa patriarcal da endogamia significava expulsão da casa paterna, a deserção da herança ou a sentença de morte simbólica de seu descendente, ritualmente observada. Com o falecimento desta figura, central e centralizadora, o filho-homem mais velho o substituíra, aceito por legitimidade consagrada pelos costumes da herança familiar, embora a obediência indiscutível, como no passado, já não se apresentava tão consensualmente automática.

Considerando o pequeno número de famílias portuguesas que imigraram para o Brasil nesse período, cuja capacidade financeira não permitia construir e manter um aparato comunitário segundo sua origem étnica, pergunta-se: como se inseriram na comunidade judaica do Rio de Janeiro considerando que sua tradição apontava para elevada religiosidade sinagoga. Aonde encontrou abrigo? Qual espaço religioso que mais se assemelhava aos seus usos e costumes?

Todos os entrevistados concordaram em afirmar que “quando chegamos ao Brasil encontramos, em pleno funcionamento, a sinagoga Shell Guemilut Hassadim cujo rito era denominado de português, o que nos identificava imediatamente”. Esta sinagoga, fundada em meados do século XIX, foi a primeira do Rio de Janeiro tendo sido formada por judeus da Alsácia e Lorena. Seu nome – entidade de ajuda aos necessitados – traduzia uma resposta à ordem expedida pelo governo Imperial do Brasil, tendo em vista que o exercício religioso não-católico fora estabelecido em atendimento

aos súditos protestantes de Sua Majestade Britânica, aliado preferencial de Portugal e Brasil. A licença da prática religiosa, estendida aos demais não-católicos, não se encontrava proibida desde 1822 quando D. Pedro I proclama a Independência brasileira, reconhecendo o catolicismo como religião oficial mas permitindo a existência de outras religiões desde que processassem seus cultos domesticamente. Ou seja, de modo discreto, sem visibilidade e sem registro como espaço religioso.

Aos poucos, a imigração dos judeus sefaraditas do Marrocos, predominantemente estabelecida no norte do Brasil,⁵ cujo ciclo econômico da borracha enriqueceu aquela comunidade começa a se deslocar para a região sudeste – Rio de Janeiro e São Paulo – como decorrência da crise de demanda daquele produto no mercado internacional. Samuel Benchimol, em seu livro *Eretz Amazônia*,⁶ afirma que a reviravolta produtiva do tipo extrativo da economia amazônica teve grande impacto sobre a terceira e quarta gerações que já não encontravam mercado de trabalho promissor para si e seus filhos. Centenas de famílias abandonaram a região, percorrendo o circuito interno do fluxo migratório clássico brasileiro Norte/Sudeste, agregando-se à sinagoga Shell Guemilut Hassadim que, posteriormente passou a ser por eles comandada. Os judeus alsacianos eram poucos, grande parte se assimilou ou regressou à Europa depois da 1ª Guerra Mundial.

Conforme declarado pelos entrevistados, não havia incompatibilidade de ritual entre os marroquinos e portugueses que foram gradativamente ocupando cargos de direção dos serviços religiosos na mencionada sinagoga. Dessa forma, a questão do exercício religioso sinagoga estava resolvida para os recém chegados portugueses. Estes, não consideravam estranhos os costumes marroquinos tendo em vista sua matriz cultural comum que marcou a fisionomia do judaísmo sefarádico. Justificando a adoção da sinagoga Shell Guemilut Hassadim como a “nossa sinagoga”, assim se expressavam: “Uma mesma religião e uma mesma cultura separadas apenas pelo Mediterrâneo”

A similaridade lingüística dos portugueses com a fala brasileira propiciou sua rápida inserção integrativa ao novo país, além da compreensão mais

5 Benchimol, Samuel. (1997) – “*Judeus no ciclo da borracha*” in Lewin, Helena (org) - *Judaísmo: Memória e Identidade*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.

6 Benchimol, Samuel (1998) – *Eretz Amazônia: os Judeus na Amazônia*. Manaus: Ed. Valer.

imediate do conteúdo da legislação vigente, sua organização burocrática e seu aparato político, ao mesmo tempo em que dispensava a utilização de mecanismos de aproximação e de re-tradução da cultura brasileira, o que se fazia necessário em relação aos demais imigrantes que, para proteger sua singularidade religiosa e cultural, necessitavam construir entidades comunitárias que lhes pudessem representar e proteger.

Portadores de tipos físicos semelhantes, sua aceitação na sociedade brasileira foi mais rápida e intensa, participando da vida social e econômica em posições de prestígio e status. As entrevistas enfatizam sua declaração de se sentirem integrados na cultura nacional apontando para a sua participação em festas populares mas organizadas pela elite brasileira:

“Sempre gostei do carnaval. Nós freqüentávamos os bailes do Teatro Municipal, do Copacabana Palace e do Tijuca Tênis Club, entre outros”.

Por outro lado, sentiam especial preferência em colocar seus filhos em colégios laicos não-judaicos como forma de se diferenciar dos chamados “judeus do gueto”, referindo-se aos imigrantes provenientes da Europa Oriental.

“Não tínhamos interesse na cultura idish ou hebraica e, tampouco, em relação à história judaica ensinada nas escolas que eram de raiz askenazita”.

“Nós sentimos orgulho de nossas matrizes sefaraditas, dos sábios judeus da península Ibérica, da Idade de Ouro do judaísmo espanhol, de sua produção filosófica e religiosa “.

“Somos da linhagem sefarádica, diferentes dos judeus askenazim que, apesar de sua cultura, não chega aos pés da nossa. Temos uma nobreza cultural de origem”.

Considerando que esses judeus portugueses chegaram ao Brasil depois da 2ª Guerra Mundial fez-se necessário saber porque se referiam a Salazar como um bom governante não levando em conta o exercício de seu poder fascista em que liberdades individuais foram suprimidas. Como contemporizaram o passado trágico da Inquisição que historicamente os haviam torturado e

expulsado, e a abertura das terras portuguesas aos refugiados judeus fugidos do nazismo. É possível afirmar que os judeus portugueses de volta ao seu país de origem, construíram uma nova cosmovisão ou uma refundação de sua “weltshaung” a partir de uma soma de contrastes e paradoxos, ou seja, entre a memória do terror do Santo Ofício, entre sentimentos anti-semitas internalizados e a situação objetiva de salvação dos refugiados judeus sob o nazismo. Como ocorreu esse processo? Que influência a ditadura de Salazar teve sobre os imigrantes judeus portugueses que vieram para o Brasil? De que forma decodificaram a neutralidade de Portugal durante a 2ª Guerra Mundial?

Ao nível interno, havia a desconfiança de que os refugiados judeus poderiam criar um desequilíbrio populacional quer em função de sua demanda numérica, quer porque eram referidos como ideologicamente marxistas ou intelectuais portadores de idéias contestadoras, ou ainda porque ressuscitaram a tese do conluio dos judeus com a maçonaria, o que poderia levar a “contaminar” as premissas políticas do governo fascista português e os princípios cristãos de sua população.⁷ Esses fatos condicionaram, em certo momento, uma atitude de cautela e diminuição de entrada dos refugiados que logo se restabeleceu. A leitura de depoimentos de judeus que vivenciaram esta época afirma que apesar do “affaire” do Embaixador Souza Mendes, punido por conceder vistos de entrada a refugiados judeus, em Bordeaux,⁸ não houve qualquer manifestação anti-semita por parte de Salazar mesmo considerando seu autoritarismo e a ditadura que regeu o sistema político português daquele período.

A pressão da Alemanha nazista manifestava-se abertamente no sentido de Portugal proibir a entrada dos judeus refugiados ou apátridas, embora nenhum dos dois países tivesse a intenção de interromper o importante comércio bilateral vigente do qual Portugal exportava o volfrâmio, matéria prima estratégica para a indústria bélica alemã. A presença alemã no país era numericamente significativa a ponto de seu efetivo diplomático ter alcançado 16 vezes o tamanho da representação norte-americana além do fato, nada desprezível, da costa portuguesa ter se tornado ponto de abastecimento para seus submarinos e, portanto, posto avançado sobre o

7 Mucznik, Esther (1999) – “Os judeus em Portugal – a abertura política e os judeus em Portugal hoje” in Lisboa: *Revista História, número 15, junho*.

8 Gama, Jaime, *Vidas Poupadas*, Lisboa: MNE, 2000.

Atlântico. Segundo Salazar, sua política era “tornar Portugal tão útil aos nazistas que estes não vissem vantagens adicionais na sua invasão”.⁹

Quanto à comunidade judaica portuguesa, a absorção dos imigrantes foi imediata demonstrando ampliada solidariedade. Uma comissão de acolhimento foi instaurada sob o comando de Moises Bensabat Amzalak,¹⁰ que durante décadas foi o presidente da Comunidade Israelita de Lisboa cujo bom relacionamento com Salazar permitiu que as portas portuguesas nunca se fechassem à entrada dos refugiados. Durante a guerra, foi formada a Comissão de Assistência aos Refugiados tendo à frente Elias Baruel,¹¹ Augusto Esaguy e Adolfo Benarus e muitos outros voluntários tendo tido como apoio instituições humanitárias americanas como o JOINT, o HIAS, o American Friends Service Committee, além da Cruz Vermelha Portuguesa.

Contudo, a maior angústia resumia-se na longa espera para sair de Portugal, acarretando suicídios e neurastenias na população refugiada. Isto porque, o avanço de Hitler sobre toda Europa a amedrontava pela proximidade e pela viabilidade objetiva de uma fácil derrota de Portugal frente aos “invencíveis” exércitos nazistas.

Lisboa, o único porto livre e neutro da Europa¹² transformou-se em ponto de encontro e sala de espera para viajar para outros endereços mais seguros. Sem bagagem, sem dinheiro, muitas vezes sem papéis, o seu número alcançava a casa dos milhares. Apenas esperar e esperar, sempre esperar pelo visto salvador que os levaria para qualquer lugar, desde que fosse longe, o mais longe possível do inimigo.

De outra parte, havia em Portugal, a convicção de que sua neutralidade preservava sua diplomacia com a Inglaterra – sua aliada histórica – com a qual mantinha, também, um forte intercâmbio econômico abastecendo-a com produtos estratégicos essenciais à sua indústria de guerra. Além do mais, a aliança da Inglaterra com os Estados Unidos contava favoravelmente em relação à defesa dos Açores, caso houvesse ameaça de invasão alemã

9 Mucznik, Esther. (1999) – op. cit.

10 Perdinji, Joseph Eskenazi. (2005) – *A Saga dos Cristãos-novos. Rio de Janeiro: Imago Ed.*

11 Baruel, Elias. (2002) – *Discursos. Lisboa. in Antunes, J.Freire (org). Judeus em Portugal – testemunho de 50 homens e mulheres. – Lisboa:Ed. Multimídia.*

12 Antunes, J.Freire (org) – *Judeus em Portugal – o testemunho de 50 homens e mulheres. Lisboa: Ed. Multimédia.*

e a possibilidade de garantir um governo português de exílio, nestas ilhas.¹³

Entre esses dois candidatos a uma aliança com Portugal – Alemanha e Inglaterra – a questão dos Açores tornou-se estratégica nas decisões geopolíticas de Salazar. Sua situação geográfica concedia-lhe um trunfo tático para o controle do Atlântico tornando os Estados Unidos vulneráveis ao ataque alemão por estar New York a 2100 milhas marítimas de distância.¹⁴ Assim, uma aliança formal com a Inglaterra detonaria uma invasão de seu território europeu e de suas colônias africanas por parte do exército alemão. Por outro lado, fazer a guerra ao lado do Eixo levaria à captura dos Açores e Cabo Verde pelas potências marítimas, a Inglaterra e os Estados Unidos. Frente ao dilema apresentado, Salazar não acreditando na consecução das promessas e compromissos contidos nos acordos secretos entre aquelas duas potências, resolveu utilizar a técnica da ambivalência através de uma política de anulações recíprocas entre os blocos beligerantes.

Açores tinha sido, em 1910, alvo de um projeto encaminhado por iniciativa do judeu W.Terló visando criar uma colônia judaica que pudesse levar a cabo a proposta sionista de fundar um “lar nacional” para os judeus. Roosevelt tinha sido favorável em 1938, entretanto Salazar não deu segmento à proposta solicitada.¹⁵ Após o conflito mundial, tendo sido constatados os horrores do Holocausto e a morosidade em resolver a situação de transferência das “displaced persons”, o rabino-chefe do Religious Emergency Council, Salomon Schonfeld, enviou, em 1946, um pleito a Salazar solicitando receber sobreviventes judeus oferecendo recursos financeiros e ajuda técnica para um projeto de colonização judaica nos Açores, em espaço a ser definido dentro desse arquipélago. Dois meses depois, Salazar nega o pedido a esse projeto de forma lacônica e definitiva, escrevendo de seu próprio punho na correspondência a ele enviada. “Os Açores estão sobrepovoados. Bastaria este facto para não poder ter seguimento a pretensão.”¹⁶

13 Milgram, Avraham; Melo, A; Alexandra, Nair e Mucznik, Esther – Portugueses no Holocausto. In: *Estrelas da Memória*. Lisboa: Ed. Reborn

14 Caetano, Marcello. (2000) - *Minhas Memórias de Salazar e Caetano*. Lisboa: Ed. Verbo.

15 Antunes, J.Freire (2002) – op.cit.

16 Idem.

Terminada a guerra, a comunidade judaica de Portugal decresceu significativamente tendo em vista que a maioria desses refugiados emigrou dirigindo-se para Israel e para diversos países do continente americano. Algumas dezenas destas famílias permaneceram em Portugal, transformando-se de refugiados em imigrantes.¹⁷

A guerra colonial portuguesa na África foi fator preponderante na demografia judaica portuguesa. Como consequência do ampliado recrutamento militar para lutar em Angola e Moçambique associado à violência dos combates, um grupo significativo de jovens judeus nascidos portugueses imigraram para vários destinos alterando o perfil comunitário judaico-português pois seus pais os acompanharam, imediatamente ou logo após. Grande parte se dirigiu a Israel tendo em vista a ação da Agência Judaica. Contudo, os portugueses aqui residentes e sujeitos desta pesquisa levantaram uma outra explicação para a imigração, referindo-se à decadência econômica do pós-guerra e às dificuldades financeiras em que se encontravam. Nem sequer mencionaram a guerra colonial. Por que esse silenciamento?

Paralelamente, confirmaram que a atitude de Salazar face à questão dos refugiados durante a 2ª.Guerra Mundial foi fundamental para sua salvação. Expressavam-se, de forma agradecida e amistosa em relação à figura do ditador não comentando, quer positiva ou negativamente, o comando político imprimido por ele junto à sociedade portuguesa cujos abusos de poder e de restrição de liberdade eram claros e contundentes.

Essa dissociação entre o político e o benfeitor dos refugiados judeus pode ser explicada de duas maneiras.Uma, refere-se à figura de liderança de Amzalak que exercia ampla influência sobre os judeus portugueses não só pela sua intelectualidade e benfeitor comunitário mas, sobretudo, pela grande amizade com Salazar que o convertia em tutor e fiador da comunidade. E, como decorrência, essa figura representava o modelo a ser seguido, como exemplo e como comportamento cívico.

Outra possibilidade de interpretação do comportamento da comunidade portuguesa no Rio de Janeiro vis a vis a figura de Salazar pode ter derivado de sua educação clânica que privilegiava, sem contestações, o binômio autoridade/obediência concorrendo para formar uma mentalidade politicamente conservadora que se transmitiu socialmente de forma

17 Idem.

inter-geracional. E, finalmente, observou-se através da pesquisa que os portugueses entrevistados demonstraram uma certa apatia em declarar suas posições político-ideológicas preferindo orientar suas vontades para os negócios e a família.