

Sefarad na AMAZONIA



Organizadores:

**Alessandra Conde
Thiago Machado
Angélica Pinheiro
Silvia Benchimol**

**ALESSANDRA CONDE
THIAGO MACHADO
ANGÉLICA PINHEIRO
SILVIA BENCHIMOL**

(Organizadores)

Sefarad na Amazônia

1ª Edição

**Castanhal
UFPA/FACULDADE DE LETRAS
2024**

Sefarad na Amazônia

Coordenação editorial

Alessandra Conde

Thiago Machado

Projeto gráfico e diagramação

Angélica Pinheiro

Capa

Angélica Pinheiro

Revisão

Alessandra Conde

Thiago Machado

Angélica Pinheiro

Conselho editorial

Alessandra Conde - Universidade Federal do Pará

Karina Marques - Universidade de Poitiers

Lyslei Nascimento - Universidade Federal de Minas Gerais

Márcia Maria de Melo Araújo - Universidade Estadual de Goiás

Moacir Amancio - Universidade de São Paulo

Márcia Maria de Melo Araújo - Universidade Estadual de Goiás

Pedro Carlos Louzada Fonseca - Universidade Federal de Goiás

Sérgio Wellington Freire Chaves - Universidade Federal do Pará

Silvia Helena Benchimol Barros - Universidade Federal do Pará

Regina Igel - Universidade de Maryland

Tabita Fernandes da Silva - Universidade Federal do Pará

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) Biblioteca Prof. Armando Bordallo da Silva. Bragança, PA / UFPA

S453s Sefarad na Amazônia / Alessandra Conde, Thiago Machado, Angélica Pinheiro, Silvia Benchimol (Organizadores). 1. ed. Castanhal-PA: UFPA/Faculdade de Letras, 2024.

261 p.: il.

E-book em formato de PDF.

ISBN 978-65-86640-97-7.

1. Judeus – Amazônia. 2. Sefarad. I. Título. II. Conde, Alessandra. III. Machado, Thiago. IV. Pinheiro, Angélica. V. Benchimol, Silvia.

Elaborado por Vivyanne Ribeiro das Mercês Neves - CRB-2/1167

Organização:



Apoio:



Prefácio

Judeus na Amazônia é o tema central do livro *Sefarad na Amazônia*, organizado por alunos e professores do Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia (NESA), da Universidade Federal do Pará, coordenado pela professora Alessandra Conde, da Faculdade de Letras, campus de Bragança. Esta coletânea de ensaios versa sobre Literatura, Artes visuais, Linguística, Tradução, Antropologia e Geografia das Religiões, assumindo uma perspectiva interdisciplinar.

Formam o grupo de autores docentes de renomadas universidades do Brasil e do exterior e discentes da graduação e da pós-graduação da Universidade Federal do Pará. Alguns dos textos aqui reunidos são inéditos, outros, embora acessíveis em outras mídias, contribuem com o enriquecimento da matéria. *Sefarad na Amazônia* acolhe-os, celebrando a convergência de pesquisas desenvolvidas em vários âmbitos e lugares. Os autores e os organizadores desejam a todos excelente leitura.

Os organizadores

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Prefácio | 1 |
| Hilulá de Rabi Shim'on, quermesse e poemas litúrgicos – assim se festejava em Belém do Pará | 8 |
| Nancy Rozenchan Adriana Abuhab Bialski | |
| Escritores sefarditas em países amazônicos | 15 |
| Regina Igel | |
| Caminhos de Sefarad na literatura brasileira | 35 |
| Moacir Amâncio | |
| Gaiolas e regatões: a Amazônia liquefeita na obra de Paulo Jacob | 45 |
| Karina Marques | |
| A cena-padrão da bênção testamental em narrativas sobre os judeus sefarditas na Amazônia | 74 |
| Alessandra Conde | |
| Arquivo polaca: judias prostituídas na Amazônia | 86 |
| Angélica Pinheiro Alessandra Conde | |
| O imaginário amazônico em obras de duas artistas plásticas judias | 110 |
| Aldiléia Lopes de Moraes Aldilene Lopes de Moraes Alessandra Conde | |
| O poder da sugestão: uma leitura girardiana do romance <i>Terra da Promissão</i>, de Sandra Godinho | 131 |
| Thiago Machado Alessandra Conde | |
| Os monstros em “O baile do judeu” de Inglês de Sousa | 155 |
| Dhyonatan da Silva de Miranda Thiago Machado Alessandra Conde | |
| Os judeus em <i>Ribanceira</i>, de Dalcídio Jurandir: um estudo sobre as personagens | 170 |
| Alice Giovana dos Santos Souza | |

Laís Quadros Rodrigues
Alessandra Conde

Memórias sefarditas no Baixo Amazonas: um lago chamado Salé 182
Renato Athias

Shabat Shalom! A geografia da Amazônia hebraica: a manifestação do espaço do sagrado sefardita em Belém do Pará 198
Virna Salgado Barra
Maria de Fátima Grilo Velez de Castro

Transliteração, tradução e não-tradução em orações judaicas: resistência linguístico-cultural 213
Sílvia Helena Benchimol-Barros

Preservando a haquitia: transmissão oral e perpetuação da cultura sefardita na Amazônia paraense 229
Cilene de Sousa Silva
Tabita Fernandes da Silva

Cultura sefardita no português do Pará: uma breve análise da percepção popular 242
Bernardo de Oliveira Lopes
Tabita Fernandes da Silva

Sobre os autores 258

Hilulá de Rabi Shim'on, quermesse e poemas litúrgicos – assim se festejava em Belém do Pará¹

Nancy Rozenchan
Adriana Abuhab Bialski

Vários materiais doados ao Museu Judaico de São Paulo não raro nos maravilham pelo seu visual e teor, assim como por contribuírem para o conhecimento de um segmento específico da comunidade judaica brasileira. Outras peças são valiosos registros únicos da presença de judeus no Brasil. São poucos os objetos do Museu procedentes do norte do país; eles surpreendem por aquilo que revelam sobre a vinda e o assentamento de judeus marroquinos na Amazônia, – em especial no Estado do Pará —, deslocamento que teve início há aproximadamente duzentos anos. Judeus de origem marroquina e suas diversas gerações de descendentes brasileiros são parte da história local.

Em uma das categorias de documentos do acervo do Museu, as *ketubot* – documentos do contrato de casamento – já encontramos uma das peculiaridades referentes à região, que é o nome do rio junto ao qual se encontrava a localidade onde a cerimônia foi celebrada. O Rio Tocantins consta em um dos documentos de 1886.

Alguns usos trazidos do Marrocos foram específicos dessas populações. Dentre as línguas que esses imigrantes sefarditas falaram, destacou-se a haquitia. Reconhecida pela Real Academia de Letras da Espanha como um dialeto judeu-hispano-marroquino, a haquitia foi a língua das comunidades judaicas do norte de Marrocos. Usada na fala diária, os contextos de uso se manifestam com uma forte carga afetiva.

Outra especificidade dessa comunidade foi o *solitreu*, grafia cursiva do hebraico utilizada pelos sefarditas. Com frequência usaram as letras quadradas – letras de forma —, também na escrita.

¹Uma versão deste texto foi publicada anteriormente na Revista Arquivo Maaravi, número 29, 2021.

O Sionismo foi a linha mestra da comunidade, como comprova o jornal Kol Israel (A voz de Israel), fundado em 1918 pelo Major Eliezer Moisés Levy, destinado a divulgar o ideal do estabelecimento do lar nacional judaico na Palestina. De interesse particular, destacam-se principalmente as notícias dando conta de agruras sofridas por membros da comunidade nas localidades distantes, vítimas de ataques xenófobos que atingiram no Pará tanto judeus como outros grupos de estrangeiros.

Kol Israel, documento de registro único, foi publicado de 1918 até 1926. Dentre outros itens registrados pelo jornal, constam a fundação da primeira associação sionista no norte do Brasil, a fundação da escola, do Grêmio Literário e Recreativo e a fundação da biblioteca Max Nordau.

O documento mais incomum referente ao Pará chegou ao Museu com o título que consta na capa – *Piyutim* de Isaac P. Melul. A consulta ao conteúdo indica que o título é insuficiente para englobar tudo o que ali consta. O livrinho se revelou como o mais interessante documento sobre a comunidade judaica do Estado do Pará, único no seu caráter.

O título original, *Piyutim* de Isaac P. Melul – poemas litúrgicos de Isaac P. Melul –, informa um dos seus conteúdos, mas seu teor é um apanhado abrangente da vida judaica belemense durante algumas décadas do século passado, nitidamente calcada no padrão marroquino que sempre mantiveram.

Original de Tanger, no Marrocos, onde nasceu em 1868, Melul chegou à Amazônia aos 18 anos. Em 1886, estabeleceu-se inicialmente no interior do Estado do Pará, casou-se, teve cinco filhas e quatro filhos. Viveu em Baião, junto ao Rio Tocantins; teve duas casas comerciais. Após episódios de pilhagem e saques, Melul, depois de permanecer dez anos no local e ali perder todos os bens, transferiu-se para a capital do Estado onde, por setenta anos, dedicou-se apenas à prática religiosa judaica própria e em benefício da comunidade, atividade que foi conhecida pelo termo hebraico *saliah*. Atuou como uma espécie de chefe espiritual da comunidade. Faleceu aos 105 anos de idade. Alegria Dahan, neta de Melul, informou que o destino do livrinho era o lixo. A caderneta de Melul não contém nenhum registro confirmando o cargo de rabino, mas foi assim que ele ficou conhecido. Testemunhos de quem o conheceu informam que ele atuou em todas as cerimônias para as quais foi chamado.

O livrinho de Melul abrange *piyutim*, registro de casamentos e outros eventos por ele conduzidos, um arrazoado sobre a atividade de *shochet*, enigmas, transcrição de uma cantiga, cópia do hino de Israel, cópia de amuletos, registro de moléstia, cura, datas do calendário hebraico. Esse caderno é um tesouro de conhecimento sobre o passado judaico e o perfil da comunidade da cidade. Melul anotou à mão todo tipo de informações, em hebraico, espanhol e português, e, eventualmente, em conjuntos irregulares de sequências. São vários itens, mas apenas alguns serão aqui abordados.

Alguns *piyutim* têm títulos indicando o propósito a que se destinavam. O *piyut*, o poema litúrgico, é uma forma de expressão de apreço à divindade. Há modelos para as festas judaicas, textos bíblicos, eventos familiares como celebrações de *brit-milá* ou *bar-mitsvá*.

À parte esses *piyutim*, um dos temas preferidos dos judeus provenientes do Marrocos, é aquele dedicado a homens considerados “justos”, os *tsadikim*. Na caderneta de Melul, encontram-se *piyutim* dedicados a três dessas personalidades para o dia da respectiva *hilulá*, celebração alegre no dia do aniversário de sua morte: Rabi Shim'on Bar-Yochái, Rabi Meír Baál Hanês e Rabi Its'hac Walid, todos considerados milagrosos.

A *hilulá* de Bar-Yochái, que viveu no século II na Galileia, ocorre na festa judaica de Lag Baômer.

Melul não teceu comentários nos seus escritos. Para se apreender o que esta celebração representou, vale mencionar o que a escritora paraense Sultana Levy Rosenblatt (1910 – 2007) registrou sobre esta *hilulá*:

Uma das razões que mais me atraía a Israel era visitar o túmulo de Rebi Shimon Bar Yohai. Rebi Shimon faz parte de nossa família, da vida dos judeus sefaradim, provenientes do Marrocos. Crescemos ouvindo o seu nome diariamente, a todo instante, entre as mais comuns expressões, em todos os tons de exclamação. Se é um susto “Rebi Shimon!” Se uma criança corre o risco de cair – “Rebi Shimon!” – e a criança não cai. ... Apesar da religião judaica condenar a efigie da figura humana, o suposto retrato de Rebi Shimon sempre ocupa o lugar de honra nos lares, em grandes molduras, nas salas, ou em pequenas, à cabeceira dos enfermos e das parturientes. Como o elixir caseiro. Rebi Shimon é bom para tudo. A única maneira de demonstrarmos nossa gratidão pelas graças que dele recebemos, é prestar-lhe homenagem na sua *Hilulá*.

...

Nos meus tempos de menina, a *Hilulá* de Rebi Shimon era a festa mais ansiosamente esperada, a mais brilhante da coletividade de Belém do

Pará. Era uma festa de todos, sem seleção. Festa de cada um. Iniciava-se com uma quermesse. As moças preparavam trabalhos artísticos, exibidos como em competição, que eram disputados em lances fabulosos. Não havia uma só pessoa que deixasse de enviar sua contribuição para a Hilulá. Era como um dever sagrado do qual ninguém queria se eximir. E, assim, empilhavam-se dezenas de objetos, os mais valiosos, os mais modestos, conforme as posses e habilidades de cada um, e o resultado de sua venda era distribuído entre os necessitados da comunidade. Era uma Hilulá maravilhosa! (Rosenblatt, 2000, s/p).

Um registro mais antigo, de 1º de junho de 1919, publicado no jornal *Voz de Israel*, de Belém, relaciona todos os objetos entregues para o leilão da quermesse da *Hilulá*. A matéria do jornal menciona a celebração religiosa, o *Hatikvá* tocado por uma orquestra, a quermesse com renda revertendo para benemerência, os petiscos servidos, o baile no salão comunitário enfeitado que se estendeu até às três da manhã².

Meír Baál Hanês e Rabi Its'hac ben Walid também foram homenageados com um *piyut* para a *hilulá*.

A esses três homenageados com *piyutim*, Melul acrescentou o registro de mais uma pessoa, não na forma de um *piyut*, mas por uma cantiga que lembra obras trovadorescas medievais, que relatam a história da personagem. Trata-se de uma jovem; em vida, não há registro de milagre que ela tenha promovido. O seu túmulo em Fez é procurado não só por judeus em busca de auxílio.

A cantiga anotada na caderneta de Melul é testemunho de que nesse caso tratou-se de um relato do Marrocos e que repercutiu igualmente no Pará. A cantiga “La heroína hebrea”, em espanhol, baseia-se em fato ocorrido em Fez em 1834. Naquele ano, uma jovem de 16 ou 17 anos da comunidade judaica local, Sol Hatchouel, natural de Tânger, foi sentenciada à morte e decapitada.

A terrível trama fala da beleza extraordinária da jovem e dos eventos que levaram ao seu fim trágico. Aborrecida pelas duras restrições impostas pela mãe que a vigiava, Sol confiava os seus sofrimentos à vizinha muçulmana; ou talvez tenha sido esta que a atraiu porque havia um muçulmano apaixonado pela jovem, que era inacessível por ser judia. A acusação sobre Sol, ou Solica, como era conhecida, foi que, tendo se convertido

²*Voz de Israel*, Anno I, N. 7, 1º de junho de 1919.

ao islamismo, abominara a crença sob alegação de que não podia deixar o judaísmo de seu povo. A vizinha teria desenvolvido a maquinação da conversão para que um casamento, de outro modo proibido, pudesse se concretizar.

Nada consta nos documentos oficiais marroquinos sobre Solica, ainda que existam anotações do século XIX de mandados de morte sobre judeus acusados de algum tipo de traição ou outro crime. O registro formal de Solica consiste no mausoléu no cemitério judaico de Fez, conforme se lê na inscrição em francês:

Ici repose Mlle Solica / Hatchouël /nee a
Tanger en 1817 / refusant de rentrer / dans la religion is / lamisme
Les arabes / l'ont assassinee a Fez / en 1834 arrache e de sa / famille tout le monde /
regrette cette enfant / sainte.³

Junto a ela, conforme se lê na tradução, a inscrição em hebraico, aqui traduzida, é de teor diferente:

A lápide da justa Solica Hatchuel, uma donzela virgem que / Santificou grandemente o
Nome do Céu e morreu como mártir / na gloriosa cidade de Fez no ano de 5594 (1834) [e está]
enterrada aqui / Que o Senhor a proteja / Que seu mérito nos proteja / Que seja a vontade de
Deus.

Hoje, quando quase não há mais judeus em Fez, é espantoso que a visita ao mausoléu se amplia atraindo todo tipo de visitantes e devotos, judeus, muçulmanos e outros, que vêm por curiosidade ou por acreditar no poder curador de Lala Solica, como ela é denominada pelo título árabe, ou Solica Hatsadiká, Solica, a Santa. Melul copiou as onze quadras da cantiga na sua bela caligrafia em 9/7/1933.

Dentre outras atividades historiadas no livrinho, destaca-se o arrazoado que escreveu em português sobre a função de *shochet*, o abatedor ritual de carnes para consumo, tarefa que exige um título oficial. É um relato em que se percebe a preocupação

³Aqui repousa a senhorita Solica Hatchouel, nascida em Tánger em 1817, rechaçando entrar/voltar a entrar na religião islamismo [sic], os árabes a assassinaram em Fez em 1834, arrancada de sua família, todo o mundo se lamenta por esta menina santa.

e o respeito de Melul pela tarefa que é sagrada na religião judaica. A posteriori, Melul, reportando-se aos anos 40, conta a respeito da demonstração de sua capacidade para o ofício exposto perante uma comissão composta por três ou quatro membros da comunidade, mais um rabino. Tal demonstração, segundo se pode inferir, fora provocada pela sua interdição no ofício solicitado por um outro membro da comunidade.

Melul registrou aproximadamente 60 casamentos que realizou, em Cametá e em Belém, sendo que, nesta cidade, o local da cerimônia foi a sinagoga *Sahar Hachamaym*. É provável que a relação não seja completa pois há grandes períodos sem anotações. Os casamentos que constam agrupam-se de 1933 a 1936, 1945 e de 1952 a 1963. Mais surpreendente, porém, é o registro de duas bodas realizadas ainda no século XIX, em 1895.

Se bem que os registros de Melul apontem para a intenção principal do bem-estar e proteção dos membros de sua comunidade, é apenas natural que todos os meios de preservação da vida humana e de sobrepujar as dificuldades cotidianas mereciam ser registrados para uso nos momentos propícios. Uma mordida de cachorro louco ou o momento de dar à luz demandavam forças especiais para se sobrepor aos respectivos riscos. Um dos registros mais curiosos anotados por Melul, refere-se à indicação para a cura de mordida de cachorro louco, como se lê a seguir:

Para curar mordedura de cachorro doido escreva n'um papel obedecendo rigorosamente a ordem, colocando uma palavra sobre a outra a saber

SAPO (R)

PRETO

TENET

OPERA

KOT (4)M

Embrulhar o papel e tomal-o com agua como se fosse e se toma uma pilula

Quanto aos partos, para os quais sempre houve e continuam havendo talismãs escritos na tradição judaica, provavelmente Melul não inovou ao registrá-los ou prescrevê-los.

Na página em que traçou uma estrela de Davi, infere-se que é típico de um amuleto para proteção de parturiente, como sugerido pelos nomes legíveis dos três anjos defensores, Sanvai, Sansavai e Smangalof. Talvez esteja vinculado à indicação constante no verso da mesma página, de como conter o (excesso?) de sangue na cerimônia da circuncisão. Temos ainda um *goral* para saber discernir a respeito de uma moléstia.

Por fim, o que encontramos na última página do livrinho, uma cópia do *Hatikva*, o hino nacional de Israel, reforça a íntima vinculação de Melul com o antigo anseio judaico, de retorno a Sion.

O livrinho onde provavelmente faltam páginas, pouco mais do que uma caderneta com registros em sequência incerta, se revelou como um importante documento sobre a comunidade judaica do Estado do Pará, único no seu caráter.

Referências

MELUL, Isaac P. *Piyutim* de Isaac P. Melul. Manuscrito sob guarda do Museu Judaico de São Paulo.

ROSENBLATT, Sultana Levy. Hilulá de Rabi Shimon. *In: Morashá*, Edição 28, abril de 2000. Disponível em: <https://www.morasha.com.br/omer/hilula-de-rabi-shimon.html>. Acesso em: jan. 2021.

Escritores sefarditas em países amazônicos¹

Regina Igel

Como se sabe, são nove os países cobertos pela floresta amazônica, cada um deles com uma parcela diferente da massa verde. 64% da floresta está no Brasil, enquanto pouco menos de 7% se encontra na Venezuela, quase 10% estão no Peru, 7% na Bolívia, pouco mais de 1,5% estão no Equador, enquanto a Colômbia tem quase 7%. Os três territórios até recentemente ocupados por europeus, como a Guiana e o Suriname, juntos são cobertos por 10% da selva, com 7% em Suriname, a ex-colônia holandesa². Esses países abrigaram, em tempos diferentes, ondas imigratórias de judeus sefarditas, a partir dos tenebrosos tempos da Inquisição ibérica, que se estenderam até o período que precedeu e se seguiu à Segunda Guerra Mundial.

O que distingue os sefarditas na faixa amazônica dos demais sefarditas na América do Sul? Muito possivelmente, é a sua quase única origem, pois a maior parte deles provém do Marrocos ou são descendentes de marroquinos. Os sefarditas estabelecidos nos nove países que compartilham o bioma amazônico entraram pela selva em número amplo, no começo do século XIX, precedidos por poucos expatriados, antes da abertura dos portos por Dom João VI.

No Marrocos, a vida judaica tinha, desde a Antiguidade, altos e baixos. Tanto era protegida por alguns califas por tratados que determinavam sua identidade como *dhimmis*, quanto era vítima de proibições, maus tratos e perseguições por outros³. A retirada judia do Marrocos foi executada, para a maioria da população e por quase todo o século XIX, para o norte da América do Sul, entrando pela foz do rio Amazonas, em se tratando do Brasil. Como o percurso transatlântico entre o Marrocos e o norte da América do Sul é praticamente uma linha reta relativamente curta, pode-se inferir que foi esse um dos fatores preponderantes para a escolha dos judeus para alcançarem um mundo novo. Esse

¹Uma versão deste texto foi publicada anteriormente na Revista Arquivo Maaravi, número 29, 2021.

²Epicentro geográfico, 2019.

³Holocaust – History of the Jews in Morocco (projetaladin.org).

motivo terá sido reforçado pelas notícias sobre rápido enriquecimento, visto que a borracha, abundante na faixa amazônica, era desejada e comprada pelo resto do mundo.

Nos demais países da mesma faixa climática acima da linha do Equador, as entradas se deram com escalas em Curaçao de onde prosseguiram para a Guiana então holandesa, para a Venezuela, Colômbia, Bolívia e o Peru. Os parâmetros populacionais sefarditas vão diminuindo à medida que os imigrantes se afastavam do oceano Atlântico. Há mais ou menos 180 mil sefarditas em todo o território da América do Sul, enquanto os asquenazitas são 450 mil⁴. São considerados sefarditas, para fins deste artigo, o conceito de Joseph Papo (2020), para quem os sefarditas são “todos los judíos cuyos ritos religiosos, liturgia y pronunciación del hebreo llevan como impronta una tradición diferente a los askenazíes, y aquellos que se consideran a ellos mismos parte del mundo sefardí”⁵.

Entre os escritores sefarditas na América do Sul, selecionamos alguns que podem representar o todo literário-sefardita tanto na Amazônia brasileira quanto na hispânica. Uma vez estabelecidas essas coordenadas, entramos pela floresta livresca amazônica pelo Brasil, na qual identificamos três escritores, dois deles de antecedentes marroquinos: Elias Salgado e Sultana Levy Rosenblatt, e Ilko Minev, de nacionalidade búlgara, naturalizado brasileiro.

Elias Salgado, também conhecido como Elias El-maleh, é neto de marroquinos. Embora seus pais morassem em Manaus, o escritor nasceu em Rio Branco, no Acre, pois na capital do estado do Amazonas não havia uma maternidade cujos recursos hospitalares fossem confiáveis (segundo suas narrativas publicadas). Foi escolarizado em Manaus até mudar-se com a família para o Rio de Janeiro, de onde seguiu sozinho para Israel, a fim de completar seus estudos. Depois de ter seguido um programa de pós-graduação em História, no Melton Centre da Universidade Hebraica de Jerusalém, voltou ao Rio de Janeiro, onde reside (na altura desta escrita). Ensinou Hebraico e História Judaica em escolas secundárias nessa cidade, tendo desenvolvido uma carreira múltipla como jornalista, pesquisador, editor e escritor. Além de ter publicado trabalhos de cunho histórico, autobiográfico e de crônicas e contos, deu prosseguimento e passou a expandir,

⁴Sephardi Jewish Communities in Latin America, 2017.

⁵Em português: [sefarditas] ... são todos os judeus cujos ritos religiosos, liturgia e pronúncia do hebraico são seguidos como uma tradição diferente daquela dos asquenazitas, e aqueles que se consideram como parte do mundo sefardita

Sefarad na Amazônia

a partir de 2010, a Editora Talu Edições, fundada em 2002 com seu irmão David Salgado, residente em Israel, com quem tem colaborado na composição de várias obras. A editora publica as revistas *Amazônia Judaica*, *Universo Sefarad* e *Sagaz (Arte e Cultura)*, além de livros derivados de teses de Mestrado e de Doutorado relevantes para o estudo do judaísmo no Brasil e textos de autores judeus amazônicos. Salgado é diretor do Portal Arquivo Histórico Amazônia Judaica (AHAJ), fundado em colaboração com David Salgado e do Centro de Estudos Judaicos da Amazônia (CEJA). Estas duas últimas entidades são afiliadas ao Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia (NESA), da Universidade do Pará, campus Bragança. É também pesquisador associado ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos (NIEJ) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Suas atividades mais recentes envolvem programas ao vivo e em gravações de palestras, debates e diálogos de parte de especialistas em judaísmo sefardita e asquenazita, para o seu Portal Televisivo. Ademais, em 2021 organizou o Congresso Internacional de Estudos Sefarditas (CIES), com a participação de acadêmicos e intelectuais independentes de diversos países, via internet.

Sua narrativa tende a ser encaixada em crônicas e contos, alguns dentre estes de caráter ficcional, enquanto as crônicas mantêm um enfoque realista, amparado por um projeto memorialista. “Numa crônica saudosista”, por exemplo, pela qual ele nos remete ao seu tempo de infância, quando seu pai era vivo e seu irmão mais velho começava a ser seu ídolo, ele relembra, numa história simples, um curto episódio vivenciado por ele, seu pai e seu irmão, à véspera do *Shabat*. O que se destaca nessa breve crônica é o dinamismo de uma cena entre um pai e seus filhos (andando e conversando em direção à sinagoga, localizada no alto de uma rua) que foi capaz de incentivar o autor a “apropriar-se” do sábado judaico ou a ser por “ele” mesmerizado para sempre. Nesses três parágrafos selecionados, apesar de sua brevidade, são incluídos três termos ligados à religião judaica: *esnoga*, *Shabat* (repetido) e *Shechiná*:

Naquele fim de tarde, subimos os três nossa rua rumo a nossa amada esnoga, como três velhos amigos. Eu até vi um sorriso no rosto de papai e uma mudança no olhar de meu irmão, era como se aquela conhecida melancolia o tivesse abandonado.

Se aquele Shabat se repetiria outra vez, daquela mesma maneira tão especial, nenhum de nós sabia. Mas uma coisa eu sei: Toda vez que o Shabat vai chegando, eu de novo me vejo subindo aquela rua da minha infância, com o mesmo sentimento.

Sefarad na Amazônia

Mas com uma enorme diferença: Hoje eu sei que não éramos apenas três. É que sobre nós pairava a nos guiar, a shechiná – a presença divina (Salgado, 2015).

Ainda que vivendo em pequenas comunidades (e a de Manaus ainda se contava como grande), pai e filhos seguiam os ritos judaicos dentro das possibilidades do ambiente. Havia uma sinagoga na cidade, sim; havia líderes religiosos e espirituais, sim. Nada lhes faltava, embora fosse tudo em escala menor. A memória do escritor nos revela passagens da sua infância na capital do Amazonas, que oferecem flagrantes da convivência com outros judeus na região. Em *Vou ali e volto já*, Salgado lembra:

Via com nitidez o velho “Seu Jacob”, o respeitado líder espiritual de nossa kehilá (comunidade), franzino como só ele, em seu sotaque de marroquino autêntico, chegando ao casarão e atravessando o portão, já tirando dos bolsos do seu paletó surrado, balas que distribuía com carinho a nós, crianças (Salgado, 2015).

Apesar dos empecilhos devidos ao isolamento da comunidade nortista em geral, rituais da religião judaica eram respeitados e seguidos, dentro do que fosse possível. Onde encontrar carne que fosse abatida segundo a liturgia judaica? Esse tipo de carne faz parte dos hábitos religiosos de judeus moradores em cidades com uma comunidade judaica volumosa. Para segui-los, os descendentes dos marroquinos na selva cuidavam de trazer uma pessoa profundamente conhecedora da religião, como o “seu Jacob”, revivido na crônica de Salgado. Era ele quem preparava a comunidade para o Dia do Perdão, o qual exige atividades que antecedem um jejum de 24 horas.

Também era ele que andava de casa em casa matando galinhas segundo o ritual de fazer uma incisão no pescoço delas (que as fizesse sofrer o menos possível ou quase nada). Flagrantes como esses encontram-se descritos na obra de Salgado, seguidos desde sua perspectiva de menino. Ao revê-los pela memória, recorda seus anos formativos em meio a mudanças de moradias e cidades, dissabores familiares, relatos entremeados por nostalgia e humor.

Outra escritora, paraense descendente de marroquinos, Sultana Levy Rosenblatt, também retornou ficcionalmente aos seus anos de formação em Belém do Pará.

Nascida nessa cidade em 1910, ela faleceu, aos 97 anos, em McLean, Virginia, nos Estados Unidos, onde passou a viver depois de seu casamento com Martin Rosenblatt, norte-americano, tendo antes morado em Honduras e em Porto Rico. Desde criança,

Sussu, como era chamada por parentes e amigos, integrou-se a leituras e pesquisas sobre figuras públicas ou acontecimentos históricos que atraíssem seu interesse.

Ela sempre escreveu e publicou no Brasil, entre romances, livros de contos e crônicas para jornais e revistas, entre as quais se sobressai *Morashá*, publicada em São Paulo. Morando relativamente perto da Biblioteca do Congresso, em Washington, D.C., ela e seu marido passaram inúmeras tardes nos seus salões de leitura e consultas, dando continuidade às suas pesquisas. Além desse aspecto do seu itinerário literário, Sussu era uma memorialista que mostrou ter um registo mnemônico invejável, lembrando-se de pormenores, nomes das pessoas, datas e fatos acontecidos no decorrer de sua vida amazônica, que foi até os seus 30 e poucos anos.

Ao longo da criação de seus três filhos, ela retornava à sua terra natal regularmente, quando revia os irmãos e irmãs (eram onze ao todo) moradores de Belém e de lá se deslocava para o Rio de Janeiro e São Paulo, onde moravam alguns deles, entre outros parentes. A família Levy foi notória por suas contribuições à sociedade brasileira-paraense. Seu irmão Judah, por exemplo, foi o engenheiro que finalizou a construção da famosa “esnoga” Shaar HaShamaim, no prédio que é ativo ainda hoje, em Belém do Pará. Foi ele também que teve a iniciativa de construir o primeiro edifício de vários andares naquela cidade, ao qual deu o nome da mãe, Esther. O pai, Eliezer Levy, foi incentivador de melhorias públicas quando administrador do então Território do Amapá, onde se encontram docas que levam seu nome, pelo fato de ele ter iniciado a melhoria do porto. Foi ele também o fundador de um jornal sionista em Belém do Pará e o criador de um carro alegórico que desfilou pela cidade de Belém, representando seus sonhos sionistas.

Rosenblatt era uma pessoa extremamente doce, suave e muito humana (eu a conheci e com ela tive uma amizade de mais de vinte anos, até o seu falecimento). Era exímia cozinheira e costureira amadora, além de ser extraordinária escritora – e é a esse aspecto de sua vida que nos referimos aqui. Morando longe do Pará, ela carregava Belém na sua bagagem espiritual onde quer que estivesse: em Honduras, em Porto Rico, lugares onde moraram antes de se mudarem definitivamente para Virginia. Aí recebia brasileiros locais e viajantes, oferecendo fartas mesas onde não faltavam pelo menos um produto do Pará, seja doce de cupuaçu ou, depositado na bancada ao lado da mesa, um raminho de *patchouli*, presente de alguém que teria chegado do Pará recentemente. Na cidade de McLean, ela trabalhou como professora numa escola de línguas e deu aulas particulares de espanhol e português.

O mundo descrito na sua obra é essencialmente o planeta amazônico – tão diferente do resto do Brasil, tão afastado das capitais envernizadas por um modernismo desesperado. Em Belém do Pará, o progresso era mais lento do que o ritmo vivido nas cidades do Sul do país e Sussu viveu essa realidade, transmitida em alguns romances de feição memorialista. Mas, não é só sua memória afetiva que se descobre nos seus escritos. Seus anos de trabalho junto a uma repartição estadual em Belém do Pará lhe deram os “instrumentos” para escrever *Reviravolta*, romance que mostra as voltas que a vida traz, seus altos e baixos. O cenário é uma repartição burocrata localizada no Rio de Janeiro, possivelmente “transportada” do departamento onde ela trabalhou, na sua cidade natal. Os personagens são funcionários públicos, cada um com suas peculiaridades. Entre eles, ressalta-se Geraldo, homem generoso, honesto, altruísta e ingênuo. A construção desse personagem é nitidamente inspirada no funcionário-modelo e, para quem conhece repartições públicas brasileiras, talvez não seja difícil imaginá-lo. Os elementos reunidos na construção de sua personalidade terão seguido o padrão do trabalhador dedicado ao trabalho, com exclusão de sua vida pessoal e infligindo-se sacrifícios individuais. Talvez tenha sido o seu altruísmo ou sua ingenuidade que o terão levado aos baixos da vida – mas, para que os leitores não desanimassem diante dos percalços e das traições que ele sofreu, o final da história é um tanto mais animador... As duas últimas sentenças do romance mostram o espírito esperançoso da escritora: “Um riso de incredulidade ante a felicidade que se julga impossível, grande demais para ser real. Mas é” (Rosenblatt, 1978).

De outro lado, ela voltou-se para suas raízes judaicas expressando ternura por seus antepassados e preocupação pelos destinos dos judeus amazônicos. Fez parte de um amplo bloco de sefarditas de antecedentes marroquinos e ao relatar os acontecimentos vividos ou ouvidos, Sultana navega o passado, revendo seus antepassados e contando sobre eles, suas desventuras e sucessos. Repetindo um clichê, pode-se dizer que Sultana saiu do Pará, mas o Pará não saiu de Sultana. Embora com forte apego ao passado, tinha bem plantados os pés no presente. Era saudosista, mas vibrava com as novidades que lhe eram informadas desde Belém por cartas e telefonemas, como casamentos, nascimentos, viagens, bolsas de estudos para os jovens, formaturas.

Lembrando-se do passado, reconstruía-o nos romances, contos e nas crônicas, tendo em mente que o mundo da sua infância, adolescência e idade adulta já não mais estava naquele mesmo lugar. O progresso fez com que casas fossem substituídas por

Sefarad na Amazônia

edifícios, árvores decepadas, quintais transformados em estacionamento. Nas suas voltas a Belém, ela passava pelas mesmas ruas palmilhadas quando era criança, adolescente e adulta, revendo, pela imaginação, os personagens que acabavam penetrando por seus escritos. Ela descreve seus antepassados e o entorno num tom intenso e penetrante, mesmo que não os tivesse pessoalmente conhecido. Exemplo disso é este trecho da sua crônica “Como viemos parar no Amazonas”:

Parece incrível por vários motivos. Primeiro que tudo, ele era um jovem judeu e os judeus não gozam fama de aventureiros. Atribui-se à extremosa mãe judia o poder de impedir que os filhos se exponham a perigos...

Em segundo lugar, supõe-se que os judeus preferissem estabelecer-se nas cidades, perto de sinagogas, escolas, bibliotecas. Mas esse lugar a que meu bisavô entregou as primícias da sua vida não tinha sinagoga, nem biblioteca, nem sequer livraria. Era uma cidadezinha onde as facilidades, como condições sanitárias e assistência médica, ainda hoje são precárias.

Então, pergunta-se, como se explica que um moço judeu, educado, nascido em Tânger, no Marrocos, apareça feito senhor de escravos no coração de uma ilha amazônica? [...] que por esse tempo, os rapazes judeus eram encorajados pelos próprios pais a procurar nova vida, fosse onde fosse. Qualquer lugar seria melhor do que a existência em guetos rodeados de mouros inimigos (Rosenblatt, 2000, s/p).

A obra de Sultana, em geral, revela aspectos da vida judaica nas cidadezinhas cercadas e entroncadas por rios e florestas, no início do século XX, incluindo certos ângulos da prática do judaísmo em Belém do Pará. Não se prendendo apenas à sua religião, ela relata hábitos paraenses, recorda brincadeiras infantis, lendas e refrãos vigentes na sociedade hegemônica. Seu conhecimento prático da religião se devia aos seus pais, que também eram sionistas fervorosos, pois foi seu pai quem começou a desenhar uma bandeira para Israel contendo as cores azul e branco. Ele participou de uma festividade popular com um carro alegórico onde as irmãs mais velhas de Sultana se colocaram como “filhas de Sião”, empunhando a bandeira.

Sultana observou as aberturas fluviais dos regatões, entre eles muitos correligionários, navegando por igarapés (canal estreito de rio) e por igaparás (braço largo de um rio), muitos salvos da febre amarela ou de picadas de cobras por milagres... também os acompanhava, mentalmente, quando se resignavam a viver uma vida solitária, longe de parentes, amigos, alguns sem família. Conhecia suas histórias, as ouvia deles mesmos, ao voltarem para a cidade. Seus pais recebiam esses judeus, principalmente durante os

Sefarad na Amazônia

dias religiosos. Esse costume foi trazido por Sultana para sua casa na Virgínia. Recebia a todos igualmente, judeus e não judeus, e sua morte foi intensamente pranteada por todos que a conheceram.

Desde jovem, quando pôde exercitar suas vontades, recusava-se a viver em bolhas separatistas, ainda que sua família poderia facilmente ser incluída na elite da sociedade paraense. Participava de todas as festas, nacionais e religiosas, pertencia a clubes literários e beneficentes. Era uma jovem ativa, procurada para declamar ou fazer um discurso de boas-vindas para visitantes célebres. Foi assim que representou a juventude paraense quando da visita de Eleanor Roosevelt à região e foi como conheceu o médico Noel Nutels (1913-1973), que esteve em sua casa de passagem para os grotões indígenas. Ela estava, e assim permaneceu, ainda que longe da sua cidade natal, alerta para qualquer movimento público ou particular em relação à vida paraense, fosse ela judaica ou não. Um dos seus autores favoritos foi Dalcídio Jurandir (1909-1979), seu contemporâneo, mas lia intensamente tantos autores quanto coubessem em suas mãos. Escrevia em português, espanhol e ladino, além de usar inúmeros termos em haquitia com grande desenvoltura, em conversas amenas e risonhas que ela mantinha com seus irmãos, por telefone, cartas e pessoalmente.

Pode-se concluir dizendo que Rosenblatt representa o mundo amazônico judaico no decorrer de grande parte do século XX, tendo absorvido tanto os costumes paraenses quanto a prática religiosa judaica, uma bagagem espiritual que ela soube transformar em literatura.

Outro sefardita morador na Amazônia brasileira, sobre a qual escreve, é o búlgaro Ilko Minev, nascido em 1946, em Sofia, capital da Bulgária, brasileiro naturalizado, residente em Manaus. Até o começo de sua vida adulta viveu no regime comunista búlgaro e, sentindo não ter um futuro no seu próprio país, escolheu viajar para o Brasil, onde tinha parentes. Sua saída da Bulgária comunista já anunciava seu espírito desbravador, pois encontrou tanta dificuldade que teve de apelar à ONU e como refugiado, conseguiu seu visto de saída. Durante sua permanência na Bélgica, onde passou alguns anos como asilado, formou-se em Economia, depois de diplomado em Letras Germânicas em seu país natal. Passou por outros países europeus antes de, finalmente, chegar a São Paulo, onde era aguardado com uma promessa de trabalho. Mas, por um acaso, recebeu oferta melhor e foi para Manaus, num emprego em firma internacional. Uma vez naquela cidade, logo se identificou como judeu e falante de

ladino, entrosando-se com a comunidade local. Conheceu e casou-se com Nora, filha do afamado professor Samuel Benchimol (1923-2002), autor de várias obras no campo profissional de Economia e que, entre outras obras, publicou *Eretz Amazônia*, ponto inicial para quem quiser conhecer o judaísmo amazônico.

Minev foi empresário pela maior parte da sua vida, e se pôs a escrever apenas aos 66 anos, depois de se ter aposentado do mundo de negócios. Seu primeiro romance, mescla de relato histórico e ficcional, é sobre um parente que o precedeu na região florestal, o personagem Licco Hazan, apresentado como seu tio. Este, escapando dos nazistas, veio de navio para o Brasil com sua jovem esposa, que conhecera durante a fuga, ela também escapando dos mesmos carrascos. Depois da longa travessia, o navio em que estavam sofreu avarias na costa do estado do Pará. Embora o destino do casal fosse o Rio de Janeiro ou São Paulo, ambos resolveram desembarcar ali mesmo. E assim começou a vida dos Hazan na floresta amazônica, onde se extasiaram com o ar impregnado de aromas, que passaram a exportar como essências para a França, país que as transformavam nos famosos frascos de perfume. Essa é a história desenvolvida em *Onde estão as flores?* (Minev, 2014), romance em que o personagem principal relata sua vida na Bulgária, sua ligação com os sefarditas de origem espanhola, as tradições judaicas na sua família, tendo como pano de fundo tanto a Bulgária do rei Boris e os campos de trabalho forçado durante o terror nazista, como também a exuberância amazônica e seu povo, constituído de judeus sefarditas, caboclos e demais mestiços. De passagem, explica que o sobrenome Hazan provém do fato de seu avô ter sido *chazan* (cantor litúrgico) na Sinagoga de Sofia.

Neste e em outros de seus romances, Minev mostra-se um consumado contador de histórias. Consegue destacar, no seu armazém mental de lembranças, fatos históricos e corriqueiros e transformá-los numa esteira de relatos interligados e impregnados de mistério, suspense, intrigas, rasgos de coragem ou covardia, segundo as situações enfrentadas pelos personagens. Seu campo de atividades literárias é a expansão florestal amazônica, sem perder de vista tanto o passado autóctone das suas figuras humanas quanto os efeitos trazidos por forasteiros para aquelas terras. Sua vivência como judeu na área urbana da Amazônia se reflete no livro sobre seu tio, no qual se mesclam suas experiências com as dos parentes que construíram uma nova vida em Manaus. Em sua obra, expõe situações acontecidas a outros, como a história do seu sobrinho Oleg que empregou, nas pequenas batalhas contra piratas e outros malfeitores pelos rios, seu

aprendizado no exército de Israel, descrito em *A filha dos rios*. O panorama físico nos seus livros é amplo e bastante diversificado. Seu livro mais recente (à altura deste trabalho), *Nas pegadas da Alemoa* (Minev, 2021), também envolve a floresta amazônica na região de Roraima às Guianas, que estavam na mira dos nazistas antes e durante a Segunda Guerra, assim como o estado do Amapá.

Ressurgem, nessa nova narrativa, o tio Licco e o sobrinho Oleg, personagens voluntariamente enredados no mundo amazônico, como retratados em obras anteriores de Minev. Este aproveitou suas histórias, como “contadas” por Rebeca, que veio a conhecer seu pai, Licco Hazan, aos 17 anos de idade. É ela quem expõe as aventuras multifacéticas de Oleg e sua esposa, pois se juntara ao casal para elucidar um intrincado plano alemão de conquista daquela região, descoberto e guardado pelo falecido Licco. O trio viaja e conhece lugares de beleza extraordinária, como a Cachoeira de Santo Antônio, no rio Jari, no Amapá, que Minev envolve nos seus meandros literários, como faz com outros panoramas naturais. O resultado da leitura dos seus livros pode levar leitores a construir um quadro panorâmico das variadas circunstâncias acontecidas na Bacia Amazônica, muitas delas de fundo real, como as tentativas de parte dos indígenas em se fazerem ouvir quando da demarcação de terras em Roraima, na região conhecida como Raposa-Serra do Sol, como os também fatos históricos relativos a uma expedição de cientistas alemães que estiveram na região amapaense durante a década iniciada em 1940. A “Alemoa”, que consta do título do romance, foi o apelido dado pelos habitantes locais a uma menina loira, de olhos azuis, cujo pai seria um dos líderes daquela expedição e que a teria abandonado entre os indígenas. É para desvendar este e outros mistérios que a narradora – Rebeca – e o casal Oleg e Alice se lançaram à aventura de descobrir quem foi a “Alemoa” e como o programa nazi se estendeu e terminou naquele rincão, um tópico na História do Brasil desconhecido pela maior parte dos brasileiros.

A obra de Ilko Minev é telúrica e “hidratada” pelas águas amazonenses. Seus quadros descritivos são como vitrais móveis e sensuais da Amazônia, com pessoas e perfumes que exalam episódios históricos e fictícios no mesmo diapásão apaixonado pela paisagem e sua inserção nas vidas dos personagens. Nisto, o narrador (ou a narradora, como na obra sobre a “Alemoa”) ressalta tanto as chuvas que caem em pesados bagos assim como os respingos das águas fluviais, as picadas de mosquitos e o deslumbramento do pôr do sol no horizonte aquático. Este conjunto descritivo forma um laço literário que pode envolver leitores por seus tópicos enovelados, ao mesmo tempo que límpidos e

ordenados. Estes incluem certas questões amazonenses de conhecimento universal como desmatamento, incêndios provocados, criação de gado bovino, exploração ilegal de ouro, invasões a terras indígenas, sutilmente frisando que há meios de superar o medo de se perder a Amazônia para o fogo ou para a ganância mesmo dentro da legalidade.

Ainda pela floresta amazônica, focalizando a Venezuela, encontramos a obra cênica do dramaturgo, economista, tradutor e diretor teatral Isaac Chocrón Serfaty. Ele nasceu em 1930, em Maracay e faleceu em 2011, em Caracas. Embora judeu, cursou escolas cristãs, por falta de melhores estabelecimentos estudantis no local onde passou infância e juventude. Seu conhecimento da religião católica, como ensinada por estas instituições, reflete-se na sua peça teatral *Escrito y Sellado*, de grande repercussão no seu país natal. Frequentou universidades no exterior, ora como estudante (recebeu o título M.A. em Relações Internacionais e Doutorado em Desenvolvimento Econômico, pela Universidade de Manchester), ora como professor convidado, onde deu cursos de teatro e participou de congressos acadêmicos. Foi fundador da Companhia Nacional de Teatro e diretor da Escola de Artes da Universidade Central da Venezuela. Sempre que podia, em conversas com amigos e em entrevistas, Chocrón se definia como “canhoto, judeu, homossexual e escritor” (zurdo, judío, homosexual y escritor). Tinha uma personalidade contagiante, bem-disposta e alegre, com gracejos espontâneos, o que se transmite em suas obras teatrais e semificcionalis.

Foi autor de peças e dos romances *Pájaro del mar por tierra* (1972), a autobiografia *Rómpase en caso de incendio* (1975). O tom básico dos escritos de Chocrón é seu humor explícito, sua ironia implícita e sua inclinação analítica pelas incertezas da vida, sem deixar de mostrar-se um humanista fervente e agudo observador do comportamento humano. Nesse setor, ele foi um crítico sarcástico da ambição desenfreada e da adoração pelo dinheiro pela sociedade imersa no sistema capitalista agressivo. Sua obra teatral é revestida de alto teor espiritual. Tal é perceptível, por exemplo, na peça *Escrito y sellado*⁶, em homenagem a um amigo falecido de AIDS.

Constitui-se de sete cenas, quase todas passadas no estado de Novo México, nas cidades de Albuquerque e Santa Fé, além de fazer *flashbacks* na cidade de Caracas, de onde vieram os principais personagens: o ex-ator e padre Miguel e seu amigo, o judeu Saul, professor de inglês, com especialidade em Shakespeare, na universidade local. Saul

⁶ Chocrón, 1993.

vai ao encontro de Miguel, seu antigo colega de teatro e ambos têm diálogos pelos quais se revelam a tristeza de Saul pelo falecimento por AIDS de um jovem, Luís, com o qual tinha inúmeras afinidades e o segredo do padre Miguel, que sofria da mesma doença. Ambos os depoimentos são declarados no início da peça, que segue ao longo de entendimentos e desavenças entre os dois amigos, acabando por influenciar-se quanto às suas concepções sobre a morte, a existência de Deus, o sofrimento humano, os rituais religiosos e os espaços que os seres humanos ocupam, sejam movidos por eles mesmos ou por forças desconhecidas. Paira sobre todos o espírito de Luís, invisível para os personagens, mas vivo e falante para o público espectador, que intervém em várias cenas, ora dirigindo as conversas entre os homens, ora as dirigindo entre as duas mulheres, Nancy, assistente de Saul, e Carmen, cozinheira e empregada de Saul, que também serviu a Luís.

O texto evolui com seriedade (imposta pelas comunicações dos dois homens) e com humor, este vindo principalmente de Saul, irônico e sagaz. O encontro entre um padre católico e um judeu ateu deriva, possivelmente, da própria educação escolar de Chocrón – ex-aluno de escolas católicas, sabia-se judeu e se indagava, como essa peça o demonstra, se alguma religião poderia ajudar o ser humano no seu padecimento terrestre. “Escrito” e “selado” são as palavras que os judeus se dizem no sétimo dia do Ano Novo judaico, quando pedem a Deus que os inscreva no livro da vida. Saem das sinagogas com o coração mais leve, uma vez que acreditam que o pedido está “escrito e selado”.

Chocrón é reconhecido tanto por ter sido um dramaturgo que compôs peças extraordinárias, quanto por ser também uma referência como diretor teatral e, ao lado desses elementos biográficos, ter também dito, sempre que se abria uma oportunidade, ser judeu sefardita, entre suas outras classificações pessoais, já mencionadas.

Ainda na Venezuela (ainda que as influências florestais façam ou não parte de seus escritos), também se destacam os sefarditas Sonia Chocrón, prima de Isaac Chocrón (1961, escritora, jornalista, dramaturga teatral e cinemática, de Caracas), Elias David Curiel (1871-1924, poeta, professor e jornalista, de Santa Clara de Coro), Moisés Sananes (1900-1969, jornalista e fundador do jornal *El mundo israelita*, de Caracas).

Na Colômbia, lembremos o controverso Jorge Isaacs (1837-1895, cujo pai judeu converteu-se ao catolicismo, como a protagonista de *María* faria mais tarde, no romance que projetou Isaacs na literatura do seu país, sobre uma judia que se tornou católica); o enigmático Porfirio Barba Jacob (1893-1942, cujo nome verdadeiro era Miguel Ángel

Osorio Benitez, tendo confessado ser “*de la raza judía*” num de seus poemas) e José Guillermo Ángel, o foco desse breve artigo introdutório de sua obra, cujo *nom de plume* é Memo Ángel (“Anjel” com a letra jota).

O colombiano Memo Ángel, como se assina o escritor em suas obras ficcionais (romances e contos), ensaios acadêmicos, crônicas e desenhos de índole política e humorística, nasceu em Medellín, em 1954, no estado de Antióquia, filho de Guillermo (Isaac) e Marta Ángel. Seus pais imigraram à Colômbia vindos da Argélia, país que esteve sob domínio espanhol durante muitos séculos, daí seus habitantes falarem castelhano na sua variante africana, além do francês, árabe e dialetos. Sua família se constituía de seus pais, ele, quatro irmãs e três irmãos. Medellín foi o lugar escolhido pelos pais e é onde Memo Ángel vive atualmente (2021). Doutor em Filosofia pela Universidade Pontifícia Bolivariana, Ángel leciona Comunicações Sociais nessa universidade, localizada na sua cidade natal, por quase 20 anos. Entre as atividades provindas do seu prolífico intelecto, inclui-se a de “comunicador social”, com um programa regular na Rádio Bolivariana (adjunta à Universidade do mesmo nome), na qual já tem gravados por volta de 800 programas culturais. É cronista regular em dois jornais e três revistas e palestrante em vários meios de comunicação além do rádio, como em programas de televisão, filmagens para o YouTube e em outros formatos dirigidos ao público em geral.

Sua obra literária atraiu a atenção do Serviço Acadêmico Alemão de Intercâmbio (Deutscher Akademischer Austauschdienst), que lhe outorgou o prêmio de “Artista em Residência”, em Berlim, em 2005. Desta experiência, publicou *Todos los sitios son Berlín*, narrativa sobre dois jovens latino-americanos judeus em Berlim. Na Alemanha, tem quatro livros traduzidos e publicados: *Das Meschuggene Jahr*, *Das Fenster zum Meet*, *Geshichten vom Fenstersims* e *Mindeles liebe*.

Ainda pouco conhecido fora da Colômbia, sua obra não ficcional e seus trabalhos acadêmicos são de interesse universal: *Comunicación, espacios y ciudad*; *Comunicación, conflicto y ciudad*; *Sin parasitar*, *La significación de lo insignificante*; *Lo que pasa leyendo*.

É prolífica sua produção ficcional, da qual destacam-se romances e livros de contos com temática judaica-sefardita: *La casa de las cebollas*; *Cuentos judíos: los viajeros*; *Mesa de judíos*; *El aire que habita el tiempo*; *Aquí te traje el mar (Historia de unos viajeros y de las águas vividas)*; *Todas las salidas del tren*, e *Zurich es una letra álef*.

O que se percebe entre suas obras é uma travessia dinâmica de personagens e aderência a símbolos e metáforas, como as celebrações litúrgicas judaicas e os ambientes em que se dão, mesmo entre os não crentes. Em *La casa de las cebollas*, o protagonista Moshé Franco se encontra entre duas opções existenciais: seguir a tradição judaica como ensinada por seus pais ou esculpir sua própria vida como lhe agrada melhor. Em ambas as dimensões ele se vê confuso, até que uma delas ganha sobre a outra, ao longo das suas conversas com sua avó na “casa das cebolas” (Ánjel, 2010).

Essa mesma movimentação entre os personagens pode-se ver em *Cuentos judíos*, que consta de 13 narrativas curtas, das quais a de número 6 leva o subtítulo “*los viajeros*” (Ánjel, 2017). Estes são um casal de judeus preparando-se para sair para sempre da sua cidade, em direção a Israel, onde mora uma das filhas, enquanto outra reside em Nova York. O protagonista é um serralheiro, trabalha o ferro com as mãos, uma arte já não mais procurada, mesmo que fosse para simples grades em janelas. Nesse conto se vislumbra o tanto que o autor se esmera em criar uma atmosfera realista ao mesmo tempo que a envolve num espaço sonhador, quase etéreo, pelo qual o personagem transita pelas lembranças do tempo quando suas mãos limavam e lavravam o ferro, mas que agora são usadas para fazer a mala que levará consigo, como o viajante que se tornou. Da arte de forjar o ferro, tornou-se um banal *viajero*, um viajante comum.

Há uma constante na obra ficcional de Ánjel: a família. Pode ser uma pequena tribo espalhada pelo mundo (como no conto “*Los viajeros*”) como pode ser uma grande família ao redor de uma mesa, onde todos se reúnem para comer e discorrer sobre suas batalhas pessoais, como em *Mesa de judíos*. Também pode ser como uma família composta de personagens, cada um com suas peculiaridades, como vistos por um menino que está por completar 13 anos, em *Todas las salidas del tren* (Ánjel, 2018). A tônica “família” que se instala em grande parte da sua obra se faz acompanhar por um profundo conhecimento, de parte do autor, de certas ocupações, como a do serralheiro, ou de projetor de locomotivas, ou ainda como vendedores de objetos domésticos, todos afazeres descritos com rigor detalhista.

No romance *Todas las salidas del tren*, o veículo é um fio condutor (jogo de palavras é proposital), pois muitas locomotivas atravessam o romance, cada uma delas carregando, por um certo tempo, um dos personagens. A história é narrada num ziguezague temporal que começa pelo ano 1957 (tempo presente) para ir para o ano 1900, voltar para 1957, ir para 1910, e assim para a frente e para trás, com datas encabeçando

os capítulos: 1957, 1904, 1957, 1919, 1957, 1907, 1957, 1930, com poucas exceções, estas marcadas com títulos como: Marruecos 1936-1970, África, Haifa, Líbano. Há mais de uma voz narrativa: começa com o menino que vai fazer 13 anos (ou seja, quase no limiar de sua transformação religiosa de garoto para jovem adulto, na cerimônia do *bar-mitzva*), continua com a voz de uma avó dele, prossegue com a narrativa da tia Lia. Enquanto a avó lembra dos trens franceses em que viajava quando morava em Oran, na Argélia, a tia Lia (irmã da mãe do menino), divorciada e muito animada, conta sobre as vidas de dois cavalheiros que ela conheceu em tempos diferentes, Shmuel Malaji (romaniote, isto é, judeu grego, de Salônica) e Buma Schneid, russo da família de Pinkas, seu ex-marido. A narrativa sobre os dois, que são os que mais sobem e descem de trens, começa na noite de *Pessach*, a celebração da libertação dos escravos hebreus do Egito, guiados por Moisés. Estão todos na casa da senhora Goldstein, de origem austríaca e mulher de posses, perfazendo um exemplo da amizade asquenazita-sefardita que reinava entre os judeus em Medellín.

Shmuel Malaji era um especialista em trens e tia Lia descreve como ele conhecia todas as partes da locomotiva, desde a caldeira à máquina térmica até os pormenores dos trilhos e os pedregulhos entre eles. Fazia projetos e desenhos das variadas funções do mecanismo dos comboios e com este conhecimento conseguia empregos em diversas regiões no mundo. Depois de escapar de Berlim em 1930, esteve em Marselha, na França, em Tânger, no Marrocos, parando e trabalhando, quando podia, entre esses dois lugares. Na narrativa de Lia, Buma Schneid igualmente viaja de um lugar para outro: da Europa para Nova York, de lá para Chicago, depois para o México, a Guatemala e Nicarágua, seguindo para o Panamá, antes de, finalmente, chegar na Colômbia.

A movimentação desses personagens é constante, o que traz ao romance uma energia de se perder o alento, não fossem as datas e nomes de lugares encimando capítulos, funcionando como balizas indicativas de onde estamos com essas figuras. A diversidade das épocas em que tais deslocamentos tiveram lugar faz com que se revigorem a curiosidade dos ouvintes ao redor da mesa do jantar (e, por conseguinte, dos leitores) e o suspense que a locutora insere nas histórias narradas. Todas elas saíam das lembranças da Lia, que as colocava articuladas e alinhadas num muro verbal incansável, no qual se inseriam também passagens históricas. Estas eram as que mais perturbaram os dois personagens viajantes, forçados a seus deslocamentos justamente por causa de

perseguições aos judeus, revoltas populares e guerras, o fundo histórico das narrativas da tia.

As histórias deixam entrever, por um simples comentário da mãe da narradora, que estes personagens podem ter sido inventados, quando a senhora observa, a respeito de uma parada que Lia faz no transcorrer de uma de suas descrições: “Entiérralo como quieras, a fin de cuentas es un húngaro y no tiene nombre” (Enterre-o como quiser, enfim é um húngaro e não tem nome). Isto é, à narradora é entregue a possibilidade de inventar como foi o enterro de um dos personagens (secundário, no caso). Uma intervenção intrigante sobre a liberdade que têm contadores de histórias que são, em última análise, os escritores.

A capacidade do autor em esmiuçar elementos das ocupações as mais variadas apresentam-se na configuração de um maquinista de trens, de cozinheiras de pratos sefarditas e de vendedoras de objetos de mesa e fogão, como o eram Lia, sua mãe e sua irmã – esta, mãe do garoto-narrador, viúva e saudosa do pai do seu filho. A descrição detalhada de objetos traz um ritmo à narrativa que se coaduna com a movimentação inerente à estrutura novelística, como se pode perceber neste trecho de *Todas las salidas del tren*:

Abraham Saportas, orfebre hábil de ojos y de dedos y conocedor de los metales y del horno: del plano, el alto y el hundido; forjador de letras nacidas del fuego y visitado en las tardes de su tiempo por los ángeles herreros de Amsterdam, fue el origen de nuestra familia. Eso dijo mi abuela paterna que, como no leía novelas con finales felices ni versos en rima, no decía mentiras. Así que Abraham Saportas dio inicio a un grupo de hombres y mujeres que fabricaron herramientas y gravaron metales para los señores y los obispos, para algunos protestantes poderosos y para el sultán de Turquía, que les compró una aleya entera del kitab-al-Kurán tallada en letras árabes y en oro de las Indias y sin enterarse de que la habían hecho en un taller judío. Pasan cosas y cada historia tiene las suyas (Ánjel, 2018.)⁷

⁷ “Abraham Saportas, ourives hábil de olhos e de dedos e conhecedor de metais e do forno: do plano, do alto e do fundido; forjador de letras nascidas no fogo e visitado nas tardes de seu tempo por anjos ferreiros de Amsterdam, foi a origem da nossa família. Isto disse minha avó paterna que, como não lia novelas com finais felizes, nem versos com rima, não mentia. Assim é que Abraham Saportas ensinou um grupo de homens e mulheres a fabricarem ferramentas e gravarem metais para os senhores e bispos, para alguns protestantes poderosos e para o sultão da Turquia, que comprou um versículo do Kitab-a-Kurán talhado em letras árabes em ouro das Índias e sem saber que foram feitas numa oficina judaica. As coisas acontecem e cada história tem as suas.” (ÁNJEL, 2018, tradução minha).

No texto se observa como a origem da família do narrador é por sua vocação em criar arte a partir do fogo – o trabalho de um ferreiro que trabalha com ferro fundido, dando-lhe volume e forma. Uma aproximação ao deus dos ferreiros e do fogo, no mundo mitológico grego se faz adequada, pois o homem conseguiu enganar uma figura dominante, como o fez o tal deus em relação a uma divindade. Esse ferreiro humano engana um todo poderoso sultão turco. Sutis projeções comparativas similares se encontram em outras partes da obra de Ángel, que delicadamente envolve deuses gregos com parágrafos do Corão, ou leituras litúrgicas judaicas com histórias de viajantes sefarditas e asquenazitas por mares e terras.

No texto a seguir, exemplifica-se a tendência do escritor em esquadrihar objetos inertes, dando-lhes vida por contrastes entre eles, além de usar o verbo “movimentar-se” como se estivesse dando início a um desfile de excentricidades:

Por allí se movían maleantes de mejilla marcada, enfermos de malaria, chinos drogados, recién llegados todavía con la maleta en la mano, indios cunas con la cara tatuada en puntos negros y rojos, marineros de todos los lugares de la tierra y vendedores de las cosas más disímiles: puñales militares, cálices de iglesias, chapas de puertas, postales con mujeres desnudas, estampitas religiosas, pinchos con carne de babilla, manzanas y naranjas juntas, libros retorcidos por el calor, frascos de colores, indulgencias y cruces, pitos de tráfico y, en todo este desfile, anuncios en inglés invitando a los rezos en las iglesias protestantes, generales luciendo sus últimas señoras y gringos, muchos gringos de vestido de lino y sombrero panamá, que no eran turistas sino los dueños de los negocios grandes (Ángel, 2018).⁸

Inerente a essas movimentações e aos deslocamentos humanos ou materiais, infiltra-se uma filosofia de vida que pode nos fazer lembrar de Heráclito, o filósofo grego que viveu e morreu antes da Era Comum. Para ele, o Universo era Movimento. O fogo representava bem sua visão do mundo: as chamas que se mexem, volteiam sem parar, cada vez mais fortes, em movimentos mirabolantes: isto é, Vida no Universo. Nos romances de Ángel, são as rodas dos trens, as roldanas, os cabos e bobinas de sua

⁸ “Por ali se movimentavam meliantes com marcas no rosto, doentes de malária, chineses drogados, recém chegados e ainda com a maleta na mão, índios cunas com a cara tatuada com pontos negros e vermelhos, marinheiros de todos os lugares da Terra e vendedores de coisas as mais disparatadas: punhais militares, cálices de igrejas, chapas de portas, postais com mulheres nuas, santinhos, espetos de lombinho, maçãs e laranjas juntas, livros ressecados pelo calor, frascos de cores, indulgências e cruces, apitos de tráfico e, em todo esse desfile, anúncios em inglês convidando às orações nas igrejas protestantes, gerais exibindo suas damas recentes, e gringos, muitos gringos de roupa de linho e chapéu panamá, que não eram turistas, mas sim donos das grandes lojas.” (ÁNJEL, 2018, tradução minha).

maquinaria, as palavras que jorravam dos personagens contadores de histórias ou introvertidos e enrolados em seus pensamentos, os homens e mulheres como passageiros que atravessam paisagens, são descrições dinâmicas pela sequência e diversidade de focos. São os elementos que, numa apresentação sucinta como esta, podem ser vistos como características de sua obra ficcional além dos valores familiares espelhados em narrativas consecutivas e iterativas, manifestados por diversas vozes. Esses são alguns dos sinais distintivos nas obras aqui observadas, como introdução às qualidades literárias de Memo Ánjel.

O total de sua obra, seja tratando de famílias sefarditas, seja entrando em outras esferas (não examinadas aqui) vem a demonstrar a universalidade da sua escrita, pois abarca sentimentos humanos em inúmeras colorações, judias ou não. Tais sentimentos são factíveis em todos os mortais que um dia partiram de algum lugar e chegaram a outro, que abandonaram para sempre espaços e entes queridos e penetraram por áreas e pessoas até então desconhecidas.

Esse é o cerne da obra de Memo Ánjel: a universalidade espelhada em indivíduos solitários ou acompanhados, deslocados ou inseridos numa região ou comunidade. Em entrevista a um jornal colombiano, ao escritor foi feita esta pergunta: Qual é seu problema e como foi resolvido por intermédio da literatura? – Resposta de Ánjel: O que é ser judeu na América Latina. O romance *Todos los sitios son Berlín* é sobre o que acontece a dois judeus latino-americanos em Berlim: “[...] temos que nos perguntar quem sou eu aqui. Como consigo seguir com uma história alheia à história dos outros e como consigo fazer trocas com esta história”⁹.

O denominador comum aos escritores indicados neste ensaio, tanto os radicados no Brasil quanto nos dois outros países alcançados pela floresta amazônica (Venezuela e Colômbia), é a inclusão de sua origem judaico-sefardita em suas obras criativas. Os meios de interpretar o judaísmo vão em conjunção à sua criação doméstica, oriunda de diversos países, como Marrocos, Argélia, Bulgária, Holanda, Curaçao e Brasil. Essa variedade geográfica tem relevância nas respectivas criações literárias, visto que seus antecedentes são evocados em seus textos como focos de inspiração, em pensamentos saudosistas e por outros sentimentos similares. Mais além, exploram o passado e o presente de seu meio ambiente, da sociedade na qual convivem ou na qual seus antepassados viveram,

⁹ No original: “Uno se tiene que hacer la pregunta de quién soy yo aquí. Cómo cargo yo con una historia ajena a la de los demás y cómo logro hacer intercambios con esa historia” (ÁNJEL, 2014).

rebuscando histórias vivenciadas por outros judeus sefarditas. O espaço amazônico onde sefarditas encontraram um meio de vida, cultivaram a religião judaica ou dela se afastaram, escreveram sobre suas experiências ou as relataram para filhos e netos, precisa ser explorado. Há muito material ainda inédito que pode ser desvendado por estudiosos de literatura. Há um tesouro literário maior e mais rico do que o *El Dorado* mítico.

Referências

- ÁNJEL, Memo. *Cuentos judíos: los viajeros*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- ÁNJEL, Memo. Entrevista. *El Tiempo*, 14 maio 2014.
- ÁNJEL, Memo. *La casa de las cebolas*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010.
- ÁNJEL, Memo. *Mesa de judíos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010.
- ÁNJEL, Memo. *Todas las salidas del tren*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 2018.
- CHOCRÓN, Isaac. *Escrito y sellado*. Caracas: Centro Cultural Consolidado BOD, 1993.
- CHOCRÓN, Isaac. *Pájaro de mar por tierra*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.
- CHOCRÓN, Isaac. *Rómpase en caso de incêndio*. Caracas: Monte Avila Editores, 1975.
- CUÁLES son los países que tienen parte de su territorio en el Amazonia. *Epicentro Geográfico*. Disponível em: <https://epicentrogeografico.com/2019/08/cuales-son-los-paises>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- HISTORY of the Jews in Morocco. Holocaust. A Call to Conscience*. Disponível em: <http://www.projetaladin.org/holocaust/en/muslims-and-jews/muslims-and-jews-in-history/history-of-the-jews-in-morocco.html>. Acesso: 30 abr. 2020.
- MINEV, Ilko. *A filha dos rios*. São Paulo: Livros de Safra, 2015.
- MINEV, Ilko. *Na sombra do mundo perdido*. São Paulo: Livros de Safra, 2018.
- MINEV, Ilko. *Onde estão as flores?* São Paulo: Livros de Safra, 2014.
- MINEV, Ilko. *Nas pegadas da Alemoa*. São Paulo: Buzz Editora, 2021.
- PAPO, Joseph. Comunidades sefardíes en América Latina, pasado y presente. *Maguén Escudo*. n. 184, abr.-dic. 2020, Nisán 5780-Kislev 5781. Publicado em jan. 2021. Disponível em: <https://revistamaguenescudo.wordpress.com/comunidades-sefardiesen-america-latina-pasado-y-presente/>. Acesso em: mar. 2021.
- ROSENBLATT, Sultana Levy. Como viemos parar na Amazônia. *Morashá*, 30 set. 2000. Disponível em: <http://www.morasha.com.br/revista.html>. Acesso em: 4 abril 2015.
- ROSENBLATT, Sultana. *Reviravolta*. Belém: Grafisa, 1980.
- SALGADO, Elias. De cima de uma árvore aos 48. In: SALGADO, Elias. *Vou ali e volto já*. Rio de Janeiro: Edições Talu, 2015. p. 51.

Sefarad na Amazônia

SALGADO, Elias. Leléu. *Universo Sefarad*, n. 10. Edição Rosh Hashaná, 2021.

SEPHARDI Jewish Communities in Latin America. *Sephardi Tree`s Blog*. Disponível em: <https://findmyheritage.wordpress.com/2010/06/27/sephardi-jewish-communities-inlatin-america>. June 2017. Acesso em: mar. 2020.

Caminhos de Sefarad na literatura brasileira

Moacir Amâncio

Embora o judaísmo sefardita faça parte da história ibérica e, portanto, brasileira, a exígua temática judaica na literatura do Brasil é dominada pela vertente asquenazita. Além dos óbvios motivos históricos mais remotos, ou seja, a inquisição, que teve o objetivo de extirpar a presença judaica física e cultural do cenário ibérico, há fatores recentes, como se sabe. Refiro-me à imigração mais numerosa de judeus originários do Leste Europeu, em decorrência do antissemitismo crescente a partir de fins do século 19. A antiga tradição sefardita diluiu-se em mitificações incontáveis, negativas e positivas. No romantismo, o judeu, o cristão novo, aparece na peça pioneira de Gonçalves de Magalhães, *Antonio José, ou o Poeta e a Inquisição* (1839), sobre o comediógrafo português nascido no Brasil e executado pela inquisição em Lisboa. Uma espécie de manifesto pela liberdade de consciência, texto inaugural do Romantismo brasileiro – nesse sentido, o Judeu e sua morte em *qidush haShem* tornar-se-ia um símbolo mitificado. Judeus são personagens no romance *Minas de Prata* (1865-1866), de José de Alencar, que os vê sob uma óptica conservadora, como pouco dignos ou nada dignos de confiança¹. Outro romântico, o poeta Castro Alves, inspira-se na presença física de uma moça judia pela qual se apaixonara, pertencente à família Amzalak, de origem marroquina e cujo pai, Isaac, é rabino em Salvador, aonde chegou em 1829 (Heller, 2010). Essa é informação biográfica, porque o poema nada menciona nesse sentido. A visão mitificada de novo predomina, sob o filtro dúbio das menções bíblicas. Este é o tom no qual o eu lírico fala mais de seus sentimentos do que de sua musa real:

¹ Ver Marta B.F. Marczyk, Representações cristãs do povo judeu em *As minas de prata*, de José de Alencar. São Paulo, Universidade de São Paulo. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação de Letras da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.

Sefarad na Amazônia

Como Suzana a estremecer de frio –
Fitar-te, ó flor do babilônio rio,
Fitar-te a medo no salgueiro oculto...
Vem pois!... Contigo no deserto inculco,
Fugindo às iras de Saul embora,
Davi eu fora – se Micol tu foras (Alves, 1921, p. 68).

Como estereótipo do outro e do mal filtrado pela visada católica conservadora, com o reforço das superstições preconceituosas populares, nutridas por aquela, o judeu surge num conto do paraense Inglês de Sousa (2004), chamado “O baile do judeu”, publicado em *Contos Amazonenses* (1893). A personagem central promove uma festa para as pessoas importantes da cidade, mas o fantástico – isto é, aquilo que não dominamos, mas nos domina – interfere e põe tudo a perder para o judeu, que tentara em vão furar a barreira do preconceito e se colocar entre os notáveis do local. A narrativa, com esse elemento fantástico decisivo, apresenta um quadro das relações entre o judeu e a sociedade na qual vive. Em busca de maior aproximação com os dominadores da terra, ele oferece um baile em sua casa e as tensões vêm à tona. O padre, por exemplo, não é convidado, pois jamais entraria na casa de alguém que matou Jesus.

A confirmação de que o judeu se confunde com o demoníaco eclode no elemento fantástico, temperado pelo folclore amazônico. De acordo com certa lenda, um animal chamado boto, espécie de golfinho de água doce, transforma-se em ser humano e seduz as mulheres. Pois bem, de repente aparece um homem de chapéu e começa a dançar com as damas no baile do judeu. É um grande dançarino, muito engraçado, mas de repente o chapéu cai e todos podem ver um orifício na sua cabeça, ou seja, trata-se do boto. Descoberto, ele arrasta para o rio a mulher com quem dançava e mergulha com ela rumo ao fundo das águas. Conclusão, o ser infernal manifestou-se a propósito do baile promovido fatalmente por um judeu.

Esse conto, por insistir numa tomada “folclórica” em relação ao judeu, é um pequeno documento a respeito da visão popularesca reproduzida sem parar, na matéria, e um registro inicial em ficção da presença de judeus na Amazônia. Em outras palavras, o conto não foi criado exclusivamente sobre a tela do imaginário, mas a partir do real, isto é, a partir da existência de judeus no local, abrindo-se para os atritos da alteridade num mundo que talvez se quisesse homogêneo sob a infinitude da copa das árvores. O que impede a sua percepção como ente real é a mitificação negativa – de igual modo, a musa de Castro Alves desaparece sob as evocações bíblicas que levaram leitores a confundir o

poema com uma louvação à Virgem Maria. Os judeus marroquinos, como se sabe, começaram a imigrar para a região amazônica, a terra da borracha, o ouro branco, em 1810. Lá se fixaram e formaram uma comunidade regular no país. No início dos anos 1820, os imigrantes marroquinos já tinham uma sinagoga em Belém.

O judeu ressurgiria, mas então como elemento, digamos, natural da paisagem na obra de Sultana Levy, depois Rosenblatt (Belém, Br., 1910- Virgínia, EUA, 2007), pioneira da fase posterior ao modernismo brasileiro (deflagrado em São Paulo no ano de 1922 por um grupo de escritores e artistas) na ficção amazônica, com repercussão na obra de escritores que a sucederam, tais como o descendente de árabe cristão Milton Hatoum, e Márcio Souza, este, descendente de marroquinos. O termo “natural” explica-se em função da visada com que o romance *Barracão*, de Rosenblatt (1963), foi construído. Não se trata do “natural” pretendido por um antigo nacionalismo brasileiro que sonhava com o paulatino apagamento das diferenças rumo a uma unidade ideal branca ou europeia ou católica. Ou seja, a homogeneidade, qualquer que seja, não está em questão, sim, o multifacético e suas dimensões. Rosenblatt traz à tona as tensões e evidencia a relatividade de um real que a rigor não se assenta apenas nos fatores apenas locais, mas está inserido numa rede instável e universal. Uma visada que pressupõe o convívio inescapável entre os diversos grupos, da diversidade, no qual a fricção é inerente como resultado da dinâmica social e cultural, que na verdade a constrói e movimenta, como percebeu Carmem Gomes (2008), em estudo a respeito do romance. Essa pesquisadora faz uma análise oportuna da alteridade expressa na linguagem das personagens e comprova a existência de uma realidade múltipla e universal, contra discursos homogeneizantes – míopes – a respeito da região. Gomes nota com clareza o salto além do regionalismo.

O objetivo aqui é, como se insinua, entender o romance considerando-o no âmbito da expressão judaica. Publicado em 1958, o livro, embora tenha um fio condutor romântico do amor impossível, relacionado à imobilidade social, incorpora a técnica fragmentária como uma alegoria da vida contemporânea a partir do reconhecimento das alteridades em relação. Um foco único ou central torna-se questionável, se não impossível. O “centro”, colocado em situação instável, é simbolizado pelo título *Barracão*, referindo-se à grande construção, loja e sede administrativa da propriedade rural seringalista, apenas mais um ponto de conflitos que abalam as colunas de sua sustentação. Com o uso do fragmento, Rosenblatt monta um painel impressionista

da vida na região, urbana e rural, em plena floresta, onde habitam índios, mestiços, brancos descendentes de portugueses, de árabes cristãos e marroquinos judeus, que falam haquitia e árabe – tais detalhes não constam do texto. O fragmento permite tanto uma visão pontual quanto, afastando-se a lente, perceber o jogo dissonante das peças.

Esse romance, que se passa durante a Segunda Guerra Mundial, sugere, em função da dança e dos choques fragmentários, um confronto com o citado nacionalismo de ideólogos e políticos que aspiravam a criação de um país branco e cristão, isto é, católico, imaginado como um tecido sem fissuras. As raças, as culturas e as religiões do mundo são colocadas umas ao lado das outras por uma espécie de máquina absurda, que se produz e se autodestrói. Pelas fissuras desse panorama fantasmático transparece a obra de Rosenblatt, em torno da luta de uma mulher paupérrima, para que a filha estude e se torne professora, no quadro do sonho de ascensão social da época. Com a moça formada, mãe e filha se mudam para uma fazenda, trocando a capital Belém, com todas as suas possíveis vantagens, pela vida na floresta, na corte selvagem do Barracão, propriedade de certo Álvaro Amado Bentes. Seria o começo de uma caminhada menos insegura na conquista da utópica estabilidade, o Eldorado subjacente. Ele e a moça se apaixonam, mas falta a Álvaro a coragem para sair de uma situação à qual estava acomodado e da qual era refém pelas manobras de uma de suas servidoras.

Corrupção social e política, violência, superstições, riqueza ao lado da miséria extrema mais a dificuldade encontrada para sobreviver num ambiente hostil e ao mesmo tempo pujante, caracterizam a narrativa. Apesar dos sonhos, ou em função deles, a vida se reduz à tentativa de sobreviver. A classe média urbana é quase inexistente, associada à classe dominante dos grandes proprietários de terra, atrelados à economia externa, que por sua vez condiciona presente e futuro. São as engrenagens da máquina autofágica. A estabilidade é uma utopia ameaçada por todos os lados, pela guerra, pelas operações econômicas internacionais, pelos desastres naturais das chuvas e enchentes dos grandes rios. Nem a natureza nem a história são confiáveis.

Conflitos étnicos ou religiosos podem passar distraídos na pletera de episódios e personagens – a autora montou um painel impressionista, como disse, a dialética entre as particularidades e o conjunto exige um esforço maior de quem olha, até mesmo uma participação dentro da narrativa, a partir do modo como foi realizada. Com essa entrada no romance, os três momentos em que o judeu aparece permitem entrever alguma coisa a mais nesse painel.

O primeiro momento está na página 15, quando a mãe da futura professora entra na Casa Salomão a fim de comprar algum tecido. Eulina faz a seguinte observação (discurso indireto) a respeito do modo como o lojista corta o tecido comprado por ela: “nunca se viu cortar a fazenda da marca do metro para dentro; que sovinice!” (Rosenblatt, 1963, p. 15). O termo “sovinice” é um clichê óbvio demais para ser ignorado. Passagem breve, um *flash*, mas suficiente para revelar o atrito entre quem não tem e quem supostamente tem e utilizaria sua condição para explorar os clientes. É a pobre cliente e o comerciante rico, além do mais judeu, cujo nome era estampado à porta da loja. Dois termos inconciliáveis, polarizados no detalhe visto com malícia – embora o comum seja cortar o tecido por dentro, como faz Salomão. A carga imaginária e dissuasiva do preconceito trazido pela história contribui para que se ocultem causas e efeitos reais. Em contrapartida, a filha dessa mulher, destinada a ser professora, chama-se Jóia, nome ou alcunha também usados pelos judeus locais, o que refletiria uma interação considerável entre as comunidades. O que ocorre de maneira lenta e até imperceptível, mas inexorável.

A segunda aparição judaica ocorre às páginas 110 e 111 desse livro de duzentas e poucas páginas compactas. É outro episódio breve, mas funciona como uma imagem abrangente e extraterritorial. A cena se desenrola numa viagem dos antigos barcos do Mississippi, chamados de “gaiolas” pela população amazônica. O barco, cujo nome é sinônimo de prisão em português, torna-se uma alegoria desse mundo. Ali os poderosos, sem saída, se aproximam dos pobres e miseráveis, mesmo que façam a viagem em partes confinadas, estão todos no mesmo barco pilotado por bêbados e transtornados, todos à mercê de interesses além da sua capacidade de percepção e ainda mais de seu domínio. É, num certo sentido, uma representação amazônica da nau dos insensatos.

Doutores, pesquisadores, professores, viajam no convés, embora de modo promíscuo. No porão, seguiam migrantes nordestinos a fim de trabalhar na exploração da borracha, como escravos e semiescravos, atendendo a chamado do governo para um esforço com o objetivo de fornecer mais matéria-prima aos Aliados, enquanto um grupo de alemães viaja no tombadilho, a descoberto e sob escolta. É a rotina das mudanças semivoluntárias e involuntárias. Vale lembrar que a transferência de judeus norte-africanos para a Amazônia foi estimulada pela Inglaterra, aliada de Portugal, sob pretexto de disseminar a pluralidade religiosa. Judeus e anglicanos foram inicialmente levados

Sefarad na Amazônia

para lá e empregados na distribuição de produtos manufaturados, quando a extração da borracha prosperava. Agora os motivos são outros:

Com aquele conglomerado de pessoas mal acomodadas e bagagens modestas, o “gaiola” parecia carregar uma leva de imigrantes, ou de prisioneiros a caminho do lugar onde deveriam cumprir pena. Nada disso. Era verdade que, nessa viagem, comprimiam-se cerca de duzentos nordestinos, não fugindo, entretanto, desta vez, da seca, mas atendendo ao chamado da pátria, e levando, embora sem farda, a designação honrosa de “Soldados da Borracha”. Era verdade, também, que a bordo do *Lindomar* iam alguns homens destinados a ser postos fora das fronteiras do país; alemães expulsos da sua terra e que não possuíam documentos devidamente legalizados para viver em outra. Iam como feras, dentro de um curral feito de fortes cabos, e escoltados por policiais. Mas esses elementos, além de serem passageiros ocasionais, não podiam ser vistos por quem se encontrava fora do navio; os primeiros achavam-se lá em baixo, no porão, e lá em cima, no tombadilho, os segundos. Aqueles que ocupavam o convés de um extremo ao outro, eram médicos, bacharéis, professores, detentores de cargos públicos no interior do Estado; chefes políticos, prefeitos municipais; caixeiros viajantes; naturalistas, turistas, além de abastados comerciantes, ou seringalistas, em companhia de suas famílias (Rosenblatt, 1963, p. 110).

Na sequência ficamos sabendo quem são aqueles alemães, prisioneiros, degredados, um grupo sem país, sob vigilância policial. Um marinheiro, preocupado com eles, pergunta ao comandante, numa passagem tragicômica:

– Parece que vai cair um aguaceiro, os homens vão ficar assim ao relento? – E onde você quer botar eles, no meu camarote ou em cima da minha cabeça? – deixe esses nazistas pagarem pelo que estão fazendo. – Não são nazistas; são alemães, mas são judeus, seu comandante. – Pois então que pague por serem judeus, quem mandou (Rosenblatt, 1963, p. 111).

Nessa dimensão extraterritorial há evidentemente lugar para o espaço concentracionário. Pouco importa ao comandante – ele se limita às suas funções. No entanto, o fato é que se tratava de judeus. A narradora nada informa sobre o passado deles. O leitor deve recorrer à história que dessa maneira se acrescentará à ficção de Rosenblatt, conferindo-lhe o sentido que remeterá o leitor para essa realidade distante e presente. Não há mundo estrangeiro. De fato, existe o outro que está muito próximo, cuja realidade a rigor não é outra realidade, mas parte de uma ampla realidade comum. Entre os passageiros do “gaiola” há, como se vê, judeus e judeus. No final da história, o “gaiola”

leva os passageiros para a capital, Belém. Jacob vai à capital com a mulher e a filharada. Assim ele está descrito:

Seu Jacob que morava no Furo Grande também veio, com a esposa e oito filhos, de várias idades, inclusive um de colo, sem contar outro em vésperas de vir ao mundo. O homem estava felicíssimo; dizia, na sua pronúncia de caboclo com sotaque marroquino, cheio de zz e ii, que não sabia mais andar em rua; há dezessete anos vivia metido no Furo. Representava comicamente a família em Belém, um bando de matutos atordoados com a cidade; nenhum conhecia ônibus. Todo mundo ria” (Rosenblatt, 1963, p. 204).

Isso revela a situação de isolamento e de integração ao mundo amazônico em que a família vivia ou sobrevivia, tentando manter a tradição judaica num mundo improvável. O sotaque marroquino brota em sua fala de... “caboclo”, de habitante do local, de amazonense do estrangeiro que imerge na população nativa e pode desaparecer nesse meio. É um quase igual, portanto, que mantém sua alteridade na religião ilhada e no sotaque marroquino, reforçando a tese de Carmem Gomes (2008). O sotaque o revela e o coloca num panorama amplo de tempo e espaço – o acento linguístico tem mão dupla, permanece estranho embora já seja local, torna-se por sua vez estranho em relação ao primeiro idioma – onde estamos? Mas o “gaiola” explode logo depois e naufraga, levando parte dos passageiros e tripulação para o fundo das águas. Coloca ponto final nos sonhos dessa família que com determinação tentava superar o isolamento e outros obstáculos inimagináveis para permanecer judaica, e das demais personagens a bordo. Jóia, a filha professora de Eulina, também morre, e essa sobrevive para testemunhar mais uma vez a impossibilidade da redenção, social, espiritual, o que quer que seja.

Uma terceira intervenção extra-ficcional deve ser feita a propósito de outra personagem, desta vez anônima, identificada apenas pela cor do cabelo ruivo – ou loiro, há as duas opções, o que indica a incerteza em relação a ele a partir dos nativos e é suficiente para considerá-lo como provável estrangeiro e, digamos, talvez um judeu asquenazi, originário ou descendente de imigrantes da Europa oriental. É um ativista político profissional que procura “conscientizar” a população da realidade que a produz e a mantém oprimida. É o comunista, o subversivo, o supranacional, aquele que pensa diferente e, portanto, é perseguido pela polícia da ditadura do populista-nacionalista Getúlio Vargas, de maneira análoga à que a inquisição perseguia os judeus ibéricos. Temos nesse “ruivo” o provável judeu e o comunista subversivo, internacionalista,

Sefarad na Amazônia

também objeto da ficção de Érico Veríssimo em *O Tempo e o Vento* (trilogia, o primeiro volume surgiu em 1949), no lado oposto do país, o extremo sul. É também o índice da instabilidade que se insinua pelas trincas do projeto totalitário centralizador. Ele aparece na primeira viagem do “gaiola” e no final (Rosenblatt, 1963, p. 207).

O mesmo tipo de intervenção pode ser feito a respeito do proprietário do Barracão, Álvaro Amado Bentes, que permite algumas considerações em torno de parte do destino judaico amazônico, isto é, a chamada assimilação. Tanto Amado como Bentes são nomes comuns em Portugal e no Brasil. Mas a coisa muda se o leitor tiver consciência de que também são dois nomes sefarditas. A família Bentes na Amazônia é facilmente identificável como judaico-marroquina. A personagem do romance não traz nenhum indício de judaísmo, a não ser por essa referência ausente da narrativa. Em menos de um século e meio, neste caso específico, apagam-se os traços da agora suposta tradição judaica, sob a onda inevitável da assimilação ao hipotético perfil nacional brasileiro, formado pela mescla cultural e física. É o que se pode concluir a partir do tratamento dado às diversas personagens e ao próprio romance como um todo, que se nega o enquadramento no modelo nacionalista citado.

De outra parte, a homogeneidade no romance, repito, é colocada em xeque pelo choque de fragmentos dispersos ao longo da narrativa condutora. O Barracão, alegoria do centro (suposto centro), mantém a estabilidade por causa da alta na produção de borracha, concluindo-se que terá outra derrocada após o término do romance. O Barracão permanece exposto às crises internas, reflexo das intempéries amazônicas governadas por deuses incompreensíveis e da instabilidade dos movimentos sísmicos nacionais-internacionais. Instabilidade e desterritorialização, fatores comuns na história judaica, são elementos que também fazem parte da coisa amazônica, não um continente isolado. O que esse romance parece sinalizar, até segunda ordem, é a existência de um judeu marroquino-brasileiro no esboço de uma nação que poderia ser chamada de Sefarad Amazônica. Esse judeu, que surge na ficção de Hatoum e Márcio Souza, continua uma personagem à espera de outras ficções.

*

O cristão novo é tema do romance *A Estranha Nação de Rafael Mendes*, de Moacyr Scliar (1983), no qual temos um executivo do setor financeiro, descendente

dos *anussim*, que trabalha para um judeu. Seu passado é um conjunto de lendas e fatos históricos que terminam num escândalo econômico no Brasil. Mas um romance que pode diretamente ser visto como sefardita é *A Chave da Casa*, de Tatiana Salem Levy (2007), sobre as aventuras de uma descendente de judeus turcos radicados no Rio de Janeiro, que vai a Esmirna a fim de encontrar a velha casa de seus avós. No final, há uma confluência entre a história sefardita, marcada pela expulsão da Península Ibérica, e a da família da protagonista, cujos pais são perseguidos pela polícia política da ditadura militar e, com certa ironia, retornam ao outrora hostil Portugal, lá têm a filha e de lá onde seguem de novo para o Brasil, após a recuperação democrática.

Qualquer mergulho no passado sefardita significa também um mergulho na história ibérica e nas colônias de Espanha e Portugal. E é isso o que faz Salem Levy. A busca da chave coincide com a busca de um sentido para a existência atual da personagem frente ao seu passado. É um questionamento feito a partir da errância. Ela revive no âmbito da família o legado de exílio e insegurança a partir da dificuldade de entender a articulação da identidade do indivíduo com o grupo e o conceito do nacional, colocado em dúvida pela ação do Estado, sobre seus cidadãos natos ou naturalizados. Esta pergunta também perpassa o romance de Sultana Levy Rosenblatt: em suma, o que é existir de fato, além das ficções ideológicas?

Salem Levy concebeu um painel que se sintetiza na voz da narradora e nas vozes que ela cria e torna suas, confundindo-se com elas. Um recurso hábil, que lhe permite lidar de modo desenvolto com as diferentes personagens e camadas de espaço e tempo. Há uma tradição lendária que se torna metáfora segundo a qual judeus sefarditas guardam até hoje a chave da casa abandonada às pressas na Península Ibérica. A ficcionista reinventa isso no âmbito familiar recente. A chave guardada já não é de uma casa lisboeta ou toledana, mas da residência em Esmirna. O avô entrega a chave à narradora e a incumbe da missão de procurar a casa e parentes na cidade.

É essa chave que permanece no centro da história, ou das histórias. A narradora desfila épocas e personagens ao longo do livro para entender o seu presente, se isso for possível. Porque as interrogações e as buscas permanecem, dando prosseguimento à aventura iniciada pelo avô, que decide instalar-se no Brasil, depois seguido do irmão, em busca de melhores perspectivas de sobrevivência. Um modo de reviver o passado sefardita e judaico do desenraizamento. Filha da segunda geração, a narradora não aprendeu o ladino, a língua peninsular conservada pelos antepassados e muito menos

turco. Fala, além do português, idiomas pasteurizados, o francês e o inglês. Seus pais, militantes esquerdistas, exilam-se em Portugal, onde ela nasce – nove meses depois, com o declínio da ditadura militar, vem a anistia para os outrora perseguidos políticos e a família retorna ao Rio de Janeiro. A mãe agoniza numa cama e é o grande vínculo familiar da personagem, fonte de dúvidas e uma irônica sensação de segurança sugerida pela sequência coerente de diversos tipos do sofrimento que atravessa as gerações como um atestado de existência e identidade diante do impossível.

Referências

- ALVES, Castro. *Obras completas* (Volume 1). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1921.
- GOMES, Carmem Santana Santa Brígida. Retratos em Palavras: Alteridade, identidades e índice de oralidade em *Barracão*, de Sultana Levy Rosenblatt. In: *Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC: Tessituras, Interações, Convergências*. USP – São Paulo, Brasil, 2008. Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/019/CARMEM_GOMES.pdf. Acesso em: 27 out. 2024.
- HELLER, Reginaldo. *Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- LEVY, Tatiana Salem. *A chave da casa*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.
- ROSENBLATT, Sultana Levy. *Barracão*. Rio de Janeiro: Editora Leitura, 1963.
- SCLIAR, Moacyr. *A estranha nação de Rafael Mendes*. Círculo do Livro, São Paulo, 1983.
- SOUSA, Inglês de. *Contos Amazônicos*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Gaiolas e regatões: a Amazônia liquefeita na obra de Paulo Jacob

Karina Marques

Introdução

“O rio comanda a vida”. O postulado de Leandro Tocantins, título de sua obra ensaística sobre a região amazônica, oferece-nos uma chave de análise bastante apropriada para compreender boa parte da produção romanesca de Paulo Herban Maciel [Jacob] (1921-2003), profícuo escritor manauara de origem judaica sefardita. Analisaremos neste artigo três de seus romances – *O gaiola tirante rumo do rio da borracha* (1987), *Vila Rica das Queimadas* (1976) e *Um pedaço de lua caía na mata* (1990) – nos quais a vivência dos protagonistas no meio fluvial amazônico, durante o primeiro ciclo gomífero¹, apresenta uma nova perspectiva ao leitor com relação às obras clássicas das “ficções da borracha”, subvertendo papéis sociais solidificados e valorizando a pluralidade cultural da Amazônia brasileira, constituída pelo encontro de povos autóctones – indígenas, ribeirinhos, citadinos do interior e das capitais amazônicas – e alóctones – migrantes e imigrantes. Essas obras permitem-nos, ainda, observar a existência e a persistência de antigos mitos políticos nesse espaço de confinamento, trazidos pelos colonizadores e reatualizados pelas políticas eugenistas do limiar do século XX.

Lúcio Flávio Pinto, durante o seu discurso na sessão que o Tribunal Permanente dos Povos dedicou à Amazônia, em 1990, em Paris, usou o adjetivo “amazônida”, ao invés de “amazônica”, referindo-se a uma identidade que implica um “ajuste e adaptação engendrados pelo homem para encontrar seu lugar nisso que é o *locus*, mais do que cenário ou paisagem” (Pinto, 2018, s/p). Esse *locus* é o lugar da coabitação de seres no

¹ A propósito do primeiro ciclo da borracha na Amazônia, Djalma Batista explica que “a nova especiaria despertou o interesse direto da corte portuguesa, desde o tempo de Pombal. [...] A primeira estatística [...] assinalou, em 1827, a produção de 31 365 quilos [...] E daí em diante a onda da borracha foi aumentando e subindo os rios [...] o ciclo da borracha se processou em cerca de um século sendo que o período do rush se limitou ao prazo de, no máximo, 32 anos (1880-1912)” (BATISTA, 1976, p. 131).

interior de uma floresta profundamente dominada pela força das águas. No caso da tríade romanesca jacobiana, os protagonistas fazem-se “amazônidas” ao percorrerem os caminhos fluviais que conectam as três amazônias de Djalma Batista (Batista, 1976, p. 86): a “primeira amazônia” das capitais regionais marcadas pela nostalgia da *belle époque* gomífera; a “segunda amazônia” das cidades interioranas saqueadas e abandonadas; e a “terceira amazônia” dos mistérios naturais e sobrenaturais da hileia.

Todos eles, brasileiros e estrangeiros, ao se deslocarem por esses três espaços até atingirem as entranhas silvícolas, possuem a mesma condição e consciência de “exiliência”: “núcleo existencial comum a todas as experiências de sujeitos migrantes [...] o exilado vê-se desvinculado dos enquadramentos mentais e culturais que lhe deram referência e conforto”² (Nouss, 2013, p. 4-6). Assim se encontram o brasileiro Antônio Damasceno, comandante de um barco a vapor, conhecido regionalmente como gaiola³, protagonista de *O gaiola tirante rumo do rio da borracha*; e alguns personagens estrangeiros regatões⁴ nos dois outros romances, termo regional para designar os comerciantes fluviais. Assim vemos Jamil, imigrante sírio, e o seu filho Nagib, regatões em *Vila Rica das Queimadas*; e Salomão, judeu marroquino, ex-regatão que se tornou comerciante fixo em Parintins, em *Um pedaço de lua caía na mata*. A bordo de suas embarcações fazem um percurso iniciático que os forja como heróis distópicos, descobridores da impotência humana face à pungência incontável da natureza. O faroeste amazônico jacobiano é, assim, o verdadeiro além-mar, trajetória rumo à descolonização epistemológica do espaço aquático, no qual a cosmogonia ainda

² Tradução nossa, expressão doravante abreviada pela sigla (« T. n. »): « l'exilé se voit coupé des cadres mentaux et culturels qui lui offrent repère et réconfort ».

³ Sobre o “gaiola”, Arthur Reis explica: “construídos geralmente na Inglaterra, mas também na Holanda, Dinamarca e Estados Unidos, os ‘gaiolas’ são apropriados aos rigores da região: abertos para que o ar se renove continuamente. Têm sempre dois andares ou convezes. No que toma contato com a água, vão passageiros, cargas e animais. Constitui a chamada “terceira classe”. Nele localizam-se igualmente a cozinha, a despensa, a casa de máquinas. No andar superior estão os camarotes, o salão de refeições. Os camarotes ora dão para corredores internos, ora para corredores externos [...] Nos corredores externos, como no andar inferior, armam-se, à noite, redes, umas por cima das outras. O navio dá, em consequência, a impressão de uma ‘gaiola’, donde o nome que lhe puseram” (REIS, 1953, p. 103-104).

⁴ Sobre os regatões, Arthur Reis explica que esses homens viveram “aventurando-se pelo Amazonas e afluentes, a tocar aqui e ali, na venda de quinquilharias que conduziam e na compra do que encontravam depositado em mãos desses grupos dispersos, ilhados [...] Armaram, para tal, pequenas embarcações a remo, as chamadas “montarias”, e posteriormente, à medida que o negócio se desenvolvia, prosperavam as ‘cobertas’. Enchiam-nas de objetos que podiam ser ou não de interesse do homem no interior da terra e se atiravam ao negócio. [...] Encontramo-los, já no século XVIII, em plena atividade [...] Não usavam a moeda metálica. Vendiam na base de troca de gêneros. [...] Discutiam, com os caboclos, o preço, a excelência, a utilidade das mercadorias. Visando os lucros excessivos, procuravam desvalorizar a produção local que buscavam. Regateavam. Receberam, por isso, o nome de ‘regatões’” (REIS, 1953, p. 124-125).

predomina graças aos mitos autóctones, resistindo ao domínio das narrativas históricas fundadoras das grandes descobertas.

Esse percurso de interiorização também foi feito por Paulo Jacob⁵ que trabalhou durante dez anos como magistrado em várias cidades da hinterlândia amazônica, percorrendo o rio Amazonas e vários de seus afluentes. Começou a sua carreira como juiz de direito, em 1952, no município de Canutama, no rio Purus, o mais farto em *Hevea Brasilienses*, região profundamente marcada pela injustiça e a violência do sistema seringalista. Na década de 60, foi promovido a desembargador do Tribunal de Justiça do Amazonas, em Manaus, onde se tornou membro do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA); da Academia de Ciências e Letras Jurídicas do Amazonas; da Associação de Escritores do Amazonas e da Academia Amazonense de Letras (1971-2003).

Jacob publicou treze romances ao longo de quase 40 anos de carreira literária, tendo sido galardoado com o Walmap, o mais importante prêmio literário da época, por três vezes: 4º lugar para *Chuva branca* em 1967; 2º para *Dos ditos passados nos acercados do Cassianã* em 1969; 2º para *Vila Rica das Queimadas*, em 1976; e uma menção honrosa para *Chãos de Maíconã*, em 1974. Rogel Samuel, escritor e ensaísta amazonense também de origem judaica, afirma sobre Jacob que “sob vários aspectos, é o maior romancista da Amazônia” (Samuel, 2013, s/p). Guimarães Rosa, membro do júri do primeiro concurso Walmap, ficou entusiasmado com *Chuva branca*, e Jorge Amado, na mesma banca, comparou a proeza do estilo jacobiano àquela desse seu colega mineiro:

A grandeza fundamental da obra do Rosa provém da vida que ele criou, do mundo que ele recriou, aquele mundo que fica nas divisas sertanejas de Minas e Bahia [...] a carne e o sangue do homem brasileiro que está em seus livros. O mesmo pode ser dito a teu respeito. Fala-se muito no trabalho de linguagem efetuado em teus livros, notável sem dúvida na reconstrução de uma língua literária nascida da língua do povo amazônico. Penso contudo que o mais importante na criação da saga jacobiana é a vida, o povo, o homem amazônico em sua verdade, em sua miséria, em sua grandeza que o “juiz das leis” restaura e recria e incorpora à nossa geografia literária (Jacob, 1999, s/p).

⁵ Por ocasião do centenário de nascimento de Paulo Jacob, Jamesclay Almeida de Souza organizou aquela que viria a ser a primeira coletânea de estudos sobre o escritor, reunindo onze artigos de pesquisadores de universidades brasileiras e uma estrangeira das áreas de literatura, linguística, história e antropologia: Paulo Jacob. Dossiê do centenário de nascimento (1921-2021). Manaus: Ed. do Autor, 2021.

A obra jacobiana parece-nos ter contribuído à geografia literária brasileira tanto com a recriação da vida do homem amazônico no seu meio singular, quanto com o uso literário da linguagem popular regional amazônica, divulgando-a e valorizando-a a nível nacional. Sendo esta, uma linguagem híbrida, em que a base morfossintática e lexical do português veio a se enriquecer com os vocábulos oriundos de línguas ameríndias e os termos regionais e construções morfossintáticas do Nordeste do Brasil, trazidos pelos migrantes durante os dois ciclos da borracha. Aos estudos das variantes linguísticas brasileiras, o escritor também contribuiu de forma inigualável com a publicação do seu *Dicionário da linguagem popular amazônica* (1985), reeditado em formato digital pela Academia Amazonense de Letras na sua Coleção do Pensamento Amazônico, por ocasião do centenário do nascimento do autor, em 2021. E Jacob publicou ainda a coletânea *Assim contavam os velhos índios ianõnãmes* (1995), uma compilação das lendas dos índios ianõnãmes que figuram no seu romance *Chãos de Maíconã* (1974). Este belo trabalho foi fruto de uma vivência de dois meses em um aldeamento dessa etnia, como é explicado na contracapa do livro:

Paulo Jacob, Rio Negro acima, atinge Tapuruquara, em cinco dias de viagem. Sobe, então, o rio Marauíá, em mais quatro dias de jornada. Abre-se-lhe a selva, o mistério, a surpresa. Abandona o curso do rio e embrenha-se mata adentro. Chega ao pé do Parima, onde habitam os índios ianõnãmes, e colhe material por dois meses (Jacob, 1974, s/p).

O rio, caminho para a floresta, parece, portanto, comandar não somente a vida como a obra de Paulo Jacob, que cria, no universo ficcional, personagens portadores dessa vivência profunda dos espaços amazônicos. Na obra jacobiana, migrantes nordestinos, imigrantes sírios, libaneses, judeus sefarditas e amazonenses em deslocamento entre a capital e a hinterlândia, todos compartilham dessa experiência de “extraterritorialidade” (Cunha, 1966, p. 227) sobre a qual fala Euclides da Cunha: uma liberdade de pertencimento ensinada por essa terra aquática, móvel, migrante, aberta ao mundo. Uma imagem semelhante, ainda que sob um viés menos geopoético e mais geopolítico, é aquela da “fronteira-*mundi*”, proposta por Bertha K. Becker (2009). A geógrafa compara a Amazônia ao Caribe, na sua configuração insular, constantemente invadida e usurpada pelo exterior e isolada e negligenciada dentro do seu próprio território nacional, ainda que fazendo parte do imaginário de brasilidade:

Sefarad na Amazônia

A Amazônia não é só uma questão regional – é também nacional. Tem uma história e uma geografia diferentes daquelas do Brasil após a colonização. Foi, e é, uma fronteira-*mundi*, com processos de ocupação mais similares aos do Caribe, marcados por expedições, pirataria, e maior abertura para o exterior (Becker, 2009, p. 1).

Sobre a importância do rio no espaço do seringal, Arthur Cezar Ferreira Reis (1953, p. 102) lembra-nos que “o seringal não podia deixar de ser, como foi, localizado à margem do rio”, pois dele era totalmente dependente, para o transporte humano e de mercadorias, sobretudo a produção da borracha. O espaço do seringal também era dividido segundo uma hierarquia de importância com relação à proximidade do leito fluvial: a “margem”, onde se localizava o “barracão central”, local de residência do coronel e da sua família; e o “centro”, região da floresta onde o látex era extraído. Esses dois subespaços opõem seringalistas e seringueiros, numa luta de classes comumente retratada nas obras conhecidas como “ficções da borracha”.

O poder do gaiola no sistema gomífero e o bode expiatório do fim do ciclo

Inserindo-se dentro da área literária das “ficções da borracha” por sua temática, o romance jacobiano *O gaiola tirante rumo do rio da borracha* consegue trazer uma perspectiva inovadora com relação a outras obras desse campo, como aponta Lucilene Gomes de Lima (2013, p. 104-105):

a abordagem do ciclo se afasta do usual binômio margem/centro para se localizar inteiramente dentro de um barco, o gaiola “Rio Curuçá”. Aí se movem os tipos peculiares ao tema, sendo que a personagem do comandante do barco, secundária em outras obras, aparece com maior destaque.

Tripulantes do Rio Curuçá, coronéis e “brabos”⁶, todos têm os seus destinos nas mãos do comandante Antônio Damasceno. Com este romance, Jamesclay A. Souza afirma que Jacob “trouxe para a ficção a geograficidade dos comandantes de embarcação” (Souza, 2021, p. 27). O domínio da arte de navegar – na adaptação aos períodos de cheias e de vazantes; no reconhecimento das árvores-guia, como a samaúma; na atenção aos

⁶ Termo em linguagem popular regional para designar os trabalhadores inexperientes no corte da seringueira enviados para os seringais, a maioria deles nordestinos.

remansos, rebojos e banzeiros – confere, assim, à figura do comandante um poder superior àquela do seringalista.

Reis, ao contar a introdução do navio a vapor no Amazonas, em 1852, por Irineu Evangelista de Souza, o Visconde de Mauá, afirma que o barco a vapor constituiu uma força nova que “autorizou e deu rapidez ao esplendor do ciclo gomífero” (Reis, 1953, p. 103). Sem o navio a vapor, de roda à popa, “a corrida para os seringais não teria sido realizada com o aspecto dinâmico que a caracterizou” (Reis, 1953, p. 103). Sobre o vapor do tipo “gaiola”, ele explica: “Há uma promiscuidade aterradora. Apesar das baldeações, cheiram mal” (Reis, 1953, p. 104). Nesse ambiente, o distanciamento social também é reduzido e a precariedade de condições de higiene é sentida desde as redes estendidas no convés da terceira classe, até os camarotes da primeira: “A terceira apinhada de rede. Pixé mais horrível, misturação de brabo. Duzentos cabras tomando rumo do seringal” (Jacob, 1987, p. 11).

Saindo de Belém e adentrando na hinterlândia amazônica na direção diametralmente oposta, a viagem do gaiola Rio Curuçá durava em média vinte e sete dias até o porto de São Felipe, atual Eirunepé, no rio Juruá. Durante todo esse longo percurso, o barco se torna o palco das histórias de personagens que embarcam na esperança de uma vida melhor nos seringais; porém, ainda antes da chegada ao porto de destino, eles têm de conviver com o poder opressor dos seringalistas a bordo. Desde a primeira página do romance, um quadro de tensão social é pintado, no qual a vida humana parece valer pelas pélas de borracha produzidas, sendo os “brabos” supervisionados pelos capangas dos coronéis como os escravos de outrora em navios negreiros: “– Quedê dos homens, Chico Procópio? Bote bem da reparação neles. / – Arribam mais não. Tou de olhos nos bichos, seu coronel/ Seringueiro morto, desgraça de patrão” (Jacob, 1987, p. 12)

Um quadro distópico dos “brabos” nordestinos é pintado, pois tal qual gado rumo ao abatedouro, apercebem-se que irão para um campo de concentração equatorial, do qual poucos escapam: “a seca foi demais braba dessa vez. Derrotou plantio, matou gado, doutros bichos de criação. O pessoal querente aventurar na seringa. Duns arrumam ganho. Doutros se acabam por lá mesmo” (Jacob, 1987, p. 11-12). O eldorado aquático fausto amazônico não garante, portanto, o saciar da miséria dos anos de seca no Nordeste.

O pensamento do narrador onisciente, suposto tripulante do vapor, dá, em seguida, voz aos futuros guerreiros da borracha, que cantam a sua epopeia em versos de cordel:

Sefarad na Amazônia

Adeus Belém vou me embora / Rumando pro Seringal / Tendo bom ganho volto / Não tendo morro por lá / Isso contando ao certo / Se a onça não me pegar. / O curuçá quando apita / Deixa saudade no porto / As meninas logo choram / Igual enterro de morto (Jacob, 1987, p. 12).

Jacob menciona também estrangeiros que participaram do comércio da borracha, em vários ramos e classes sociais, todos juntos no mesmo barco: “Gente daqui, gente dali, tomando rumo de seringal”, “turco, português, judeu”, “aqui mesmo no Curuçá dois mister subindo o rio. Gente brancosa, vermelha, das falações entrepalhas” (Jacob, 1987, p. 12). O Rio Curuçá é, portanto, espaço multicultural e multilinguístico, no qual a hierarquia social perderia sentido, pois passageiros de várias origens estão juntos, vivenciando os mesmos desafios para alcançar um objetivo comum. No entanto, a igualdade de condição dos tripulantes no trajeto não é fato dado, mas uma luta constante do comandante Antonio Damásio para impor as regras a bordo contra os abusos de poder dos coronéis da borracha: “– Tá na hora de acabar o jogo. / – Só mais essa uma, comandante / – O pessoal precisa dormir, coronel Celerino. [...] – Ordem é ordem. É do regulamento do vapor” (Jacob, 1987, p. 15). E o percurso rumo ao porto final é permeado de ameaças ao próprio comandante da embarcação:

- Isso é na sua casa. Aqui tem regulamento.
- E depois mais, sou filho do coronel Basílio Miranda lá do Juruá. O senhor vai se ver com o meu pai.
- Largue de conversa, curumim atrevido!
- Pai tira o frete desta merda de vapor. Mete o pé na bunda do comandante.
- Piauí, tire este rapaz da mesa.
- Vou sair. Mas o senhor vai ter do pago disso (Jacob, 1987, p. 16).

E o comandante também tem de fazer justiça na querela entre um “brabo” e o prático Jeremias Santiago, por motivo de ciúmes: “Sacou uma faca que não tinha tamanho. [...] Lá no sertão findava do peste só no trisco do ferro. / – Que coisa mais é essa! Vamos acabar com isso. / – Se tem culhão de homem, venha acabar seu comandante. [...] Amarre o homem no porão. No primeiro porto, entregar à polícia” (Jacob, 1987, p. 35). O gaiola é, assim, um subterritório de justiça no seio de um território no qual as leis nacionais não são respeitadas.

O Rio Curuçá exerce também a função de escola flutuante, com um roteiro pedagógico à moda jacobiana, no qual aprendemos sobre a geografia da região, os costumes das populações locais e a história de cada cidade, ao longo de toda a viagem:

Sefarad na Amazônia

Boca do paraná do Ramos. Dez horas pegando lenha. Parintins, daqui meia hora. Ilha de Tupinambarana. De começo, Vila Nova da Rainha. Mais depois, mil oitocentos e quarenta e oito, Vila Bela da Imperatriz. Findou Parintins, em mil oitocentos e oitenta. Paragem bonita, pessoal alegrado. Tempo da padroeira, festejo animado. [...] Tapioca, pé-de-moleque, banana frita, caldo-de-cana (Jacob, 1987, p. 47).

Se cada cidade tem uma história particular a ser contada, um episódio perpassa todas elas, desde “a primeira” até “a terceira” Amazônia de Batista (1976): aquela do primeiro ciclo da borracha. No entanto, o narrador jacobiano não escolhe contar a história da borracha a partir do começo do século XIX – quando a nação recém-independente ainda se curvava ao poder da corte lusitana e à especulação comercial inglesa enquanto tentava construir uma identidade nacional coesa. Mas, à contramão das narrativas colonialistas, ele escolhe contar a descoberta da borracha e da sua aplicabilidade a partir dos verdadeiros pioneiros dessa história, os povos ameríndios: “os índios de quito chamavam cahuchu. Os daqui, muiráuiaxíua. Pau que chora. Achada no Solimões. Os índios omáguas ou cambebas já usavam a borracha. Assim viu Frei Manuel da Esperança, no muito do antigamente” (Jacob, 1987, p. 64). Reis (1953, p. 51), citando também a figura desse religioso como intermediário, atribui à etnia Cambeba a descoberta do látex, marcando assim de fato a história do comércio da borracha no Brasil:

em trato diário com Cambebas, Frei Manuel da Esperança prestou as primeiras informações acerca daquela nova droga e sua utilização local. Em breve, os sertanistas que subiam o rio, partindo de Belém ou de São Luís para a coleta de especiaria comerciável ou para a escravização do gentio necessário como mão de obra nas experiências agrárias do Pará e do Maranhão, passaram a interessar-se pela novidade. Começou, então, o comércio da borracha. Eram os primeiros passos no negócio bisonho. Segunda ou terceira década do século XVIII.

Mais adiante, a paragem para o conserto do casco do Curuçá pela equipe da *Amazon Engineer* suscita uma reflexão sobre o domínio britânico na região amazônica: “Manaus mais parece a terra deles. Tudo é de seus pertences. A Manaus *Tramway*, a Manaus *Harbour*. Luz, bonde, esgoto, serviço do porto. Viagem passada, o Rio Curuçá trouxe uns poucos deles” (Jacob, 1987, p. 75). Exemplo desse domínio é dado no testemunho pessoal de Leandro Tocantins, que, no prefácio à sétima edição do seu ensaio *O rio comanda a vida*, cita um episódio da vida de seu pai, Van Dyck Amajás Tocantins, proprietário da Casa Aviadora Barbosa & Tocantins. O pai chegou a possuir quatro gaiolas, sendo que, para o primeiro deles, o Tocantins, chegou a enviar o seu tio, o

Sefarad na Amazônia

engenheiro Talisman Ferreira Teixeira, à Escócia, com a missão de acompanhar diretamente nos estaleiros navais a construção do barco. O objetivo desse pioneiro da construção naval amazônica era

construir um gaiola moderno, fugindo à rotina consagrada no meio amazônico. Os paraenses, donos das Casas Aviadoras, faziam suas encomendas na Inglaterra. Aliás, o único país, o país do dinheiro forte – a libra era o dólar daquele tempo –, o país da melhor técnica e dos mais renomados estaleiros navais. Por isso, a Grande Bretanha, no auge de seu prestígio econômico e do absoluto poderio dos mares do Universo, se tornara fornecedora exclusiva, e até com modelo padronizado de “gaiola”. E ainda os ingleses concessionários de serviços de portos, navegação, luz, telefone, bondes, em Belém e Manaus (Tocantins, 1988, LXII).

Ainda que reconheça o avanço tecnológico inegável trazido à região amazônica pelo império britânico, o romance jacobiano faz uma crítica a essa dependência internacional extrema, representando, com muita ironia, a incapacidade da população local de enxergar a usurpação de seus bens naturais e seus impactos econômicos e sociais futuros: “A semente sai escondida. A alfândega do Pará não bota reparo. Os funcionários nem olham. Visam o papel de embarque. Que nasceu, nasceu, mas leite não dá. Muito iludimento, mentiração de Jacques Huber. Borracha igual a nossa, no mundo não tem” (Jacob, 1987, p. 109). No trecho, o narrador é porta-voz da descrença do povo com relação à possibilidade de concorrência com a borracha amazônica, após o envio clandestino de algumas sementes ao Jardim Botânico de Peradenya e Heneratgoda, no Sri Lanka.

Apesar da usurpação britânica, a culpa pela decadência da produção gomífera na Amazônia é imputada, no fim do romance, a um bode expiatório mítico, Salomão, proprietário do gaiola Rio Curuçá, alegoria da força perversa do capitalismo: “judeu sovina. Só magina dinheiro” (Jacob, 1987, p. 75). Esse personagem é apresentado ao leitor, logo à partida, por um viés antisemita, calcado no mito político da usura. Maria Luiza Tucci Carneiro (2019, p. 149) explica que “tanto o discurso da Igreja Católica como as teorias políticas renascentistas serviram à construção do mito de que ‘todos os judeus são avarentos e maus’”. Analisando um *corpus* literário, a historiadora cita personagens judeus avarentos na obra de escritores britânicos de alcance universal, como William Shakespeare, Christopher Marlowe e Charles Dickens, demonstrando o alcance universal e atemporal dessas representações antisemíticas.

No caso do romance jacobiano, podemos analisar esse trecho através de uma reflexão que Carneiro (2019) faz sobre o livro do escritor judeu George Minois, *A história do riso e do escárnio*. Segundo ela, “muitas vezes o riso carrega um tom amargo, favorecendo a transgressão dos tabus”, incluindo a morte e o sagrado (Carneiro, 2019, p. 165). Jacob talvez quisesse se servir desse poder libertador do riso, ironizando a permanência social desse mito contra toda a lógica dos fatos. Pois, ao fim do livro, apesar de “todo mundo saber que o prático João de Deus desgraçou o Rio Curuçá” (Jacob, 1987, p. 188), a culpa, ainda assim, recai sobre o judeu

Bem cismava de mau agouro. A morte do Campeão foi de aviso mesmo. Tantos anos no rio Curuçá, morrer só dagora. O seu Salomão tirar o vapor da linha, sabença dalguma coisa. Judeu tem pauta com o cão [...] Pois a borracha findar, a pior coisa. A desgraça vai bater nessas terras do Amazonas (Jacob, 1987, p. 186).

O livro termina com a morte do galo Campeão, anunciando o fim do ciclo da borracha, o falecimento de um concorrente árabe, Seu Salim, o naufrágio do Rio Curuçá e a morte simbólica do comandante Damasceno. Apesar de conhecedor das águas, o comandante paga pela sua prepotência, que o fazia se sentir superior tanto à força dos homens, quanto àquela da própria natureza: “O Curuçá comanda o rio Juruá” (Jacob, 1987, p. 105). Lima (2009, p. 104-105) acredita que o “gaiola” é uma alegoria do próprio ciclo da borracha, pois o afundar do barco coincide “com o declínio da exploração da borracha amazônica”. E, efetivamente, o narrador já havia anunciado que “Gaiola comanda a borracha” (Jacob, 1987, p. 105).

Nesse momento de apocalipse social do mundo fausto do látex, Salomão é o bode expiatório perfeito. Segundo René Girard (1982, p. 26),

são as relações humanas que estão caindo aos pedaços e os sujeitos dessas relações não poderiam ser completamente alheios ao fenômeno. Mas, ao invés deles mesmos se culparem, tendem, inevitavelmente, a culparem a sociedade como um todo, o que não os compromete com nada, ou a culparem outros indivíduos que lhes parecem particularmente prejudiciais por razões fáceis de se detectar⁷.

⁷ T. n.: “ce sont les rapports humains qui se désagrègent et les sujets de ces rapports ne sauraient être complètement étrangers au phénomène. Mais plutôt qu'à se blâmer eux-mêmes, les individus ont forcément tendance à blâmer soit la société dans son ensemble, ce qui ne les engage à rien, soit d'autres individus qui leur paraissent particulièrement nocifs pour des raisons faciles à décèler”.

Sefarad na Amazônia

Ele explica que os seres sacrificáveis são aqueles que são percebidos como estrangeiros, marginais, não integráveis ao grupo, ainda que pertencentes teoricamente a uma determinada sociedade. No presente, reatualizamos, assim, as percepções associadas aos prisioneiros de guerra, aos escravos etc. de outrora, incriminados pelos males comuns.

Ao concebermos o barco como alegoria do ciclo gomífero, como nos sugere apropriadamente Lucilene Gomes de Lima (2009, p. 104-105), é toda a frustração social e a potencial violência de um sistema social já estruturado por relações de poder opressoras, que são transferidas à figura do forasteiro ganancioso que enriqueceu às custas do povo e da terra amazônica. É mais fácil usar o mito já consolidado sobre o grupo minoritário do que culpabilizar os verdadeiros agentes do capital internacional. Pois Salomão, personagem secundário sem voz, reúne o poder mítico condensado do mito político do judeu usurpador àquele religioso, associado à imagem do cão cuja “primeira função mítica, universalmente atestada, é aquela do psicopompo, guia do homem na noite da morte”⁸ (Chevalier, Gheerbrant, 1982, p. 239). Ou seja, “ao ter pautado com o cão”, o judeu conhece o caminho do inferno e tinha ciência, portanto, da decadência da era do “ouro negro” na Amazônia, simbolizada pelo naufrágio da embarcação, e prenunciada pela morte do galo campeão. Ainda que o comandante Antonio Damasceno fosse profundo conhecedor dos mistérios da vida, pois conhecedor dos caminhos fluviais amazônicos, encontrou-se impotente diante da força nefasta do proprietário do Curuçá, suposto conhecedor dos mistérios da morte, guiando-o às profundezas do rio.

Regatões: estrangeiros desbravadores das águas e intermediadores de espaços socioculturais amazônicos

Vila Rica das Queimadas também apresenta um personagem estrangeiro, o imigrante sírio Jamil, que lutou para construir o seu espaço em solo brasileiro, entre a opressão dos políticos e o preconceito da população local. Assim como outros imigrantes sírios e libaneses, é chamado de “turco” ao chegar em Belém: “Faladios escutos, turco carregava muita doenceira” (Jacob, 1976, p. 7). Jamil trabalhava inicialmente como “teque-teque” (ou “teco-teco”), figura típica da cena manauara da época, comerciante

⁸ T. p. n.: “La première fonction mythique, universellement attestée, est celle du psychopompe, guide de l'homme dans la nuit de la mort”.

ambulante que carregava as mercadorias nas costas, anunciando a sua passagem por meio do entrechoque de duas varas. Era trabalho comumente exercido pela comunidade árabe em seus primeiros passos no Brasil. Jamil decidiu, posteriormente, trocar as ruas da capital pelos rios do interior, trabalhando como “regatão”. Ele era, portanto, profundo conhecedor das três amazônias de Batista (1976), lutando por esse território até mesmo na batalha do Acre⁹, prova maior da sua brasilidade, através da sua regionalidade: “Na brigança do Acre, foi de boa garantia. Não sendo da paragem, entrou no questiume das terras. Arrumou rifle, balas, remédios, meteu-se braboso na deixa. No ocasiame da tomada, ajudou a inçar bandeira. O Brasil é nosso! Nós brasileiros tomamos da terra! Olhos chorados, abraçadio mais os da companha” (Jacob, 1976, p. 27).

No entanto, contrariamente ao silenciamento do personagem judeu Salomão no romance anterior, em *O gaiola tirante rumo do rio da borracha*, Jamil ganha voz neste romance através de seu filho, Nagib. Estamos diante de um romance de filiação, em que temos uma “enquete sobre a ascendência do sujeito” (Viart, 2009, p. 95), Nagib, sírio-brasileiro, através do resgate das memórias paternas. A “pós-memória” (Hirsch, 1992, p. 8) do pai e da comunidade síria na região amazônica é invocada e presentificada na narrativa, fazendo com que Jamil se exprima em discurso indireto livre dentro do discurso do filho. A distância geracional é, assim, em boa parte da narrativa, abolida, juntando memória e pós-memória em unísono.

Contrariamente ao romance precedente, no qual víamos uma autoridade náutica regional no comando de um barco a vapor, um “gaiola”; neste, o domínio das águas amazônicas é atribuído a um personagem forasteiro na sua “montaria”, pequeno barco a remo com um toldo na proa para proteger a mercadoria. Nos rios nos quais a navegação se torna mais difícil, pelo estreitamento das vias aquáticas ou pela pouca profundidade

⁹ A Revolução Acreana constituiu-se por um conjunto de conflitos entre a Bolívia e o Brasil pela posse do atual estado do Acre. Teve início em julho de 1899, quando o território foi proclamado “República do Acre” pelo espanhol Luis Gálvez Rodríguez de Arias; e terminou em 1903, oficializando a anexação da região ao Brasil pela assinatura do Tratado de Petrópolis. No âmbito dessa guerra, Luis Gálvez revelou o acordo do governo boliviano com o *Bolivian Syndicate*, truste anglo-americano que pretendia monopolizar a produção e a exportação da borracha. O Barão de Rio Branco, então Ministro das Relações Exteriores, assinou o Tratado de Petrópolis em novembro de 1903, pondo fim à questão do Acre. Como consequência da cessão do território, o Brasil teve de pagar 110 mil libras para que ingleses e norte-americanos da Bolivian Syndicate desistissem do contrato; e financiar a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, a ferrovia da morte, para assegurar o escoamento da produção boliviana de látex pelo rio Amazonas. Apenas em 1962, o Acre consegue o estatuto de estado brasileiro.

dos leitos, os “regatões” tinham de usar pequenas embarcações, como era o caso do Flor da Síria. Interessante notar que Jamil atravessou a imensidão do Oceano Atlântico de Hamas, na Síria, até Manaus, no Brasil, graças às grandes companhias de navegação, para adentrar numa pequena canoa nos ínfimos canais aquáticos da hileia. Com a abertura do Rio Amazonas à navegação internacional, em 1867, devido à pressão interna e externa exercida pelos agentes da economia da borracha, muitos imigrantes chegaram à região pelos navios a vapor da Mala Real Inglesa ou da Italiana Ligure Brasileira. Na rota, encontravam-se as cidades de Gênova, Marselha, Tânger, Lisboa, Belém e Manaus (Carneiro, 2021, p. 4).

Neste romance, a narrativa e a procura identitária de Nagib por suas origens tomam uma direção atípica com relação aos romances de filiação tradicionais. O narrador acompanha o percurso do pai desde a sua partida de Hamas até o eldorado amazônico, a bordo de um desses navios, sem nunca explorar, no entanto, a terra natal como espaço narrativo: “marzão aberto, alonjos topando céus. Pai de evindo pro Amazonas, mãe na companhia. A borracha fartando dinheiro. Falações muitas, paragem de ganho fácil. [...] A Síria distanciada. Hama naqueles perdidos estirões” (Jacob, 1976, p. 3). Desde a chegada de Jamil ao porto de Belém, Nagib descreve a presença de uma nova leva de conquistadores portugueses; assim como de imigrantes italianos, agora interessados pelo Norte do Brasil; e de sírios e libaneses que, juntamente com Nordestinos, fogem da paisagem árida de suas terras natais para se tornarem, muitos deles, exímios conhecedores do universo aquático da hileia. Nessa babel amazônica, todos se comunicam no falar regional amazônico, assimilando vocábulos, expressões e construções sintáticas típicas, ainda que guardando as suas marcas fonéticas identitárias, transcritas no texto. As ruas manauaras inundam-se, assim, de pregões em melodias estrangeiras: “– Carregadoire, carregadoire! – Gritam os portugueses carregadores de bagagem no porto. / – Oi, oi, batriça... – apregoa o vendedor sírio para chamar a clientela” (Jacob, 1976, p. 52).

Ainda que a coabitação com a população local e entre culturas estrangeiras seja predominantemente harmônica, Jamil enfrenta desafios para a sua integração em solo brasileiro. Primeiramente, vê-se confrontado a situações de negociação ou de crise em que o preconceito, camuflado em tom jocoso, exacerba-se. E, na esfera pessoal, o preconceito impede o estreitamento das relações. Praticantes da religião muçulmana com suas crenças e rituais proferidos num idioma totalmente opaco; suas restrições alimentícias e suas imposições às vestimentas das mulheres, os sírios e libaneses são

vistos como pouco assimiláveis. Não podemos esquecer que, na época, a teoria eugenista de Francis Galton (1822-1911), na Inglaterra, sob influência da leitura do livro *A origem das espécies* (1859) de seu primo Charles Darwin, ganhava o mundo. Com relação mais especificamente ao Brasil, Jeffrey Lesser evidencia a relativização do conceito de raça branca entre os anos 1850-1950, associando os imigrantes não-europeus – japoneses, chineses, libaneses, sírios e judeus sefarditas – a minorias étnicas percebidas frequentemente como não-brancas e, portanto, como indesejáveis (Lesser, 2000).

Em segundo lugar, as relações de poder local ditam comportamentos que não são imediatamente compreensíveis aos estrangeiros, pois requerem o aprendizado de uma “pedagogia nacionalista” (Bhabha, 2007, p. 228) que formata o indivíduo desde a mais tenra idade para a sua adaptação ao meio. Ao forjar este conceito, Homi Bhabha (2007) pensa numa escala nacional, com um povo unido em um território em torno de uma linguagem comum de pertencimento “carregada de apologias atávicas” (Bhabha, 2007, p. 228). Analisar a região norte do Brasil e a consciência identitária aí forjada a partir da época gomífera, implica, no entanto, pensar em uma pedagogia “regional”, mais do que “nacional”. Essa região possui uma colonização diferente do Brasil sulista, tanto pelas suas características naturais e humanas, quanto pela sua própria história de marginalização.

Separada administrativamente do Brasil meridional, em 1621, pelo rei Filipe II de Portugal (Filipe III de Espanha), ficou muito tempo fora dos interesses político-econômicos da coroa portuguesa. Apenas no período pombalino, no século XVIII, a região passou a atrair maior atenção da metrópole, preocupada com a sua inatividade mercantilista e com a necessidade de maior controle da região contra potenciais invasores inimigos (espanhóis, ingleses, holandeses e franceses). A noção de “Brasil”, correspondente ao Estado soberano dos dias de hoje, surgiu somente após a adesão do Estado do Grão-Pará e Maranhão, em 1823, à independência proclamada um ano antes no Estado do Brasil. A região sempre permaneceu, no entanto, afastada das prioridades de investimentos estatais brasileiros, mesmo a partir da implantação da República. E, a partir do primeiro ciclo gomífero do começo do século XX, os coronéis da borracha preencheram, de forma opressora, a lacuna governamental deixada pelo governo federal, impondo as suas leis à população amazônica.

Os romances jacobianos retratam, assim, o aprendizado de uma “pedagogia regionalista”, que não se identifica com os mesmos heróis nacionais, os mesmos episódios

históricos e a mesma ideia de República Federativa centralizadora, recém proclamada sob o falso lema agregador de ordem e progresso. Essa pedagogia é aquela de um território marginalizado, desconhecido e negligenciado pelo Estado central brasileiro, que não quer mais servir a nenhuma propaganda ufanista nacional. Aprendê-la requer compreender esses sentimentos de abandono e isolamento, supridos por entidades patriarcais dominadoras locais e pelo mercado internacional do látex.

A primeira parte desse aprendizado foi feita por Jamil em Manaus, quando foi preso por gracejar com a filha de um coronel da borracha: “pai de preso, diz que nas razões da lei brasileira. Ofensas a coronel, crime do pior calunioso” (Jacob, 1976, p. 61). Sem o conhecimento necessário da “pedagogia regionalista” amazônica, o imigrante infringe um código moral local, aqui postulado como sendo a “lei brasileira”. Sem julgamento prévio ou advogado de defesa, Jamil fica “dois dias preso, na pior maltratança.” (Jacob, 1976, p. 61). A sua condição de estrangeiro, desconhecedor da língua, é ainda um fator que o coloca numa posição de inferioridade, incapaz de prestar depoimento em legítima defesa: “turco desconsiderado, cometendo do feio com gente nossa. [...] A língua destraviou da palavra, aconteceu emboança. E cunhantã tão logo correr de contar” (Jacob, 1976, p. 61). Esse episódio encerra a primeira parte do livro – “Allah Akbar” –, correspondente às suas primeiras experiências em terra de exílio, junto à esposa Zarife e cercado pela presença da comunidade síria em Manaus.

Jamil decide, então, rumar em direção ao interior do estado, dentro do seu barco Flor da Síria, juntamente com o seu ajudante, o caboclo Quirino: “Na ocasião do açoite na polícia, ainda que primeiro, se botou valentoso para o guarda. Logo foi sujigado, apanhou às valias. Foi o caso se dado, pai desmudar de serviço, trabalhar em regatão” (Jacob, 1976, p. 61). A mudança de profissão marca a segunda parte do romance, intitulada “Maria Rita dos Festejos de Santos”. A cultura ribeirinha tem aqui uma presença muito forte, encarnada pela personagem Maria Rita, amor de Nagib. É nesta parte que pai e filho se encontram realmente, numa grande cumplicidade. Até o falecimento de Jamil, a voz do pai era frequentemente resgatada, enquanto figura central da trama. Com a sua morte, Nagib assume integralmente a narração e o protagonismo da história, sendo o seu percurso pessoal trilhado nos passos do pai.

Nos afluentes dos grandes rios amazônicos, navega o Flor da Síria, alegoria da terra natal desterritorializada, afeita ao rio, pronta para ser liquefeita. Jamil vai ao encontro da população local na sua “igarité”, canoa conduzida com a ajuda do caboclo

Quirino, fiel companheiro caboclo, seu guia por oito dias rumo ao vilarejo de Vila Rica das Queimadas. No caminho, tem o primeiro contato com o imaginário caboclo através do ajudante: “Então o boto não apareceu no festejo de santo? Após vigie que foi. [...] Encantado tem de muito nesse Solimões. Cobra-grande virar vapor” (Jacob, 1976, p. 73). Nas palavras de Tocantins (1988, p. 33), “a bicharada serve de motivo para inúmeras narrações pitorescas [...] atraindo numa parada de harmonia e misticismo todos os animais da selva, as diabruras amorosas do boto, a maldade da cobra-grande, criam o reino deslumbrante e atemorizador do folclore brasileiro”.

Ainda que incapaz de compreender esse misticismo, Jamil é sensível à condição da população ribeirinha: “Na muita precisão, pai não cobrava. O caboclo chegava carecido, dinheiro nenhum. / Regatão juntava gente, levava necessitados a caboclo. Como que igual drogaria, taverna, casa de ferragem, mercado, correio. Oficiado de juiz, delegado, ordenados das leis” (Jacob, 1976, p. 137). O papel de Jamil para unir essas três amazônias mostra-se, portanto, essencial. Mas, apesar da profunda afinidade com as populações ribeirinhas, Jamil é também vítima da opressão política local, que se aproveita da sua condição de estrangeiro.

Pai na favoração de coronel Libânio. Uma mulher afitou de direto nele.
– Como já atão, turco já volta!
– Largue dessa besteira. Eu sou brasileira de Codajás.
– Turco devia era votar no governo.
– Jamil só vota em quem acaba com besteira de tirar patente. [...]
Bom de avisar o coletor. Olha já, gente das estranjas contrariando o governo. Cabo Catunda tendo conheença, adoma o turco (Jacob, 1976, p. 121).

Diante da incoerência do governo estadual, que exige uma patente onerosa para os pequenos comerciantes regatões, enquanto comerciantes fixos aliados têm benefícios fiscais, Jamil prefere apoiar o patriarca do interior, o coronel Libânio. Vítima do desconhecimento da “pedagogia regionalista” em Manaus, utiliza-se do jeitinho brasileiro para legitimizar, agora, a sua brasilidade *amazônida*. Ser “brasileiro de Codajás” pode ser compreendido como um eufemismo para designar um amazonense sempre a serviço dos interesses de outrem, pois essa cidade viveu, anos mais tarde, um segundo ciclo gomífero, durante a Segunda Guerra Mundial. Codajás ficou marcada pela presença dos “soldados da borracha”, trabalhadores, muitos deles nordestinos, essenciais à extração do látex para a produção de pneus para os equipamentos bélicos dos aliados. Ainda que não tivessem

lutado no campo de batalha, morriam em grande número com impaludismo e febre negra. E, juntamente com eles, vieram mais regatões e vapores, e mais encontros multiculturais. Jacob pode ter escolhido Codajás como símbolo maior dessa brasilidade construída pela propaganda do governo varguista, situada nessa “fronteira-*mundi*”, que serve, mais uma vez, aos interesses externos, sendo desprezada internamente.

Jamil não havia aprendido, no entanto, a “pedagogia regionalista” cabocla, aquela que ensina a respeitar o poder supremo: o da natureza, geradora e destruidora de vida, cujo símbolo maior é representado pela imagem do rio. Por isso, Jamil, incapaz de controlar o seu barco em meio à força das águas, acaba por naufragar. Quirino, no entanto, consegue se salvar e avisa o filho: “– O homem está falecido, seu Nagib. Não baciou o espelho, pode contar” (Jacob, 1976, p. 137). E o caboclo explica o motivo da morte do patrão: “crendeiro nos invisíveis, nunca mais foi. Homem sério, mais muito desacredito. Busões de encantado, bicho de fundo [...] Seu Jamil puxou no remo, estruiu das forças. O Flor da Síria soluçou paradio” (Jacob, 1976, p. 139). A esse respeito, Tocantins (1988, p. 40) diz que “morre-se, até, por artes desses encantamentos brutais, até brutalmente líricos. O português e o índio uniram-se na seara mística dos sortilégios”. A morte de Jamil revela também a construção de uma nova relação tecida com a terra de acolhida, de mais paixão e encantamento, através do cotejo entre dois personagens femininos. Dona Zita, ribeirinha, sofre visceralmente pela perda do amante; em contraposição à Zarife, mulher oficial de Jamil e mãe de Nagib, completamente ausente, silenciosa e silenciada, neste episódio. Companheira distante, sem afinidades, ela personifica a terra natal desencantada.

Pouco tempo depois da morte de Jamil, o Flor da Síria afunda: “Não durou muito, falecido de pai, o Flor da Síria também sufragou morrido [...]. O Flor da Síria, talqualmente gente. Suava com o pai, cansava na mesma coisa. Gemia nos açoites de temporal” (Jacob, 1976, p. 146). O barco, personificado, é vítima da descrença de seu capitão, findando no leito encantado do Solimões. Philippe Plas, Vanderlúcia S. Ponte e Érico S. A. Muniz, analisando duas lógicas distintas na relação entre o homem e o rio, apontam para uma lógica de dominação, usada pelos cidadãos; e de cooperação, usada pelos ribeirinhos. Segundo esses autores,

Essas negociações são articuladas com o rio, com suas vontades, como seus espíritos, constituídos parceiros da ação ou da inação. Os rios amazônicos possuem uma dimensão mágica, os povos indígenas

Sefarad na Amazônia

originários dizem que os rios e as florestas têm dono e são dominados pelos espíritos que controlam a ação dos humanos. Criaturas como a mãe d'água, o boto, a cobra grande, entre outros, povoam o imaginário e a cosmologia desses povos e das populações ribeirinhas. É necessário, como eles dizem, estabelecer relações de acordos e regras de uso para o usufruto de seus recursos naturais (Plas, Ponte, Muniz, 2023, p. 53).

Na sua chegada à Vila Rica das Queimadas, na ganância de fazer mais dinheiro, Jamil desrespeita o poder dos encantados do Solimões, o que explicaria o seu naufrágio:

- Uma pele de borracha, duma vela em cima. Promessa ao padroeiro de Vila Rica das Queimadas. O festejo de lá deve de estar bom demais.
- Reme na direita Quirino, vou pegar a borracha.
- Não faça isso de irisia, seu Jamil. Tome tento, pode ser castigado (Jacob, 1976, p. 77).

Depois da morte de Jamil, o rio parece furioso, incontrolável, como se todo o povoado tivesse de pagar pela heresia do imigrante sírio: “o Solimões cresceu muito, afugentando os da terra. A água foi barroar aqueles altados. [...] Plantio, barraca, terrado, vezes inté gente morrida descendo rio” (Jacob, 1976, p. 149). Nesse quadro de castigo divino, Nagib quase tem o mesmo destino do pai: “A carga do toldo aluiu, o vapor emborcou, escapou dalguns poucos. O Solimões é rio reimoso, seu menino. Seu Nagib desatente, Quirino também” (Jacob, 1976, p. 148). Ele decide então montar um comércio em terra firme, ainda em Vila Rica das Queimadas.

Nagib não tem, no entanto, a mesma sensibilidade do pai para lidar com a clientela ribeirinha, guiando-se pela lógica da cidade: “Tempo de seu Jamil, que Deus alumie ele, muito melhor. Foi o pai morrer, o filho se botar escasseante, metediço a homem das posses. [...] Axi turquinho luxento!” (Jacob, 1976, p. 158). O narrador autodiegético, numa autoanálise, é capaz de perceber a sua inaptidão à vida no interior amazônico, sempre se comparando ao pai. Decide, por isso, manter o seu casamento com Mariúma, moça abastada da elite manauara, apesar de ter engravidado a cabocla Maria Rita, seu verdadeiro amor. O percurso de pai e filho assemelham-se, divididos entre duas mulheres e duas terras: uma do coração e outra da razão.

Ao saber da mentira de Nagib, Maria Rita “desaparece” com seu filho no ventre, mergulha nas águas do Solimões num ato de insubmissão à dominação patriarcal citadina. Boto feminino sedutor, que surge repentinamente nas festas da cidade – “Maria Rita, dos arrais de Santo, das festas de ronqueira, noites de São João” (Jacob, 1976, p. 157) – ou

Boiúna traiçoeira, que se esconde nas águas – “Maria Rita desapareceu no rebojo” (Jacob, 1976, p. 156) – ela é a súpula do poder mítico das águas amazônicas, que não se deixa instrumentalizar para construção do mito brasileiro da nação multicultural, como outras figuras femininas dos grandes clássicos literários nacionais. “A opção pelo ‘desaparecimento’ dessa personagem e de seu filho pode ser assim interpretada como um projeto jacobiano de não adesão ao discurso político de miscigenação cultural no cerne da identidade brasileira” (Marques, 2018, p. 226). Numa perspectiva continental mais alargada, esta anti-iracema recusa-se a participar do “mito americano” nos termos de Jean Morency, pelo qual foi criada a “história” exemplar e paradigmática” do “encontro singular do homem e do Novo Mundo” (Morency, 1994, p. 12).

A busca de Nagib por sua identidade sírio-brasileira implica, portanto, analisar a relação estabelecida entre as fronteiras internas da região amazônica, assim como aquela entre a fronteira amazônica e o resto do país, levando em consideração a história colonial e neocolonial que perpassa todos esses espaços.

O regatão e a construção da identidade “amazônida”

Um pedaço de lua caía na mata traz também a figura de um imigrante, mas judeu, que trabalha inicialmente como regatão na “terceira amazônia” e, posteriormente, como comerciante em Parintins, na Ilha Tupinambarana, “segunda amazônia” de Batista (1976). Temos aqui também uma relação muito forte entre pai e filho, à imagem de *Vila Rica das Queimadas*. Contrariamente ao romance anterior, o narrador autodiegético é o pai imigrante, Salomão; e o filho, Jacob, personagem secundário, mas verdadeiro herói desta história, é descrito com orgulho pelo pai. Da preocupação inicial com o seu futuro – desligado dos preceitos judaicos – surge uma grande admiração por aquele que viria a conquistar de fato a terra prometida amazônica, ao se tornar médico em Belém.

Tanto Jamil quanto Salomão são vítimas de antissemitismo por parte da população amazonense e Salomão tem o seu comércio constantemente invadido por políticos que lhe pedem votos, e até mesmo pelo padre André, pois o “padreco vive metido em política” (Jacob, 1990, p. 27) e solicita constantemente a ajuda financeira do judeu para a reforma da igreja da cidade que nunca acaba. A vida dos comerciantes imigrantes na hileia é, portanto, descrita de forma semelhante nos romances de Paulo Jacob, sempre lutando

contra a corrupção reinante no meio, sejam como regatões ou já estabelecidos em suas lojas.

Se o comandante Antonio Damasceno, no primeiro romance analisado, exercia, no seu gaiola, uma autoridade superior àquela dos coronéis da borracha; nestes dois últimos romances protagonizados por imigrantes, esses regatões só são respeitados pela classe dominante quando servem aos seus interesses. O aprendizado da “pedagogia regionalista” torna-se, portanto, essencial como meio de proteção contra as forças hegemônicas corrompidas.

Mas os romances jacobianos propõem também uma “pedagogia regionalista” alternativa, que não implica o conhecimento da região pelos códigos discursivos da sociedade opressora e pela história oficial do ciclo da borracha, mas pelo aprendizado das culturas locais e migrantes que se encontram e se unem numa reação social de resistência ao poder dominante. Seus livros são, assim, um espaço pedagógico de aprendizado sobre a fauna e a flora amazônicas, assim como sobre aspectos culturais de povos esquecidos e minorizados.

Um pedaço de lua caía na mata, primeiro romance do autor inteiramente dedicado à temática judaica, não deixa de ser também um romance que nos ensina sobre a região amazônica. Em artigo anterior, focado nesse romance, havíamos observado que “os quarenta e seis capítulos do romance possuem títulos e conteúdos associados a festas e rituais judaicos, sentenças da Torá ou frases em hebraico, possuindo um tom explicitamente didático, voltado a um público *goy* (não judeu)” (Marques, 2021, p. 1). No entanto, os termos referentes à flora e à fauna amazônicas, à cultura cabocla e à própria representação da língua popular amazônica, não deixam de estar presentes, com destaque ao universo aquático.

No capítulo “kádish” – “oração pelos mortos. Oração dos órfãos. Prece dos enlutados”, como nos ensina o glossário no fim do livro –, conhecemos o percurso de exílio de Salomão Farah, que acaba de perder o seu pai em Tânger, no Marrocos. Assistimos, então, a uma aula sobre a presença judaica no Brasil, assim como sobre a vida dos regatões durante o primeiro ciclo gomífero. A morte do pai faz com que se afinque mais no seu novo berço, a terra amazônica, desprendimento com relação à terra natal também observado no romance anterior:

Sefarad na Amazônia

Ano aí de 1850, aconteceu da chegada em Belém. Aventurar vida nova, sem dinheiro nenhum. [...] José Benjó deu ajuda, o primeiro empurrão. Patrício abastado, comércio na rua do Pelourinho. Depois foi do caso, tomar rumo de Parintins. O Moisés adiantou dinheiro, cedeu mercadoria. Comércio feito em canoa. Depois mais no regatão Jerusalém (Jacob, 1990, p. 16).

Tal como rememora Salomão, a sua vida é dividida em duas partes: a época do navegar, marcada por seu trabalho como regatão a bordo do barco Jerusalém, no qual conhece o seu grande amor, a cabocla Janoca; e a época do acostar, associado ao comércio montado na Ilha Tupinambarana, e ao casamento com a judia Sarah com a qual teve dois filhos, Jacó e Raquel. Duas mulheres marcam, portanto, também neste romance, a relação do protagonista com a terra natal e a terra de exílio.

Em trabalho anterior, propusemos a associação da primeira parte do percurso exílio de Salomão em terra amazônica à dimensão “hebraica” do Judaísmo, sendo a segunda a dimensão “israelita”, segundo o pensamento de André Neher:

o “hebraísmo” está associado à errância, à diáspora, à imagem do judeu como homem universal, no contato com outros povos; e o “israelismo” associa-se ao estabelecimento na terra e à afirmação pelo homem judeu da sua singularidade. Esses dois coeficientes identitários são representados de forma simbólica pelas imagens do rio e da ilha (Marques, 2021, p. 4).

A dimensão hebraica da vida de Salomão é marcada pela errância nos rios amazônicos a bordo de ínfimas canoas até adquirir o seu barco Jerusalém: “Antes do regatão, comércio em canoa. Debaixo da panacarina, naquele jinho de espaço. Com qualquer banzeirinho, a igarité metia água. Esgotar a canoa, continuar a viagem. [...] Vida boa, tempo bom. Salomão gozava bastante saúde” (Jacob, 1990, p. 95). Tal qual o Flor da Síria, o Jerusalém torna-se a nova casa de Salomão, não apenas por ser uma lembrança do passado sempre presente, mas também por representar o futuro na terra prometida. Para ambos, trata-se da construção de uma vida nova num mundo aberto a todas as possibilidades. Da mesma forma que Jamil e Nagib sofreram discriminações nos povoados ribeirinhos do Solimões em razão de sua origem árabe, Salomão também se confronta com o antissemitismo nos vilarejos da região de Parintins, na bacia do Amazonas. Numa região de colonização portuguesa tardia, a população local parece ter muito vivo o discurso do colonizador com relação a antigos inimigos, reatualizado pelas ideias eugenistas fortemente defendidas no virar do século. No caso de Salomão, ele é

vítima do profundo antissemitismo do pai de Janoca: “Não criou filha para casar com judeu errante. Com outra pessoa não tinha importância. A casar com judeu, preferia a filha morta. E bem morta mesmo. Excomungada pela igreja de Deus. Findar nas profundezas do inferno. Já se viu dessa heresia, judeu casar com católica” (Jacob, 1990, p. 117). A única solução que encontra é, portanto, vingar a morte de Cristo pela morte de Salomão: “Mandou até matar o Salomão. Foi da valença zerar o tiro. Vigie o tamanho do furo na parede do regatão” (Jacob, 1990, p. 117).

Esse episódio foi determinante para que o narrador-protagonista deixasse a vida de regatão de que tanto gostava para fixar comércio no centro de Parintins, na Ilha Tupinambara, junto à sua comunidade étnico-religiosa. A pretensa aptidão do judeu ao exílio seria, segundo Carneiro, um pretexto perfeito para a dominação política do grupo: “sem território e sem Estado, sem direitos e sem história [...] servindo para explicar os constantes deslocamentos e perseguições” (Carneiro, 2019, p. 169-170).

Jacob conta ao longo da narrativa episódios da história judaica na Península Ibérica e no Brasil, tal como as paragens pedagógicas feitas pelo narrador em *A gaiola tirante rumo do rio da borracha*. Um deles é o da expulsão dos judeus de Portugal: “Povo corrido, escorraçado, judeu errante, como se diz. A igreja batizava à força. Os judeus viviam separados, tinham cemitério próprio. Não tendo, não podia ser enterrado. Morava nos guetos, via não espalhar ruindade, as más coisas, os maus conselhos” (Jacob, 1990, p. 17). Vemos muito claramente neste trecho a associação da diáspora judaica à sua exclusão e perseguição social, contrariamente à ideia romantizada de que a errância faria parte de um estilo de vida próprio à comunidade judaica, uma opção, mais do que uma necessidade ou imposição.

Mas a vida estável de Salomão, na sua dimensão israelita, também é marcada por um antissemitismo que atinge toda a sua família; assim como pela perseguição dos comerciantes estrangeiros como bode expiatórios da corrupção do governo. O personagem é alvo tanto de Odri, intendente, representante oficial do estado do Amazonas em Parintins; quanto do Coronel Chico Bento, símbolo do poder opressor local. Entre os dois, Salomão prefere o segundo, próximo do povo e conhecedor das suas necessidades: “O coronel é amigo. O resto é uma canalha só. [...] E nunca veio soldado prender o Chico Bento. Tinha mais de cinquenta cabras armados aguardando” (Jacob, 1990, p. 112-113).

No capítulo nomeado “Aljama”, é interessante contrastarmos a definição dada pelo glossário de Jacob, usado pela comunidade judaica sefardita – “taxa estabelecida

entre os judeus para o pagamento dos rabis, oficiantes religiosos e leitores da Torá” – com o termo de origem arábica encontrado em documentos oficiais em Portugal e na Espanha para designar as comunidades judaicas vivendo sob leis cristãs. Esses dois pontos de vista, opondo Salomão aos poderosos locais, é encontrado na narrativa jacobiana:

Carece pagar o *Aljama*. O oficiante tem seus gastos. E logo hoje acontecer desse ruim. Difamar Solomão de furtar o peso. Chamar de judeu capado, ladrão. Tem mulher, filho, não fica bem. Judeu bom. Vende fiado, empresta dinheiro. Até o padre André aprecia Salomão. Se aconteceu errar o peso, levar mais umas gramas. Brigar por besteira. Tomar um trago, esfriar a cabeça. Levar um Royal Briar mais as meninas. Extrato bom, de uso de deputado, governador. Um abraço aqui no Salomão (Jacob, 1990, p. 13).

Vemos aqui que Salomão utiliza o discurso da “pedagogia regionalista”, repleto de um excesso de cordialidade que indica uma estratégia de proteção contra o antisemitismo do grupo hegemônico. Torna-se, como analisado em artigo anterior, um “*migrant braconnier*” (“migrante caçador furtivo”) nos termos de Simon Harel, usando “uma arte da dissimulação e da clandestinidade”, “compondo com a ordem estabelecida, contestando-a do interior” (Marques, 2017, p. 38).

A coragem do filho Jacó é, no entanto, notável, ao propor um contradiscurso histórico à sua professora, sem temer a repressão dessa autoridade:

- Santa Inquisição, Santa Inquisição, matar em nome de Jesus de Nazareno.
- Não vá falar dessa besteira na escola.
- Levei uns tapas mas falei (Jacob, 1990, p. 28).

Jacó é criado entre a cultura amazônica e a judaica sefardita; entre as aulas do rabino sobre a Torá, as festas e rituais comunitários judaicos, e as brincadeiras nos rios e o trabalho na loja do pai como carregador de produtos silvícolas até os gaiolas: “a borracha, a castanha, o cacau, o puxuri, a jarina, o breu, a andiroba, a copaíba” (Jacob, 1990, p. 56). Parintins não era um grande centro produtor de borracha, mas, segundo Bertha K. Becker e Amanda C. Lima (2013, p. 81),

a cidade beneficiou-se da intensa conexão entre o interior rural, a rede regional de cidades comerciais próximas e os centros de Belém e Manaus, tornando-se importante entreposto comercial, inclusive de gado. Enquanto a região amazônica foi verdadeiramente incorporada aos negócios brasileiros e internacionais através do boom da borracha

Sefarad na Amazônia

de meados para o final do século XIX, com todas as atenções voltadas para a extração do látex, houve uma maciça chegada de migrantes na região, sobretudo nordestinos, acompanhados da introdução da pecuária. Nesse contexto, migrantes maranhenses trouxeram a Parintins a cultura do boi-bumbá.

Plas, Ponte e Muniz (2023, p. 40) falam ainda de

um sistema social entre as ilhas e os rios, em uma lógica de negociação, da forma como enfatiza Bhabha (1998), já que esse sócio-sistema demarca os “entre lugares”, um ir e vir para todos os lados, que constitui essa identidade intervalar dos sujeitos que transitam [...]. O rio é propulsor desse processo, é o vetor que anima e molda as sutilezas desse fenômeno cultural.

Um pedaço de lua caía na mata é o romance dessa de entre-dois, tal qual a relação de cooperação que se estabelece entre os rios, as ilhas e as cidades amazônicas. Nesse sistema social criado, não apenas os comandantes de gaiola e os regatões, mas também os comerciantes das ilhas têm papel fundamental para o fluxo de mercadorias. Neste terceiro romance jacobiano, as embarcações que aportam também são personificadas; no entanto, nesta segunda parte da vida de Salomão, os barcos não são mais nomeados e descritos como companheiros de viagem, mas como visitas queridas, cujo retorno é aguardado com ansiedade. Depois do fim do Jerusalém, Salomão e o filho Jacó passam a fazer parte desse sistema social de cooperação entre o rio e a ilha de outro modo: “– Pode ir, filho. / – Ainda vou arrumar a mercadoria. Amanhã o Santa Maria amanhece no porto” (Jacob, 1990, p. 100).

Quando Jacó vai estudar Medicina em Belém, a mãe Sarah e a irmã, Raquel, o acompanham. Acometido por uma doença que o torna paralítico, Salomão desloca-se à capital paraense apenas para assistir à cerimônia de formatura do filho, sentindo-se invisível em razão da sua deficiência: “O Teatro da Paz abarrotado de gente. Escutar as palmas, o chamado. Jacó Farah, paraninfado pelo seu pai Salomão. O pessoal olhando, mas ninguém enxergando o Judeu Salomão. Não se diga pavulagem. Mas queria ser visto” (Jacob, 1990, p. 154). Ainda que cheio de orgulho pela conquista de Jacó – “Encher a boca. Falar a todos de filho. É judeu, mas é doutor” (Jacob, 1990, p. 154) – não se sente bem acolhido na capital paraense. Decide voltar à sua ilha e lá viver no seu comércio, ajudado por seu fiel companheiro, o índio Jauaperi.

Mesmo continuando a ser o bode expiatório da população, pois acusado de ser o motivo da transferência do Padre André – “O bispo não acolheu a amizade do padre com

o judeu” (Jacob, 1990, p. 154) – é nesse espaço marginalizado que encontra o seu lugar, junto ao povo oprimido pelo poder dominante e negligenciado pelo poder regional e central do país. E, contrariamente ao emigrante sírio Jamil, mostra-se um “amazônida” por inteiro, sensível aos visíveis e invisíveis da sua terra de acolhida: “Salomão nunca teve medo de aparição. Dormiu muitas vezes em lugar visageiro. Certa feita escutou uns gemidos. A lua bonita, parada na calma da branca luz. Agasalhado na popa do Jerusalém. Rezava a benção da lua, ou do fundo do rio” (Jacob, 1990, p. 108). Podemos ver, portanto, um sincretismo religioso unindo a imagem simbólica da lua, em referência à oração judaica de *Bircat Halevaná* ou *Kidush Levaná*, santificação da lua, agradecendo a Deus pela criação do mundo e dos astros (Girard, 2005); e a imagem do rio, em referência às crenças dos povos caboclos sobre o poder dos seres subaquáticos.

No final do livro, o protagonista utiliza assim, de forma subversiva, essa força mítica conjunta, assumindo a figura de monstro ao qual o povo o associava: “Faz medo passar à noite na porta do judeu. Diz que vira lobisomem, mula sem cabeça. Meia noite sai mais assustar os outros. Disso que matou Cristo, pregou na cruz” (Jacob, 1990, p. 154). O mito político do judeu errante se transforma, assim, em mito *tout court*, fazendo com que o “romance de tensão interiorizada”, com a subjetivação do conflito pelo narrador-personagem, passe a um “romance de tensão transfigurada”, com a transmutação mítica da realidade, segundo a classificação de Alfredo Bosi (Bosi, 1994, p. 418). *Um pedaço de lua caía na mata* ensina essa capacidade de transmutar para resistir, pois a lua é, no judaísmo, o astro que abre novos caminhos na escuridão e é o responsável de “uma renovação espiritual” (Wigoder, 1996, p. 604).

Tal como os mitos amazônicos, seres assustadores e protetores da floresta simultaneamente, Salomão tornou-se uma espécie de zelador da sua ilha, que se encontrava em um novo contexto político depois do assassinato impune do Coronel Chico Bento, grande “tuxaua”, “velho guerreiro político parintinense” (Jacob, 1990, p. 150). Seu “único prazer, apreciar o povo na rua” (Jacob, 1990, p. 154). Seu zelo pelo povo é tal que confunde a chegada do boi garantido e caprichoso com aquela de algum político do exterior. Assustando os invasores, sempre à beira do rio, onde navegou feliz outrora, a figura de Salomão nos faz pensar naquela de um judas-de-praia, espantalho que protege as plantações:

Sefarad na Amazônia

No topo da geringonça assentam um gasto chapéu de carnaúba, e um paletó em trapos, uma calça em molambos, amarrados nas hastes, as capivaras distinguem as linhas vivas e cruéis de um feroz caçador, ou talvez do próprio diabo. [...] Se o malquerem no vulto de Ahasverus nos sábados de Aleluia, surrando-lhe o corpo empalhado e desconforme, enforcando-o nas árvores, varando-o de balas, num infundável gozo de punir a imagem universal da traição, na figura de judas-de-praia salvasse do estigma secular e, paradoxalmente, é o auxiliar silencioso e fiel do seringueiro, reabilitado das maldições e escárnos recebidos no último Sábado da Ressurreição (Tocantins, 1988, p. 88).

A metáfora do judas-de-praia, associada à condição de imobilidade de Salomão, permitira-nos compreender esse protagonista sob uma perspectiva de resistência anti-ahasverusiana, proposta por Jacob. Apesar da insistência do filho para que se mudasse para Belém, Salomão não deseja mais errar, ele decide pertencer a essa “segunda amazônia”. A imagem de Jacó, antigo combatente do antissemitismo em Parintins, contrasta agora com o reconhecimento social conseguido na capital, fazendo com que o pai projete o seu futuro na imagem do filho: “Chegar finalmente o *halom tob*¹⁰, filho doutor. É judeu mas é doutor. [...] Um pedaço de lua caía na mata” (Jacob, 1990, p. 154).

A narrativa jacobiana termina com a imagem desse astro influenciador das marés, súpula do poder condensado dos elementos celeste e aquático, dos encantados judaicos e amazônicos. Essa “terceira margem do rio” jacobiana, voltada ao cimo e ao fundo simultaneamente, é um “terceiro espaço”, nos termos de Bhabha (2007, p. 83), pois possibilita “começar a vislumbrar histórias nacionais, antinacionais, do ‘povo’” (Bhabha, 2007, p. 83). E o povo que aí surge é aquele que nasceu do encontro do homem no seu exílio aquático na hileia, nesta Amazônia liquefeita, afeita ao rio. Eis o *locus* no qual Salomão e Jacó fizeram-se judeus *amazônidas*.

Conclusão

Nos três romances apresentados vemos a importância da experiência do meio fluvial para a construção de uma identidade *amazônida* na vida de seus protagonistas. Esses percursos de trânsito pelas três amazônias de Djalma Batista (1976), durante o primeiro ciclo gomífero, permite-nos pensar na Amazônia como um território móvel, em transformação, à imagem do movimento de construção e destruição das águas. Os gaiolas

¹⁰ Termo que significa “sonho feliz em hebraico”, segundo nos informa o autor no romance.

e regatões são símbolos de um novo modelo de pertencimento, ensinado por essa terra aquática, que possibilita o remoldar de interesses hegemônicos e heranças culturais etnocêntricas solidificadas em prol da construção de um “terceiro-espaço” (Bhabha, 2007, p. 83) multicultural, constituído por brasileiros e estrangeiros.

Nos enredos desses romances, as crises sociais são resolvidas por dois meios diferentes: a reatualização do mito político de estigmatização da cultura do outro, com a criação de um bode expiatório, no primeiro texto; e a proposta de transfiguração mítica do conflito socialmente interiorizado (Bosi, 1994, p. 418), nos dois últimos. Apenas *Um pedaço de lua caía na mata* parece-nos apresentar, no entanto, uma proposta de transfiguração do conflito acabada, pois o protagonista consegue sair da sua posição de vítima social, reapropriando-se do imaginário folclórico amazônico. A imagem simbólica do “judeu de praia” seria, ainda, uma boa representação desse personagem que passa a fazer parte integrante do *locus* de Parintins, que é um espaço amazônico de conexão das “três amazônias” de Batista (1976). Ele subverte, assim, o mito político que o exclui socialmente para se fazer sentinela da gente da sua ilha, também como ele marginalizada.

Referências bibliográficas

BATISTA, Djalma. *O Complexo da Amazônia*. Análise do processo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BECKER, Bertha K. *A ciência frente a atuais projetos para a Amazônia brasileira*. Política Ambiental, Movimentos Sociais e Ciência para a Amazônia Brasileira. Chicago: University of Chicago, p. 1-30, 5 e 6 nov. 2009. Disponível em: <http://amazonia.uchicago.edu/pt/becker.shtml>. Acesso em: 20 out. 2024.

BECKER, Bertha Koiffmann; LIMA, Amanda Cavaliere. Surtos e Ciclos Econômicos de Parintins (AM): Condicionantes à sua Organização Sócio-espacial e Estruturação Urbana. *Espaço Aberto*, Rio de Janeiro, Brasil, v. 3, n. 1, 2013, p. 77–100. Doi: 10.36403/espacoaberto.2013.2101. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/EspacoAberto/article/view/2101>. Acesso em: 20 out. 2024.

BHABHA, Homi. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 2007.

BOSI, Alfredo. *História concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1994.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Dez mitos sobre os judeus*. São Paulo: Ateliê editorial, 2019.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Judeus-caboclos da Amazônia. *Arquivo Maaravi: Revista Digital De Estudos Judaicos Da UFMG*, v. 15, n. 29, p. 60–87. Doi: <https://doi.org/10.35699/1982-3053.2021.35930>. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/35930>. Acesso em: 20 out. 2024.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris: Éditions Robert Laffont, S.A. e Éditions Jupiter, 1982.

CUNHA, Euclides da. *À Margem da História*. Obra Completa de Euclides da Cunha, volume I. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1966.

GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1982.

GIRARD, Yolande. *La lune dans le judaïsme*. Dossier interBible. Montréal: diocèse de Montréal, 23 out. 2005. Disponível em: http://www.interbible.org/interBible/decouverte/ressources/dossiers/dib_lune.pdf. Acesso em: 20 out. 2024.

HIRSCH, Marianne. Family Pictures: Maus, Mourning, and Post-Memory. Discourse. *Special Issue: The Emotions, Gender, and the Politics of Subjectivity*, v. 15, n. 2, 1992. p. 3-29.

JACOB, Paulo. *O gaiola tirante rumo do rio da borracha*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1987.

JACOB, Paulo. *Um pedaço de lua caía na mata*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1990.

JACOB, Paulo. *Tempos infinitos*. São Paulo: Imago, 1999.

JACOB, Paulo. *Vila Rica das Queimadas*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1976.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional*. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2000.

LIMA, Lucilene Gomes. *Ficções do ciclo da borracha: A selva, Beiradão e O amante das Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MARQUES, Karina. A Amazônia de Paulo Jacob: as fronteiras da “fronteira-mundi”. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 28, n. 2, 2018, p. 213-232. Doi: <https://doi.org/10.17851/2317-2096.28.2.213-232>. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/18804>. Acesso em: 20 out. 2024.

MARQUES, Karina. A identidade judaica amazônica em Paulo Jacob: a terceira-margem do rio. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, nov. 2021, p. 45-59. Doi: <https://doi.org/10.35699/1982-3053.2021.34437>. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/34437>. Acesso em: 20 out. 2024.

MARQUES, Karina. Parintins, entre a capital e a selva, a cidade flutuante. *RE-UNIR*, v. 4, n° 2, 2017, p. 29-48. Doi: <https://doi.org/10.47209/2594-4916.v.4.n.2.p.29-48>. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/RE-UNIR/article/view/2448>. Acesso em: 20 out. 2024.

MORENCY, Jean. *Le Mythe américain dans les fictions d'Amérique de Washington Irving à Jacques Poulin*. Québec: Nuit Blanche Éditeur, 1994.

NUSELOVICI (Nous), Alexis. *Exilance: condition et conscience*. FMSH-WP-2013-44, setembro de 2013, p. 1-15.

PINTO, Luís Flávio. *A utopia amazônida*. Amazônia Real. Manaus: 24 maio 2018. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/a-utopia-amazonida/>. Acesso em: 20 out. 2024.

PLAS, Philippe, PONTE, Vanderlúcia da Silva, MUNIZ, Érico Silva Alves. O rio, ator do território amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, v. 26, n. 1, jan-abr 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v26i1.12074>. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/12074>. Acesso em: 20 out. 2024.

REIS, Artur Cezar. *O seringal e o seringueiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola. Documentário da vida rural 5, 1953.

SAMUEL, Rogel. *Paulo Jacob. Alma acreana*. Disponível em: <https://almaacreana.blogspot.com/2013/12/paulo-jacob.html>. Acesso em: 20 out. 2024.

SOUZA, Jamesclay Almeida (org.). *Paulo Jacob*. Dossiê do centenário de nascimento (1921-2021). Manaus: Ed. do Autor, 2021.

TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida*. Uma interpretação da Amazônia. Rio: Record, 1988.

VIART, Dominique. Le silence des pères au principe du “récit de filiation”. *Études françaises*, v. 45, n. 3, 2009, p. 95–112.

WIGODER, Geoffrey. *Dictionnaire Encyclopédique du JuLe Discours antillais*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

A cena-padrão da bênção testamental em narrativas sobre os judeus sefarditas na Amazônia

Alessandra Conde

“[...] para que te bendiga minha alma antes que eu morra.”

Bereshit 27:4

O que pode um pai legar ao filho na hora derradeira? Qual herança deve ele deixar ao filho? Heranças materiais, palpáveis, ou espirituais, vaticínios, palavras de antecipação do porvir? Na literatura bíblica, é conhecida a passagem em que Jacob, já velho, chama Esaú para entregar-lhe uma bênção. O *Dicionário on-line português* define a palavra bênção como referente “ao ato de benzer ou abençoar. Pode indicar também uma graça divina ou qualquer outra situação que é oportuna e benéfica. Pedir a bênção significa pedir proteção e aprovação”¹. Em narrativas da literatura da Amazônia, há ecos dessa cena bíblica. A qual cena nos referimos?

Segundo o texto bíblico, disse Isaac a Esaú: “E agora, pega, rogo, tuas armas – tua espada e teu arco –, e sai ao campo e caça para mim alguma caça, e faz-me manjares como eu gosto, e traz-me e comerei, para que te bendiga minha alma antes que eu morra” (Gênesis [*Bereshit*] 27: 3-4). A bênção testamental ou “testamento do herói moribundo”, segundo Robert Alter (2007, p. 85), é uma das cenas-padrão bíblica. Alter (2007, p. 148) esclarece que a literatura bíblica apresenta cenas-padrão compreendidas como “episódio[s] que se desenvolve[m] em um momento crucial da trajetória do herói e que se compõe[m] como uma sequência fixa de motivos”.

A ordenação de ir até o pai moribundo para ser abençoado (*Bereshit* [Gênesis] 27: 1-4) pode ser encontrada em algumas narrativas sobre os judeus sefarditas na Amazônia, conforme se vê no romance, sobre uma família de judeus marroquinos na região, intitulado *Terra da promessa*, de Sandra Godinho Gonçalves (2019), escritora não judia,

¹ [Bênção]. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2024. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/bencaos/>. Acesso em: 31/07/2024.

e em crônica de Elias Salgado (2015), cuja temática também aborda a presença judaico-marroquina no norte do Brasil. No primeiro caso, o motivo faz alusão ao que se percebe na *Bíblia*, no segundo caso, é uma variação, cujos objetos tomam o lugar das palavras e os filhos reivindicam para si itens materiais que servirão como substituto à presença do pai, tornando-se objetos de recordação e de identidade. A bênção, neste episódio, constituiu-se, apesar das palavras inauditas, nos objetos que assumirão, como herança do passado, a função de despertar o conhecimento de si e da coletividade, assim como o conhecimento de uma judeidade amazônica.

A literatura da Amazônia apresenta três grupos de escritores que aludiram à temática judaica na região em suas produções literárias: (a) os judeus, (b) os não judeus e (c) os que reconhecem antepassados judeus em suas genealogias. As narrativas de Salgado e de Godinho inserem-se nos dois primeiros grupos. Assim, neste trabalho, procuramos identificar, nas narrativas selecionadas, a alusão ao motivo do “testamento do herói moribundo” e a sua variação, tendo como perspectiva o estudo de Robert Alter (2007), em *A arte da narrativa bíblica*. Recorremos à versão hebraica da *Bíblia* (2006), em razão da temática judaica presentes nas narrativas selecionadas. Em razão disso, é preciso ainda considerar os trabalhos de Peter Stallybrass (2008) e Samuel Benchimol (2008). O primeiro tratará sobre a memória e o último trará luz à presença judaica na Amazônia.

Há ainda que se considerar o estudo de Raymond Trousson (1988), a propósito da definição de motivo, aqui elegido em razão da proximidade do conceito de cena-padrão.

Robert Alter e Frank Kermod (1997), em *Guia literário da Bíblia*, atestam o valor estético dos textos bíblicos e os concebem como partícipes do cânone literário. Considerá-los ajuda-nos a pensar passagens literárias que ecoam a temática bíblica. A *Bíblia* assim como a mitologia greco-romana atuaram sobre a formação da cultura literária Ocidental (Frye, 2021). E a literatura, à maneira dos *midrashim*, emprestou e aditou elementos à matéria bíblica. O *midrash*, entendido como um gênero literário e como uma “prática metodológica de estudo”, é “um gênero particular de Literatura Rabínica que consiste na exegese e interpretação, tanto da *Halachá* como da *Hagadá* recontando-o, aumentando-o e poetizando-o” (Berezin, 1997, p. 187). A literatura semelhantemente procedeu aos temas bíblicos: recontou-os, aumentou-os, poetizou-os. Mais que isso, serviu-se de estruturas narrativas comuns no texto bíblico. A cena-padrão é uma delas.

A bênção e a maldição atrás da porta

Vede que ponho diante de vós, hoje, a bênção e a maldição.

Devarim 11: 26

A cena-padrão bíblica diz respeito aos “episódio[s] que se desenvolve[m] em um momento crucial da trajetória do herói e que se compõe[m] como uma sequência fixa de motivos” (Alter, 2007, p. 148). E o que são motivos? Raymond Trousson procurou responder a esta pergunta, definindo ainda, no processo, o conceito de tema:

O que é um motivo? Escolhemos denominar assim um conceito vasto, designando quer uma certa atitude – por exemplo a revolta – quer uma situação de base, impessoal, em que os actores não foram ainda individualizados – por exemplo as situações do homem entre duas mulheres, da oposição entre dois irmãos, entre pai e filho, da mulher abandonada, etc. Trata-se de situações já delimitadas nas suas linhas essenciais, de atitudes já definidas, de tipos mesmo – por exemplo o revoltado ou o sedutor – mas que continuam no estado de noções gerais, de conceitos. [...] O que é um tema? Estabelecemos denominar assim a expressão particular de um motivo, a sua individualização ou, se se quiser, a passagem do geral ao particular (Trousson, 1988, p. 19-20).

Um dos motivos que se formula como uma cena-padrão, segundo a concepção de Alter (2007, p. 85), é o do “testamento do herói moribundo”. É conhecido o episódio em que o filho de Abraão, Isaac, adoentado e pressentindo a hora da morte, chama a Esaú para que lhe prepare uma refeição e receba a seguir a bênção última paterna, conforme os relatos de *Bereshit 27* (Gênesis 27):

E quando Isaac ficou velho e seus olhos se escureceram e ele não mais enxergava, chamou a Esaú, seu filho maior, e disse-lhe: Meu filho! E disse-lhe: Eis-me aqui. E disse: Eis que agora envelheci e não sei o dia da minha morte. E agora, pega, rogo, tuas armas – tua espada e teu arco –, e sai ao campo e caça para mim algum caça, e faz-me manjares como eu gosto, e traz-me e comerei, para que te bendiga minha alma antes que eu morra. E Rebeca estava escutando quando Isaac falou a Esaú, seu filho; e foi-se Esaú ao campo para caçar uma caça e trazer [...] E Isaac, seu pai, respondeu e disse-lhe: Eis que no melhor dos lugares da

Sefarad na Amazônia

terra será a tua habitação, onde o orvalho cai do alto; por tua espada viverás e a teu irmão servirás; e será que quando te tornares impaciente, sacudirás o seu jugo de sobre teu pescoço (Bereshit [Gênesis], 27: 1-5 e 39-40).

De igual modo, o rei David manda chamar Salomão, entregando, ao filho de Betsabé ou Betsabéia, o reino e a bênção ancestral (*Melahim* [1 Reis] 2: 1-4):

E os dias em que David havia de morrer aproximaram-se e ele deu ordem a seu filho Salomão, dizendo: 'Eu vou pelo caminho de todos os mortais; portanto, sê forte e porta-te como um homem. Cumpre o serviço devido ao Eterno, teu Deus, andando nos Seus caminhos e guardando os Seus estatutos, os Seus mandamentos, as Suas leis e os Seus testemunhos, conforme está escrito na Torá de Moisés, para que prospere em tudo o que fizeres e por onde quer que fores, a fim de que o Eterno confirme a palavra que falou acerca de mim, dizendo: “Se teus filhos guardarem os seus caminhos e trilharem diante de Mim fielmente – de todo o seu coração e de toda a sua alma –, nunca te faltará sucessor ao trono de Israel”.

Nessas duas cenas com traços narrativos paralelísticos, elencamos quatro motivos que se repetem: 1. O narrador menciona a idade avançada dos pais e a proximidade da morte; 2. A ordenação de que os filhos se apresentem para receber a bênção; 3. O pai reconhece a proximidade da morte; 4. A bênção propriamente dita e a condição para obtê-la.

Quanto ao primeiro motivo, as passagens, “E quando Isaac ficou velho e seus olhos se escureceram e ele não mais enxergava” e “E os dias em que David havia de morrer aproximaram-se”, evocam a condição de velhice ou de doença avançada dos pais. O segundo é constituído pelas expressões imperativas que o narrador atribui aos anciãos: “chamou a Esaú, seu filho maior, e disse-lhe” e “ele deu ordem a seu filho Salomão, dizendo”. No terceiro motivo, são os personagens e não mais os narradores que atestam a morte iminente: “Eis que agora envelheci e não sei o dia da minha morte” e “Eu vou pelo caminho de todos os mortais”. O último motivo apresenta uma condição para receber a bênção: Esaú deveria fazer um guisado (“E agora, pega, rogo, tuas armas – tua espada e teu arco –, e sai ao campo e caça para mim alguma caça, e faz-me manjares como eu gosto, e traz-me e comerei, para que te bendiga minha alma antes que eu morra”) e Salomão deveria comportar-se exemplarmente, segundo os ensinamentos recebidos do pai: (“portanto, sê forte e porta-te como um homem. Cumpre o serviço devido ao Eterno, teu Deus, [...] para que prospere em tudo o que fizeres”).

Esses quatro motivos que ora elencamos vemos em *Terra da promessa*, de Sandra Godinho Gonçalves, publicado em 2019. O romance conta a história de uma família de judeus marroquinos que imigrou para a Amazônia nas primeiras décadas do século XX. Dividido em três partes, apresenta, como título para cada uma delas, três motivos que nortearão a narrativa, isto é, “O desejo”, “A luta” e “A revelação”. Em “O desejo”, conhecemos a história de Isaac e Esther, da infância até o momento em que adultos decidem imigrar para a Amazônia. Primeiro Isaac e os irmãos e depois Esther. Isaac e Esther são as duas vozes narrativas presentes no romance.

Na perspectiva de Isaac, predomina a dúvida sobre a paternidade do filho mais velho, Samuel. Apaixonado por Esther desde a infância, Isaac percebe seus sonhos ruírem, na juventude, com a chegada do violinista Jacob, por quem Esther demonstra simpatia. Em “A luta”, a família enfrenta as dificuldades de viver na Amazônia. Em “A revelação”, a paternidade de Samuel é revelada, assim como se definem os sentimentos de Jacob e de Esther.

É em “O desejo” que a cena-padrão do “testamento do herói moribundo” aparece. Isaac chama Samuel para dar-lhe a bênção final, assim ordenando ao rapaz: “É mais que uma ideia, Samuel, é meu último desejo. Quero te abençoar enquanto ainda tenho vida” (Gonçalves, 2019, p. 36). No romance de Godinho, o motivo do reconhecimento do pai de que a morte se avizinha é nítido, como a citação acima mostra. A ordenação de que o filho se apresente ao pai para ser abençoado é outro motivo presente nesta narrativa sobre judeus marroquinos na Amazônia (Gonçalves, 2019). A referência à condição envelhecida e adoentada do pai, realizada pelo narrador, encontra-se também em *Terra da promessa*. A frase inicial do romance, narrado por Isaac, é “Estou morrendo” (Gonçalves, 2019, p. 9). Sendo Esther, também, a outra narradora protagonista, ela em momentos distintos atesta a doença do marido e o seu pouco tempo de vida: “Isaac é touro enjaulado em um corpo frágil. E definha por etapas” (Gonçalves, 2019, p. 13).

A condição para o recebimento da bênção também se repete no romance. Isaac pede a Samuel uma ação para que a bênção, que não é mencionada, seja dada: “é meu último desejo. Quero te abençoar enquanto ainda tenho vida” (Gonçalves, 2019, p. 36). O foco destoa da bênção e recai na condição. Isaac tem um desejo. O Isaac bíblico queria comer um cozido. David ordenou que Salomão não abandonasse a tradição.

De que tratava a ideia/desejo/mandamento de Isaac? Samuel amava Luna, a filha de Jacob, seu rival. Para Isaac, era a revanche, saborosamente sorvida, como as tangerinas, imagem que se repete no romance, símbolo do amor que sentia por Esther. Não se tratava apenas de favorecer o filho, mas de ferir o desafeto. O motivo presente nessa cena-padrão conduzirá ao clímax da narrativa: a revelação da paternidade de Samuel e a resolução dos sentimentos dos personagens (Isaac, Esther e Jacob).

Isaac, ao mandar chamar o filho, sabe da força das palavras que emite. Sabe que seu interlocutor as receberá como mandamento, numa perspectiva religiosa. É sob essa áurea que a cena se processa. O leitor a conhecerá pela ótica de Esther que, escondida atrás da soleira da porta, ouve a conversa entre o pai e o filho. Este teme. Não pretende fugir com Luna, conforme aconselha o pai. O rapaz agarra a *hamsa* da mãe. Ela pensa que ele assim o faz em busca de “sorte para o empreendimento que o pai lhe propõe” (Gonçalves, 2019, p. 36). Ao contrário, ele pede proteção. Está amedrontado com o legado que o pai lhe quer deixar.

É também sob a perspectiva de Esther que percebemos a intenção de Isaac de ser o autor-modelo da história do filho. Os imperativos foram lançados ao caminho. Esther os percebe. Ela sabe que, se o filho aceitar a proposta do pai, ele se fará um pária, “um criminoso que roubou um tesouro”, conforme sentencia Esther (Gonçalves, 2019, p. 37). Ela quer evitar a tragédia desejada por Isaac.

De modo inverso, as ações dos personagens, que culminaram com o desterro de Jacob, segundo *Bereshit 27* (Gênesis 27), podem ser percebidas na cena em que Isaac, Samuel e Esther participam. Esther e Rebeca estão à espreita, observando a ordenação dos maridos que nas duas narrativas se chamam Isaac. O que elas veem sorratamente quando estão atrás da porta? Esther sem revelar a sua presença, como uma “sombra”, “próxima à soleira da porta” (Gonçalves, 2019, p. 35), ouve a conversa entre o marido e o filho. Rebeca “estava escutando quando Isaac falou a Esaú, seu filho” (*Bereshit* [Gênesis] 27:5).

Enquanto no texto bíblico, Rebeca prefere Jacob a Esaú, sendo este o eleito de Isaac, a narrativa de Godinho Gonçalves exclui o segundo filho como protagonista, colocando Samuel como o preferido de Esther que tem outros filhos com funções decorativas. Como Isaac o vê? Na infância, Isaac tentou matá-lo. Era parecido demais com Jacob. E foi o interesse deste pelo menino que levou o imigrante Isaac, no interior

da Amazônia, a passar a amar o filho. O desejo do rival tornou-se o seu desejo, isto é, passou a desejar segundo o outro, conforme a ideia de René Girard (2009), a propósito da teoria do desejo triangular.

Isaac passou a amar o filho com o mesmo ardor com que era atraído para o rival Jacob. É esse ódio que o fará sugerir a exclusão de Samuel da sociedade (família, sinagoga, amigos), esperando que a tragédia da perda da filha Luna alcançasse a Jacob. Esta seria a vingança de Isaac. Este foi o legado que quis deixar para Samuel. Não porque não o amasse, mas porque odiava ainda mais a Jacob. A bênção testamental teve como motivação o ressentimento. A bênção, se aceita, resultaria em maldição para o filho do amante da mulher de Isaac, filho que ele adotou como seu. A bênção se acolhida seria a ruína de Jacob. Esther entende a real razão do pedido do marido e pede ao filho que não ceda ao desejo do pai: “Não faça isso, meu filho [...] Seu pai fala com ódio que tem guardado no coração” (Gonçalves, 2019, p. 37).

Bênção e maldição se justapõem. O ódio manipula a bênção que o moribundo deseja legar. Isaac, como o ancestral homônimo bíblico, sabe da força do testamento. Reconhece que suas palavras induzirão o filho a um destino aparentemente feliz, ao mesmo tempo que incidirá a contrapelo sobre o destino de Jacob. É isso o que Isaac deseja. Ferir o rival. Roubar-lhe a filha pelas mãos de Samuel.

Em *Devarim* (Deuteronômio) 11: 26-28, o Eterno vaticina:

Vede que ponho diante de vós, hoje, a bênção e a maldição. A bênção, se obedecerdes aos mandamentos do Eterno, vosso Deus, que eu vos ordeno hoje. E a maldição, se não obedecerdes aos mandamentos do Eterno, vosso Deus, e vos desviardes do caminho que eu vos ordeno hoje, para seguirdes outros deuses que não conhecestes.

Isaac premedita subverter a bênção, nela colando, argutamente, a sombra da maldição. Contrário ao teor do texto bíblico, se Samuel desobedecesse ao pai, encontraria a bênção. Se o atendesse, cairia nas malhas de um triste destino, arrastando muitos à maldição. No romance de Godinho, a bênção e a maldição podem ser encontradas escamoteadas atrás da porta.

O que a boca não o disse: a cena-padrão em variação

“E chegou-se e o beijou, e sentiu o cheiro de suas roupas.”

Bereshit 27: 26

Se a cena-padrão do testamento do moribundo é encontrada com clareza no romance de Godinho, em uma crônica de Elias Salgado, “A mala do meu pai”, do livro *O fim do mundo e outras histórias de beira-rio* (2015), poderá ser vista em variação. Nesta crônica, o narrador evocará memórias familiares, a propósito da reunião dos irmãos em razão do falecimento do pai: “A memória de meu pai se fez, entre nós, mais viva do que nunca” (Salgado, 2015, p. 16), diz o cronista. Um objeto evocará, como testamento, a identidade judaica celebrada pelo pai do cronista. Não houve o chamado para a bênção de um moribundo. Os filhos reunidos choram a morte do pai. Passam a vista pela sala e contemplam a mala e outros objetos que se tornam um tipo de memória, a que ativa sentimentos e, também, identidade:

[...] nos pusemos a escolher sua memória viva por aqueles objetos, dentre seus objetos pessoais, algo com o que pudéssemos satisfazer nossa perda e guardar. Cada um de nós sabia qual objeto queria guardar para si e ao explicar sua razão, punha-se a relatar o porquê de aquele objeto ser escolhido. O incrível é que todos já sabiam a razão da escolha do outro, o seu motivo era também o dos demais e qualquer daqueles objetos faria o mesmo sentido para qualquer um de nós, já que todos eram apenas uma parte da mesma história, a todos nós igualmente familiar (Salgado, 2015, p. 17).

O narrador escolhe a mala. Sempre esteve à espreita dos objetos pertencentes ao pai. Acredita que eles falariam o que desejou ouvir da silente boca paterna: “Hoje sei o que procurava naqueles objetos pessoais: buscava diálogo, tentava compreender e ser compreendido” (Salgado, 2015, p. 16). Quais memórias os objetos escolhidos suscitam? O pai, dono de uma embarcação, vendia mercadorias que levava no barco “Estrela”. Os filhos viam o pai com a mala na mão sair para trabalhar. Parecia um ator americano vestido com um terno de linho irlandês. Se o narrador das cenas-padrão bíblicas descreve o pai em sua decrepitude, o objeto evoca a figura paterna na juventude. Sob a mesma perspectiva, os filhos são chamados em razão da ausência do pai, agora morto, para que se reúnam: “Reunidos os sete filhos para prantear seu passamento [...]” (Salgado, 2015,

p. 16). Não é à voz imperiosa do pai que atendem, conforme ocorre no texto bíblico, mas à sua memória.

A mala evocava a história de uma família de imigrantes em terras amazônicas. O cronista se dá conta disso:

E assim foi como, para mim, o que parecia ser o fim de uma história de vida, tornou-se, como que num encantamento, o início de toda uma existência. A mala de meu pai, símbolo de como sua história começou, transformou-se, a pesar de sua ausência, no ponto de reencontro com alguém que eu jamais pensei que ainda poderia reencontrar, e mais, que finalmente ele pudesse me apontar o caminho do meu próprio encontro comigo mesmo e com minha história e essência. Era este o verdadeiro conteúdo que continha a mala do meu pai; era esta a razão que o levou a guardá-la por mais de 70 anos! Para que, num dado momento, eu, apesar da dor, me desse conta do seu real conteúdo... (Salgado, 2015, p. 18).

Peter Stallybrass, em *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*, associa a roupa da pessoa morta à memória de sua presença e identidade: “A roupa tende pois a estar poderosamente associada com a memória ou, para dizer de forma mais forte, a roupa é um tipo de memória. Quando a pessoa está ausente ou morre, a roupa absorve sua presença ausente” (Stallybrass, 2008, p. 14). De igual modo, a roupa, como qualquer outro objeto tendo pertencido ao morto, evocará lembranças. É o caso da mala do pai, segundo a crônica de Salgado, conforme vimos. “As roupas são, pois, uma forma de memória”, diz Stallybrass (2008, p. 33). Seguindo a mesma perspectiva, dizemos: a mala é uma forma de memória. Assim o foi para a família Salgado, descendentes de marroquinos que vieram para a Amazônia.

No desdobramento da passagem sobre a bênção usurpada por Jacob, ao se passar por seu irmão gêmeo Esaú, conforme instrução de Rebeca, são os objetos, direta ou indiretamente, que se constituem artefatos indutores ao logro. Rebeca, sorratamente, ouviu seu marido Isaac – adoentado e com perda da visão – chamar o filho primogênito, ordenando-o que fosse à caça e, em seguida, cozinhasse um bom cozido para o pai. Preferindo a Jacob, Rebeca prepara um cozido de cabritos e, cobrindo partes do corpo do filho com o couro dos animais, ordena-lhe que vista as roupas de Esaú.

Jacob obedece e recebe de Isaac a bênção que seria de seu irmão mais velho, consoante os relatos de *Bereshit* (Gênesis) 27. Em dado momento, ao ouvir a voz do filho Jacob, Isaac o reconhece, mas o cheiro das roupas, as mãos e o pescoço peludos indicam

ao filho de Abraão que está enganado. A visão o deixou. Não pode mais confiar nela. Isaac, em contrapartida, despreza o que ouve e atém-se aos sentidos do tato e do olfato. Os objetos e as partes do corpo (mãos e pescoço peludos – ainda que fabricados) tocados e cheirados tornam-se mais autênticos à percepção de Isaac. São os objetos que legitimam a bênção dada a Jacob. São eles, mediante tato e olfato, que ativam a memória de Isaac. São os objetos que comunicam a Isaac que quem está diante de si é Esaú e não Jacob. São os objetos que o manipulam para que se renda à usurpação da bênção ancestral hebraica. A boca, neste caso, diz o que os objetos testemunham.

Ao contrário do que acima vimos, na crônica de Salgado, o que a boca não disse, o objeto comunica, ativando a memória e a identidade de uma judeidade amazônica. Na mala, “objeto-como-memória” (Stallybrass, 2008, p. 69), havia como testamento o legado de ser, viver e permanecer judeu na Amazônia e no mundo (Benchimol, 2008). A mala evoca a identidade judaica como testamento. A mala fala pelo pai. Os filhos ouvem o que o objeto tem a dizer. Ele é um legado, uma ordenação, uma herança. Os filhos a acolhem e a herança reivindica a autoidentificação.

A terra amazônica tornou-se atrativa para o grupo étnico judeu marroquino. As duas narrativas aqui selecionadas evocam traços da presença e da adaptação dos migrantes estrangeiros e seus descendentes na região. Para Samuel Benchimol (2009, p. 259), ocorreu um êxodo judaico-marroquino para a Amazônia:

O êxodo dos judeus-marroquinos é explicado por meio dos diferentes fatores de expulsão: pobreza, fome, perseguição, discriminação, destruição de sinagogas, etc., como de forças de atração e favorecimento, de ordem política e econômica oferecida pelo Brasil e Amazônia, como a abertura dos portos, tratados de alianças e amizade, extinção da inquisição, liberdade de culto, abertura do rio Amazonas à navegação exterior e outros elementos que contribuíram para buscar a Amazônia – a nova Terra da Promissão – a *Eretz* Amazônia.

O cronista recebe o legado do pai e encontra a si e à sua história, a história dos Elmaleh-Salgado, imigrantes marroquinos judeus na Amazônia. A trajetória dos antepassados, a vinda para a região norte do Brasil, a adaptação em terra estrangeira passa a ser assunto, herança, herdade, identidade que o cronista abraçou após a morte do pai, conforme declara na crônica “A lenda do argonauta dos Trópicos”, também de *O fim do mundo e outras histórias de beira-rio* (2015): “Minha família chegou à Amazônia no que

a História registra como a primeira onda imigratória de judeus para aquela região que começou em torno de 1810” (Salgado, 2015, p. 13).

O chamado à bênção paterna final é um motivo bíblico que se mostrou aliciente em muitas narrativas. Na literatura da Amazônia, traços desse motivo aparecem com alguma clareza ou em variação. O pai, da crônica de Elias Salgado, não chama os filhos para dar-lhes a bênção última. Não fez como Isaac do romance de Godinho ou como o homônimo bíblico. Um objeto fala por ele e, reunidos, os filhos recebem a herança.

No romance de Godinho, o que disse a boca reflete o ódio como testamento. Palavras loucas, ouvidos moucos. Samuel rejeita o legado do ódio. Morre o pai e as palavras se perdem no esquecimento. Na crônica de Salgado, o que não disse a boca, o objeto comunica. Morto o pai, a mala, aprazível objeto como memória, torna-se testemunho/testamento da judeidade a ser seguida.

Referências

- ALTER, Robert, KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. Tradução: Gilson César Cardoso. São Paulo: Unesp, 1997.
- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BENCHIMOL, Samuel. *Eretz Amazônia*. Os judeus na Amazônia. Manaus: Valer, 2008.
- BEREZIN, Rifca. Projeções da Bíblia na literatura hebraica: O “Midrash” moderno. In: LEWIN, Helena (Org.). *Judaísmo: memória e identidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1997. p. 187-200.
- BÍBLIA HEBRAICA. *Baseada no Hebraico e à luz do Talmud e das Fontes Judaicas*. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Editora & Livraria Sêfer, 2006.
- FRYE, Northrop. *O Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução de Márcio Stockler. Campinas, sp: Editora Sétimo Selo, 2021.
- GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Tradução de Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.
- GONÇALVES, Sandra Godinho. *Terra da promessa*. Taboão da Serra [SP]: Vicenza, 2019.
- SALGADO, Elias. *O fim do mundo e outras histórias de beira-rio*. Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2015.
- STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2008.

Sefarad na Amazônia

TROUSSON, R. *Temas e mitos: questões de método*. Tradução de Teresa Castro Rodrigues. Lisboa: Horizonte, 1988.

Arquivo polaca: judias prostituídas na Amazônia

Angélica Pinheiro
Alessandra Conde

Introdução

Rifca Blumenfeld, de *A filha dos rios* (2015), Esther Markowitz, de *O ciclo das águas* (1977), Hana, de *Cabelos de fogo* (2010), Sarah Weisser, de *Jovens polacas* (1993), Madame Pommery, do romance homônimo (1919), e Perla Pzeborska, da peça “Eretz Amazônia” (2018): o que essas personagens têm em comum? São judias prostituídas na diáspora, podemos dizer apressadamente. Elas, todavia, têm uma história particular. Segundo *O Novo dicionário da língua portuguesa* (1913, p. 1047), de Candido de Figueiredo, iconografia pode ser entendida como um “conhecimento e descrição de imagens, estátuas, monumentos antigos”. Este trabalho¹ propõe-se a conhecer a iconografia das personagens judias polacas, nos textos selecionados, considerados textos integrantes dos “arquivos que armazenam materiais [que devem] ser lidos e interpretados [...] se o conteúdo tiver que ser resgatado para a memória” (Assmann, 2011, p. 369). O arquivo, formado pelas personagens judias polacas, torna-se espaço de memória, quando lidos e interpretados, permite-nos conhecer singularidades de um grupo minoritário que a história inventariou como marginal. Um dever de memória nos leva a conhecer essa iconografia.

A diáspora judaica transcorreu em sucessivos episódios históricos. Em vários momentos, os judeus foram expulsos da terra de Jerusalém e de outros lugares, trazendo consequências destrutivas para o povo judeu em vários segmentos. Para Stuart Hall (2003, p. 28), a diáspora é “o espalhamento ou deslocamento de um povo de sua terra de origem para outro lugar com a promessa de um retorno redentor”. A configuração da dispersão

¹Este texto é uma versão aditada do artigo “Iconografia da judia polaca na Amazônia” publicado originalmente na revista “Missangas: Estudos de literatura e linguística” na data de 26 de dezembro de 2022. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/missangas/article/view/15362/11021>.

de povos que mantêm um elo “comunitário” por pertencer à terra de origem, é uma característica vivida em comunidades de judeus que, por persistência, buscam conservar e continuar a identidade judaica, o ser judeu, ainda que em “terra estranha”, como diz o texto bíblico (*Tehilim* [Salmo] 137: 4).

Na literatura escrita por judeus imigrantes, a diáspora judaica faz-se presente em diversas obras. Regina Igel (1997), em *Imigrantes judeus-Escritores brasileiros*, lança o olhar sobre o tema judaico nas narrativas escritas no Brasil. Nesse estudo, a professora discorre sobre a diferença entre a diáspora e o exílio dos judeus. No primeiro caso, a diáspora refere-se à residência no exterior, em relação ao Estado de Israel. No segundo caso, o exílio diz respeito a um afastamento espiritual de Deus na diáspora (Igel, 1997, p. 38).

Em geral, Regina Igel (1997, p. 29) afirma que “a imigração judia é, de todas as variantes, aquela cuja razão de ser não é troca de uma identidade por outra mas defesa e manutenção de uma identidade que não se deseja perder, mesmo se para isso for preciso desenraizar-se”. No caso das judias prostituídas, a manutenção da identidade e da cultura judaicas mostrou-se precária. Muitas delas lutaram para preservar ao menos ecos da tradição cultural e religiosa. A trajetória como prostitutas mostrou-se custosa às judias, uma vez que a elas foram impostas novas formas de viver, que se distanciavam da tradição judaica. Ao chegarem em uma nova ambiência, as trocas culturais não foram a principal preocupação dessas judias, como bem se percebe nas obras selecionadas neste ensaio.

Igel (1997) elenca alguns romances que alinhavaram histórias a partir da temática das judias prostituídas, tendo como escopo a literatura judaica brasileira. Para isso, no tópico “a marginalidade e o sionismo” (Igel, 1997, p. 175), cita os romances *O ciclo das águas*, de Moacyr Scliar (1977), *Jovens Polacas* (1993), de Esther Largmam e *A Última polaca* (1985), de Márcio Eskenazi Perdi. Ela referencia a marginalidade “imposta ou deliberada aos fomentadores dos meretrícios e das mulheres que o praticaram, fossem elas vítimas ou voluntárias conscientes” (Igel, 1997, p. 194), como ação, desaprovada e que envergonhava a comunidade judaica. Nos textos selecionados para estudo neste ensaio, o ficcional dialoga com a realidade, denunciando, testemunhando a violência que muitas mulheres sofreram na diáspora. De quais obras se fala?

O tema das judias prostituídas, as chamadas polacas, escravas brancas do século XIX, está presente em romances e peças teatrais de escritores judeus, como os aqui

coligidos. Em geral, há elementos em comum nessas histórias: elas remontam a um país europeu, em um recorte de tempo estabelecido no final do século XIX ou início do XX; as histórias dão conta da trajetória de jovens pobres, habitantes de aldeias miseráveis, afligidas pela guerra ou por *pogroms*, que, iludidas pela ideia de um bom casamento, caem nas mãos de mafiosos que as prostituem na América do Sul. As histórias parecem as mesmas, mas, na verdade, cada uma delas é peculiar. Elas mostram a iconografia de mulheres ímpares, em histórias que ecoam a solidão e o desamparo.

O tema das judias prostituídas, que a literatura ecoou, foi também retratado nas artes plásticas por Lasar Segall, artista plástico judeu, nascido em um território pertencente a Rússia em 1889, atualmente Lituânia. Após passar pela Alemanha, Segall imigra para o Brasil em 1923. Ele teve suas pinturas perseguidas e confiscadas em 1933 com a ascensão do regime nazista. Segundo Daniel Ricon Caires (2018, p. 18), Segall, o “eterno caminhante”, teve, como outros milhares de judeus, o destino de saída de um território que os violentava e massacrava, dessa vez a Rússia. O Brasil o acolheu e este pintou as misérias do Brasil e de muitos outros imigrantes.

As pinturas referentes ao álbum *Mangue* (1943), de Lasar Segall, foram confiscadas do Museu de Breslaus, pelos nazistas, no ano de 1937. O álbum possui 44 pinturas que apresentam diferentes técnicas e dimensões e diversas datas de elaboração. A maioria foi feita entre os anos de 1925 e 1923 e que referenciam a experiência de Segall no Brasil, em especial, no Rio de Janeiro, no Mangue, zona de meretrício da cidade, onde também lá estavam as polacas. Segundo Fábio Magalhães (2003, p. 17),

no Mangue a população era predominantemente mulata, mas lá viviam também as “polacas”. Eram em sua maioria mulheres judias oriundas do Leste Europeu, vítimas do tráfico internacional de mulheres e convertidas em prostitutas, fato comum nos anos de crise e de guerra. A presença dessa prostituição loira, de olhos azuis, ganhou fama e a expressão “polaca” virou, até hoje, sinônimo de prostituta. [...] Certamente, Segall defrontou-se com as “polacas” em suas visitas ao Mangue, já que as representou em diversos desenhos e gravuras como Dois marinheiros acompanhados e Homens e mulheres no Mangue, ambas as gravuras realizadas em ponta-seca, em 1929. As experiências e as anotações do Mangue voltaram a ser retrabalhadas e serviram mais tarde de base para a realização de pinturas, como a tela Figura com persiana, de 1949, ou Figura com reposteiro, de 1954. Nos anos finais de sua vida, criou uma série de pinturas que chamou As erradias, pois evocam o tema da zona de prostituição do Rio de Janeiro.

Para Jorge de Lima (2003, p. 79), “Lasar Segall se conserva humanista dentro de todas as revelações” e ainda amplifica as significações das iconografias desenhada pelo artista:

Alcança-nos depois com o seu conteúdo de transcendência, de grande humanidade, de interesse pela justiça terrena, com apelos, está visto, a qualquer intervenção mística. Vejo muitas das figuras dizendo-se meus parentes e eu as atendo com ares fraternais (Lima, 2003, p. 79).

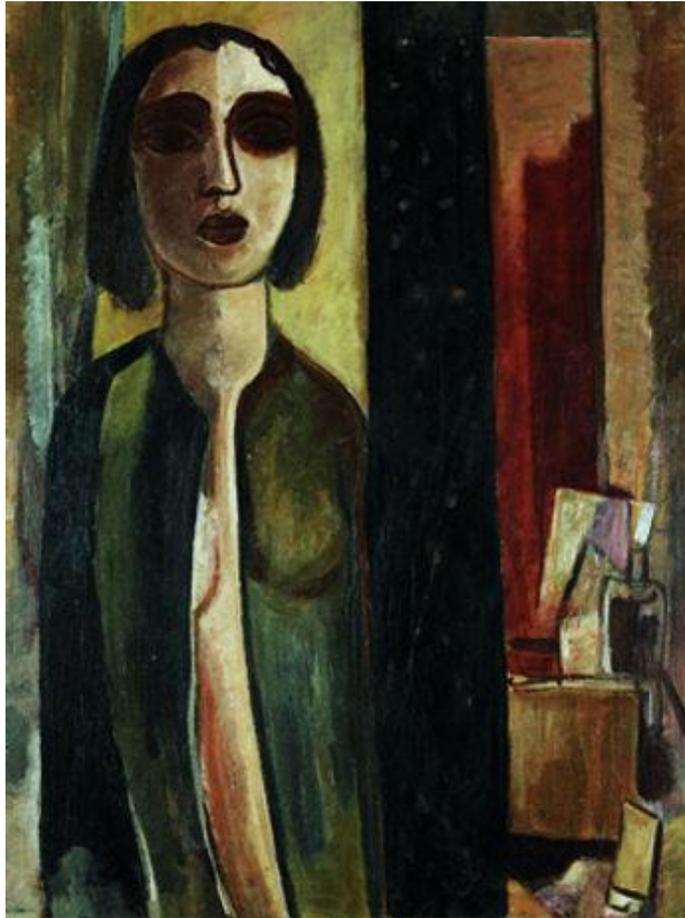
Walter Benjamin em *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (1989) discorre sobre a alegoria moderna da prostituta e seu lugar como mercadoria, concepção que leva a contemplar a imagem da prostituta europeia do século XIX. É interessante destacar a condição da prostituta parisiense, como artigo de luxo, seu corpo erotizado por meio de maquiagem e roupas. Para Benjamin (1989, p. 177),

na forma que a prostituição assumiu nas cidades grandes, a mulher não aparece apenas como mercadoria, mas, em sentido expressivo, como artigo de massa. Isso se indica através do disfarce artificial da expressão individual a favor da profissional, que acontece por obra da maquilagem. Que este aspecto da puta tenha se tornado sexualmente determinante para Baudelaire, o testemunha, enfim, que suas múltiplas evocações da puta nunca têm o bordel como pano de fundo, mas, ao contrário, a rua.

É na rua também que as iconografias das meretrizes são representadas por Lasar Segall, porém não com robustas roupas, maquiagens e joias, como as prostitutas parisienses. As prostitutas do mangue são retratadas com feições cansadas e melancólicas, como se vê na imagem a seguir:

Sefarad na Amazônia

Figura 1: *Figura com Reposteiro*, 1954
Óleo sobre tela, 81 x 60 cm. São Paulo, SP, Museu Lasar Segall – IBRAM/MinC



Fonte: <http://www.museusegall.org.br/mlsObras.asp>.

A pintura de Segall intitulada “Figura com Reposteiro” (1954) faz parte da série *Erradias*. Nela, Segall pintou as prostitutas do Mangue, polacas e negras. Para Samara Müller Pelk (2016, s/p),

a silenciosa *Figura com Reposteiro* (1954) prende o olhar do espectador e não é pelo decote da camisa aberta e sim pelos olhos amendoados e soturnos da mulher. O interesse não é na erotização da mulher e sim na atmosfera intimista e melancólica, na tristeza e na condição social da personagem dessa tela. Lasar Segall (1891-1957) na série *Erradias* (incluindo *Figura com Reposteiro*) apresenta o cenário do bairro Mangue, na cidade do Rio de Janeiro, local frequentado por proletários e caracterizado pela prostituição de mulheres negras e polacas; contrastando com o bairro da Lapa, posto que o público desse era frequentado pela elite carioca em busca da boêmia e da prostituição de luxo. O bairro do Mangue é cenário comum nas obras do artista que

o propõe em suportes como a gravura estendendo-se pela aquarela e pela pintura a óleo.

Mas quem é essa polaca que interessou a Lasar Segall? Para Margarethe Rago (2011, p. 63),

havia as *cocottes* e as polacas. As primeiras, representavam o luxo e a ostentação. As segundas, substituindo mulatas e portuguesas, representavam a miséria. “Ser francesa” significava não necessariamente ter nascido na França, mas frequentar espaços e clientes ricos. Ser polaca significava ser produto de exportação do tráfico internacional do sexo que abastecia os prostíbulo das capitais importantes e... pobre.

Beatriz Kushnir (1996) diz que no ano de 1867 as polacas começaram a chegar ao Brasil atraídas pelo fenômeno *Belle Époque*. A essas mulheres foi atribuído o rótulo de mercadoria europeia, bastante consumida no período, influenciando a moda, a arquitetura, o comportamento e, nesse caso, as judias prostituídas e as francesas se tornaram personas exóticas. As polacas foram destinadas aos setores mais pobres e as francesas foram tomadas como “mercadorias de elite”.

A discrepância entre a prostituta parisiense e a polaca pode ser percebida tanto na literatura quanto nas artes plásticas. Este ensaio visa falar sobre como as “polacas” judias foram retratadas na literatura judaica brasileira, com ênfase na produção ficcional amazônica.

Judias prostituídas na ficção urbana: as “francesas”

A literatura do século XIX dá mostras do tema das judias prostituídas. Em um baile de máscaras, inicia-se o romance *Esplendores e misérias das cortesãs*, (1973) de Honoré Balzac, inserida na obra *Comédia Humana* (2015). Esther Van Gobseck, aquela que “cintilava a pele judia” (Balzac, 2015, p. 229), em primeiro momento, aparece sendo chamada de Torpedo, apaixonada por Lucian, moço poeta. No baile, passa uma infeliz situação: é reconhecida por seus antigos clientes, já que vivia outrora na prostituição. Seus antigos fregueses lamentam-se, ironicamente, pois a paixão da bela Esther pelo poeta é considerada prejudicial aos homens que se deleitam com os seus serviços amorosos,

desestruturando a sociedade e o capitalismo. Filha da judia cortesã Sarah Van Gobesck, que fora assassinada por um capitão após levar o amante à falência, Esther tem como tio, o agiota Jean-Esther Van Gobesck, responsável por inseri-la na vida de prostituição aos dezesseis anos. O romance desenha personagens judeus com estereótipos bem definidos. Apesar disso, Esther não parece estar sozinha nas variações étnicas de mulheres servis aos homens franceses.

Ao ser reconhecida por seus antigos clientes, Esther, temendo que Lucian descubra a verdade, vai para sua casa e tenta suicidar-se pela primeira vez. É ajudada por um falso abade, Carlos Herrera. Ela passa então a morar em um quarto humilde, trabalhando como costureira. A vida de Esther como cortesã, suas tentativas de desligamento da prostituição e seu reconhecimento pela sociedade como prostituta, fazem-na uma judia infeliz. O retorno à prostituição enfraqueceu sua alma, cheia de angústias, e a fez perecer:

Da porta do quarto, viu Ester inteiriçada sobre o leito, roxa do veneno, morta!... Correu para o leito e caiu de joelhos.
— Tens razão, ela me havia dito. Ela morreu por minha causa (Balzac, 2015, p. 319).

Algumas obras que se servem do tema da judia prostituída na literatura nacional se passam em centros urbanos. Muito embora as cidades brasileiras não sejam como a capital francesa, a maioria das grandes cidades refletiam os costumes parisienses. É por esse viés, por exemplo, que segue o romance *Madame Pommery* (1919), escrito por Hilário Tácito. A narrativa ocorre na cidade de São Paulo e realiza, em tons de sátira de costume, uma representação da prostituição na sociedade paulistana moderna do século XX.

As tentativas de se alcançar um modo de viver europeu fez com que a burguesia das grandes cidades brasileiras, inclusive a paulistana, importasse costumes e consumisse mercadorias mais sofisticadas e luxuosas, da última moda, tendo como modelo a cultura parisiense. Foi nessa época que a madame com nome de marca de champanhe francês desembarcou em Santos. O narrador dá alguns detalhes de sua origem:

Duas nações, a Espanha cavalheiresca e a Polônia das baladas, disputam-se a glória de lhe ter sido berço. Pois parece averiguado que foi seu pai um polaco israelita de nome Ivan Pommerikowsky, de

profissão lambe-feras num circo de ciganos. Sua mãe era espanhola... (Tácito, 1919, p. 31).

Em *O ciclo das águas* (1997), de Moacyr Scliar, o tema da polaca retorna. Na cidade de Porto Alegre, transcorre a narrativa de Esther Markowitz. Nesse romance, ecoam rastros de uma história que nos faz lembrar o destino de Pommery ou Ida Pommerikowsky. A personagem Esther do romance de Scliar abre uma casa de prostituição, “A casa da sereia”, mas, ao contrário de Ida, que não pretendia viver o judaísmo, a “Rainha da América, Rainha Esther” (Scliar, 1997, p. 16), vive entre a prostituição e o judaísmo, com crises de identidade. Esther assume-se em uma condição paradoxal, pondo em xeque o seu judaísmo, quando se vê enredada na prostituição. O próprio título que recebe (“Rainha da América, Rainha Esther”) faz lembrar da história de outra judia na diáspora babilônica, conforme a narrativa bíblica presente no livro de Ester, mas, ao mesmo tempo, mostra a corrupção da Esther de *O ciclo das águas*: rainha como a Ester bíblica, mas uma rainha da prostituição.

A judia de *O ciclo das águas* é influenciada pela *Belle Époque*. Passa-se por francesa, escondendo a origem polonesa: “Sou francesa, dizia aos clientes curiosos. Esther Marc era agora seu nome, não mais Esther Markowitz” (Scliar, 1997, p. 92). Rastros do afastamento da comunidade judaica também são visíveis na narrativa. Certa vez, ao sair do cinema, encontra-se com outros judeus que “recusam-na”, porque a reconhecem como prostituta. O narrador diz: “Quando se aproxima, faz-se silêncio; à sua passagem, afastam-se. Ela vê uma senhora cuspir no chão” (Scliar, 1997, p. 43).

Esther veio para o Brasil após se casar com Mên dele que a enganou com promessas de uma vida de rainha na América. Ele era, de fato, um cafetão. Após desvencilhar-se dos cafetões, funda uma casa de prostituição. O destino lhe dá Marcos, um filho natural, a quem ela tenta ensinar os costumes e a fé judaica, apesar do seu próprio afastamento da comunidade. Marcos, criado pela Morena, é auxiliado, em sua trajetória pelo judaísmo, por judeus da sinagoga, pelo *mohel*, responsável pela circuncisão do menino, e pela *miniam*, que lhe ensinou o hebraico e o preparou para o *bar mitzvá*. Segundo o narrador, “a mãe queria que ele fizesse o bar-mitzvá; que lesse na sinagoga o seu trecho do Torá; que ingressasse, enfim, na comunidade dos homens judeus” (Scliar, 1997, p. 81). No desfecho do romance, Esther, após uma vida na prostituição, acaba por

viver a velhice em um asilo, demonstrando rastros do paradoxo da vida de judia prostituída estrangeira: “É verdade: passa o dia sentada num velho sofá, trauteando canções de ídiche. Não reconhece ninguém” (Scliar, 1997, p. 155), relata a enfermeira do asilo.

Moacyr Scliar, no romance *Sonhos tropicais* (1992), apresenta outra personagem judia polaca, também nomeada de Esther. A judia é mencionada algumas vezes na narrativa. Ela é, assim como outras personagens apresentadas neste estudo, uma imigrante recém-chegada no Brasil, no início do século XX, que sonhava em adquirir recursos financeiros na América, atuando nos palcos de teatro. No entanto, a imigrante encontra uma realidade difícil e tem seu sonho transformado em pesadelo. O país experienciou um processo de modernização sob forte influência europeia, modelo “civilizatório” da época, ao passo que a população enfrentava grandes problemas sociais, como a crise sanitária, que acompanhava a crise política e social a florada no país. É nesse cenário que a polaca Esther acaba em um bordel do Rio de Janeiro. O estabelecimento havia sido fechado pela fiscalização do governo da cidade na tentativa de impedir o contágio da sífilis, doença atribuída às prostitutas. Enfrentando suas frustrações, a judia polaca lamenta seu destino:

— É o meu azar [...] o azar que eu trago desde a Europa [...] Caí na armadilha de um cáften, um bandido que me tirou de casa e me botou na vida. Tudo o que eu queria era juntar um dinheiro e voltar para a minha gente... Eu, rica, a minha mãe me perdoaria, tenho certeza... Mas meu destino estava traçado [...] eu queria juntar uns contos de réis, comprar minha passagem para a Europa, chegar na minha aldeia bem vestida e com dinheiro para ajudar minha gente; obter o perdão da minha mãe, casar, ter filhos, celebrar o sábado acendendo velas e cantando aquelas velhas canções (Scliar, 1992, p. 161-162).

Conforme relata Esther, sua história apresenta as mesmas grandezas invariáveis percebidas em outros enredos sobre personagens de judias polacas prostituídas, isto é, ludíbrio, violência, separação familiar e tentativa de conservar traços da cultura judaica ancestral. A história de *Jovens polacas* (1993), de Esther Largman, reproduz situações de vida de prostitutas judias no bairro do baixo meretrício. A narrativa retrata com bases realísticas a prostituição das polacas no Rio de Janeiro, assim como o romance de Scliar, combinando o enredo das personagens principais com dados históricos apurados sobre as polacas e suas comunidades de ajuda mútua. Dentre os personagens secundários, um jovem estudante de jornalismo, Ricardo, que acaba procurando por imigrantes idosos que

vivem em um asilo judaico, tinha o intuito de colher informações referentes às judias prostituídas. Ricardo, no entanto, é incentivado a desistir de sua busca: “– Olhe rapaz, você está mexendo em coisas sujas, deixe esse lodo”, (Largman, 1993, p. 138), e ainda “– [...] você está remexendo na lama, no lodo, que não é bom para nós essa sujeira toda. No fundo é medo de que se aproveitem para agitar o anti-semitismo” (Largman, 1993, p. 243), respondem os entrevistados, imigrantes idosos.

Sarah Weisser, uma judia prostituída do romance, adveio de uma família religiosa, ao contrário de Ida Pommery, do romance de Tácito. Ela tentava fugir da prostituição, objetivando denunciar os cafetões e a organização criminosa. Ao ter uma filha, Mira, Sarah a mantém escondida para que a menina tenha um destino diferente do seu. O destino das prostitutas é muitas vezes cruel, violento. No romance de Largman, a personagem Sarah foi morta a facada e sua amiga Fanny, estrangulada. O romance denuncia como viveram e morreram as prostitutas judias, conhecidas como polacas:

Hoje me questiono se o nosso pessoal não agiu com muita rigidez em relação às prostitutas judias. Não tenho dúvidas no que tange aos homens, aos aliciadores. Mesmo as cafetinas, as “mimes” poderiam igualmente ser marginalizadas, mas as “proletárias” – [...] eram as maiores vítimas dos cafetens e da própria comunidade que – tal sociedade como um todo – condenava qualquer, jovem que incorresse na perda da virgindade; eram expulsas de casa, desprezadas e marginalizadas não encontravam marido, e eram as que, como mão-de-obra frágil, forneciam o lucro: uma ferramenta humana que proporcionava a mais-valia aos crápulas, parasitas de qualquer nação (Largman, 1993, p. 184).

O romance *Traduzindo Hanna* (2014), escrito por Ronaldo Wrobel, é mais uma narrativa que apresenta personagens judias prostituídas na cidade do Rio de Janeiro, na década de 30. A história é protagonizada pelo personagem Max, judeu imigrante que, estabilizado na cidade, trabalhava como sapateiro, tendo boa clientela. Max é convocado pelo governo da época, governo Vargas, para traduzir cartas escritas em *íidiche*, na missão de censurá-las, quando necessário. A polaca Hannah entra na sua vida através das correspondências que trocava com sua irmã Guita, que estava em Buenos Aires. Max se apaixona por Hannah, apenas lendo suas cartas enviadas à irmã. O judeu dispõe-se a encontrá-la, seguindo as informações postas nas correspondências. Depois de alguns malabarismos consegue esbarrar com Hannah nas ruas da cidade, no entanto, descobre que não era a mesma judia que julgou existir, mediante as histórias das cartas que traduzia

do *íidiche* para o português. Algo estranho acontecia. Hannah não era simplesmente uma imigrante judia polonesa. Era uma judia prostituta, na Polônia, durante a guerra. Ela “fez do corpo o seu arsenal” (Wrobel, 2014, p. 207).

Fugindo das agruras da guerra e da fome, a jovem polaca se viu órfã e responsável por sua irmã Guita, dez anos mais nova. Não quis tornar-se vítima da situação, antes fazer sofrer do que ser a sofredora, pensava. Aprendeu a manobrar muitas dificuldades, a mentir para as pessoas, e mentia muito bem. Hannah uniu-se a um homem membro da *Zwi Migdal*, permanecendo junto a ele até a morte. Com a herança deixada pelo homem, exerceu a irmandade das judias prostituídas:

Bem, Hannah sabia da vida das polacas. Sofrimento, doença, prisão. Ela nunca tinha ido aos bordéis, mas sabia de tudo. Quem não sabia? Por isso resolveu fazer justiça com o dinheiro de Kelevsky. Comprou a Casa Amarela, que nem amarela era [...] fica em Bonsucesso. Hoje em dia Hannah ajuda muita gente. Aluga as casas de Kelevsky para moças a preços módicos, paga os estudos dos filhos, ajuda nossa sinagoga, nosso cemitério, ajuda tudo (Wrobel, 2014, p. 131).

Diferente do que ocorreu na grande maioria dos romances sobre as judias polacas prostituídas, Hannah era uma prostituta de luxo, não estando ligada aos bordéis. Prostituí-a-se por decisão própria, seduzindo e controlando os homens que por ela constantemente se apaixonavam. Apesar desse traço distintivo, outras judias prostituídas e violentadas por mãos masculinistas são referenciadas no romance. É para elas que Hannah destina assistência social e econômica.

Outro romance que fala sobre a mulher chamada de polaca é *A polaquinha* (1985), de Dalton Trevisan. A personagem principal deste romance não é uma judia. Atribui-se a ela, em sentido conotativo, a concepção de uma mulher hiper sexualizada, com traços físicos característicos de uma estrangeira, loura, branca; por isso, é chamada de “polaca” ou ainda “polaquinha”. Para Anna Wolny (2012, p. 339),

a existência de dois possíveis significados do próprio termo “polaca”. O primeiro sentido, e é esse de que se vai tratar principalmente neste trabalho, é a “polaca” não necessariamente proveniente do território da Polónia, mas sim, uma imigrante europeia que se encontra no Brasil na condição de uma mulher da vida, seja por escolha própria (o que é um caso menos frequente e ainda menos apresentado na literatura), seja por ser vítima de engano e de abuso. A outra “polaca”, muito frequentemente chamada de “polaquinha”, é um tipo de imagem

Sefarad na Amazônia

feminina presente no Sul do Brasil, onde continua viva a memória da imigração polonesa.

A polaquinha do romance de Trevisan não é uma prostituta oitocentista, ou mesmo uma prostituta. A trama nada relata sobre a troca de serviços sexuais por dinheiro, ao contrário, mantêm claro os objetivos de referir-se a uma mulher de cariz sexual, que desfruta de experiências eróticas. Neste romance, a polaquinha é uma mulher branca que encontra grande prazer no sexo.

Judias prostituídas na ficção amazônica

Assim como nas histórias de Tácito, Scliar e Largman, na literatura produzida por escritores judeus na Amazônia, o tema das judias polacas é recorrente e aparece nos romances *Cabelos de fogo* (2010), de Marcos Serruya, *A filha dos rios* (2015), de Ilko Minev, e na peça teatral “Eretz Amazônia” (2018), contida no livro *Teatro Seletto* (2018), de Márcio Souza.

É para a Amazônia e sob as circunstâncias do ludíbrio e da exploração sexual que Rifca Blumenfeld é trazida. Ela é uma das personagens judias de *A filha dos rios* (2015), escrita por Ilko Minev. Rifca, no entanto, não vem sozinha para o Brasil. Sua irmã Esther Blumenfeld tem o mesmo destino. Elas são duas moças ingênuas que caem nas mãos da *Zwi Migdal*, organização criminosa que comandava o tráfico de escravas brancas na América do Sul. São as personagens Sandra Reis e Licco Hazan que desvelam a história das duas irmãs Blumenfeld ao leitor. Sandra explana as infelizes vivências dessas meninas e, por consequência, a ascendência judaica de Sandra Reis é revelada.

Sandra conta a história de sua mãe Esther Blumenfeld: “Minha mãe foi uma dessas mulheres infelizes: uma “polaca” como eram chamadas. Uma polaca polonesa!” (Minev, 2015, p. 143), diz Sandra a Licco Hazan. O trecho da conversa entre os dois amigos torna-se interessante, pois Licco demonstra já saber sobre o assunto: “Ouvi falar da presença delas na Amazônia. Se não me engano, chegaram a fazer doações à sinagoga de Manaus naquela época, mesmo não podendo entrar nela. Licco retrucou” (Minev, 2015, p. 144). Mas até a essa altura ela ainda não havia revelado a ascendência judaica. O tom de segredo e de revelação acompanha as várias partes desse diálogo. Em dado momento Sandra diz:

Sefarad na Amazônia

— A história da minha mãe está longe de terminar. Ela ainda descreve com minúcias a chegada de quase 20 garotas judias em Manaus em 1906. Lista os nomes originais de todas elas e os novos nomes adotados no Brasil. Depois, conta dos primeiros tempos e da adaptação na quente e úmida Amazônia [...] (Minev, 2015, p. 145).

Sandra resolve escrever a história de suas mães. O manuscrito ela entrega para Licco. Nele, um capítulo da história das polacas na Amazônia é contado, mostrando o caminho percorrido pelas mulheres errantes, forçadas a se distanciar de seus valores e tradição. A passagem sobre as judias prostituídas no romance de Minev referencia a Associação de Ajuda Mútua criada por essas judias em Buenos Aires e no Rio de Janeiro, fazendo menção ainda a personagens como D. Lola.

Samuel Benchimol (2009, p. 310), em *Amazônia: Formação social e cultural*, referencia levas de imigrantes judeus que vieram para o Brasil, os asquenasitas, estabelecendo-se em cidades do Pará, do Amazonas e na cidade de Iquitos, no Peru. Falavam o idioma *ídiche*, dialeto oriundo do hebraico e do alemão. Além do comércio gerado pelo *boom* da borracha, alguns asquenasitas dedicaram-se a administrar casas de prostituição, cabarés e cassinos, lugares onde judias e outras mulheres de grupos étnicos diversos foram vítimas de uma organização criminosa, denominada *Zwi Midgal*, como referenciado acima. Eram as chamadas polacas, “famosas e malfaladas” (Benchimol, 2009, p. 310), enganadas por rapazes que iam até às aldeias pobres à procura de moças ingênuas, destinando-as à prostituição.

Dona Lola, segundo Benchimol (2009), era dona de uma pensão muito conhecida no auge do ciclo da borracha na Amazônia. Ela vivia distante dos costumes e das tradições judaicas, mas, apesar disso, foi ao encontro do judaísmo no fim de sua vida, deixando todos os bens para a comunidade, pedindo ritos religiosos como a “Hebrá e sepultura judaica, tal como seus pais e avós. Já que não pôde ser judia durante a vida, queria sê-lo pelo menos depois de morta” (Benchimol, 2009, p. 312). Em *A filha dos rios*, D. Lola é citada de forma análoga:

[...] Ouvi falar muito de outra polaca, Lola, dona de uma pensão muito famosa em Manaus no auge da borracha, que criava as crianças de suas discípulas numa creche longe do prostíbulo [...] Contam que na hora da morte, Lola procurou reencontrar o judaísmo e deixou todos os bens para a comunidade. Em troca, pediu enterro com direito a Chevra Kadisha e sepultura judaica (Minev, 2015, p. 146).

Sefarad na Amazônia

Samuel Benchimol (2008) menciona ainda a história de D. Helena. Conseguindo superar o passado considerado impuro, teve boa ventura casando-se com um jovem não judeu, *goín*, a quem ajudara pagando a faculdade de Medicina no Pará. Após sair da vida de prostituição, ela “tornou-se, então, esposa virtuosa (*Eshet chail*) e grande dama da sociedade amazonense, fazia filantropia para todas as instituições manauenses indistintamente” (Benchimol, 2008, p. 76-77). Benchimol assim testemunha sobre ela:

Recordo-me de que, embora não praticasse o judaísmo, ela comparecia ao escritório do meu pai, que presidia o Comitê Israelita do Amazonas, para entregar os seus donativos às vésperas de todas as páscoas judaicas, para ajudar a manter os serviços comunitários. Ela esperava, assim, obter a misericórdia de Deus por meio de boas ações, já que a fé há muito havia fenecido (Benchimol, 2008, p. 76-77).

No romance de Minev, ecos da história de D. Helena podem ser percebidos. Sandra mostra-se guardiã do segredo de sua mãe ou de suas mães. Ela diz ser filha adotiva de Tamara Reis, nome que Rifca adotou na Amazônia. Sandra era, de fato, filha da irmã de Tamara. Sara Rosales ou Esther Blumenfeld, mãe de Sandra, também foi prostituída. Mas é Tamara Reis ou Rifca, que após um período vivendo na prostituição, casa-se com um jovem pobre. Ela pagará os estudos do rapaz que se forma na Faculdade de Medicina do Pará. Apesar da dificuldade em contar toda a história, Sandra decide narrá-la para honrar a vontade da mãe.

O filho ou a filha para adoção é um tema que se repete em *Jovens Polacas* e em *O Ciclo das águas*. Em *Cabelos de Fogo*, do escritor judeu paraense Marcos Serruya, ocorreu o mesmo: filhos e filhas de judias prostituídas foram dadas à adoção. Segundo Alessandra Conde (2021, p. 34),

Minev registrou em *A filha dos rios* a história dessas polacas da Amazônia, reconstruindo, na narrativa das irmãs Blumenfeld e repetindo os destinos das personagens de Largman, Scliar e Serruya, a vida degradante na prostituição e o afastamento das comunidades judaicas. Essas mulheres são transgressoras do patriarcado e da religião, são *tmeyin* (impuras). No entanto, a transgressão é, nesses romances, parcial, passiva. Todas as personagens procuram afastar os filhos ou filhas do ambiente da prostituição, tema tabu também no judaísmo. Com boas ações, ou na hora da morte, na ficção, elas procuram retornar

Sefarad na Amazônia

ao Eterno, ao lugar de repouso e de proteção, de onde foram sequestradas e lançadas à escuridão, para longe do Pai.

Assim como no romance de Ilko Minev, no romance *Terra da promessa* (2019), de Sandra Godinho, D. Helena e Lola, figuras referenciadas em *Eretz Amazônia* (2009), de Samuel Benchimol, tornam-se personagens ficcionais. A Helena, de *Terra da promessa*, tem destino similar à homônima do livro do sociólogo manauara: apaixonou-se de igual modo por um não judeu que mais tarde, com a ajuda da mulher, tornou-se médico. Lola, também é ficcionalizada no romance de Godinho. Ela é proprietária de uma pensão onde trabalhavam algumas polacas. Mas, além dessas personagens, há uma judia polaca na narrativa que tem sua história entrelaçada com a dos protagonistas: Esther, Issac e Jacob. Os protagonistas são imigrantes de judeus marroquinos na Amazônia que vivenciam um triângulo amoroso.

Esther conhece a polaca Sonya na embarcação que as levou para a Amazônia. Inicialmente, Sonya não sabia do destino que a esperava no novo território. Seria explorada, violentada e vendida para prostituir-se na pensão das prostitutas. Natural da cidade de Odessa, na Polônia, veio acompanhada por um rapaz cujo nome era Benjamim. O jovem conquistou sua confiança, prometendo-lhe casamento quando chegassem na Amazônia. Tudo não passava de um embuste. Ele a agrediu fisicamente quando reclamou de suas ações, “surra[ando]-a todos os dias” (Gonçalves, 2019, p. 190), e a humilhava quando falava da família: “Sabe o que eles disseram princesa? Que não querem mais saber de você, não admitem puta na família” (Gonçalves, 2019, p. 190). Após ser comercializada por Benjamin, ela foi vendida para a pensão de D. Lola.

Anos após a viagem para a Amazônia, as duas judias se reencontraram, Sonya estava casada com Jacob, por quem Esther foi apaixonada. O judeu imigrante assumiu a paternidade da pequena Luna, filha da polaca. A união deu a Sonya a chance de sair do prostíbulo e permitiu que ela pudesse retornar ao judaísmo e viver novamente a tradição de seus ancestrais, superando o passado, como fez D. Lola Ferdi que, no fim da vida, procurou o judaísmo “na hora da morte: invoc[ando] um enterro judeu” (Gonçalves, 2019, p. 195).

Cabelos de fogo (2010) é um romance que fala da demanda do personagem Ionatahan para se fazer reconhecer judeu. No percurso, ele conta e documenta a história de sua bisavó Hana, ou Ana Júlia, judia polaca prostituída na Amazônia. Como as judias prostituídas de Ilko Minev, Hana teve seu nome alterado nas terras brasileiras, passando

Sefarad na Amazônia

a chamar-se Ana Júlia. Sem conhecer a verdade, Hana, ainda na Polônia, se apaixona pelo falso marido, que após retirá-la de sua aldeia, leva-a à prostituição. Sua jornada retrata, mais uma vez, a vida de moças roubadas de sua cultura e de sua inocência, conduzidas à prostituição na América do Sul. Segundo o narrador,

Hana mal conseguia reconhecer a si mesma ao olhar-se no espelho. Não parecia mais a aldeã ignorante que saiu da casa dos pais cerca de três meses antes. Vestidas como as mundanas, exageradamente pintada e com os cabelos vermelhos caprichosamente preparados, ela passaria por uma estranha até para os parentes mais próximos. Ela se transformara numa “dama da noite”. Numa tamê, como diriam os seus: uma impura, uma transgressora uma daquelas de que todos de sua aldeia desviam o olhar quando encontram no caminho (Serruya, 2010, p. 56).

No Brasil, Hana, após um tempo no Rio de Janeiro, foi mandada para a Amazônia, para Belém e mais tarde foi enviada para uma pequena cidade do Estado do Pará. Assumindo a identidade de Ana Júlia, foi destinada a viver em um bordel que havia encomendado uma “francesa”, mercadoria em alta naquele século. Kalmen, um dos cafetões, explica como se dará o comércio:

- Mas ela não é francesa, Kalmen! – contrapôs Joseph.
- Aqueles caboclos não sabem distinguir uma francesa de uma polonesa, Joseph. Ela tem um belo corpo e com rostinho e seus cabelos ruivos, tenho certeza de que vão gostar. Mas, se eles reclamarem que ela não é francesa, você pode reduzir o preço em vinte por cento, certo? (Serruya, 2010, p. 79).

Ao chegar em terras estrangeiras, sem estudos, sem profissão, essas mulheres eram vendidas para casas de prostituição, pelos cafetões da organização criminosa. Benchimol (2008, p. 76) discorre ainda sobre a discriminação que as polacas sofriam pelas comunidades judaicas, sendo marginalizadas; por isso, chegaram a ter associações de ajuda mútua e cemitérios próprios, a fim de serem enterradas como judias.

A história da judia prostituída parece repetir-se. Uma moça de origem asquenásita, natural da Polônia, é prostituída na América do Sul. Menina pobre e bastante religiosa, Hana é uma jovem bela e ingênua; espera no casamento a felicidade e bem-aventurança. Vê-se enganada, levada para outro país, sem saber a língua e a cultura. Após engravidar, é abandonada pelo amante português que a deixa no bordel. Encontra amparo em um Intendente Municipal judeu, que a resgata da vida de prostituição. “Quis conhecê-la porque soube que ela era uma ‘polaca’. Que pertencia ao povo judeu tal como ele”

(Serruya, 2010, p. 84), diz o narrador. De cliente passou a ser amigo de Ana, ajudando-a inúmeras vezes. Dizia ele: “— Você vai deixar a vida de prostituta. Eu vou ajudá-la nesse propósito. Nós vamos conseguir!” (Serruya, 2010, p. 98).

Hana acaba engravidando e sem condições de criar sua filha Joseana em um prostíbulo, vê-se obrigada a doá-la para uma família católica. O único indício das raízes judaicas que ela poderia deixar de herança para a filha foi o *Shadai*:

Antes de beijá-la, a se despedir, sua mãe tirou do pescoço um cordão com uma joia: Um Shadai. Uma estrela de David, em ouro.

- Era de minha mãe e sempre me protegeu. Um dia você também a dará para uma filha sua. Está certo?

- Sim mãe. Deus lhe pague por tudo o que fez por mim!

- Só fiz o que toda mãe faria. Seja feliz e nunca esqueça o que lhe ensinamos (Serruya, 2010, p. 31).

A narrativa alude ainda ao preconceito sofrido por Hana nas comunidades judaicas. Em Belém, frequenta a sinagoga sefardita, mas não se sente bem acolhida. O passado na prostituição sempre é rememorado por ela e pela comunidade, conforme relata o narrador:

Para reduzir a sensação de isolamento, tentou aproximar-se da Comunidade Judaica da cidade em que morava. Embora os judeus do Pará sejam, na sua grande maioria, descendentes de sefaraditas marroquinos, seguindo costumes muito diferentes dos judeus poloneses, ela não deixava de comparecer aos ofícios religiosos das datas magnas dos hebreus: o Iom Kipur (dia do perdão) e o Rosh Hashaná (ano novo judaico). E também começou a ir às reuniões em alguns sábados. Todavia sempre foi tratada com desconfiança e preconceito pelos frequentadores que a mantinham sempre a distância. Ninguém falava com ela nada além dos tradicionais cumprimentos: *Shabat Shalom* (bom sábado!) ou *Hag samêach* (boa festa!) (Serruya, 2010, p. 105).

A judia de *Cabelos de fogo* sofre por se ver afastada do judaísmo, diferente do que ocorreu com a judia de *O ciclo das águas*, por exemplo. Hana, apesar das dificuldades, tentou viver a sua judeidade.

“Eretz Amazônia”, peça teatral de Márcio Souza, publicada em *Teatro Seletto* (2018), foi escrita em comemoração aos 200 anos de imigração judaica na Amazônia. Segundo Alessandra Conde (2021, p. 5),

Sefarad na Amazônia

encenada em Manaus, a peça é homônima à seminal obra de Samuel Benchimol, *Eretz Amazônia*. Inspirada no trabalho de Benchimol, a peça tem como mote a imigração judaica na região amazônica e conta com pinceladas de humor judaico. Em 2018, foi publicada em *Teatro selete*, livro que conta ainda com a presença de mais duas peças de Márcio Souza.

Contendo 7 cenas, “Eretz Amazônia”, que cronologicamente apresenta a história da imigração judaica na Amazônia, exhibe cenas históricas “do Marrocos no século 19, à mata amazônica, passando por Parintins e Manaus, embrenhando-se no seringal e navegando o rio Purus” (Conde-Silva, 2021, p. 5). A polaca Perla Pzeborska aparece na Cena III. A personagem está na central de polícia e tece um diálogo com o delegado que toma o seu depoimento. A judia prostituída diz o nome de seus pais, Esther Pzeborska e Shlomo Pzeborka, de nacionalidade polonesa. Ela responde as perguntas do delegado e o surpreende quando diz a sua religião:

PERLA: - Judia
DELEGADO: - Judia?
PAUSA.
PERLA: - Deixa pra lá (Souza, 2018, p. 119).

O delegado parece tentar argumentar, procurando entender os motivos de ela viver na prostituição: “Perla, tu ainda é nova. Porque não larga essa vida?” (Souza, 2018, p. 120). E continua: “Isso não é vida. Você é loura, não é nem uma dessas bugrinhas que se vendem por dez tostões” (Souza, 2018, p. 120). Ao contrapor a característica da polaca Perla com outra mulher, a cena denuncia outras vítimas, já que “bugrinha” é um nome de cunho depreciativo e preconceituoso, proferido aos indígenas pelos europeus, considerando-os selvagens e pagãos. Com clareza, percebe-se a intenção de expor mulheres indígenas que também eram mercantilizadas. Perla contra-argumenta, dizendo:

PERLA: - Quer casar comigo? Me tirar da zona?
DELEGADO: - Já sou casado.
PERLA: - Outro dia Coronel quis me sustentar
DELEGADO: - E não topaste?
PERLA: Eu não mando em mim, seu polícia (Souza, 2018, p. 120).

Esse ponto do diálogo torna-se interessante, pois a polaca Perla demonstra dificuldade em sair da vida de prostituição. Ao delegado, diz: “Eu não mando em mim” (Souza, 2018, p. 120). Ela faz referência aos cafetões e a todas as ameaças que eles lhes

Sefarad na Amazônia

faziam. Há ainda mais um trecho da conversa em que se revelam os obstáculos encontrados por Perla para se ver livre da organização:

PERLA: - É simples sou estrangeira aqui, não sei ler nem escrever...
DELEGADO: E os judeus da cidade, porque não te ajudam a sair dessa vida? Muitos são comerciantes ricos.
PERLA: Para eles eu não existo.
DELEGADO: Por seres prostituta?
PERLA: É aqui tem muitas como eu. Viemos quase todas do mesmo país (Souza, 2018, p. 120).

Continuando a indagá-la, o delegado tenta arrancar informações sobre a organização criminosa *Zwi Midgal*, procurando, talvez, encorajar a judia a denunciá-los por seus crimes, mas Perla responde sempre com “Não senhor”; “Não sei de nada” (Souza, 2018, p. 122), demonstrando medo. Ao saber da origem da judia, insiste que ela conte mais sobre a sua vinda para aquela região e especula:

DELEGADO: (...) mas quero saber como você acabou aqui?
PERLA: Faz dez anos. Apareceu no shtetl um rapaz, bem vestido, com dinheiro no bolso. Procurou um rabino, disse que era judeu, que havia prosperado na América e que queria casar com uma boa moça judia (Souza, 2018, p. 122).

A história novamente se repete. Perla relata que foi enganada por um jovem judeu, como se viu nas outras narrativas. Os mafiosos iam até às aldeias mais pobres em busca de casamentos com moças judias para inseri-las na vida de prostituição. No final do diálogo, Perla mostra rastros de errância dos seus valores judaicos, mencionando as escrituras judaicas, explicando ao delegado o motivo de estar distanciada de seus irmãos judeus:

PERLA: Está escrito, delegado, quando uma filha de Israel sai do bom caminho, o chão em volta dela pega fogo. Por isso eles não podem se aproximar da gente (Souza, 2018, p. 123).

As cenas de “Eretz Amazônia” deixam rastros da presença dessas judias prostituídas, as conhecidas polacas, na Amazônia: “Eu tive que contar essa história,

porque aqui em Manaus teve”, disse Márcio Souza, em uma palestra². Nos autos do inquérito policial, aludido na peça de Márcio Souza, rastros da história das polacas na Amazônia também podem ser lidos. Nesse caso, a judia explorada e amedrontada é a tônica do diálogo da judia com o delegado.

No conto “A francesinha” (2023), de Myriam Scotti, publicado na revista *A palavrada*, edição 23, a história de uma judia prostituída nos é contada. Embora o título do conto remeta a uma mulher francesa, a protagonista é uma judia polonesa que chegou em Manaus, no século XIX. A sua bela aparência chamou a atenção de um judeu membro da *Zwi Migdal*. A organização aliciava belas moças judias que poderiam passar-se por francesas, prostitutas mais requisitas na América do Sul, no período de *Belle Époque*.

Feiga havia saído de sua terra de origem, na Europa Oriental, e se inserido no mundo caboclo amazônida no auge da comercialização da borracha. Em rememoração, a judia prostituída narra seu passado e sua trajetória na prostituição. Alguns episódios de sua vida na Polônia, como a difícil situação financeira de sua família, são relatados pela personagem: “Naquele país sim, fui pobre. Nos meus últimos anos por lá, as refeições se resumiam a batatas e ossos no ensopado. Bem diferente de quem tem o rio Negro como quintal” (Scotti, 2023, p. 132).

Assim como outras judias, cujas histórias foram apresentadas nesse trabalho, Feiga foi aliciada pelo tráfico de mulheres brancas. Moça pobre, sem dote e analfabeta, desconhecia o mundo que estava além das fronteiras da aldeia polonesa em que vivia. Após o casamento, vê-se diante de uma realidade diferente da que imaginava viver:

Aos vinte e cinco dias do mês de março de 1908, meu corpo passou a pertencer a Ziv. Ao chegarmos em Paris, ele me explicou o motivo de ter me escolhido, mesmo sem dote. E então passou a me contar sobre seus negócios e como havia feito uma pequena fortuna há poucos anos e que há algum tempo estava à procura de alguém especial, bonita, com faces rosas, que pudesse passar por francesa porque para onde iríamos, só queriam saber de francesinhas. Parecia um pesadelo (Scotti, 2023, p. 134).

A narração da judia revela a transformação de uma moça ingênua em uma judia prostituída. Aprendeu com prostitutas francesas métodos de sedução e de prevenção de

² Palestra “Um encontro com Márcio Sousa” realizada pelo programa de pós-graduação Linguagens e Saberes da Amazônia, em 22 de março de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1dhHEtNSwHU>

gravidez. Foi levada à prostituição, vestia-se e comportava-se como uma polaca. Em decorrência da nova realidade, Feiga se distancia dos compromissos religiosos e culturais do judaísmo, tornando-se sócia de Ziv. Ao seu lado, obteve dinheiro e muitas joias, mas a parceria logo terminaria em tragédia quando o judeu é assassinado. Para não ter destino semelhante, Feiga se exila em uma vila no interior do Amazonas, passando a se chamar Ana. Na tentativa de livrar-se do passado na prostituição, reconstruirá sua vida numa pacata vila na Amazônia, conforme declara: “abandonei tudo o que pudesse me ligar à imagem de Feiga para me tornar Ana. Aqui decidi ter apenas presente e futuro. O passado será apenas um fantasma a me assombrar vez em quando” (Scotti, 2023, p. 136). Buscando viver um futuro diferente, na cálida Amazônia, Feiga, transformada em Ana, vive a errância de uma judia prostituída.

Algumas considerações

Como as judias polacas foram retratadas na literatura judaica na Amazônia? Este ensaio descortinou algumas dessas imagens. Como os romances de Serruya, Minev, Godinho, a peça de Souza e conto de Scotti delineiam as suas personagens? Que rosto elas têm? Como ocorreu com as outras congêneres da literatura brasileira, conforme vimos nos romances de Tácito, Scliar e Largman, a judia polaca prostituída na Amazônia é uma personagem da diáspora. Lasar Segall a pintou erradia, como o próprio paratexto de sua pintura. Triste, melancólica, soturna. Isso se percebe em Hana de *Cabelos de fogo*. A mesma imagem poderia ser a de Rifca e de Esther Blumenfeld de *A filha dos rios*. A primeira escapou da prostituição em razão de um casamento.

Um conto de fadas único em um conjunto de histórias trágicas. A vida ficcional de Rifca pode muito bem ter imitado a realidade de Dona Helena, referenciada por Samuel Benchimol. A segunda irmã Blumenfeld encontrou descanso na morte. A ação masculinista que a conduziu à prostituição destruiu a sua vida, seus sonhos de menina de viver com um príncipe em terra estranha, rica e abundante.

Sonya, do romance de Godinho, de igual modo, também pôde escapar da prostituição casando-se com um judeu imigrante, mas tem seu passado marcado pela violência e pela dor do afastamento dos pais e da cultura judaica. A mesma dor, a de ter sido judia prostituída, sente Feiga, do conto de Scotti. As lembranças atormentam suas memórias e marcam sua vida.

A Perla Pzeborska, de “Eretz Amazônia”, é a imagem da resignação e do medo. É a mulher expropriada pela ganância e pelo poder masculino. Esses traços são vistos também em Esther Markowitz, de *O ciclo das águas* (1977), em Sarah Weisser, de *Jovens polacas* (1993), e em Madame Pommery, do romance de Hilário Tácito. Quer como polacas ou como francesas, as personagens dos romances, da peça teatral e do conto aqui referenciados são de fato judias. Judias sem pátria, sem família, sem comunidade.

Em resumo, a iconografia dessas mulheres, o conjunto de imagens que a literatura e a arte de Segall produziram é a de mulheres abandonadas em sua tristeza e exploradas sexualmente, mulheres roubadas da sua cultura. Pensamos que esse conjunto de imagens pertença a um arquivo intitulado “polacas”: judias prostituídas. Nele, apesar de haver figuras que conseguiram subverter a hegemonia masculinista, tonando-se cafetinas e senhoras de suas vidas, foi subalternizando e explorando outras mulheres que elas conseguiram dobrar o braço masculino, sem desvencilhar-se das amarras patriarcais. Pobres infelizes estiverem em seu poder, como se vê no romance de Scliar, no de Minev e no conto de Scotti, por exemplo.

Em terra estranha, algumas dessas mulheres perderam o canto, o que nos faz relembra o texto bíblico: “Como, porém, haveríamos de cantar as canções do Eterno numa terra estranha?” (*Tehilim* [Salmo] 137:4). Algumas só puderam ruminar seus ais em objetos, em diários ou em inquéritos policiais. Seus corpos, ainda que usados sexualmente, não foram objeto sexual na literatura. Seus corpos prostituídos são a imagem da dor, da tristeza, da torpeza a que foram lançadas. Suas histórias são arquivos de uma minoria marginalizada e que aqui buscamos ler e interpretar.

Referências

- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.
- BALZAC, H. Esplendores e misérias das cortesãs. In. *A Comédia humana 9*. Introdução e notas de Paulo Ronái. Tradução de Casimiro Fernandes. São Paulo: Editora Globo, 2015.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Formação social e cultural*. 3 ed. Manaus: Valer, 2009.
- BENJAMIM, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

- CONDE-SILVA, Alessandra F. As mulheres judias nos romances de Ilko Mikev. In: *Ecos Sefarditas Judeus na Amazônia*. CONDE-SILVA, Alessandra F.; BENCHIMOL-BARROS, Silvia (Org.). Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2020.
- CONDE-SILVA, Alessandra F. Escritores sefarditas na Amazônia e as mulheres judias. In: *Poéticas e políticas do feminino na literatura*. ALÓS, Anselmo Peres; FERREIRA, Cinara Antunes; SILVA-REIS, Dennys (Org.). Porto Alegre: Class, 2021. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/ppgletras/wp-content/uploads/2021/10/ABRALIC-Eixo-3-Volume-1-Poéticas-e-políticas-do-feminino-na-literatura.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2022.
- CONDE-SILVA, Alessandra F. Dois escritores descendentes de judeus sefarditas na Amazônia: Márcio Souza e Rogel Samuel. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 15, n. 28, maio 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/36533>. Acesso em: 02 jul. 2022.
- CAIRES, Daniel. Lasar Segall e a perseguição ao modernismo na Alemanha e Brasil. In: *A "Arte Degenerada" De Lasar Segall*. Perseguição e Arte Moderna em tempos de guerra. Museu Lasar Segall: São Paulo, 2018.
- FIGUEIREDO, Candido de. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1913.
- GONÇALVES, Sandra Godinho. *Terra da promessa*. Taboão da Serra: Vicenza, 2019.
- HALL, Stuart; SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- IGEL, Regina. *Imigrantes judeus, escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- KUSHNIR, Beatriz. *Baile de Máscaras*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- LARGMAN, E. *Jovens Polacas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1993.
- MINEV, Ilko. *A filha dos rios*. 1 ed. – São Paulo: Livros de Safra. 2015.
- Museu Lasar Segall, IBRAM-MINC. *Poéticas do Mangue*. Editor São Paulo, SP, Brasil. Imprensa Oficial, Governo do Estado de São Paulo, 2013.
- PELK, Samara Müller. Figura com Reposteiro, de Lasar Segall. HACER - História da Arte e da Cultura: Estudos e Reflexões, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://www.hacer.com.br/reposteirolasar>. Acesso em: 01 ago. 2022.
- RAGO, M. Nos bastidores da imigração: o tráfico das escravas brancas. *Revista Brasileira de História*. v. 9, n. 18, 1989. p. 145-180.
- SCOTTI, Myriam. A francesinha. *Apalavrada*, n. 23, 2023. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1cwfFfedfozyHjj8H5ZZDkaGsyvZ0lSOk/view>. Acesso em: 01 set. 2023.
- SOUZA, Márcio. *O teatro Seletto*. Coleção Pensamento Amazônico. v.13. Manaus: Reggo/Academia Amazonense, 2018.
- SCLIAR, M. *O ciclo das águas*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.
- SCLIAR, M. *Sonhos tropicais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SERRUYA, M. *Cabelos de fogo*. Edição do Autor. Belém, 2010.

Sefarad na Amazônia

TÁCITO, H. *Madame Pommery*. São Paulo: Academia Paulista de Letras, 1977.

TREVISAN, Dalton. *A Polaquinha*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 1986.

WOLNY, Anna. A polaca – a mulata ao avesso? *Românica Cracoviensia*. V.12, 2012. Disponível em: < <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-2084-3917-year-2012-volume-12-issue-4-article-822>>. Acesso em: 02 ago. 2022.

WROBEL, Ronaldo. *Traduzindo Hannah*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

O imaginário amazônico em obras de duas artistas plásticas judias

Aldiléia Lopes de Moraes
Aldilene Lopes de Moraes
Alessandra Conde

Introdução

As artes fazem parte da vivência humana desde os tempos primordiais. As pinturas rupestres são uma evidência dessa constatação. Os primeiros seres humanos buscaram, por intermédio das imagens, comunicar-se entre si. A arte permite que o ser humano conheça a sua própria história, assim como a de outros povos.

Por meio dos registros imagéticos realizados pelo homem, seja na pedra, na madeira ou na tela, podemos reconstruir os rastros de sua vida, cultural e histórica, que, se forem minuciosamente observados, não através de um olhar ingênuo, mas por um contemplar consciencioso, conheceremos as suas narrativas.

Alberto Manguel (2001, p. 21), em *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*, diz-nos que as imagens, assim como as histórias, informam-nos uma mensagem, pois, para o autor argentino, “as imagens que formam o nosso mundo são símbolos, sinais, mensagens e alegorias”. Ou seja, as imagens comunicam e transmitem mensagens.

Por estarmos em uma sociedade em que a imagem é tão difundida, usando como critério comparativo os demais séculos que não vivenciaram a explosão imagética, torna-se primordial enfatizar a importância da linguagem visual e suas contribuições no que diz respeito à propagação cultural de um povo. Por meio de análises específicas, é possível verificar e constatar os significados existentes nas imagens.

Assim, o presente trabalho tomará como base conceitual a imagem como narrativa, o que se vincula à concepção de que, assim como as histórias, as imagens nos informam, concepção referida acima a partir de Manguel (2001). Ao questionar se qualquer imagem admite uma tradução em uma linguagem compreensível, o autor diz

que isso revelaria ao espectador aquilo que podemos chamar de narrativa da imagem, com “N” maiúsculo (Manguel, 2001, p. 21). Teoricamente, também, tomaremos por base o estudo de Erwin Panofsky (2012), que distingue três níveis de análise interpretativa para uma obra de arte, referente ao seu tema ou significado. São eles: o pré-iconográfico, que acontece no momento em que o tema é apreendido pela identificação das formas puras e o reconhecimento dos motivos artísticos presentes na obra de arte; o iconográfico, que ocorre quando os significados presentes na imagem passam a ser interpretados, relacionados e comparados com fontes escritas ou obras que apresentam temáticas semelhantes; e, por fim, o iconológico, o qual trata da interpretação do significado intrínseco da obra, em que são conservados todos os constructos culturais, sociais e históricos.

Dessa forma, o presente estudo visa analisar quatro obras de artes imagéticas: duas telas de Mady Benoliel Benzecry e duas de Donna Benchimol, artistas plásticas de origem judaico-amazônica. O objetivo será mostrar como é retratado o imaginário cultural amazônico nas obras “O Boto e a Cabocla” e “A lenda das amazonas guerreiras”, presente em *Donna*, de Celso F. Bastos (2007), e “As Amazonas I” e “A lenda da Cobra Grande”, publicado em *Batista & Mady: embaixadores da alma brasileira*, de Mário Margutti (2003).

Visando tal objetivo, o estudo divide-se em três seções. A primeira parte mostrará, resumidamente, o processo migratório do povo judeu para a região amazônica, tendo como intuito destacar a origem das artistas plásticas Mady Benoliel Benzecry e Donna Benchimol, as quais são descendentes de judeus marroquinos, que migraram para a Amazônia. Na segunda parte, abordaremos questões relativas ao espaço cultural amazônico e ao imaginário da região. A terceira parte, por fim, analisa o retrato mítico da Amazônia nas narrativas imagéticas das artistas plásticas judias, mediante a leitura iconográfica de “O Boto e a Cabocla” e “A lenda das amazonas guerreiras”, de Donna Benchimol, assim como de “As Amazonas I” e “A lenda da Cobra Grande”, de Mady Benzecry, a fim de destacar que cada moldura pincela, de forma clara, ecos culturais do imaginário amazônico.

Duas artistas plásticas de origem judaico-amazônica

As artistas plásticas Mady Benoliel Benzecry e Donna Benchimol descenderam de judeus marroquinos que migraram para a região amazônica, fugindo da pobreza, da miséria e da violência causadas por um sentimento antijudaico, consoante destaca Benchimol (2009). No entanto, essa não foi a primeira diáspora a que estiveram submetidos os judeus. Eles, conforme comprova a História, foram obrigados a passar por vários processos diaspóricos desde a Idade Média, resultantes de diversas opressões e perseguições. Depois de muitos séculos estabelecidos na Península Ibérica, mais especificamente, na Espanha e em Portugal, foram expulsos da região e migraram para o Marrocos. Os judeus originários dessa região são denominados de sefarditas, pois o termo *sefarad* significa Península Ibérica, na língua hebraica (Benchimol, 2009).

As constantes perseguições levaram muitos grupos de judeus a buscarem refúgio. Nessa procura por lugares que pudessem viver de maneira tranquila, muitos que estavam no Marrocos se direcionaram para o Brasil, sobretudo, para a Amazônia. Esse fato se deu no início do século XIX. Eles ansiavam encontrar uma terra próspera, isto é, a *Eretz* Amazônia: “Em hebraico *Eretz* significa Terra – que para eles seria uma nova Canaã das drogas do sertão e depois o El Dorado da Borracha” (Benchimol, 2009, p. 273).

Conforme Alessandra Conde da Silva (2020), os esforços que o imigrante judeu precisou realizar em prol de preservar sua cultura foram inúmeros, mesmo com a “Amazônia sendo uma mãe acolhedora e fértil, [o] que permitiu a sobrevivência da fé judaica em situações de assimilação, hibridismo e reinvenção da identidade”. Reginaldo Heller (2020, p. 153) acrescenta que:

Se a opção de fazer fortuna quase sempre conduzia a assimilação, a forte inclinação de preservar o sentimento de pertinência ao grupo de origem quase sempre resultou na manutenção da identidade de ancestral, submetida, agora, a intensos desafios e mudanças.

Diante disso, preservar a cultura e a identidade em um território onde valores, crenças e tradições divergem dos seus foram alguns dos desafios que o povo judeu precisou enfrentar na Amazônia. Sabemos que tanto a cultura amazônica como a judaica têm características bem definidas e carregam traços culturais que as caracterizam e as diferenciam.

Apesar da cultura identificar e caracterizar os povos, tal identidade não pode ser tida como algo pronto e acabado. Segundo Stuart Hall (1996, p. 75), deveríamos pensar

as identidades culturais como uma “produção que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação”.

Tais conceitos tomam forma na vida das artistas plásticas Mady Benoliel Benzecry e Donna Benchimol, cujas famílias emigraram do Marrocos, estabelecendo-se no território amazônico. Vale ressaltar que as artistas plásticas nasceram no Brasil, em território amazônico, mais precisamente nas cidades de Belém e Manaus, fato que pode ter corroborado imensamente para o surgimento do fascínio que as duas artistas tinham pela Amazônia, conforme pode ser constatado claramente nas molduras pinceladas por elas.

Em Donna, livro de Celso F. Basto (2007) que fala sobre vida e obra de Donna Benchimol, pode-se observar algumas pinturas da artista plástica paraense, assim como declarações próprias sobre a sua técnica e os motivos que a inspiraram na produção de suas pinturas.

Donna Benchimol nasceu em Belém do Pará e iniciou na pintura em 1985 como autodidata. A artista plástica declara que ao adquirir, em Teresópolis, a casa que havia pertencido ao poeta Olegário Mariano, ficou impactada pela atmosfera artística que pairava no local. Ali, confeccionou seus primeiros quadros, miniaturas de flores dos jardins da casa. Ela se revela uma artista eclética e sem fronteira, destacando uma forte ligação com a ilha de Marajó, pintando, assim, obras com temáticas regionais e da tradição judaica.

Em *Batista e Mady: embaixadores da alma brasileira*, Mário Margutti (2003) apresenta a artista plástica Mady Benoliel Benzecry:

Mady nasceu em Manaus no tempo em que lá não havia luz elétrica e a cidade era apenas uma encantadora província, conhecida como Cidade Risonha por causa dos seus recantos aprazíveis e afluídos. Seu pai, o judeu marroquino-português Jacob Paulo Levy Benoliel, foi um homem extremamente severo, que criou todos os seus filhos sob as mais férreas das vigilâncias [...] Como resultado, a menina Mady cresceu para dentro, nas asas da sua imaginação poética contrabalançando na lama duas forças rivais: uma sensibilidade especial, que a fragilizava emocionalmente, e uma saudável rebeldia aquariana, que daria forças e obstinação para liberta-se das marras da vida provinciana e ir ao encontro da sua própria realização individual (Margutti, 2003, p. 60).

Assim, notamos que Mady Benoliel Benzecry é uma artista plural. Foi poeta, artista plástica e compositora de letras de música. De acordo com Alessandra Conde da Silva e Joel Cardoso (2021), as duas artistas plásticas, Mady Benzecry e Donna Benchimol, renderam-se a motivos da tradição judaica, dos mitos, da fauna e flora amazônica, bem como da sensualidade da mulher amazônica.

Tomando como base o motivo da Amazônia mítica, categoria definida por Alessandra Conde da Silva e Joel Cardoso (2021), escolhemos duas obras de cada artista plástica: “O Boto e a Cabocla” e “A lenda das amazonas guerreiras”, de Donna Benchimol, e “As Amazonas I” e “A lenda da Cobra Grande”, de Benoliel Benzecry, buscando salientar como o imaginário amazônico é retratado nas pinturas. As presentes narrativas imagéticas evocam o espaço amazônico com ecos do imaginário cultural da região.

Em busca de encontrar tais significados presentes nas narrativas imagéticas, tomamos, qual referimos na seção inicial, o trabalho de Erwin Panofsky (2012, p. 64) e a distinção triádica elaborada por ela, em que estão manifestas a análise pré-iconográfica, momento em que os motivos são reconhecidos, a análise iconográfica, que prevê a agregação de um conceito a um motivo artístico, o que também levaria à alegoria ou estória, por conta do complexo de motivos ou imagens e, por último, a análise iconológica, a qual trata do significado intrínseco da obra, em que são considerados todos os constructos culturais ou “valores simbólicos”.

Para Panofsky (2012), essas três categorias que, no primeiro momento, podem ser nitidamente diferenciadas e indicar três esferas independentes de significados, na realidade se referem a aspectos de um mesmo fenômeno, ou seja, a obra de arte como um todo, pois, para ela (2012, p. 56), no “trabalho real, os métodos de abordagem que aqui aparecem como três operações de pesquisa relacionadas entre si, fundem-se num mesmo processo orgânico e indivisível”.

O espaço cultural e o imaginário amazônico

Sabe-se que a Amazônia foi e é um espaço de narrativas que foram propagadas tanto pelo olhar das pessoas de fora da geografia amazônica, como pela percepção dos que vivem em seu território. De acordo com Octávio Ianni (2001), foram muitos os que

palmilharam a Amazônia, literal ou metaforicamente. Todos eles, em diferentes épocas, sob perspectivas diversas e em distintas linguagens, percorreram a floresta e o rio, a realidade e o mito, em busca do desconhecido, do inescrutável, a galgar em suas narrações científicas, filosóficas e literárias, classificar o que é, o que teria sido e o que poderá ser essa região, pois é uma espécie de reserva ecológica e uma invenção poética para o mundo.

Quando falamos em Amazônia, precisamos entender que existe um imaginário que perpassa a mente da maioria das pessoas. Mesmo aqueles que nunca estiveram no território amazônico, é possível que possuam um conceito pré-formulado, seja por livros lidos, histórias ouvidas ou notícias disseminadas a respeito da região. Assim, inúmeras narrativas são ou foram propagadas ao longo do tempo e, também, perduram ainda hoje no imaginário das pessoas, como Octávio Ianni (2001, p. 35) mostra:

A Amazônia está no imaginário de todo mundo, como a vastidão das águas, matas e ares, o emblema primordial de vida vegetal, animal e humano, o emaranhado de lutas entre o nativo e o conquistador, o colonialismo, o imperialismo e o globalismo, o nativismo e o nacionalismo a ideia de um país imaginário, o paraíso perdido, o Eldorado escondido, a realidade promissora, brutal, uma interrogação perdida em uma floresta de mitos.

São muitos e diversificados os sentidos associados ao conceito de Amazônia. Nessa conjuntura, Bueno (2003) esclarece que a região é, na verdade, um conceito social, uma representação mental que tem como significante um espaço que, por convenção, conhecemos como Amazônia.

Quando se fala em ambiente amazônico, é preciso entender que cada espaço possui características culturais que o definem e o caracterizam como tal. Conhecer as especificidades de cada espaço, suas vivências e culturas torna-se imprescindível, haja vista que, por ser tão diversificado, é essencial que as pessoas conheçam as peculiaridades e consigam identificar qual espaço está sendo retratado ao se falar em Amazônia.

De acordo Paes Loureiro (1995), a Amazônia pode ser reconhecida em razão de dois grandes espaços sociais tradicionais da cultura: o da “cultura urbana” e da “cultura rural”, em que cada um destes pode ser assinalado por características bem definidas, mas também marcados por uma forte articulação mútua, que se processa em decorrência de procedimentos próprios ao desenvolvimento regional.

Djalma Bastista (1976), em seu livro *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*, classifica a Amazônia de acordo com a “geografia humana”, conforme a localização de seus habitantes, de modo a destacar a existência de três Amazônias.

A primeira Amazônia seria o local onde se localizam as cidades polos, as metrópoles, na qual se congregam navios, aviões, visitantes e imigrantes, além das rendas provenientes da produção realizada nas extensas áreas que existem nas outras regiões. De acordo com Batista (1976), é nessa Amazônia que há a integração física com o Brasil.

A segunda Amazônia é a das cidades do interior, tanto as que se encontram em fase de desenvolvimento como as que são sedes municipais. Muitas delas tem apenas o rótulo de cidades, pois há uma precarização de questões básicas de infraestrutura.

Já a terceira Amazônia, é classificada como a grande área onde vivem os extrativistas, agricultores, pescadores e garimpeiros, isto é, os trabalhadores rurais em geral e suas numerosas famílias, que constituem a “grande maioria, que vivem uma vida que continua na mesma primitividade” (Batista, 1976, p. 88).

Tomando por base tal classificação, podemos inferir que quando falamos em Amazônia, precisamos ter ciência que esse espaço não é homogêneo, mas existem locais heterogêneos, com formas, crenças, mitos, lendas e costumes que o caracterizam como tal e o diferenciam dos demais. Assim, compreender tais classificações possibilita-nos reconhecer qual o espaço amazônico estamos nos referindo e o que mais caracteriza a cultura amazônica.

A cultura amazônica carrega traços culturais bastante definidos, fazendo com que os sujeitos que vivem na região sejam atuantes na construção e propagação cultural. De acordo com Geertz (1989, p. 103), a cultura pode ser denotada como um padrão de “significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressos em formas simbólicas”, por meio dos quais os homens comunicam-se, perpetuam-se e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. Dessa forma, conforme o autor, faz-se necessário procurar o significado de cada cultura em particular, pois somente a partir dos símbolos e significados construídos por cada grupo é que os seus membros poderão encontrar reconhecimento e identificação.

A formação cultural amazônica advém de uma tradição oral. Assim, a população dessa região está entrelaçada a um imaginário. A cultura amazônica reflete, predominantemente, a relação do homem com a natureza, estando imersa numa atmosfera onde o imaginário privilegia o sentido da realidade cultural, conforme pontua o pesquisador paraense Loureiro (1995).

Barbosa (2001, p. 11) destaca que as narrativas orais são “narrativas de vida, como destaca Todorov e são também histórias de vida. São tesouros semeados na mente de quem um dia as ouviu”. Thompson (1992) acrescenta que a história oral é uma história construída em torno de pessoas. Para o autor, a história é trazida para dentro da comunidade e nesse ambiente ela é edificada.

Dito isso, pode-se enfatizar que a cultura que mais representa a Amazônia, com suas narrativas enraizadas no imaginário, encontra-se localizada na terceira Amazônia, tomando como base a classificação feita anteriormente por Djalma Batista (1976) e que é descrita por Loureiro (1995) como a cultura do mundo rural de predominância ribeirinha. Nelas, podem ser percebidas, de forma mais veemente, as raízes indígenas e caboclas, tipificadoras de sua originalidade, as quais apresentam configurações notáveis, ainda na contemporaneidade. Contudo, o autor destaca que é preciso entender que a cultura do mundo ribeirinho se espalha pelo mundo urbano, assim como aquela é receptora das contribuições culturais desta. Ou seja, elas interpenetram-se mutuamente, por mais que suas motivações sejam relativamente distintas.

Ao observar as pinturas das artistas plásticas Mady Benoliel Benzecry e Donna Benchimol, é possível constatar que elas são exemplos de narrativas imagéticas, que trazem em suas molduras o retrato cultural dos povos amazônicos, avizinhados de densas florestas, de uma riqueza grandiosa, de fauna e flora exuberante e de um imaginário que transpõe a região Amazônica, tanto pelos que vivem nela ou pelos que percorrem a região.

De acordo com Loureiro (1995), a cultura amazônica que melhor expressa e mantém viva as manifestações decorrentes de um imaginário unificador, que reflete os mitos em sua expressão artística propriamente dita e na sua visualidade, em que se é caracterizada em suas produções, tendo um caráter utilitário, como casas, barcos, entre outras, é a de “origem rural ribeirinha, lugar das tensões espaços e onde se acham mergulhados em uma ideia vaga de infinitude, propiciadora da livre expansão do imaginário” (Loureiro, 1995, p. 56). Dessa forma, ao observar as pinturas das artistas

plásticas Mady Benzecry e Donna Benchimol pode-se afirmar que elas pincelam de forma bastante clara esse imaginário unificador que Loureiro enfatiza.

O retrato cultural amazônico apresenta traços bem definidos e o imaginário faz parte do acervo imagético. Buscando mostrar que as obras das duas artistas plásticas são narrativas que retratam a cultura amazônica, citar alguns exemplos de suas produções torna-se imprescindível, haja vista que, a partir dos títulos, pode-se imaginar do que se trata cada amostra imagética.

Com relação à artista plástica Mady Benoliel Benzecry, percebe-se notações claras sobre o espaço amazônico, os povos, suas vivências culturais, sua flora e fauna, conforme se vê nos títulos de suas obras: “A Nativa I”, “A Nativa II”, “Cidade Flutuante”, “Ao longo do Igarapé”, “Descendo o Rio”, “A Enchente”, “A Onça”, “O sonho”, “Os Ribeirinhos”, “Procissão Fluvial”, “Trilogia Festival do Mar”, “A Procissão”, “O Anjo da Colheita”, “As Amazonas I”, “Roda de Macumba”, “O Encontro das Águas”, “O Espantalho”, “A Lenda da Cobra Grande”, “A Gaiola”, “O Regatão”, “As Oncinhas”, “A Pequena Cidade Grande” e “O Igarapé”. São produções de Donna Benchimol as seguintes obras: “Boi Bumbá em Parintins”, “Carimbó”, “Velho Barco”, “Cortadores de Capim”, “Criola”, “Encontro das águas”, “Entardecer na ilha de Marajó”, “Forró em Manaus”, “Frutas do Amazonas”, “Guarás na Ilha de Marajó”, “Jangadas”, “Marcado ver o peso”, “O Menino montado no Búfalo”, “Paisagem Amazônica”, “Uma nativa com o Pilão”, “Uma fazenda na ilha do Marajó”, “Sol no rio Guamá” “Surfando na pororoca”, “Transportando açaí”, “Uma mulher no Banho”, “Uma canoa duas Crianças”, “A lenda das Amazonas Guerreiras” e “A lenda do Muiriquitã”.

Ao visualizarmos cada tela, conseguimos identificar os traços culturais que foram mais aferidos em sua obra, seja do imaginário mítico, florestal, arquitetônico ou social, sendo possível, por meio das imagens, conhecer uma Amazônia bastante colorida e viva de povos e mitos.

O retrato mítico da Amazônia nas narrativas imagéticas de duas artistas plásticas judias

As artistas Mady Benzecry e Donna Benchimol são artistas plásticas que escolheram a Amazônia como tema para a maioria das suas molduras. Suas pinturas

retratam uma Amazônia de povos diversos, densas florestas com fauna e flora exuberantes, com mitos e crenças regionais.

Quando falamos em espaço amazônico, estamos nos referindo a um local que possui características próprias e bem definidas, onde o imaginário apresenta-se como elemento unificador, o qual pode ser propagado pelas narrativas orais, tanto dos moradores que ocupam esse espaço, como pelos que percorrem a região. Narrativas que se utilizam do imaginário para dar significado às suas vivências dentro do espaço ocupado por elas.

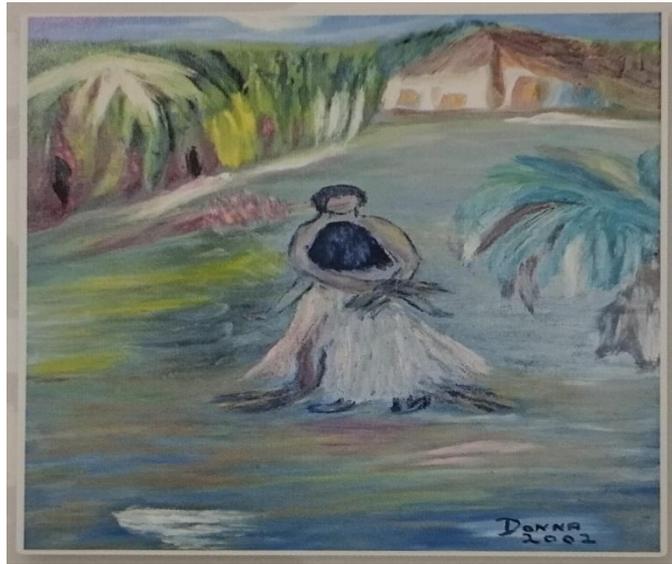
De acordo com Le Goff (1994, p. 14), o imaginário é o corpus documental e imagético que a sociedade apresenta, ou seja, o papel do imaginário é o de nortear o homem no espaço e no tempo, dando-lhe a possibilidade de compreender a própria realidade através dos símbolos produzidos naquele momento:

O imaginário alimenta o homem e fá-lo agir. É um fenômeno coletivo, social e histórico. Uma história sem imaginário é uma história mutilada e descarnada. [...] estudar o imaginário é ir ao fundo da sua consciência e da Sua evolução histórica. É ir a origem e a natureza profunda do homem, criado a imagem de Deus.

Algumas das pinturas de Mady Benoliel Benzecry e Donna Benchimol permitem-nos adentrar no imaginário cultural amazônico.

“O boto e a cabocla”, de Donna Benchimol é um exemplo de uma narrativa imagética que ecoa este imaginário. Ao realizarmos uma primeira observação na pintura, através de uma análise pré-iconográfica, constatamos a presença do primeiro tema, os motivos artísticos primários e naturais que podem ser aqui destacados, além dos dois personagens que se encontram na parte central da moldura, a floresta e a casa na parte superior.

Figura 1: “O Boto e a Cabocla”, de Donna Benchimol



Fonte: Bastos, 2007, p. 56.

Os dois personagens retratados no centro da moldura fazem referência ao ser encantado, o boto, que está enlaçado a uma mulher, demonstrando total rendição. Essa narrativa imagética destaca o ápice da história que reverbera no imaginário místico e lendário, originado oralmente nas comunidades ribeirinhas do espaço amazônico. Nesse ambiente, surge o boto encantado, animal que se transforma em um belo homem branco, sedutor de mulheres. A criatura seduz e encanta pessoas, levando-as para o seu mundo. Lima (2014, p. 177) refere-se ao boto, como um ser encantado:

Os encantados são seres dotados de poder de transformação entre um corpo humano, que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas. Costumam aparecer em festas e seduzir as moças com quem dançam. Apesar de não serem claramente malignos (mas sim malino uma expressão próxima do sentido de travesso ou traquina), os botos representam perigo porque podem atrair a pessoa para a cidade do encanto, onde moram, descrita como muito iluminada e magnificante, localizada no fundo do rio.

A narrativa lendária do boto, assim como outras existentes na oralidade amazônica, enaltece o imaginário da região. De acordo com Loureiro (1995), o mergulho na profundidade das coisas por via das aparências é o modo da percepção, do reconhecimento e da criação pela via do imaginário estético – poetizante da cultura amazônica. Para o poeta, esse modo singular de criação e recriação da vida cultural, que

foi se desenvolvendo e se estabelecendo como uma espécie de esfumato, instaurou-se como uma zona indistinta entre o real e o surreal.

Em “O Boto e a Cabocla”, a imagem narra o momento lendário em que o “boto está enlaçado na cabocla em uma dança sensual e solitária”, conforme atestam Alessandra Conde da Silva e Joel Cardoso (2021, p. 11).

O espaço amazônico fictício retratado na pintura de “O Boto e a Cabocla” faz referência a um imaginário que o povo amazônico está submerso, mas vale ressaltar que esse fenômeno muitas vezes é retratado com outras roupagens, trazendo novas imagens e narrativas, como pode ser visto no conto amazônico de Inglês Sousa *O baile do judeu*: “Às onze horas da noite, quando mais animado ia o baile, entrou um sujeito baixo, feio, de casacão comprido e chapéu desabado, que não deixava ver o rosto, escondido também pela gola levantada do casaco” (Sousa, 2018, p. 80). Esta narrativa mostra que o personagem que representa o boto não foi descrito com traços de formosura e elegância, se a compararmos aos relatos do boto nas narrativas orais, que possuem beleza e formosura. Deuziane Barbosa (2014, p. 15), em seu artigo “A presença do judeu em contos Amazônicos”, de Inglês de Sousa, faz uma análise bastante importante a esse respeito:

No presente texto, é feita uma associação da imagem do judeu com a lenda do boto, porém o boto que aparece no conto é diferente daquele rapaz encantador por sua beleza, presente nas narrativas orais dos ribeirinhos e no imaginário do homem nortista. Enquanto nas narrativas que estamos acostumados a ouvir, o boto homem tem características do europeu, de boa aparência, branco, alto, sempre bem alinhado em suas vestes brancas, de andar elegante e olhar sedutor, o homem que se revela “um grande boto” no baile é feio, baixo, desajeitado e mal vestido, mas com o mesmo poder de conseguir o objeto de seu desejo, assim como nas narrativas dos ribeirinhos (Barbosa, 2014, p. 15).

Assim, pode-se inferir que a imagem que está sendo apresentada em “O Boto e a Cabocla”, de Donna Benchimol, retrata o “boto tradicional”, aquele que faz parte do imaginário dos povos ribeirinhos: “homem alto, possuidor de muita beleza e elegância” (Barbosa, 2014, p. 15). A explicação de tal imaginário, de acordo com Santos (2006), pode estar associada à imagem do deus Eros, o deus do amor, que era celebrado por conta de sua extrema beleza, representado por sua força de sedução, atraindo para si a contemplação de todos. De certa forma, essa imagem do deus Eros, em contexto

amazônico, continuou sendo transmitida, mas com outra configuração: na figura lendária do boto.

A pintura “A lenda da cobra grande”, de Mady Benzecry, ecoa novamente o imaginário da região amazônica. Ao realizarmos uma primeira observação na moldura, podemos visualizar o rio Amazonas, uma árvore com muitos pássaros, a vitória-régia, três canoas que estão cheias de pessoas, três casas, a lua, uma cobra verde grande e uma vela branca de embarcação.

Figura 2: “A lenda da cobra grande”, de Mady Benoniel Benzecry



Fonte: Benzecry em Margutti, 2003, p. 107.

A imagem evoca o cotidiano da população ribeirinha que vive no espaço amazônico. De acordo com Ana Pizarro (2012, p. 24), a vida na Amazônia está em permanente diálogo com o meio ambiente. Na mesma perspectiva, Acevedo Castro (*apud* Pizarro, 2012, p. 24) afirma que na região amazônica “o curso da vida individual e social está regulado pelo tempo das águas, os ciclos dos rios, os períodos da caça, a colheita, a pesca e a horticultura”. Pizarro reitera que, para o autor, “a subida e descida das águas regulam os hábitos alimentares, o deslocamento familiar, a organização do trabalho” (Pizarro, 2012, p. 24). Esse rio Amazonas que transporta homens e mulheres na lida diária é o mesmo que abriga seres encantados, como a cobra grande, personagem da lenda que faz parte do imaginário amazônico. Loureiro (1995) destaca o poema da *Cobra*

Norato de Raul Bopp, produção homônima da lenda amazônica da cobra grande. Segundo Loureiro (1995, p. 66), o poema de Bopp retrata que:

No clima do imaginário estético poetizante do cotidiano cultural amazônico, as aventuras de um moço que, após matar a cobra *Norato*, espécie de serpente encantada que vive nos rios da Amazônia entra na pele do assustador animal mitologizado, e sai em busca da filha da rainha Luzia, com a qual pretende, obsessivamente, se casar.

Consideramos que tanto a pintura “Cobra grande” como a narrativa literária poética *Cobra Norato* mostram o homem ocupando o lócus dos seres encantados. A narrativa imagética d’ *A Lenda da Cobra Grande* dá exemplo de uma parcela da população amazônica que utiliza o rio como meio de sobrevivência, quer como moradia, quer como meio de subsistência. Loureiro (1995) destaca que, à medida que o homem caboclo usufrui desses bens, ele também os transfigura, isto é, “essa mesma dimensão transfiguradora preside de trocas e traduções simbólicas da cultura, sob a estimulação de um imaginário impregnado pela viscosidade espermática e fecunda da dimensão estética” (Loureiro, 1995, p. 59).

Conforme vimos, a cobra grande compartilha com o caboclo amazônico o espaço que ele utiliza para sua sustentabilidade e locomoção. Dois mundos se juntam: o dos seres reais e dos seres encantados, o mundo das experiências reais e o das experiências míticas.

De acordo com Manguel (2001, p. 27), o que vemos “é a pintura traduzida nos termos da nossa própria experiência”. Dessa maneira, podemos inferir que o que vemos na pintura é fruto de experiências vividas, contadas e recontadas, as quais passaram a ser formuladas, imaginadas e significadas no imaginário amazônico.

De acordo com Manguel (2001, p. 27), “nem a pintura em seu estado fixo nem uma obra de arte aprisionada nas coordenadas estabelecidas pelo museu para nos guiar” serão os elementos preponderantes para traduzir uma pintura. Manguel (2001), tomando como base o pensamento de Bacon, atesta que infelizmente (ou felizmente) só podemos ver aquilo que, em algum feitio ou forma, nós já vimos antes. Só podemos ver as coisas para as quais já possuímos imagens identificáveis, assim como só podemos ler em uma língua cuja sintaxe, gramática e vocabulário já conhecemos.

Panasfsky (2012) destaca que, para o espectador conseguir ter uma experiência recreativa diante de uma obra de arte, ele depende, não apenas da sensibilidade natural e

do preparo visual do observador, mas também dos seus conhecimentos previamente adquiridos. Sua avaliação e interpretação diante de uma obra de arte está relacionada à sua “própria bagagem cultural a qual irá contribuir, na verdade, para o objeto de sua experiência” (Panasfsky, 2012, p. 36). Para compreendermos o que vemos em um quadro, precisamos realizar determinadas análises, seguir caminhos que nos conduzam ao encontro das mensagens e motivos presentes na obra de arte.

Assim, neste estudo, nosso olhar vai além das vivas camadas de tintas, conforme podemos perceber nas pinturas selecionadas de Benzecry e de Benchimol. Nossa pretensão é compreender as imagens em suas relações com a cultura amazônica.

Em “As Amazonas I”, de Mady Benzecry, há a presença de três mulheres de tez escura e cabelos pretos. Duas delas seguram um arco e flecha. As belas amazonas estão montadas em três cavalos brancos, posicionados no centro da moldura, contrastando a cor das mulheres com a alvura dos cavalos. Ao redor das três personagens, como uma moldura, há espécies da fauna e da flora amazônicas, pássaros brancos, vitórias régias e outras vegetações locais.

Figura 3: “As Amazonas I”, de Mady Benoniel Benzecry



Fonte: Benzecry em Margutti, 2003, p. 83.

De acordo com Alessandra Conde da Silva e Joel Cardoso (2021, p. 9), essa narrativa faz referência a lenda das mulheres guerreiras da cultura grega:

Sefarad na Amazônia

Para os gregos, as Amazonas eram antes que tudo bárbaras, no sentido que emprestavam a essa palavra: elas ignoravam o que constitui a qualidade preeminente da pólis, ou melhor, elas transgrediram as suas leis. Não conheciam, por conseguinte, a navegação (Heródoto), nem a cultura dos cereais (Diadoro da Sicília). Ésquilo mostrava-as como devoradoras de carne, e para quase todos os comentaristas elas eram guerreiras que combatiam a cavalo e armadas como o arco: para maior desembaraço no manejo deste, elas queimavam o seio direito – daí o nome de Amazonas (a-mazôn: sem seio).

“As Amazonas I” mostra, de forma clara, mulheres posicionadas, segurando arcos em suas mãos, em cima de cavalos brancos, imersas na floresta, rios, cenário do espaço amazônico. Para Alessandra Conde da Silva e Joel Cardoso (2021, p. 10),

a recriação da lenda das amazonas traz o diálogo e a tensão entre as regras apolíneas e dionisíacas, entre o dia e a noite, numa narrativa ambivalente, conflitante, pois, além das aparências, numa perspectiva Dionisíaca, estão as mulheres em guerra, ainda que postas em um cenário apolíneo, harmônico.

As lendas e mitos fazem parte da historicidade da humanidade. Elas procuram dar conta de dizer o que até então seria indizível, de explicar fatos sobrenaturais, que se mostram além do real e racional. Paes Loureiro (2000, p. 86) explica que “para compreender-se a Amazônia e a experiência humana nela acumulada, seu humanismo, deve-se, portanto, levar em conta seu imaginário social”.

Nessa perspectiva, a pintura “As Amazonas I”, de Mady Benzecry, retrata a lenda das Amazonas, cuja narrativa ecoou do imaginário de viajantes que adentraram a floresta amazônica levados pelo esplendoroso rio em busca das riquezas propagadas do imaginário mítico do “País de canela”.

Ana Pizarro (2012) mostra, em seu livro *Amazônia – as vozes do rio*, o relato do Frei Gaspar sobre a primeira viagem que o espanhol Francisco de Orellana realizou em 1541, com cinquenta e sete homens em uma aventura que incluiu ataques de indígenas e a impossibilidade do retorno, pois a empreitada se transformara na busca do Eldorado, um lugar coberto de ouro. Em meio a essa epopeia, consta a narrativa do encontro com as Amazonas, mulheres guerreiras, apresentadas da seguinte forma: “curiosamente, são muito brancas e altas, com cabelos longos e trançados na cabeça. Possuem membros grandes e andam nuas, tampando somente suas vergonhas. Cada uma delas equivale na guerra a dez índios” (Pizarro, 2012, p. 45).

Percebe-se que tal relato descreve as amazonas de pele branca, cabelos trançados na cabeça andando nuas. Em “As Amazonas I”, Mady Benzecry as retrata com tons de pele escura, cabelos soltos ao vento, em cima de cavalos brancos. Essas diferenças são notórias nas narrativas, ecoando alguns dos relatos orais reverberantes na imensurável Amazônia.

Podemos também verificar esse mesmo imaginário da lenda das mulheres guerreiras na pintura “A lenda das amazonas guerreiras”, de Donna Benchimol. Destacam-se no quadro três mulheres de pele escura com arcos e flechas diante da imensidão de um rio,

Figura 4: “A lenda das amazonas guerreiras” de Donna Benchimol



Fonte: Bastos, 2007, p. 35.

No quadro, várias tonalidades da água do rio chamam a atenção. Algumas mulheres se banham, outra, mais à direita do espectador, parece exercer algum tipo de lavagem de um objeto. As montarias que sempre as acompanham são suprimidas dessa paisagem, que passa a privilegiar o rio, o que nos leva a pensar no rio das amazonas.

Ana Pizarro (2012) destaca que os discursos escritos sobre a Amazônia apresentam, frente aos demais discursos da América Latina, a especificidade do fluvial. São “discursos de uma nação de águas” (Pizarro, 2012, p. 18). Como podemos observar, as quatro imagens selecionadas, “As Amazonas I”, “A lenda da cobra grande”, “O Boto e a cabocla” e “A lenda das amazonas guerreiras” estão postas na ambiência do rio.

Em “A lenda das Amazonas guerreiras”, podemos observar que o rio foi pincelado com cores distintas. Tais diferenças podem referir-se às tonalidades que os rios amazônicos apresentam. O portal Amazônia (2021), em uma de suas colunas, cujo título “Conheça as diferentes cores de águas em rios da Amazônia e entenda suas mudanças”, destaca um estudo realizado por Harol Sioli, do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (Inpa), que, por meio de uma classificação realizada em 1956, em Manaus, mostra que existem três diferentes cores das águas dos rios da Amazônia: a negra, a branca e a clara. As diferenciações podem ser visualizadas no encontro das águas, fenômeno que acontece entre o rio Negro, de água preta, e o rio Solimões, de água barrenta, em que as águas dos dois rios correm lado a lado sem se misturarem. De igual forma, Paes Loureiro (2000, p. 58) faz uma analogia bastante interessante sobre o encontro das águas com o imaginário estético poetizante da cultura amazônica. Para o autor paraense, o limite entre as águas amarelas de um e negras, verdes ou azuladas de outro, não está definido por uma linha clara ou precisa, mas por águas misturadas, viscosamente interpretadas, que criam uma tonalidade imprecisa que como um *sfumato* instaura uma zona indistinta entre o real e o surreal.

Ao observarmos as quatro pinturas aqui analisadas, podemos inferir que todas têm a presença do rio como *locus* dos seres encantados e da sustentabilidade e transporte dos povos ribeirinhos amazônicos, tendo o imaginário cultural da região como elemento unificador. Isso corrobora o pensamento de Paes Loureiro (2000) a propósito do imaginário como arquivo cultural que é constantemente (des)construído por indivíduos culturais, homens, mulheres, crianças; enfim, pessoas que criam e elaboram sua representação, buscando entender o universo que as rodeiam. Em suma, “há mais alegorias produzidas pelo imaginário na cultura amazônica, uma permanente tentativa de compreender o homem, o amor, a vida, a morte, o trabalho e a natureza” (Loureiro, 2000, p. 86).

Algumas considerações

As pinturas aqui analisadas são narrativas que podem contar ou recontar histórias do imaginário de um povo. Ao analisar as quatro obras imagéticas – “O Boto e a Cabocla” e “A lenda das Amazonas guerreiras”, de Donna Benchimol, e “As Amazonas I” e “A

lenda da Cobra Grande”, de Mady Benzecry – pode-se observar a presença do imaginário cultural amazônico, do mundo das encantarias existentes no espaço supracitado.

Em cada pintura, nota-se a presença de elementos caracterizadores da cultura ou da natureza amazônica. O rio é um deles, conforme vimos.

Nas pinturas de Benzecry constatou-se que em “As Amazonas I” e em “A lenda das Amazonas”, há menções de aspectos do imaginário de viajantes que adentraram na floresta amazônica, navegando pelos rios da região em busca das riquezas. Vimos que, segundo os relatos dos viajantes, as Amazonas são descritas como mulheres de pele branca, cabelos trançados na cabeça e andando nuas pela floresta. No quadro de Benzecry, elas são retratadas com tons de pele escura, cabelos soltos ao vento, em cima de cavalos brancos. Essas diferenças são notórias nas narrativas, ecoando alguns dos relatos orais, conforme o imaginário da região. Em “A lenda da Cobra Grande”, o destaque está no diálogo existente entre os povos da região Amazônica e o meio ambiente. O quadro mostra a diversidade de utilização do rio, como veículo para o transporte de pessoas e produtos, local de sustentabilidade e *habitat* que abriga seres encantados, como a cobra Grande, personagem da lenda que faz parte do imaginário amazônico. Dois mundos se juntam: o dos seres reais e dos seres encantados, o mundo das experiências reais e o das experiências míticas.

Em “O Boto e a Cabocla”, de Donna Benchimol, vemos retratado o “boto tradicional”, aquele que faz parte do imaginário dos povos ribeirinhos: “homem alto, possuidor de muita beleza e elegância” (Barbosa, 2014, p. 15), que pode estar associada à imagem do deus Eros, o deus do amor, celebrado por conta de sua extrema beleza, representado por sua força de sedução, atraindo para si a contemplação de todos.

Em “A lenda das Amazonas guerreiras”, vemos novamente o imaginário místico e lendário das Amazonas, no entanto, vale ressaltar que nesta pintura a artista deu destaque para o rio, tendo três figuras menores: as Amazonas, em um espaço em que a flora amazônica se evidencia. O rio, como espaço diversificado e fértil, é o ambiente geográfico que se repete em cada uma das pinturas selecionadas. É nele que transitam histórias de seres reais ou encantados, conforme evocam as pinturas de Benzecry e de Benchimol.

Referências

- BARBOSA, Deuziane. A presença do judeu em Contos Amazônicos, de Inglês de Sousa. Arquivo Maaravi: *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 8, n. 15, maio de 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/issue/view/781>. Acesso em: 20 jul. 2023.
- BARBOSA, Joaquim Onésimo Ferreira. *Narrativas Oraís: performance e memória*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.
- BASTOS, Celso F. *Donna*. Rio de Janeiro: C. F. Bastos, 2007.
- BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. Manaus: Editora Valer, 2009.
- BUENO, Magali Franco. *O imaginário brasileiro sobre a Amazônia: uma leitura por meio dos discursos dos viajantes, do Estado, dos livros didáticos de Geografia e da mídia impressa*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Geografia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- CONHEÇA as diferentes cores de águas em rios da Amazônia e entenda suas mudanças. *Portal da Amazônia*, Manaus, 05 de julho. 2021. Região Amazônica. Disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonia/conheca-as-diferentes-cores-de-aguas-em-rios-da-amazonia-e-entenda-suas-mudancas>. Acesso em: 20 mar. 2024.
- CONDE-SILVA, Alessandra F. Duas artistas plásticas judias na Amazônia. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 1, n. 29, nov. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/35907>. Acesso em: 10 JUL. 2023.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALL, Stuart. *Identidade Cultural e Diáspora*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 24, p. 68-75, 1996.
- IANNI, Octávio. *A luta pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.
- LIMA, Deborah de Magalhães. *O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões)*. Teoria & sociedade, número especial: Antropologias e Arqueologias. Belo Horizonte, 2014.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*. V. 4. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

Sefarad na Amazônia

MANGUEL, Alberto. *Lendo Imagens: Uma história de amor e ódio*. Tradução de Rubens Figueiredo e Rosaura Eichenberg, Claudia Strauch. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARGUTTI, Mário. *Embaixadores da alma brasileira: vida e obra de Batista e Mady*. Rio de Janeiro: Lucky, 2003.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. Tradução de Maria Clara F. Kneese e Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 47- 65.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. *Processamento Simbólico Arquetípico: Uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica*. 2009. Tese (doutorado) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

SANTOS, Zair Henrique. *Dalcídio Jurandir: uma leitura do imaginário popular na obra Três casas e um rio*. 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, 2006.

SOUSA, Inglês de. *Contos amazônicos*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

O poder da sugestão: uma leitura girardiana do romance *Terra da Promissão*, de Sandra Godinho

Thiago Machado
Alessandra Conde

Uma trama shakespeariana de Tânger à Amazônia

Em *Dom Casmurro* (2003), Bentinho reconstrói o passado para ocultar a frustração do presente. Às suas lembranças acodem a presença de Capitu e de Escobar. Lembranças amarguradas pela possível infidelidade da esposa e do amigo. Em *Otelo* (2017), o mouro enciumado assassina Desdêmona, sua esposa. Em *Terra da Promissão* (2019), Isaac amargura boa parte de sua vida suspeitando da infidelidade de Esther que o teria traído com Jacob, pondo em cheque a paternidade de Samuel. Nessas obras, o ciúme é o elemento comum. Em uma primeira mirada, seria o elemento centralizador das tramas em questão. Em uma perspectiva girardiana, no entanto, a centralidade da questão está em outro lugar.

No romance de Machado de Assis, Bentinho ouve a conversa de José Dias com dona Glória. José Dias é quem sugere a aproximação romântica entre Bentinho e Capitu. José Dias não só sugere à dona Glória o sentimento amoroso que viu transparecer entre as inocentes brincadeiras de criança dos dois jovens, como acende ao rapaz as fagulhas de paixão que se ocultavam rente aos seus olhos. Depois deste momento, as relações entre o jovem seminarista e a moça de “olhos de ressaca” (Machado, 2003, p. 69) transformam a vida de Bento Santiago. Na peça de Shakespeare, é Iago quem retira as vendas dos olhos de Otelo. Ele sussurra a Otelo a traição de Desdêmona com Cássio. Transtornado, Otelo mata Cássio e assassina Desdêmona. No romance de Sandra Godinho, sobre a vinda dos imigrantes judeus marroquinos Isaac, Esther e Jacob para Amazônia, pode-se traçar um movimento ao redor das sugestões que permeiam as três partes que formam o romance: “O Desejo”, “A Luta” e “A Revelação”.

A vontade de Isaac de cruzar o oceano em busca de melhores condições de vida na Amazônia brasileira foi sugestão de Eliezer, seu irmão. O amor de Isaac por Esther e, posteriormente, por Samuel, torna-se pungente na aproximação de Jacob. Quanto mais Jacob se aproxima, mais o amor de Isaac inflama-se pela esposa e pelo filho. A resolução do conflito, no final do romance de Godinho, reitera o poder da sugestão quando Jacob, mais velho, aceita o casamento entre Luna, sua filha adotiva, e Samuel. Isaac, instigado pela atitude de Jacob, não opõe mais contrariedades, sente-se satisfeito, como se o rival Jacob, pela primeira vez, estivesse cedendo à rivalidade cultivada durante muitos anos, graças ao esforço dele para se mostrar ativo em relação à união de Luna e Samuel.

Em *Shakespeare: Teatro da Inveja* (2010), o antropólogo René Girard observa de que modo as peças do dramaturgo inglês manifestam a centralidade do poder da sugestão: “Ele fala em ‘desejo sugerido’, ‘sugestão’, ‘desejo ciumento’, ‘desejo emulador’ etc. Mas o termo essencial é ‘inveja’, sozinho ou combinado, como em ‘desejo invejoso’ ou ‘emulação invejosa’” (Girard, 2010, p. 43). Girard nota que na obra de Shakespeare está presente o problema do desejo mimético que tanto o obseda desde a publicação de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* em 1961. Nesse primeiro livro, Girard expõe a intuição fundamental que sustenta a teoria mimética: o conflito gerado pela mimese de apropriação. Como se fosse uma doença contagiosa, o desejo mimético se alastra de uma pessoa para outra bastando a simples aproximação entre duas vontades concorrentes.

Os graus de proximidade podem se configurar em duas instâncias. Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), o teórico francês distingue a mediação conforme a proximidade entre o sujeito, que está na base do triângulo, e o mediador, no topo do arranjo triangular. Se o sujeito e o mediador estão distantes, como está o indivíduo, no começo de carreira, que elege como parâmetro de imitação uma pessoa de sucesso na área que o interessa, a mediação a ocorrer é de natureza não conflitiva. Ambos estão distantes o suficiente para não ocasionar conflitos, o que põe a situação numa mediação de caráter externo. Na situação hipotética, a pessoa de sucesso que serve de modelo ao indivíduo no início de carreira ocupa uma posição externa ao seu círculo social. Na maior parte das vezes, eles nem chegam a se conhecer. Entretanto, quando o sujeito e o mediador estão próximos, física e mentalmente, a possibilidade de conflito é sempre iminente.

Retomemos o exemplo anterior para verificar o que acontece quando no mesmo círculo social duas pessoas desejam o mesmo objeto. A pessoa do início da nossa história deseja ser como o modelo que elegeu na área que o interessa; ele compartilha, feliz, o seu desejo para um amigo próximo. Essa pessoa, que até então não tinha perspectiva profissional e pessoal nenhuma, toma para si o modelo do amigo e, conseqüentemente, deseja os mesmos objetos que ele. Nesse caso, não só os dois se conhecem, como convivem diariamente. A posição, nesse sentido, no círculo social que um amigo ocupa em relação ao outro é endógena, o que configura uma mediação interna. Em tal condição, não demora muito para que, na busca pelos objetos desejados, o desejo deles se tornem concorrentes e rivais. E é exatamente nesse ponto em que o próprio objeto, antes pivô da rivalidade, perde-se, transformando ambos os rivais, concomitante e alternadamente, em sujeitos e modelos, num jogo de imitação recíproco.

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), Girard explora os conflitos miméticos em romances modernos, de Cervantes a Dostoievski, para promover a distinção entre o que considera mentira romântica e verdade romanesca à luz do desejo triangular – como é denominado inicialmente o desejo mimético, que surge com esse nome em 1972, na obra *La Violence et le Sacré*. Para ele, a mentira romântica sustenta que o desejo por algo ou alguém provém da autonomia do sujeito quanto à vontade de posse dos objetos que deseja. Na mentalidade romântica, o desejo do sujeito segue uma linha reta entre ele e o objeto desejado. Qualquer intromissão no caminho entre o sujeito e o objeto considera-se como interferência externa e, portanto, problemática e não-natural. Significa, nessa concepção, dizer que a interferência externa quer romper o liame intrínseco que há no sujeito e no objeto desejado por ele. A ilusão de autonomia do sujeito romântico em relação aos seus desejos provoca a mistificação da verdade romanesca.

A desmistificação só acontece quando o romancista revela a presença do terceiro elemento que é, na teoria mimética, quem promove verdadeiramente os desejos do sujeito. No âmbito da verdade romanesca, o papel do mediador ou modelo é fundamental para a compreensão de como se estrutura o desejo humano. Nessa posição, o que se pressupõe interferência externa na ilusão romântica não só não é vista como interferência, como não é percebida de maneira problemática. Antes, o comportamento gestado pela presença do modelo move-se numa estrutura caracteristicamente humana e, portanto, natural. Em uma mirada romanesca, inserimos na linha reta entre o sujeito e o objeto desejado a figura do

mediador, o qual gera o processo de identificação e proporciona as possibilidades de desejos ao sujeito.

São esses arranjos do desejo mimético que Girard (2009; 2010) nota nos romances de Stendhal, Flaubert e Proust, e, principalmente, nas peças de Shakespeare. Nessas peças, ele consegue observar as mistificações e desmistificações do desejo mediado, como se o dramaturgo elisabetano estivesse ciente das condições em que o desejo triangular se estrutura e se promove sob as mais diversas formas, desde o caráter positivo da imitação aos desvarios da sua contraparte angustiada pela mimese de apropriação. Tal aspecto ambíguo da mimese é discutido por Girard em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo* (2008), quando o autor situa a concepção que temos de imitação como devedora de Platão: “e ela é uma problemática mutilada, amputada de uma dimensão essencial, a dimensão aquisitiva que é também uma dimensão conflitante” (Girard, 2008 p. 28-29).

Em *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim*, René Girard (1994, p. 100) retoma a questão salientando que “é preciso enfatizar a *mimesis* ‘má’, pois sua realidade continua despercebida e é sempre negligenciada, tomada erroneamente por comportamento não mimético”. De maneira bastante coerente, são justamente os sentimentos de inveja, de rancor, de ressentimento e de ódio, integrantes do que o teórico intitula de “*mimesis* ‘má’” (Girard, 1994, p. 100), que são apontados como constantes na dramaturgia shakespeariana, o que valida o entendimento de que o desejo mimético perpassa toda a obra do autor, conforme se percebe a partir da leitura de Girard das peças do bardo inglês:

Quanto a Shakespeare, ele logo percebeu que balançar o desejo mimético como uma bandeira vermelha na frente do público não era o caminho certo para o sucesso [...]. Rapidamente Shakespeare tornou-se sofisticado, insidioso e complexo em seu manejo do desejo, mas permaneceu insistentemente e até obsessivamente mimético (Girard, 2010, p. 43).

Diante da colocação de Girard (2010) a respeito da obra de Shakespeare, consideramos shakespearianas as tramas que modelam e remodelam as estruturas do desejo triangular e que evidenciam de alguma maneira o desejo mimético em sua complexidade, revelando, em termos girardianos, a verdade romanesca (ou seja, a presença do modelo). Especialmente, são tramas em que o poder da sugestão adquire

relevância no comportamento das personagens, como quando, em *O estupro de Lucrecia*, Shakespeare desmistifica aos olhos da plateia os contornos triangulares do desejo das personagens: “Talvez o elogio [de Colatino] da supremacia de Lucrecia / a tenha sugerido a este orgulhoso príncipe [Tarquínio]” (Shakespeare *apud* Girard, 2010, p. 76). Ou quando, mais explicitamente, o dramaturgo diz-nos que “muitas vezes nossos corações são manchados por nossos ouvidos” (Shakespeare *apud* Girard, 2010, p. 76).

A posição que assumimos não é nova. No prefácio à *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), o crítico e professor de literatura João Cezar de Castro Rocha ensaia a contribuição da teoria mimética para o Brasil e os demais países com passado colonial recente, denominando-os de países shakespearianos. Tais países, segundo Rocha (2009, p. 24), são aqueles que carecem “de uma autoridade externa para sustentar nossas afirmações, inclusive as mais triviais – talvez, sobretudo, as mais banais”. São, em suma, nações as quais “necessitam da mirada alheia, porque ela ajuda a definir a própria imagem” (Rocha, 2009, p. 24). Uma contribuição mais madura da referida ideia é apresentada pelo ensaísta em *¿Culturas Shakespearianas? Teoría Mimética y América Latina* (2017), pensando, como antevê o título do livro, as relações da *mimesis* em contextos latinoamericanos, entendidos pelo autor como cenário de culturas não hegemônicas:

Al destacar, por lo tanto, la tensión entre culturas hegemónicas y no hegemónicas me refiero a la existencia concreta de literaturas favorecidas por determinada circunstancia histórica que beneficia a este o a aquel idioma en la difusión y sobre todo circulación de obras (Rocha, 2017, p. 198).

No entanto, estas culturas shakespearianas, também intituladas de não hegemônicas, não se portam passivamente nesse cenário de produção cultural. Consoante Rocha (2017), elas estabeleceram formas de lidar com os modelos miméticos vindos das culturas hegemônicas. Trata-se de uma compreensão da teoria mimética que escapa ao terreno das relações interindividuais, qual pensado no desenvolvimento de uma psicologia interindividual/mimética discutida no Livro III de *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (2008), para o campo da interindividualidade coletiva: “En la reflexión que propongo se trata del tránsito de la interindividualidad en el plano colectivo y no más interindividual” (Rocha, 2017, p. 145).

Em outras palavras, é um modo de pensar “que a individualidade não se define de maneira autônoma e, sim, depende sempre da interação com outros, sendo por definição *intersubjetiva*”, segundo explica Rocha (2016, p. 61) em *Mimesis e invisibilização social: a interdividualidade coletiva latino-americana*. Nessa configuração em que se compreende, no campo coletivo, a interdividualidade – a presença, pois, decisiva do outro no próprio processo de construção da identidade nacional –, a principal maneira de reação a essas relações entre culturas hegemônicas e não hegemônicas, no plano intelectual e artístico-literário, nos países shakespearianos, é a poética da emulação:

La poética de la emulación debe ser comprendida como una estrategia desarrollada en situaciones asimétricas de poder. Tal estrategia reúne un conjunto de procedimientos empleados por intelectuales, escritores, artistas, en suma, inventores que se encuentran en situación de asimetría, ocupando el lado menos favorecido de los intercambios — sean estos culturales, políticos o económicos. La poética de la emulación, por ende, es una forma intelectual y artística de hacer frente a una situación política: la situación de desigualdad objetiva en que nos encontramos, por ejemplo, hoy en día frente a obras difundidas en inglés (Rocha, 2017, p. 223-224).

A poética da emulação, nessa perspectiva, apresenta-se como o método por trás do modo pelo qual inventivamente a influência estrangeira foi repensada nas antigas colônias por intelectuais e artistas. Dessa forma, aventamos a hipótese de que o método emulatório não é necessariamente o produto da emulação e, desse modo, supomos que, em países de culturas shakespearianas, os produtos literários resultantes de sua poética da emulação não fogem da alcunha de tramas shakespearianas. A proposta que fazemos encontra consonância na colocação de Mendéz-Gallardo no capítulo “Teoría mimética na América Latina? Uma reflexão sobre a leitura shakespeariana das culturas” (2016), parte do livro *Mimesis e invisibilização social: a interdividualidade coletiva latino-americana*. Nele, a autora sinaliza a relevância de aprofundar o “conjunto de procedimentos empregados pelos inventores e criadores que se encontram em tais situações [de assimetria], a qual resultaria de fundamental interesse articular com o que se entende pelo exercício artístico da emulação como forma estrategicamente latino-americana” (Mendéz-Gallardo, 2016, p. 58). Embora o termo tramas shakespearianas usado por nós esteja, neste trabalho, associado a contextos propriamente literários, não deixa de ser

produtivo pensá-lo, também, para as demais esferas culturais e artísticas, tais como a pintura e a música¹.

O que propomos, portanto, é o deslocamento da chave interpretativa shakespeariana, pensada para analisar a cultura e a produção cultural de países não hegemônicos, os quais respondem, artística e intelectualmente, à interdividualidade coletiva com a inventividade da sua poética da emulação, conforme vemos em Rocha (2017), para torná-lo componente de análise do texto literário, considerando as características específicas desse tipo de texto. O deslocamento em questão concebe, com Rocha (2017), a poética da emulação como método inventivo dos artistas e intelectuais de países em condições assimétricas, no entanto considera que o produto resultante da poética da emulação revela, não somente o procedimento metodológico, a organização dos dados culturais vindos de fontes diversas, mas a própria tematização dessa relação interdividual como elemento estruturante. É, nesse sentido, que objetivamos verificar, neste estudo, a sugestão como elemento estruturante do enredo de *Terra da Promissão* (2019), de Sandra Godinho, em que as relações interdividuais entre as personagens possibilitam compreender a força da dimensão mimética do desejo, o que corrobora para enquadrar a trama do romance na categoria de shakespeariana.

Posto isso, na esteira da metáfora shakespeariana, importa salientar em *Terra da Promissão* (2019), de Sandra Godinho, o quanto o ouvido – a sugestão, nos termos de Shakespeare, ou o desejo mimético, na acepção de Girard – foi responsável pelos caminhos e descaminhos que percorreu o coração de Isaac, da meninice à vida adulta, nas relações interpessoais com Esther, com Jacob e com a família judaica-marroquina sefardita em um ambiente novo e desconhecido, que é o da Amazônia brasileira. Mais ainda, importa reconhecer em Isaac o papel da escolha dos modelos imitativos para a formação da sua identidade, do seu desenvolvimento pessoal enquanto homem, pai e marido, e dos valores de hombridade, irmandade e de ser judeu em terras brasileiras, em conformidade com a liberdade de que só o desejo mimético pode obsequiar, consoante

¹ Sobre a referida questão, Rocha (2017, p. 95) menciona: “A ênfase não recai na busca romântica da originalidade, imune à influência da tradição, mas na ideia de ofício e domínio técnico. A referência ao universo da pintura delineia um domínio particular, capaz de acionar uma nova potência estética e intelectual. Trata-se da poética da emulação, compreendida enquanto forma literária e experiência de pensamento que resgatam o sentido potencialmente produtivo da noção de influência”.

aponta Girard (1994, p. 85), a propósito de que “só o desejo mimético pode ser livre, ser de fato desejo, pois tem de escolher um modelo”.

Se, de acordo com a hipótese considerada, a trama de *Terra da Promissão* (2019) desmistifica a ilusão de autonomia do desejo, segundo a concepção romântica, e, por conseguinte, revela a verdade romanesca, conforme os *insights* de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009) e as análises sobre as peças de Shakespeare em *Shakespeare: Teatro da Inveja* (2010), de René Girard, considerar a trama do romance de Godinho como uma trama shakespeariana reafirma a posição de convergência do desejo mediado pela manifestação do(s) modelo(s) na ação e na psicologia das personagens. No caso de *Terra da Promissão* (2019), na ação e na psicologia de Isaac, que reúne em torno de si, majoritariamente, o discurso do romance. Mesmo quando Esther assume o ponto de vista e o foco narrativo na obra, ainda assim, são ações e situações em que a participação de Isaac e Jacob estão entrelaçadas. Estamos, assim, diante de uma trama shakespeariana, de Tânger à Amazônia, figurada pelo triângulo amoroso entre Isaac, Esther e Jacob, no âmbito do processo de imigração judaico-marroquino para o Brasil, tornado no século XIX a “Terra Prometida” (Rosenblatt, 2000, s/p) para muitos imigrantes, entre eles, os judeus.

O poder da sugestão

Em *Terra da Promissão* (2019), de Sandra Godinho, estamos diante de dois processos narrativos, o passado e o presente, que se intercalam a partir das lembranças dos personagens já maduros, Isaac e Esther, na Amazônia. Intercalam-se a vivência em Tânger, terras marroquinas, onde os personagens principais vivenciam as experiências da infância e da mocidade, e a velhice na Amazônia, em terras brasileiras. Nesse contexto, tomamos conhecimento dos motivos que permearam a saída destes imigrantes judeus marroquinos sefarditas da localidade de origem para outros lugares do mundo, nesse caso, para o Brasil. Na historiografia corrente, o historiador e economista judeu Samuel Benchimol, em *Amazônia: Formação social e cultural* (2009), justifica os motivos de saída dos judeus marroquinos da sua região original e a escolha pela Amazônia. Segundo Benchimol (2009, p. 259),

Sefarad na Amazônia

o êxodo dos judeus-marroquinos é explicado pelos diferentes fatores de expulsão: pobreza, fome, perseguição, discriminação, destruição de sinagogas, etc., como de forças de atração e favorecimento, tanto de ordem política e econômica oferecidos pelo Brasil e Amazônia como a abertura dos portos, tratados de aliança e amizade, extinção da inquisição, liberdade de culto, abertura do rio Amazonas à navegação exterior e outros elementos que contribuíram para buscar a Amazônia – a nova Terra da Promissão – a Eretz Amazônia.

Muitos desses imigrantes formaram famílias, tanto se amasiando com as gentes da terra, de natureza distinta das suas e justamente por isso os encantando, quanto esperando, ansiosos, pelas esposas deixadas nos seus países de origem e que ao simples sinal de prosperidade e estabilidade econômica no novo ambiente eram instadas a ter com os maridos. Essas famílias legaram à posteridade uma grande parentela judaica em solo amazonense. Não é de se espantar que os judeus sefarditas e seus descendentes ocupassem, consoante Benchimol (2009), ao longo dos séculos, as mais diversas profissões e estivessem, nos dizeres de Rosenblatt (1999, p. 176), “na política, no exército, na medicina, na arquitetura, na indústria, em todos os campos dominados pela civilização e pelo progresso”. Incluímos, na linha de exemplificações da escritora paraense e judaica-marroquina Sultana Rosenblatt, o campo ocupado pelos judeus marroquinos sefarditas na literatura brasileira e amazônica.

Em “Kol Amazônia: escritores judeus no norte do Brasil”, Conde-Silva (2022) cataloga os escritores judeus, descendentes de judeus e escritores não-judeus localizados nessa faixa regional do país, encobertos, em sua maioria, pela ignorância da crítica literária e pelo descaso do mercado editorial. Entre os escritores citados pela pesquisadora, estão Sultana Levy Rosenblatt, escritora judia, Rogel Samuel, escritor descendente de judeus, e Sandra Godinho, autora não judia, mas que se serve da matéria de temática judaica para compor os seus personagens, ambientar o seu romance e promover o ponto de vista judaico sob lentes mais éticas: “[os escritores não-judeus] em seus textos ficcionais, exibiram a temática judaica ou personagens judeus, sem que o traço antissemitico predominasse, enfocando a presença judaica na região norte do país” (Conde-Silva, 2022, p. 146).

Nesse artigo, Conde-Silva (2022) aponta ainda para o lugar do desejo triangular no romance *Terra da Promissão*, de Sandra Godinho, através da relação de Isaac, Esther e Jacob. A autora expõe, de forma sumária, a concorrência e a rivalidade gestada a partir

do entrecruzamento do mesmo objeto de desejo de Isaac e Jacob, a bela judia Esther: “Esther é o objeto de desejo do marido Isaac que a conheceu e a amou ainda na infância e de Jacob, o belo músico judeu que desde Tânger se apaixonou pela menina que caçava borboletas” (Conde-Silva, 2022, p. 147). O ponto de vista da pesquisadora, baseado nos apontamentos girardianos de *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), é retomado no ensaio literário “Amores e desejos de meninos e homens em *Terra da Promissão* de Sandra Godinho” (2023), de Conde-Silva e Santos, em que os autores destacam a centralidade do desejo mimético a partir da posição de que

é uma leitura do romance *Terra da Promissão* que permite visualizar como o desejo não nasce espontaneamente; antes, necessita de um elemento outro que o faça surgir, seja algo ou alguém. De maneira análoga, é como se a posse e a estima de um determinado ser ou coisa o tornasse, vertiginosamente, desejável. Não é, por exemplo, o que acontece a Esther no encontro fatídico com Jacob na sinagoga? Não foi a presença de Isaac, mais novo e inexperiente, ao lado da bela judia que suscitou em Jacob a vontade e o desejo de também a ter? As redes tramadas pelo desejo triangular, segundo Girard (2009), costumam vedar os olhos daqueles que tomam como seu o desejo do outro. Crentes, porque cegos, os sujeitos desejanos se acreditam possuidores originais dos desejos que têm; não percebem, no entanto, que, acima de si, paira, fabuloso, um Deus que o arrasta conforme as suas vontades. São, assim, grandes títeres das vontades alheias (Conde-Silva e Santos, 2023, p. 35-36).

Diante disso, percebemos que o encontro de Isaac com Esther, na infância, nas ruas de Tânger, fornece uma leitura da mimese característica dos primeiros anos de formação das crianças e dos pré-adolescentes por ocasião da disputa de um objeto comum ou de uma condição valorativa em relação aos demais, especialmente, uma valorização entre os pares. Situamos a infância, neste primeiro momento, não porque haja nela exclusivamente as teias do desejo mediado; antes, retomamo-la uma vez que nas relações entre as crianças é que os adultos, pouco hábeis para perceberem em si mesmos que os seus mais frugais desejos estão longe de serem autotélicos, conseguem notar que o brinquedo não importa. Importa, realmente, que as outras crianças o queiram.

Nesse sentido, a situação que a propósito evocamos para situar a particularidade referida encontra-se, ao mesmo tempo, na peralta cena em que Esther, ainda criança, furta umas suculentas tangerinas da banca de um comerciante do qual Isaac, com graça, era

acostumado também a subtraí-las, quanto na relação do pequeno Isaac com a irmã Safira, sempre às voltas com as constantes desavenças: “Quem esquecia da proteção entre irmãos era Safira, a desgraça da minha vida. Não sei se a implicância começou por ser mulher ou por ser três anos mais velha” (Gonçalves, 2019, p. 53). Em ambos os casos está o que Mourão (1992, p. 23), pensando com René Girard, sintetiza no exemplo de competição e de vontade de posse sugerido na brincadeira entre duas crianças, as quais ao longo da diversão “o objecto de uma provoca na outra o desejo de ter o mesmo”.

Embora Safira não fosse uma das mais afetivas relações de Isaac quando ainda se achava em Tânger, os vínculos que foram construídos ao lado de Aron, de Elias e, principalmente, de Eliezer, seus irmãos, modelaram as suas escolhas de vida. Em uma das recordações de Isaac, que serve como modelo para demonstrar a função de guia do primogênito dos Levy, está a sugestiva caminhada da Medina até o Porto de Tânger. Eliezer guia os seus jovens irmãos pela região portuária da cidade, apresentando-lhes a doença, a fome, a mistura de línguas, o antissemitismo, patologias que cortam o local de seus nascimentos. A função de esclarecimento que Eliezer ocupa no passeio com os demais irmãos é retomada, de maneira mais enfática, na sugestão, aparentemente alvissareira, do irmão mais velho, espécie de José Dias machadiano que não lhe desvenda o amor por Esther, mas sopra aos ouvidos do jovem rapaz a possibilidade de ser ver livre da rivalidade que, infelizmente, será cultivada por muitos anos com Jacob, ao sugerir o Brasil como retiro dos seus amores: “Venham conosco para o Brasil e afaste esse tal Jacob do teu caminho de uma vez” (Gonçalves, 2019, p. 115).

Não é a primeira vez, a esta altura da lembrança feita por Isaac, que a alusão ao Brasil vem aos seus ouvidos. O topônimo em referência às terras brasílicas aparece, pela primeira vez, na conversa entre Esther e ele: “ – O que o seu pai faz, Isaac? / – Ele é médico. E o seu? / – Também é. Está no Brasil” (Gonçalves, 2019, p. 61). O Brasil retorna como assunto entre os dois enamorados quando o pai de Esther, Samuel Vidal, volta, doente, para Tânger. Desta vez, as terras brasileiras comportam-se sob o signo da doença, da febre amarela, envolvendo-se, até então, de dois modos distintos na visão de Isaac: o primeiro como *locus amoenus*, imagem idílica de liberdade e de esperança em um novo lar, e o segundo como *locus horrendus*, lugar de agruras para os recém-chegados, como bem situa Conde-Silva (2023, p. 24) ao mostrar que essa posição ambivalente sobre o Brasil e a Amazônia é um traço comum na escrita dos imigrantes judeus:

Qual história se deve contar sobre os judeus na Amazônia? Alguém poderia antes mesmo de ouvir a história se perguntar: “o que estariam fazendo judeus na Amazônia”? O fato é que desde o início do século 19, judeus marroquinos adotaram a Amazônia como seu novo lar. Se o imaginaram como um *locus amoenus*, inebriados pelas notícias da conquista do Eldorado, do comércio extrativista e da liberdade religiosa e de paz, bem diferente da realidade vivida no Marrocos, viram que, na realidade, as atividades comerciais, na floresta e nos rios amazônicos, levaram-nos a um *locus horrendus* em que pestes, doenças e a solidão foram suas companheiras (...) (Conde-Silva, 2023, p. 24).

Mais significativo, no entanto, do que o colóquio mencionado entre os dois jovens é a presença de Abraão Sabbá, fugitivo de Tetuan, na casa dos Levy. Significativa porque coaduna, por um lado, a sugestão ao Brasil e, por outro, os modelos de Isaac na meninice, embebidos na perspectiva girardiana que adotamos para a leitura do romance de Godinho. Numa das muitas conversas entre os irmãos, o Brasil, chamado de “eldorado verde” (Gonçalves, 2019, p. 69), surge como lugar de paz, terra para a qual “todos deveriam ir” (Gonçalves, 2019, p. 67). É para lá, obviamente, que Abraão viaja com a família, deixando em Isaac, apesar de menino em idade, o sentimento de que a família reunida era o “tipo de felicidade que preenchia um homem, o coração voltando a bater dentro do peito, cheio de vigor e vontade” (Gonçalves, 2019, p. 100).

Abraão compõe, ao lado do pai e dos irmãos, a educação primeva de Isaac: “A lembrança de quem se ama podia encher o coração de um homem, aquecer em segredos de riso” (Gonçalves, 2019, p. 80). Para além deles, Rebi Bengio obsequia uma fração de sua personalidade para aquela alma inventiva que era a de Isaac. Era ele quem o rabino encarava fixamente enquanto contava as suas histórias. Essa pequena lembrança torna possível visualizar o traço central da personalidade do caçula dos Levy: “Talvez”, confessa Isaac, “porque eu levasse a narrativa a um delírio paranoico, tanto de fé quanto de aventura” (Gonçalves, 2019, p. 90). São tais figuras masculinas que se edificam como modelos da infância e da juventude de Isaac. Os homens pelos quais o lado positivo do processo imitativo realiza-se na vida do irmão de Eliezer, revelando-se de extrema importância, dado que, uma vez ausente, e Girard (1994, p. 100) assim nos lembra, “não haveria mente humana, não haveria educação, nem transmissão de cultura”.

Em trechos similares aos citados anteriormente, encontramos a voz duplicada de Isaac. Uma voz que assume a perspectiva infantil, demonstrando o sentimento que o povoou no instante mesmo em que os fatos transcorreram, mas que, sobretudo, cede lugar

às reflexões maduras de quem rememora a vida ciente de que, à parte às primeiras impressões, é a visão de homem amadurecido que colore o quadro final. Visualizamos tais reflexões em muitos momentos do texto. Situamos, rapidamente, dois exemplos. O primeiro dá-se a propósito de seu aniversário em Tânger quando a voz de homem mais velho, na Amazônia, é quem nos diz que “temos de tentar de novo, a despeito de quão mal as coisas transcorreram ontem, a semana passada ou o ano passado” (Gonçalves, 2019, p. 81). O segundo exemplo é quando, no passeio ao Porto de Tânger, a voz enfraquecida de Isaac, doente em Manaus, revela-nos o quanto o destino o surpreendeu: “Eliezer fazia tudo parecer simples. E fácil. Estava prestes a me ensinar novos rumos. Eu iria venerá-lo até o fim da minha vida. Ou da dele. Mas me enganei. O primeiro engano de muitos” (Gonçalves, 2019, p. 48).

Suplanta todas as personagens do ambiente familiar, a influência decisiva e duradoura de Jacob na vida de Isaac. Nele, é o leito de morte que crava o devido reconhecimento desta irradiação marcadamente humana e, pois, mimética, figurada em Jacob. Depois do encontro acidental nas ruas de Tânger, mudança de rota propiciada por Esther encantada pela música vinda da sinagoga, Jacob cruza a vida de Isaac, sendo, e assim confessa o irmão de Eliezer, à parte o despeito orgulhoso da masculinidade, mais “falante, mais velho, mais experiente, mais carismático” (Gonçalves, 2019, p. 113) do que ele. Certamente, atributos masculinos capazes de estremecer a confiança do rapaz e que nos permitem repensar se, no conselho de Eliezer, citado parágrafos acima, Isaac, o mesmo Isaac que escutava as histórias de Rebi Bengio quase em estado paranoico, não enxergava Jacob por trás das palavras do irmão.

Basta recordar, por exemplo, que o convite de Eliezer situa-se, na economia narrativa do romance, dias depois do primeiro encontro desses três jovens, em que Jacob afirmou a sua sede de aventuras diante de Esther e disse que a Amazônia “é um pedaço de mato, de céu e de rio. E quando as chuvas tropicais caem são tão calorosas quanto as lágrimas de uma mulher” (Gonçalves, 2019, p. 115). As banalidades e os lugares comuns da fala de Jacob são o suficiente para macular a vaidade de Isaac. Nesse sentido, Isaac não estava simplesmente obstinado em retirar Esther de perto de Jacob – decidido, para isso, a navegar o Atlântico rumo ao Brasil –, mas em se afastar do rival mimético, estabelecido imediatamente naquele primeiro contato na sinagoga, como procura dissimular o desdém do narrador ao falar de Jacob:

Assim Jacob entrou na minha vida, nas nossas vidas, como um homem manso que tocava seu violino em eventos festivos e arrancava de seu instrumento as melodias mais patéticas que eu havia escutado. Era como se, com um simples toque, seu arco fizesse o violino gemer. Decerto possuía uma linguagem própria. Nunca pude imaginar que suas notas encontrariam o caminho de um coração (Gonçalves, 2019, p. 113).

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), Girard torna conhecidos os modos pelos quais as pontas do triângulo do desejo conversam entre si. Das relações iniciais em que o alvo do sujeito desejante são os objetos possuídos ou sugeridos pelo modelo, passamos, no estreitamento da mediação externa à mediação interna, aos vínculos gestados, não mais pelos objetos concretos, aqueles que de início servem como elementos dissimuladores, mas às relações entre o sujeito desejante e o modelo, relações em que pesam a urgência de se tornar o *Outro*, que é paradoxalmente admirado e odiado: “À medida que o mediador se aproxima, seu papel cresce e o do objeto diminui” (Girard, 2009, p. 67).

Nessa perspectiva, a primeira parte de *Terra da Promissão* (2019), de Sandra Godinho, nominada de “O Desejo”, esboça a valorização da mediação externa situada no vínculo familiar e religioso como meio de aprendizado, em que a *mimesis* ainda é tomada no seu sentido positivo, tal como se encontra na *Poética* de Aristóteles: “imitar é natural nos homens desde a infância e nisto diferem dos outros animais, pois o homem é o que tem mais capacidade de imitar e é pela imitação que adquire os seus primeiros conhecimentos” (Aristóteles, 2008, p. 42). Pouco a pouco, no entanto, passamos dos laços familiares, apaziguados pela tradição judaica no seio familiar, para o conflito da *mimesis* girardiana promovida pela disputa por Esther. A disputa por Esther é a gênese do conflito entre Isaac e Jacob. Mas a verdade é que, de uma parte do romance em questão para as outras, intituladas “A Luta” e “A Revelação”, a importância do objeto disputado diminui e aparece, finalmente, o verdadeiro motor do conflito constituído: a irmanação daqueles dois homens, duplos para si mesmos. Afinal de contas, nas palavras de Girard (2009, p. 98-99),

quanto mais diminui a distância entre o mediador e o sujeito, mais a diferença decresce, mais o conhecimento se define, mais o ódio se intensifica. É sempre seu próprio desejo que o sujeito condena no *Outro*, mas ele não o sabe. O ódio é individualista. Ele alimenta ferozmente a ilusão de uma diferença absoluta entre esse *Eu* e esse

Outro que nada mais separa. O conhecimento indignado é, assim, um conhecimento imperfeito. [...]. Todo conhecimento indignado do *Outro* é um conhecimento circular que se volta para vir golpear o sujeito sem que ele se dê conta disso.

O desprezo de Isaac pela música de Jacob é o seu “conhecimento indignado” (Girard, 2009, p. 98), porque a música, metáfora do rival, alcançou o coração de Esther, apesar das suas inúmeras tentativas para tomar nele um lugar, além do burocrático título de marido. É Esther quem confessa: “Claro que gostava de Isaac: ele era doce, ingênuo, bonito, mas não era Jacob” (Gonçalves, 2019, p. 179). O casamento, antes da viagem para a Amazônia, é marcado pelo “brilho triste” (Gonçalves, 2019, p. 119) dos olhos da esposa. Marcado, ainda mais, pela presença de seu duplo, Jacob, tocando, sentimentalmente, em um estado paroxístico, a *Caprice em Lá menor, n° 24*. O sentimento lamurioso de Jacob é o suficiente para aquele laço cerimonial atingir, no coração de Isaac, a força da lei, não somente a lei divina, mas a lei dos homens, a de natureza mimética. Cresce nele, também em estado paroxístico, o desejo de tornar Esther feliz: “Jurei que Jacob nunca mais a entristeceria” (Gonçalves, 2019, p. 119). Sabendo que não era pelos seus dotes artísticos que conquistaria o coração de Esther, muito menos afrontaria o rival Jacob, Isaac segue para Amazônia com os irmãos, no intuito de “fazer a Amazônia e enricar” (Gonçalves, 2019, p. 129). Não esperava Isaac que o duplo paraíso na terra que tanto desejava – o local físico, no Brasil, e o sentimental, no amor de Esther – deixaria descoberta as suas fragilidades.

Situados estes momentos da narrativa de Sandra Godinho, conseguimos notar a produtividade de ler o romance a partir da chave de leitura mimética. Não se trata de um mecanismo aplicacionista, mas de perceber como as estruturas da narrativa, especialmente o seu enredo, quando iluminado pela mimese girardiana, descortina a força da sugestão mimética como a potência desbravadora daqueles que são os protagonistas da obra. Não se engane o leitor pensando que as informações aparecem claramente na superfície textual, destituídas de qualquer ilusão romântica, que, em termos girardianos, quer dizer simplesmente a mentira da autonomia do desejo. Elas ainda estão camufladas, embora a verdade romanesca, que é a própria estrutura de *Terra da Promissão* (2019), não consiga se conter e exploda em iluminações miméticas, as quais os rastros guiam a nossa análise. Trata-se, no caso do romance supracitado, de uma técnica narrativa ainda incipiente, em que a diferenciação das vozes narrativas de Isaac e Esther não ocorrem

totalmente. Se não fossem os títulos indicando a quem pertencia o instante narrativo, dificilmente se estabeleceria o discernimento necessário entre as vozes de ambos os personagens.

Tal debilidade técnica procura camuflar a verdade romanesca do desejo mimético e do poder da sugestão, porque nos faz acreditar que as suspeitas de Isaac da traição de Esther são infundadas, arrolando-nos em mais e mais lembranças que procuram afastar da mente do leitor a razão capital para Isaac mudar para Amazônia: o duplo, o rival Jacob. Não desprezamos a questão histórica, mas em um romance a sua importância é subordinada à estrutura narrativa. Acontece, entretanto, que a veracidade ou a falsidade da traição de Esther não muda nada no caráter mimético do duplo Isaac-Jacob. O mais sintomático dessa relação é o fato da voz de Jacob nunca ser ouvida, somente ser reproduzida nas memórias de Isaac e Esther. Jacob, realmente, não precisa aparecer ou ter voz. Sua ausência fala muito mais. A cada passo de Isaac, almejando enriquecer, lutando para ter um lugar seu e da esposa, dissimula-se o propósito de estar à frente do modelo, a fim de provar, não para Esther, mas para Jacob, o poder de sua força de vontade.

Nos momentos em que Jacob não desponta fisicamente no romance, todos os esforços de Isaac parecem frutos de uma força de vontade autotélica. Trabalhando na Amazônia como regatão, Isaac conquista a confiança do coronel Raolindo Vieira, em uma cena que, conservando a mesma situação narrativa, bastaria substituir o nome Isaac por Jacob, para sabermos estar diante mais das características psicológicas daquele homem aventureiro e palrador do que do ingênuo marido de Esther: “Tive estudo, sei comprar e vender como ninguém, mexer com importação-exportação. Já teve prova do que posso fazer. (..). Gosto de trabalho e dinheiro, assim como o coronel. Se me der uma chance, sou capaz de aumentar seu lucro” (Gonçalves, 2019, p. 133). Basta, porém, a proximidade de Jacob, ainda que seja por contiguidade associativa, para que o elemento estruturante do romance ressurgja, comprovando a centralidade do poder da sugestão, nos principais conflitos de *Terra da promessa* (2019), como veremos na seção seguinte.

Um Otelo casmurro na Amazônia

A hipótese que sustentamos ao longo dessas páginas incide sobre a natureza mimética do desejo, em consonância com os apontamentos de René Girard, nos livros em

que o teórico francês aprofunda o seu *insight* inicial, colhido diretamente nos grandes romancistas, qual demonstra em *A crítica no subsolo*: “trata-se de devolver a palavra, num clima livre tanto do terrorismo cientista quanto de futilidades estetizantes, aos poucos escritores que poderiam claramente ir mais longe do que se jamais foi na compreensão das relações de desejo” (Girard, 2011, p. 50). Relacionamos a noção mimética, configurada, inicialmente, para uma relação interdividual, à interdividualidade coletiva, contribuição latino-americana à teoria mimética, desenvolvida por João Cezar de Castro Rocha (2017), tendo em vista o mecanismo da poética da emulação como resposta intelectual à influência estrangeira em países não hegemônicos, denominados pelo autor de shakespearianos.

Confiando na produtividade do método emulatório, enfatizamos, na primeira seção deste trabalho, a conjectura de que é possível deslocar a noção shakespeariana, chave interpretativa da cultura latino-americana, para análise do texto literário em condições de produção também assimétricas – aspecto que explicitamos, preliminarmente, ao focar como a decisão de Isaac de viajar ao Brasil projetou-se a partir da sugestão mimética de um *Outro*, o rival Jacob. A poética da emulação, nesse sentido, é, ao mesmo tempo, método de composição intelectual e artístico e elemento que estrutura as relações miméticas no produto resultante da sua prática, que se baseia numa releitura da noção latina de *aemulatio*, “con la cual evidentemente no se confunde, ya que la *aemulatio* era parte de un sistema retórico determinado, cuyos fundamentos fueron progresivamente solapados por el advenimiento del romanticismo” (Rocha, 2017, p. 199).

Não é o intuito deste ensaio refletir, especificamente, sobre o primeiro aspecto mencionado a respeito da poética da emulação, ou seja, o método composicional, embora não possamos nos furtar ao entendimento de que muitos dados culturais e literários que compuseram o romance *Terra da promessa* (2019), de Sandra Godinho, estejam vinculados à tradição da poética da emulação, principalmente relacionada a Machado de Assis, aquele que descobriu “na emulação a possibilidade de ressuscitar uma técnica esvaziada após o romantismo” (Rocha, 2013, p. 190). Tal vínculo estreita-se por meio de cenas emblemáticas de *Terra da Promissão* (2019), cenas que revelam a mimese apropriativa, isto é, girardiana, em que se estabelece um evidente diálogo com *Dom Casmurro*, de Machado de Assis e, por sua vez, com o *Otelo* de Shakespeare. É a propósito dessas cenas que voltamos a nos debater sobre a estrutura romanesca da

narrativa de Sandra Godinho.

As duas partes seguintes de *Terra da promessa* (2019), “A Luta” e “A Revelação”, ocupam-se com a adaptação de Isaac na Amazônia, onde reencontra velhos conhecidos como Abraão Sabbá, junto à família pela qual tanto lutou, enquanto se encontrava em Tânger na condição de fugitivo. Abraão é o primeiro modelo de Isaac e dos irmãos de bem-aventurança nos trópicos. Não só Isaac tem de se adaptar à nova terra. Esther, que alcança o marido logo depois que ele se estabelece financeiramente, tenta se acostumar ao ambiente estrangeiro, com o acréscimo de sua gravidez, revelada ao marido logo assim que o encontra: “Naquela partitura de sons, a revelação ficou ressoando nos ouvidos. Uma felicidade entranhada na veia que me pôs em brasa” (Gonçalves, 2019, p. 136). Esse trecho simboliza a crença de Isaac de que o futuro nas terras brasileiras cumpriria a designativa de ser terra que “mana leite e mel” (Êxodo, 33, 3). O nascimento tão esperado de Samuel, no entanto, provoca o retorno, por contiguidade associativa, de Jacob à vida daqueles dois imigrantes judeus na Amazônia: “O menino era cabeludo, o cabelo tão negro quanto os olhos, o próprio Negro se corresse neles, não poderia ser mais negro. O menino não se parecia comigo. Nem com Esther” (Gonçalves, 2019, p. 142). Não escusamos a lembrança de uma cena capital no romance de Machado de Assis, no capítulo CXXXIX, intitulado “A fotografia”:

Capitu e eu, involuntariamente, olhamos para a fotografia de Escobar, e depois um para o outro. Desta vez a confusão dela fez-se confissão pura. Este era aquele; havia por força alguma fotografia de Escobar pequeno que seria o nosso pequeno Ezequiel. De boca, porém, não confessou nada; repetiu as últimas palavras, puxou do filho e saíram para a missa (Assis, 2003, p. 208).

A referida cena machadiana acontece capítulos depois de Bento Santiago assistir ao *Otelo* de Shakespeare e ruminar a cada ato as elucubrações mais disparatadas: “Vi as grandes raivas do mouro, por causa de um lenço – um simples lenço!” (Assis, 2003, p. 203). Tais pensamentos eram cosidos a golpes assassinos: “O último ato mostrou-me que não eu, mas Capitu devia morrer” (Assis, 2003, p. 203). A comoção da plateia pela morte de Desdêmona também lhe é matéria para o pensamento acusador: “– E era inocente, vinha eu dizendo rua abaixo – que faria o público, se ela deveras fosse culpada, tão culpada como Capitu? E que morte lhe daria o mouro? Um travesseiro não bastaria” (Assis, 2003, p. 2003). Longe de encetar, neste ensaio, uma leitura subsolesta de *Dom*

Casmurro, – leitura bastante a propósito a partir da imagem poética dostoiévskiana do subsolo romanesco ligada a uma “imagem invertida da estrutura cristã, em especial como o seu duplo” (Girard, 2011, p. 157) –, é possível conferir, também, que, de modo similar a Bentinho, a suspeita de traição provoca pensamentos heterodoxos em Isaac, não obstante ao conselho de Eliezer: “Ele tem os cabelos negros da tua mulher. E o olhos negros do nosso pai” (Gonçalves, 2019, p. 144).

No homem cego pela diferenciação, consumido pelo mal ontológico – essa ausência de *Ser* de que nos fala Girard em *Mentira romântica e verdade romanesca* (2009) –, as palavras do irmão não logram aplacar os desvarios de Isaac. O intuito de Isaac é afastar tudo o que remete a Jacob, lema nunca dito a plenos pulmões, porém sempre denunciado na menor proximidade de algo que fizesse emergir o rival diante do orgulho de Isaac. Ainda aqui se trata da ilusão romântica. Isaac quer, antes, e sobretudo, a presença de Jacob. O orgulho, no entanto, dissimula sempre as suas verdadeiras intenções: “É o orgulho que mantém profundamente enterradas as lembranças incômodas; é o orgulho que nos separa de nós mesmos e do outro” (Girard, 2011, p. 163). Mais calmo, com a doença e os anos, ele confessa o entendimento somente possível para aqueles que já foram corroídos pelas zonas escuras do desejo mimético: “A verdade era que um homem fazia seu próprio inferno” (Gonçalves, 2019, p. 143). Isaac viveu no inferno da mediação interna por muitos anos. Prova disso é o pensamento assassino nutrido em relação a Samuel: “E uma determinação: me libertar do peso que sentia” (Gonçalves, 2019, p. 148). Vejamos a cena contada pela perspectiva de Isaac:

Aproximei-me da criança e apoiei minha mão em seu nariz minúsculo, ao mesmo tempo que tampava sua boca. Ninguém desconfiaria, ninguém perceberia, ninguém me acusaria. Somente a consciência. Asfixiado, a vida fugiria do corpo franzino sem tempo para clemência. O filho do pecado. Como tanto sentimento podia coabitar nesse vazio estreito entre a lucidez e a loucura? Ódio e amor, ira e alegria. Tudo isso passou pela minha mente enquanto o escuro da noite agigantava os temores. Ouvi passos atrás de mim, enquanto a voz saiu sonolenta.
– Está tudo bem, Isaac? (Gonçalves, 2019, p. 148).

Poucas cenas em *Terra da promessa* (2019) conseguem chegar tão longe nas consequências do desejo mediado. A descrição da cena acima ocorre pelo olhar imaturo de Isaac. As perguntas e as reflexões, por outro lado, são as do homem prostrado no leito, no dia do *Shabat* (dia do descanso dos hebreus), o que comprova a duplicidade da voz

narrativa: a primeira está completamente envolvida pela mentira romântica e a outra, cada vez mais consciente da verdade romanesca. Isto implica na própria maneira de narrar os acontecimentos: quando somos sufocados pelas descrições históricas do ambiente, recheadas de firulas de linguagem retórica, como comparações poéticas valendo-se de lugares comuns para a caracterização de espaços abertos qual o cenário predominante da floresta amazônica, afastamo-nos do cerne da mediação triangular. Entretanto, ele não demora a retornar. Esse retorno é marcado pela utilização de cenas, as quais geram a agilidade narrativa em contraposição à lentidão das descrições ambientais. Nessa perspectiva, no intuito de justificar o seu comportamento desatinado, Isaac cola à emblemática cena do quase filicídio, a presença de Jacob entre os músicos da orquestra no baile promovido pelo coronel Raolindo, organizado pela baronesa e por Esther. A psicologia de Isaac, completamente imersa no mimetismo, sentencia o olhar de Esther para Jacob: “Reparei seus olhos em disfarce. Um olhar como nunca tinha sido capaz de lançar a mim” (Gonçalves, 2019, p. 149).

A compreensão decisiva deste episódio em torno da aparição de Jacob completa-se na conversa do músico com Esther. Eles são flagrados por Isaac. O presente dado por Jacob à Esther e a Samuel recupera, em Isaac, todo o mimetismo acobertado pela ausência física do rival. Samuel, de um filho bastardo, rejeitado e quase assassinado, metamorfoseia-se em objeto de grande valor, somente porque foi valorizado por Jacob: “Foi naquele momento, naquele exato momento, que resolvi amar o pequeno Samuel como nunca antes um pai havia amado um filho” (Gonçalves, 2019, p. 151). As reflexões desencadeadas pelo ressentimento pungente de Isaac, embora flerte com um sentido genuíno de paternidade, não escondem a verdade do desejo mimético. Enquanto Jacob toca o seu violino, opera-se uma maquinação extremamente laboriosa em Isaac, típica dos devaneios que experimentava quando criança ao ouvir as histórias de Rebi Bengio: “Eu nunca permitiria que Samuel pudesse amá-lo como amaria a mim” (Gonçalves, 2019, p. 151), sentenciava. Ou, resolutivo, denunciando a *mimesis* de seu procedimento: “Quanto mais tocava, mais eu me inspirava, satisfeito com a resolução” (Gonçalves, 2019, p. 151).

Ainda sob os auspícios do objeto tocado pelo modelo, Isaac experimenta o prazer sexual: “Em casa, tomei Esther pela cintura, respirei o cheiro de cada poro da sua pele. [...]. Tomei-a como minha mulher, o que ela era e seria para sempre” (Gonçalves, 2019, p. 151). É sintomático que o único momento em que as lembranças de Isaac correm às

portas do desejo sexual seja justamente quando Jacob se aproxima de Esther. Nem mesmo elucidações dessa natureza são feitas nas recordações do casamento. A respeito da questão, Girard (2009, p. 189), no capítulo “A ascese do herói” de *Mentira romântica e verdade romanesca*, elucida que “uma boa parte dos traços distintivos do erotismo dito moderno se encaixa sem problemas, uma vez que tivermos limpado sua camada de maquiagem romântica, na estrutura triangular do desejo”.

Obviamente, a colocação de Girard (2009) está voltada para a dissimulação do mimetismo que também atinge a sexualidade nos estágios sombrios da mediação interna: “A sexualidade é o espelho da existência por inteiro, e a fascinação está em toda parte mas nunca se confessa, tenta se fazer passar ora por ‘desprendimento’, ora por um ‘engajamento’” (Girard, 2009, p. 189). Não queremos afirmar, com isso, a impotência sexual de Isaac, mas queremos atentar para o fato de que é somente depois da cena referenciada no parágrafo anterior que somos informados do nascimento de sua terceira filha, Estrella. A contiguidade das duas informações no enredo de *Terra da promessa* (2019) gesta entre elas um laço de natural relacionamento, visto que a proximidade de Jacob fez Isaac casar com Esther, assim como conseguiu fazê-lo amar Samuel. Nesse sentido, não é difícil conjecturar que foi a mesma vizinhança de Jacob que fez acender o desejo sexual de Isaac por Esther: “Custei a acordar, custei a colocar a vida nos trilhos, ainda sonhando o impossível debaixo dos lençóis” (Gonçalves, 2019, p. 151).

A presença de Jacob também alcança os Levy quando eles mudam para Manaus. No Teatro Amazonas, símbolo da opulência da *Belle Époque*, época de ouro do látex brasileiro, Isaac, Esther e Samuel encontram-se com Jacob, Sonya e a filha do casal, a jovem Luna, em uma apresentação que reúne a sociedade manauara. Sonya é uma judia de Odessa, prostituída pelo antigo marido, assim como muitas outras polacas, escravas sexuais, que ludibriadas por falsos maridos, eram levadas para o Novo Mundo pela organização criminosa Zwi Migdal, em pleno século XIX, constituindo-se como “matéria-prima de qualidade” (Gonçalves, 2019, p. 191) em zonas de prostituição. O encontro entre as personagens importa porque é nele que se transfigura a rivalidade de Isaac e Jacob. O encontro de Luna e Samuel marca o início do relacionamento dos dois jovens, ambos encantados um pelo outro. Marca, igualmente, o início da revelação da traição de Esther: “Em mim, era como se mil Jacobs houvessem ressuscitado” (Gonçalves, 2019, p. 186).

Reiteramos que a descoberta dessa traição não altera em absolutamente nada os rumos do mimetismo de Isaac. Mesmo que não houvesse traição, mesmo que não passassem de confabulações da mente desocupada de um homem doente as desconfianças narradas, ainda assim, confirmaria a natureza mimética da rivalidade de Isaac com Jacob. A revelação do adultério serve somente como recurso folhetinesco usado com o ambivalente propósito de conferir voz à Capitu, de Sandra Godinho, e possibilitar o confronto final entre os duplos Isaac e Jacob. Na última parte do romance, intitulado sugestivamente de “A Revelação”, a força de vontade daqueles dois homens, erguida simultaneamente na maior parte do romance, arrefece. No caso de Jacob, ele amargou a verdade sobre a paternidade de Samuel; amargou, igualmente, a impossibilidade de ser amado como pai biológico, uma vez que Luna não era a sua verdadeira filha.

Debilidado, o que existia de vontade em Isaac vinha diretamente de Jacob: “A presença desse homem tira o pior de mim. Perto dele, eu me transtorno” (Gonçalves, 2019, p. 19). Quando Jacob, conhecendo a paternidade de Samuel, aceita o casamento entre Luna e ele, não há mais razões para contrariar o destino: “Eu e Sonya aceitamos o casamento entre nossos filhos” (Gonçalves, 2019, p. 201). A alternativa escolhida pelo músico, a fim de acalmar a rivalidade entre Isaac e ele, é a única via capaz de desarmar o mecanismo mimético. É o caminho em que se reconhece, epistemologicamente, a origem dos nossos desejos. Reconhecendo-o, não há mais justificativa para negá-lo. Essa verdade não se encerra em Jacob.

Na narrativa contada por Isaac ao longo do romance, a verdade romanesca gradualmente torna-se nítida aos seus olhos. Reluz a ponto de que, cedendo Jacob à rivalidade, Isaac desarma-se totalmente: “Só não toque a *Caprice*. É triste demais” (Gonçalves, 2019, p. 201). Em *Mentira romântica e verdade romanesca*, Girard (2009, p. 341) já anunciava a unidade das conclusões romanescas nas obras de Stendhal, Proust e Dostoiévski, em que se notava que “o desfecho romanesco é uma reconciliação entre o indivíduo e o mundo, entre o homem e o sagrado”. Tal reconciliação experimentou Isaac, Esther e Jacob: “A constatação de que somente desenterrando amarguras poderíamos sobreviver era tão doída quanto necessária. Todos tinham cadáveres a desenterrar pelas trilhas para clarear os obstáculos” (Gonçalves, 2019, p. 202).

No ensaio “De *A Divina Comédia* à sociologia do romance”, publicado em *A crítica no subsolo*, René Girard (2011, p. 221) destaca “que a morte e a doença estão

sempre fisicamente presentes na conclusão [romanesca] e sempre têm o caráter de uma feliz libertação”. Não aconteceu de modo diferente com Isaac em *Terra da promessa* (2019), de Sandra Godinho. Ciente dos obstáculos gestados pela *mimesis*, especialmente do quanto o poder da sugestão capitaneou a sua vivência, libertado da rivalidade mimética pela reconciliação com Jacob, pela renúncia ao orgulho, “ao final do Shabat, Isaac faleceu” (Gonçalves, 2019, p. 202).

Com isso, o romance de Sandra Godinho sobre o triângulo amoroso Isaac, Esther e Jacob circunscreve-se, na análise realizada, neste trabalho, como uma trama shakespeariana, que se ilumina decisivamente quando a chave mimética orienta a sua leitura, evidenciando de que maneira as relações interindividuais da psicologia intersubjetiva, pensada como psicologia tipicamente girardiana, favorecem o entendimento dos lances principais da narrativa de Godinho, quando pensamos a partir do ouvido shakespeariano, conforme lembra Girard (2010, p. 178): “Amor de outiva significa amor escolhido pela voz alheia”. Temos, em *Terra da promessa* (2019), portanto, todo um enredo estruturado em torno do “amor de outiva” de Shakespeare, conforme visualizamos nas páginas deste ensaio.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. 1 ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Formação social e cultural*. Manaus: Editora Valer, 2009.
- CONDE-SILVA, Alessandra F. Kol Amazônia: Escritores Judeus do Norte do Brasil. In: SALGADO, Elias; IGEL, Regina. *Amazônia Judaica, 20 anos depois: História, memória, tradição e cultura*. Rio de Janeiro: Talu Cultural. 2022, p. 134-169.
- GONÇALVES, Sandra Godinho. *Terra da promessa*. Taboão da Serra [SP]: Vicenza, 2019.
- GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim*. Tradução de Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
- GIRARD, René. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.

GIRARD, René. *Shakespeare: Teatro da Inveja*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIRARD, René. *A crítica no subsolo*. Trad. Martha Gambini. Revisão Pedro Sette-Câmara. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

MOURÃO, José Augusto. A hipótese mimética e a paixão segundo René Girard. *Humanística e Teologia*. v. 13, p. 21-30, 1992. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/14732>. Acesso em: 22 maio de 2023.

MÉNDEZ-GALLARDO, Mariana. Teoria mimética na América Latina? Uma reflexão sobre a leitura shakespeariana das culturas. In: MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos *et al* (org.). *Mimesis e invisibilização social: a interdividualidade latino-americana*. Trad. Simone Campos. São Paulo: É Realizações, 2016. p. 51-58.

ROSENBLATT, Sultana Levy. Como viemos parar na Amazônia. *Morashá*. Set. 2000. Disponível em: <http://www.morasha.com.br/brasil/como-viemos-parar-na-amazonia.html>. Acesso em: 14 set. 2022.

ROCHA, João Cezar de Castro. Interdividualidade coletiva e formas de invisibilidade: Brasil e México. In: MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos *et al* (org.). *Mimesis e invisibilização social: a interdividualidade latino-americana*. Trad. Simone Campos. São Paulo: É Realizações, 2016. p. 59-78.

ROCHA, João Cezar de Castro. *¿Culturas shakespearianas?: teoría mimética y América Latina*. México: Sistema Universitario Jesuita: Fideicomiso Fernando Bustos Barrena sj, 2017.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Culturas shakespearianas: teoria mimética e os desafios da mimesis em circunstâncias não hegemônicas*. São Paulo: É Realizações, 2017.

ROCHA, João Cezar de Castro. A primeira pedra de uma catedral. In: GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009. p. 13-24.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Machado de Assis: por uma poética da emulação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SILVA, A. F. C. da. Ecos da tradição Judaica na arte e na literatura de Judeus na Amazônia. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica, [S. l.]*, n. 24, p. 24-40, 2023. DOI: 10.11606/issn.2317-8051.cllh.2023.194278. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cllh/article/view/194278>. Acesso em: 25 fev. 2024.

SILVA, Alessandra Fabrícia Conde da; SANTOS, Thiago Gabriel Machado dos. Amores e desejos de meninos e homens em Terra da Promissão de Sandra Godinho. *Amazônia Judaica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 22, p. 30-36, abr. 2023. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/67775604/revista-aj-no>. Acesso em: 25 fev. 2024.

SHAKESPEARE, William. Otelo, o mouro de Veneza. In: SHAKESPEARE, William. *Grandes obras de Shakespeare: volume 1: tragédias*. Trad. Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. p. 341-496.

Os monstros em “O baile do judeu” de Inglês de Sousa

Dhyonatan da Silva de Miranda
Thiago Machado
Alessandra Conde

Rastros monstruosos

Desde a publicação de *Contos Amazônicos*, de Inglês de Sousa, em 1893, as principais características apontadas pelos estudiosos e pesquisadores da obra residem na descrição do cenário amazônico, especialmente, da fauna e da flora, das lendas da região e o trato de estilo naturalista empregado pelo autor nos mais de oito contos presentes na coletânea. Essas características são importantes para observar de que modo o ficcionista registra, literariamente, os hábitos e os costumes de homens e mulheres da Amazônia nos idos do século XIX. No entanto, conceber isoladamente a maneira como o narrador descreve o cenário, a transformação da matéria bruta em material literário e o emprego de técnicas narrativas de ordem naturalista não permite visualizar de modo orgânico como, de maneira entrelaçada, esses elementos funcionam para gestar e perpetuar uma forma de perceber o mundo e as relações sociais mediadas pela manutenção de um discurso criador de monstros.

Nesse sentido, entre os nove contos do livro de Inglês de Sousa, escolhemos “O baile do judeu” como objeto desta pesquisa por compreendermos que a utilização de elementos estruturais da narrativa como o foco narrativo e, por extensão, o ponto de vista do narrador possibilitam a leitura monstruosa dos personagens principais da obra. Nessa perspectiva, Franco Junior (2009, p. 42), em “Operadores de leitura da narrativa”, expõe que “o foco narrativo é um recurso utilizado pelo narrador para enquadrar a história de um determinado ângulo ou ponto de vista”, de modo que “o foco narrativo evidencia o propósito do narrador (e, por extensão, do autor) de mobilizar intelectual e emocionalmente o leitor, manipulando-o para aderir às ideias e valores que veicula ao contar a história” (Franco Junior, 2009, p. 42).

Esses elementos equalizam-se no conto para demonstrar como a figura do personagem judeu, sem identificação nominal e generalizado pelo designativo étnico e religioso, inserido em um cenário construído a partir de um olhar que conserva rastros de antissemitismo, e que, segundo o narrador, acolhe na própria casa figuras desgarradas e transgressoras, tal como o boto, espelha uma cosmovisão pluralizada antissemita advinda da comunidade local. É uma visão sobre o judeu que encontra eco na perpetuação da imagem desse povo, tanto na história quanto na literatura, como vítima da acusação, carregando, justamente por isso, os mais nítidos traços da perseguição – a feiura, a imoralidade e a desordem social, cultural e religiosa.

Há que considerar que a referência ao judeu na Amazônia em uma mirada antissemita não é de exclusividade apenas de “O baile do judeu”. No conto “A feiticeira”, também presente em “Contos Amazônicos”, a imagem judaica é retratada de forma pejorativa e estigmatizada. Ao iniciar a narrativa, o velho Estevão conta que a astúcia do tenente coronel Antônio de Sousa, que decide não acreditar em nada do sobrenatural e em não temer mal algum, causa nele aperto no coração. Dentre as coisas ruins que o personagem destaca a respeito de Antônio de Sousa, está a curiosa situação de “dormir uma noite inteira dentro do cemitério, e até de passar às dez horas pela frente da casa do judeu, em sexta-feira maior” (Sousa, 2018, p. 23). Assim sendo, conseguimos perceber como a temeridade do velho Estevão reflete a cultura local em que o conto é ambientado, expondo o medo causado pela presença do judeu e tornando qualquer hábito que se aproxime da casa ou propriamente do estrangeiro símbolo de irresponsabilidade e transgressão.

Em “O baile do judeu”, o judeu oferece uma festa e convida toda a comunidade local para se fazer presente no festejo. O narrador diz que “era de supor que ninguém acudisse ao convite do homem que havia pregado as bentas mãos e os pés do nosso senhor Jesus Cristo” (Sousa, 2018, p. 77). Em contrariedade às suas expectativas, o judeu recebe em sua casa muitos convidados, e até pessoas que não foram convidadas rodeavam o local para assistir ao baile. Entre os convivas, estão pessoas influentes como o tenente-coronel Bento de Arruda, comandante da guarda nacional, o capitão Coutinho, comissário das terras, o dr. Filgueiras, o delegado de polícia, o coletor e o agente da companhia do Amazonas com o pretexto de saber se, de fato, o judeu adorava uma cabeça de cavalo. Os motivos, no entanto, eram outros, conforme revela o narrador: “na realidade, movidos da

notícia da excelente cerveja Bass e dos sequilhos que o Isaac arranjara para aquela noite, entravam alegremente no covil de um inimigo da igreja” (Sousa, 2018, p. 78).

Durante a festa, enquanto as pessoas dançavam e bebiam, uma figura peculiar convidava, às onze da noite, D. Mariquinhas, mulher do tenente-coronel Bento de Arruda, para dançar. Este personagem que aparece pela primeira vez no conto é descrito da seguinte maneira pelo narrador: “sujeito baixo, feio, de casacão comprido e chapéu desabado, que não deixava ver o rosto, escondido também pela gola levantada do casaco” (Sousa, 2018, p. 80). Depois de longa dança, o rapaz deixa o chapéu cair, permitindo que se veja o furo em sua cabeça; revelando-se, na verdade, um boto, segundo a tradição mítica amazônica.

Nesse cenário onde o maravilhoso aparece, predominam aspectos de horror, medo, insegurança e instabilidade, especialmente, focalizados na figura do judeu, anfitrião do baile, e na presença do boto, como duas representações negativas que se complementam a partir do momento em que a figura mítica das terras amazônicas resolve comparecer à casa do judeu. Em diversos momentos do conto, o narrador refere-se a ambos os personagens de forma pejorativa, embora, enfaticamente, rotule o boto como monstro, legando ao judeu conotações perversas associadas ao âmbito religioso. São conotações dessa natureza que permitem observar de que maneira o judeu, de modo similar ao boto, é, do ponto de vista do narrador, considerado, igualmente, um monstro.

Nessa perspectiva, os apontamentos de Jeffrey Cohen em “A cultura dos monstros: sete teses” (2000), publicado em *a Pedagogia dos monstros*, colaboram para entender como as diversas sociedades constroem e perpetuam imagens e figuras monstruosas ao longo do tempo, de modo que seja possível, como o próprio teórico evidencia, “compreender as culturas por meio dos monstros que elas geram” (Cohen, 2000, p. 26). Entre as teses que sustenta, Cohen (2000, p. 28) expõe que “o corpo do monstro é, ao mesmo tempo, corpóreo e incorpóreo”, o que significa afirmar que a capacidade monstruosa atribuída ao monstro pode escapar da simples deformidade física e encontrar eco em questões morais.

Diante disso, a indagação que surge na leitura e na análise do conto “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, está intimamente relacionada ao modo como o foco narrativo e o ponto de vista do narrador gestam personagens monstruosos, tanto em relação àqueles que apresentam deformidades físicas quanto aos outros cuja deformidade é moral. No

caso, estamos diante de dois personagens, o boto, que se materializa na festa, e o judeu, do qual somente lemos a descrição do narrador, mas nunca o vemos surgir, configurados a partir de aspectos monstruosos.

A pesquisa, dessa maneira, está situada em três eixos temáticos centrais: a presença dos judeus na Amazônia, a partir das formulações de Samuel Benchimol (2009) e os rastros de antissemitismo, respectivamente, na Literatura mundial e na Literatura Amazônica, por meio das colocações de Eco (2007) e Conde-Silva (2020; 2022); o estudo crítico e analítico do foco narrativo no conto “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, consoante os apontamentos de Franco Junior (2009); por fim, os monstros de acordo com as concepções de Cohen (2000).

Dois monstros: o boto e o judeu

No século XIX, diversos judeus chegaram à região amazônica. Samuel Benchimol, em *Eretz Amazônia* (2009), fornece esclarecimentos sobre esta dinâmica migratória e aponta algumas razões que levaram vários judeus a deixarem suas regiões de origem na tentativa de encontrar um novo lar:

Expulsão, pobreza, fome, perseguição, discriminação, destruição de sinagogas, etc., como de forças de atração e favorecimento, tanto de ordem política e econômica oferecidos pelo Brasil e Amazônia como a abertura dos portos, tratados de aliança e amizade, extinção da inquisição, liberdade de culto, abertura do rio Amazonas à navegação exterior e outros elementos que contribuíram para buscar a Amazônia – a nova terra da promessa – a eretz Amazônia (Benchimol, 2009, p. 59).

Na Amazônia, de acordo com Benchimol (2009), um número considerável de judeus conseguiu se estabelecer, prosperar financeiramente e contribuir para o desenvolvimento econômico da região. No entanto, outros foram habitar regiões mais afetadas pela pobreza e distantes das cidades. Segundo Veltman (2005, p. 41), em *Os hebraicos na Amazônia*, “em Belém, os judeus ligados a interesses ingleses e franceses, tais como Nahon, Serfatty, Israel e Roffé, já os aguardavam com alojamentos, roupas e apoio comunitário”, o que demonstra a rede de apoio gestada no período de intenso fluxo migratório para a região norte do Brasil, no século XIX.

Embora alguns tenham conseguido riquezas no país, os estigmas e os problemas relacionados à fé judaica ainda prevaleceram. Eventos antissemitas ocorreram nesse território. Em algumas obras da Literatura da Amazônia, ecoam discursos e práticas antissemitas. É o caso do conto “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, em que lemos, nos parágrafos iniciais, a narração sobre o dia em que um judeu da região resolveu convidar as pessoas mais importantes para um baile na sua casa, conforme vemos a seguir:

ORA, UM DIA, LEMBROU-SE O JUDEU de dar um baile e atreveu-se a convidar a gente da terra, a modo de escárnio pela verdadeira religião de Deus Crucificado, não esquecendo, no convite, família alguma das mais importantes de toda a redondeza da vila. Só não convidou o vigário, o sacristão, nem o andador das almas, e menos ainda o Juiz de Direito; a este, por medo de se meter com a Justiça, e aqueles, pela certeza de que o mandariam pentear macacos (Sousa, 2018, p. 77).

No excerto acima, o ponto central da narrativa “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, delinea-se a partir do ponto de vista do narrador, que consiste em apresentar o anfitrião do festejo. Para tanto, a voz narrativa recorre a elementos de natureza psicológica como, por exemplo, o uso do adjetivo “atrevido” (Sousa, 2004, p. 77), a fim de embasar a acusação feita em seguida, a de que o personagem realiza um “escárnio pela verdadeira religião de Deus crucificado” (Sousa, 2004, p. 77) ao convidar os habitantes mais proeminentes da comunidade para o baile.

Colocações dessa natureza denunciam o olhar subjetivo do narrador, em que se espelha a inaceitabilidade do convívio pacífico entre cristãos e judeus, de modo que as justificativas atribuídas ao fato de não serem convidados para o baile, “o vigário, o sacristão, nem o andador de almas” (Sousa, 2018, p. 77), figuras religiosas, entrelaçam-se às questões sensíveis mediadas, especialmente, pelos estigmas históricos de os judeus serem considerados assassinos de Cristo e inimigos da igreja. Tal concepção, que perpetua a imagem do judeu como alguém a ser excluído do convívio social devido às suas supostas transgressões, é tema presente na Literatura mundial e, também, na Literatura da Amazônia. Umberto Eco, por exemplo, na *História da Feiura* (2007), dedica algumas páginas para descrever como a figura do judeu é costumeiramente apresentada ao longo do tempo, reiterando os aspectos deformados que se repetem na construção de sua imagem:

Sefarad na Amazônia

Bem mais feroz foi (nos séculos XIX e XX) o anti-semitismo baseado no conceito, que se pretendia “científico”, de raça. É suficiente ler, na ordem, os textos de Wagner (foi levantada a hipótese de que o maléfico anão Mime, da tetralogia, tenha sido concebido com base no estereótipo do judeu e representado com traços hebraicos por ilustradores como Rackam), de Hitler, de Céline, da revista facista *La difesa della razza*, para ver que, na aversão visceral com que são enunciadas as características desse inimigo manifestam-se indubitáveis taras psicológicas e complexos mal resolvidos de quem assim os descreve. O rosto, a voz, os gestos do “feio” judeu tornam-se (e desta vez a sério) sinais da deformidade moral anti-semita (Eco, 2007, p. 267).

O mito do judeu também encontrou lugar na literatura produzida em terras amazônicas, seja em contos, poemas, peças de teatro ou romances. Conde-Silva (2019) discute muitas dessas imagens perpetuadas no imaginário amazônico quanto ao judeu no artigo “Iconografia do judeu na Amazônia”. Além de cartografar as obras em que a temática judaica se apresenta, a pesquisadora mostra como, na Amazônia, escritores judeus sefarditas de origem marroquina e escritores não-judeus refletiram sobre a imagem do judeu na nova terra, enfatizando que:

o catálogo de imagens sobre o judeu apresenta-o de modo distinto, como vimos. O escritor sefardita busca deslindar a história da presença judaica sefardita na Amazônia: as agruras, as tristezas, as mazelas, as perseguições, mas também não fecha os olhos para as conquistas. Ele é orgulhoso de sua própria história, da trajetória de seus antepassados que contribuíram para o desenvolvimento do Brasil. É claro que neste catálogo há imagens torpes do judeu. Não apenas segundo a visão do não judeu, por exemplo, ao trabalhar com a lenda do judeu errante, do povo assassino de Cristo, mas o escritor judeu também considera a própria desgraça: prostitutas, rufiões e ladrões judeus aparecem nos textos dos escritores sefarditas (Conde-Silva, 2019, s/p).

Entre os escritores não-judeus que manifestaram uma imagem da condição judaica na Amazônia, encontra-se o escritor amazonense Inglês de Sousa no conto discutido neste estudo. Elementos apontados por Eco (2007) para designar os judeus, tais como feiura e maldade, manifestam-se no modo pelo qual o narrador descreve o personagem anfitrião do baile. Características dessa natureza atribuídas aos personagens judeu e boto amazônico possibilitam, na narrativa, uma leitura de ambas as figuras como monstruosas, mas de uma monstruosidade construída de modo díspar, em conformidade com as teses de Cohen (2000) sobre “A cultura dos monstros: sete teses”, presentes no livro *Pedagogia dos monstros*. Nessa obra, Cohen (2000) propõe uma leitura das culturas, observando não

somente a “especificidade histórica e a insistência de que todo conhecimento é local” (Cohen, 2000, p. 25), mas promovendo uma leitura a partir da “variedade de fragmentos” (Cohen, 2000, p. 26) que forma, na concepção do teórico, “um conjunto de postulados desmembráveis de momentos culturais específicos” (Cohen, 2000, p. 26), os quais permitem entender as culturas através dos monstros gestados por elas.

Nesse sentido, o autor postula sete teses que exploram aspectos ligados à constituição dos monstros. A primeira delas está associada ao fato de que “o corpo monstruoso é pura cultura” (Cohen, 2000, p. 2), o que significa afirmar, segundo Cohen (2000, p. 26), que “o monstro nasce nas encruzilhadas metafóricas, como corporificação de um certo momento cultural – de uma época, de um sentimento e de um lugar”. Nessa concepção, a presença da figura do judeu no conto “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, manifesta ecos do modo pelo qual, na maior parte das vezes, os judeus foram recepcionados em terras novas:

Começou o baile às oito horas, logo que chegou a orquestra composta do Chico Carapana, que tocava violão; do Pedro Rabequinha e do Raimundo Penaforte, um tocador de flauta de que o Amazonas se orgulha. Muito pode o amor ao dinheiro, pois que esses pobres homens não duvidaram tocar na festa do Judeu com os mesmos instrumentos com que acompanhavam a missa aos domingos na Matriz. Por isso dois deles já foram severamente castigados, tendo o Chico Carapana morrido afogado um ano depois do baile e o Pedro Rabequinha sofrido quatro meses de cadeia por uma descompostura que passou ao capitão Coutinho a propósito de uma questão de terras. O Penaforte, que se acautele! (Sousa, 2019, p. 78).

Os rastros de antissemitismo, tal qual os exemplificados por Eco (2007) e Conde-Silva (2019), possibilitam perceber como, em espaços e tempos diferentes, a imagem do judeu revestiu-se de dados sociais e culturais negativos que lhes foram atribuídos em decorrência da sua origem étnica e religiosa, os quais são usados como justificativa para os acusar de toda e qualquer desordem que surja nos ambientes em que estão inseridos.

No caso do boto do conto de Inglês de Sousa, a sua monstruosidade manifesta-se durante a valsa. Quando os personagens estão dançando, “o homem deixa cair o chapéu e o tenente-coronel, que o seguiu assustado, para pedir que parassem, viu, com horror, que o tal sujeito tinha a cabeça furada” (Sousa, 2018, p. 82). Nesse instante, de um modo bastante sutil, o narrador cede o ponto de vista narrativo ao tenente-coronel, a fim de

demonstrar o espanto pela presença do boto na casa do judeu: “Em vez de ser homem, era um boto, sim, um grande boto, ou o demônio por ele” (Sousa, 2004, p. 82).

O monstro é “aquele que revela, aquele que adverte” (Cohen, 2000, p. 27). No conto “O baile do judeu”, os convidados quando se deparam com a cabeça furada do personagem são acometidos por medo, insegurança e horror. Então, assim, segundo a terminologia de Cohen (2000), os convivas foram advertidos com a revelação da monstrosidade materializada no espaço da festa. O ser monstruoso, além de mostrar, fisicamente, as suas chagas, arrasta, em um ato demoníaco, na percepção do tenente-coronel, a rainha da noite, D. Mariquinhas, para as profundezas do rio. A atitude do monstro reitera o seu caráter negativo e as suas ações transgressoras. Diante disso, o corpo monstruoso do personagem boto e as suas atitudes são vertidas como sinais da advertência aos cristãos que foram ao baile. Eles, amedrontados, percebem que a casa do judeu é um lugar que acolhe o profano e o demoníaco.

O modo pelo qual a revelação do caráter monstruoso do boto acontece na narrativa de Inglês de Sousa relaciona-se, em demasia, com a segunda tese exposta por Cohen (2000, p. 28): “o corpo do monstro é, ao mesmo tempo, corpóreo e incorpóreo, sua ameaça é sua propensão a mudar”. Podemos notar, por exemplo, que a sua monstrosidade se manifestou, aos olhos dos convidados do baile, somente quando deixou o chapéu cair e revelou a cabeça furada. A sua monstrosidade, portanto, está no âmbito do corpóreo. As suas atitudes, no entanto, demonstram uma outra face da constituição de monstros associada à monstrosidade moral. Ele, o boto, carrega consigo os traços profanos, em função de desvirtuar as jovens e as adolescentes, engravidando-as. O personagem conjuga, então, os dois traços da monstrosidade: a corporeidade das marcas monstruosas e a incorporeidade das chagas morais.

Embora não apresentado de forma física no conto “O baile do judeu”, o judeu é descrito de forma monstruosa, posto que os atributos morais utilizados para o descrever concorrem para gerar uma atmosfera profanadora e, portanto, transgressora. É nessa lógica que o narrador se dirige ao personagem valendo-se de expressões como: “malvado Judeu” (Sousa, 2018, p. 77), “inimigo da Igreja” (Sousa, 2018, p. 78) e “adorador de uma cabeça de cavalo” (Sousa, 2018, p. 78). Ao relacionar os atributos negativos à imagem do anfitrião da festa, o narrador revela um monstro moralmente construído, que resulta de uma cosmovisão pluralizada antissemita difundida ao redor do mundo e que, na

Amazônia, também se sustentou, produzindo, nas palavras de Cohen (2000), a marca típica do ser monstruoso: a sua capacidade de “desaparecer, para reaparecer em algum outro lugar” (Cohen, 2000, p. 27).

Percebemos, nessa perspectiva, que não apenas a configuração do personagem judeu permite a compreensão de sua identidade monstruosa calcada em atributos morais. A descrição dos espaços tem muito a revelar. A casa do judeu é o local em que o boto aparece. A casa revela o *lócus* do mal. Nada mais natural que o monstro que desvirtua mulheres ribeirinhas apareça para trazer morte e desespero aos convidados exatamente na casa do judeu. No raciocínio apressado do narrador, a articulação da figura do boto, com seus traços monstruosos, na festa do judeu, reafirma a imagem maculadora e transgressora desse imigrante e do seu espaço de convivência. Nas palavras do narrador,

o monstro, arrastando a desgraçada dama pela porta fora, espavorido com o sinal da cruz feito pelo Bento de Arruda, atravessou a rua, sempre valsando ao som da Varsoviana e, chegando à ribanceira do rio, atirou-se lá de cima com a moça imprudente e com ela se atufou nas águas. Desde essa vez, ninguém quis voltar aos bailes do Judeu (Sousa, 2018, p. 82).

A monstruosidade do boto, conforme notamos na ação descrita pelo narrador, não reside somente em seus aspectos físicos. Sua monstruosidade, nesse sentido, não é só de natureza corpórea. Escapa do espaço físico para atingir aspectos morais: conjuga, assim, os dois elementos principais, na percepção de Cohen (2000), para que seja configurado como monstro. Esclarecimentos como esses são fundamentais para entender de que maneira, confundindo as categorias de humano e animal, confunde, igualmente, as categorias morais. A terceira tese apontada por Cohen (2000, p. 30) expõe, justamente, de que modo “o monstro é o arauto da crise de categorias” e podemos relacioná-la com a presença, não só manifesta do boto, mas a presença sentida, do primeiro ao último parágrafo, do judeu anfitrião do baile, na obra “O baile do judeu”.

No conto, o boto sobrevive em uma indefinição que confunde as sistematizações tradicionais entre o que é homem e o que é animal. A indefinição física do personagem respinga em suas atitudes morais. O boto, então, além de confundir o binarismo e os limites do humano perturba o comportamento moral e religioso da comunidade em que está inserido. O ruído da chamada “crise de categorias” (Cohen, 2000, p. 30), no entanto, alcança um patamar mais elevado quando, na equação, adicionamos o personagem judeu.

Embora a descrição física do judeu não seja considerada pelo narrador, os contornos psicológicos descritos gestam a atmosfera necessária e precisa da maneira como o personagem é visto pelos demais, como se o ponto de vista do narrador emprestasse da comunidade a visão antissemita sobre o judeu.

Mais do que confundir as categorias físicas, o judeu, de acordo com o olhar subjetivo do narrador, apaga os limites morais da região ou, pelo menos, torna-os instáveis a partir da sua chegada. Desde o início do conto, o principal intuito do narrador é acusar o judeu, a casa do judeu e as pessoas que compareceram na festa promovida pelo imigrante. Longe, por exemplo, de acusar diretamente o judeu ou de sugerir a expulsão dele da comunidade, os recursos hábeis utilizados na construção da narrativa valem-se de fatores corroborativos para acusá-lo. O narrador, então, mostra que, na casa do judeu, o boto, personagem profanador e “arauto da crise de categorias” (Cohen, 2000, p. 30) no âmbito físico, foi um dos convidados daquele que promove a instabilidade no campo da moralidade.

A confusão de categorias ocasionada pelos personagens monstruosos no conto de Inglês de Sousa pode ser observada como a inserção de círculos maiores contendo círculos menores à maneira dos intitulados círculos concêntricos. Na leitura que nos interessa, importa inserir o personagem boto, um círculo, evidentemente, menor, no círculo maior que é formado, integralmente, pelo personagem judeu. Significa afirmar, dessa forma, que o mal instaurado pelo boto se torna minúsculo quando comparado à crise moral iniciada pela presença do estrangeiro. A aparição do boto na casa do judeu, como se fosse convidado, durante o baile, é utilizado pelo narrador de prova indiscutível da indefinição engendrada pelo personagem na localidade: o mal e o bem, o profano e o sagrado, o cristão e o não-cristão se confundem em razão da existência do judeu, ou, na terminologia de Cohen, do “arauto da crise de categorias” (Cohen, 2000, p. 30), que clama por um “repensar radical da fronteira e da normalidade” (Cohen, 2000, p. 31).

Notamos pelo discurso do narrador de “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, que a composição do personagem judaico e do personagem folclórico expõe um confronto direto com a existência da diferença. Na quarta tese de Cohen (2000, p. 33), percebemos o quanto “o processo pelo qual a exageração da diferença cultural se transforma em aberração monstruosa”. No conto, o ponto de vista do narrador denuncia que a cultura judaica difere dos aspectos religiosos da dos cristãos da região amazônica, valendo-se,

para isso, de uma perspectiva que demarca a todo instante o incômodo que sente com o ser diferente que é o judeu. O ponto de tensão religiosa entre o narrador e o diferente, o boto, por exemplo, e o judeu, mais especificamente, é um dos motivos pelo qual características da monstrosidade, à luz das considerações de Cohen (2000), foram atribuídas ao anfitrião do festejo.

Nas palavras de Cohen (2000, p. 33), “representar uma cultura prévia como monstruosa justifica seu deslocamento ou extermínio, fazendo com que o ato de extermínio apareça como heroico”. Nessa lógica, ao analisarmos a construção que o narrador faz do personagem imigrante como monstruoso, atribuindo-lhe características da maldade pelo fato de não atender a demanda cultural religiosa da localidade, percebemos um discurso que culpabiliza o judeu por toda a desordem que acontece na região e que justifica o distanciamento desse sujeito do convívio com os que ali residem. Tais práticas servem para velar o antissemitismo que é direcionado ao povo em questão e transformar a vítima em culpado.

No intuito de afastar o judeu da comunidade sem parecer antissemita, o narrador concede destaque ao personagem boto, que, na concepção de Cohen (2000, p. 43), em sua quinta tese, pode ser classificado como um “monstro de proibição” e sua função é “policiar as fronteiras do possível, interditando por meio de seu grotesco corpo, alguns comportamentos e ações e valorizando outros”. A monstrosidade explícita do boto, no conto de Inglês de Sousa, serve de contraponto à monstrosidade implícita, e justamente por isso menos identificável, do judeu. O recurso hábil do narrador para desvendar, moralmente, o monstro escondido sob as vestes do judeu foi de acionar a presença do boto. Depois de revelada a sua aparência grotesca (enfatizamos, monstruosa), o boto, físico e moralmente monstro, cumpre o papel de, arrastando a rainha do baile para as águas, alertar e, ao mesmo tempo, interditar “comportamentos e ações” (Cohen, 2000, p. 43) ainda percebidos como inocentes, qual o fato dos habitantes da comunidade frequentarem a casa do judeu.

Do mesmo modo que a manifestação do boto no baile gera proibição a determinados comportamentos, o narrador consegue valorizar outros que coincidem com a visão de mundo partilhada pelas pessoas da região e por ele mesmo. Embora muitos indivíduos tenham frequentado o famigerado festejo, depois do acontecido com D. Mariquinhas, “ninguém quis voltar aos bailes do Judeu” (Sousa, 2004, p. 107), segundo

o narrador. Nesse sentido, a relação tácita proposta pela voz narrativa entre o boto e o judeu está estabelecida: ambos são monstros. Entretanto, o judeu ainda se comporta mais monstruosamente do que o boto, certo de que, na perspectiva do narrador, a sua natureza monstruosa está camuflada.

Assim sendo, o efeito proibitivo resultante da ação do boto promove, nas palavras de Cohen (2000, p. 43), a união “[d]aquele sistema de relações que chamamos de cultura, para chamar a atenção – uma horrível atenção – a fronteiras que não podem – não devem ser – cruzadas”. O cerco contra o judeu metaforicamente erguido com tábuas e, portanto, com muitas brechas, solidifica-se, de modo que qualquer resquício de respeito e consideração ao imigrante torna-se impraticável, especialmente, porque a sentença final do narrador descreve, com exatidão, o novo exílio do judeu – já exilado experientialmente, novamente, o exílio da indiferença e do preconceito acrescido das características monstruosas capazes de destruir os moradores da região.

No início do conto, o narrador esclarece os motivos mais díspares que fizeram os cidadãos da pequena comunidade frequentarem a festa do judeu. Uns, consoante o narrador, alegaram querer saber se o imigrante adorava ou não uma cabeça de cavalo. O verdadeiro motivo, no entanto, esclarece ao dizer que alguns indivíduos desejavam as iguarias que, provavelmente, haveriam de ter na casa do “inimigo da igreja” (Sousa, 2018, p. 78). O medo, a repressão ou violação a qualquer aspecto moral que estivessem subjugados os da região não foi o suficiente para conter a curiosidade, o desejo de adentrar a moradia e o baile de um ser exótico. A atitude desses homens e mulheres insere-se de maneira significativa no modo como, Cohen (2000, p. 48), em sua sexta tese, esclarece que “o medo do monstro é realmente uma espécie de desejo”.

A capacidade de atração concomitante a de repulsão que o diferente ocasiona gesta o desejo, antes de tudo, de conhecer o monstruoso: “as mesmas criaturas que aterrorizam e interditam podem evocar fortes fantasias escapistas; a ligação da monstruosidade com o proibido torna o monstro ainda mais atraente como uma fuga temporária da imposição” (Cohen, 2000, p. 48). A aproximação, dessa maneira, dos seres monstruosos com o proibido manifesta um desejo nos seres humanos em obter os atributos sobrenaturais que essas figuras do maravilhoso concentram em seu corpo. Mais ainda, provocam a vontade de estar além das imposições morais e religiosas que o monstro, por ser monstro, goza. A liberdade do corpo monstruoso, a extrapolação dos limites do humano, tanto no aspecto

físico quanto moral, promovem no homem comum a necessidade de presenciar e de viver, nem que por um momento, a atmosfera em que sobrevive o monstro, o diferente.

A constituição do monstro, por meio do que verificamos, aponta, em conformidade com a sétima tese de Cohen (2000, p. 54), que “os monstros são nossos filhos” e “estão situados no limiar do tornar-se”. São “nossos filhos” (Cohen, 2000, p. 54), porque o criamos, em referência ao texto bíblico, à nossa imagem e semelhança. Representam, ao mesmo tempo, os nossos medos e desejos. Estão, igualmente, “no limiar do tornar-se” (Cohen, 2000, p. 54), uma vez que, expulsos do centro cultural de uma comunidade, ocupam as zonas periféricas, mas sempre cada vez mais perto, o que, pouco a pouco, provoca o seu retorno. Quando erguido da zona periférica, o monstro interroga, à maneira da Esfinge do teatro de Sófocles, “por que o criamos” (Cohen, 2000, p. 55). A sua pergunta, da mesma maneira que a da Esfinge, não é inocente. Antes, extremamente capciosa, já que a sua interrogação é um chamado “para reavaliarmos nossos pressupostos culturais sobre raça, gênero, sexualidade e nossa percepção da diferença, nossa tolerância relativamente a sua expressão” (Cohen, 2000, p. 54).

À medida que analisamos o conto “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, à luz das teses de Cohen (2000), percebemos que o monstro se edifica em determinadas circunstâncias históricas, sociais e culturais. O monstro resulta do medo, da paralisação diante do diferente, dos discursos que estigmatizam as minorias, da acusação frontal e deliberada de provocar o mal, desordenando a sociedade por inteiro. O corpo monstruoso, os traços animalizados e o caráter demoníaco fazem do monstro aquele que deve ser apartado do convívio social. Não espanta, desse modo, que qualquer quebra da suposta isonomia do corpo social recaia sobre o monstro. Assim, a história sobre o judeu que recebeu na sua casa um ser monstruoso que cometeu atrocidades serve de justificativa para que, similarmente, ele também seja percebido como monstro. Monstro, obviamente, de uma monstruosidade exacerbada à de que qualquer outro, certo de que, embora monstro, o boto é um ser amazônico, enquanto o judeu, além de profanador de Jesus Cristo, como enfatiza o narrador no início do conto, ainda é estrangeiro. Seus índices de diferença acentuam, portanto, a sua construção monstruosa.

Considerações finais

O objetivo desse estudo estabeleceu-se em perceber como o foco narrativo e o ponto de vista do narrador gestam personagens monstruosos no conto “O baile do judeu”, análogos aos que Cohen (2000) alude. Entre os principais achados dessa pesquisa, destaca-se a descrição que o narrador realiza dos personagens boto e judeu demonstrando suas características de monstruosidade. O boto, por exemplo, é um peixe que se metamorfoseia em homem para arrastar a rainha da noite para as profundezas do rio, além de cometer maldades. Esse ser possui no centro de sua cabeça marcas que acentuam sua deformidade monstruosa. No caso do judeu, personagem que não têm traços físicos apresentados na obra, ele é constituído de uma monstruosidade no campo moral revelada pelo ponto de vista do narrador que, ao apresentar o imigrante, destina comentários pejorativos que o qualificam como malvado, inimigo e atrevido. Desse modo, nem sempre as chagas do monstro estão visíveis. Muitas vezes, são chagas morais, deformações do interior, cristalizadas por acontecimentos marcantes, que fazem de um determinado grupo ou sociedade vítima de uma perversidade autorizada. Não importa quantas peregrinações, sofrimentos e fome passe, o monstro sem corpo monstruoso merece a eterna punição.

Diante disso, conseguimos perceber que, para além de possuir ou não o corpo monstruoso, a determinação de um ser como monstro é produto de uma série de discursos cruzados, de singularidades pluralizadas por uma mesma visão: a de que, acusando um grupo ou pessoa, resguardaremos os princípios morais e éticos de uma sociedade. O monstro, então, defende as nossas transgressões quando, em único ser, amálgama as corruptelas sociais. No conto “O baile do judeu”, de Inglês de Sousa, estamos diante do mesmo expediente acusador e, ao mesmo tempo, defensor de princípios morais, quando o narrador constrói o espaço mais do que monstruoso que é o da casa do judeu, onde aconteceu o baile, e insere naquele espaço a presença do boto. A maldição que carregam ambos os monstros grassam os demais presentes da festa como um aviso sobre a capacidade desses seres de causarem desordem e malogro para toda comunidade.

Referências

- BENCHIMOL, Samuel. *Eretz Amazônia*. Os judeus na Amazônia. Manaus: Valer, 2008.
- COHEN, Jeffrey Jerome et. al. *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Sefarad na Amazônia

ECO, Humberto. *História da Feiura*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 266-269.

FRANCO JUNIOR, Arnaldo. Operadores de Leitura da Narrativa. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (ORG). *Teoria literária: Abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3a. ed. Maríná: Eduem 2009. p. 33-58.

Conde-Silva, Alessandra. Iconografia do judeu na Amazônia. In: *Hispanista*, n. 78 [Internet]. Disponível em: <http://www.hispanista.com.br/revista/artigo627esp.html>. Acesso em: 05 jul. 2023.

SOUZA, Inglês de. *Contos Amazônicos*. Volume 1, 2ª edição. Cadernos do Mundo Inteiro, 2018.

VELTMAN, Henrique. *Os hebraicos na Amazônia*. Março/2005. Disponível em: http://www.comiteisraelitodoamapa.com.br/sc/upload/files/Os_Hebraicos_da_Amazonia.pdf. Acesso em: 01 jun. 2023.

Os judeus em *Ribanceira*, de Dalcídio Jurandir: um estudo sobre as personagens

Alice Giovana dos Santos Souza
Laís Quadros Rodrigues
Alessandra Conde

No século XIX, inúmeros imigrantes judeus chegaram em terras amazônicas. Vista como Eldorado, o espaço amazônico, rico em sua biodiversidade de fauna e flora, era revestida, aos olhos dos recém-chegados, sob o signo da riqueza e/ou de um lugar de refúgio. Segundo Benchimol (2008), dentre os grupos de judeus que vieram para a Amazônia estão aqueles vindos do Marrocos, que os recebeu após sua expulsão em 1492, da Espanha, e em 1496, de Portugal. Diversos motivos conduziram os judeus marroquinos para o solo amazônico, entre eles, a pobreza em que se encontravam, a fome, assim como as inúmeras doenças e epidemias as quais estavam expostos, em decorrência das condições sanitárias precárias encontradas nas cidades marroquinas. Além disso, eles sofriam constantemente de injúrias, perseguições e outros tipos de injustiças antissemitas perpetradas pelos povos que residiam na região. Assim, entendiam as terras amazônicas como o *locus* que lhes trariam riquezas, liberdade e prosperidade.

A adaptação ao novo ambiente gerou uma parentela vasta que contribuiu social, cultural e economicamente para o desenvolvimento de muitas regiões; destaca-se, nesse sentido, a Amazônia, cujo trabalho seminal de Benchimol (2009), *Amazônia – Formação social e cultural*, torna evidente e decisiva a participação de diversas gerações de judeus sefarditas marroquinos para o seu desenvolvimento. Muitos judeus e descendentes de judeus, nascidos ou radicados no norte do Brasil, tornaram-se escritores. Conde-Silva (2022), em “Kol Amazônia: Escritores Judeus do Norte do Brasil”, categoriza-os em escritores judeus (Sultana Rosenblatt, José Benedicto Cohen, Leão Pacífico Esaguy, entre outros), descendentes de judeus (tais como Paulo Jacob e Rogel Samuel) e não judeus, que tornam a temática judaica parte de sua obra, a fim de compor o cenário amazônico,

de forma espacial e humana. Entre eles, encontram-se Milton Hatoum, Sandra Godinho Gonçalves e Dalcídio Jurandir.

No romance *Ribanceira*, de Dalcídio Jurandir, publicado em 1978, somos apresentados a uma família de judeus marroquinos, os Bensabá, cuja presença ressalta os tempos áureos do ciclo da borracha na Amazônia brasileira. Na narrativa, a mudança de Alfredo, personagem central do ciclo *Extremo Norte*, para a fictícia cidade de Ribanceira, localizada na região do baixo Amazonas, vindo do Rio de Janeiro a fim de ocupar o cargo de Secretário-Tesoureiro da Intendência, permite visualizar o declínio e o ambiente degradado dessas regiões, antes consideradas grandes centros produtores de látex.

Ribanceira (1978) é o último romance do ciclo dalcidiano *Extremo Norte*. Os nove primeiros romances são: *Chove nos campos de Cachoeira* (1941), *Marajó* (1947), *Três casas e um rio* (1958), *Belém do Grão-Pará* (1960), *Passagem dos inocentes* (1963), *Primeira manhã* (1967), *Ponte do galo* (1971), *Os habitantes* (1976) e *Chão dos Lobos* (1976). Com exceção de *Marajó* (1947), todos os demais romances contam com o protagonismo de Alfredo, que é definido pelo crítico Massaud Moisés (1989, p. 251), em sua *História da Literatura Brasileira*, da seguinte maneira: “Oscilando entre documentário e autobiografia, colocando lado a lado as notas psicológicas e as líricas, narra a trajetória existencial de um menino pobre, mestiço, que pouco a pouco descobre o mundo e suas injustas discriminações”.

Dissecando ainda mais a colocação de Moisés (1989), Furtado, no capítulo “Narrativas Amazônicas”, presente no livro *(Novas) Palavras da Crítica* (2021), expõe que “o menino Alfredo, filho de pai branco e mãe negra, vivencia, entre os onze e dezenove anos, junto ao processo de amadurecimento, o embate de auto aceitação cultural e étnica” (Furtado, 2021, p. 540). A pesquisadora destaca que, “sem gritos de indignação, como o fizeram alguns de seus antecessores em favor do tapuio, ou do sertanejo “cearense”, ele [Dalcídio] levanta sua voz em favor do afro descendente amazônida, por meio de obras esteticamente instigantes” (Furtado, 2021, p. 540).

A complexidade estilística do romance dalcidiano, o que Furtado (2021, p. 540) denomina de “obras esteticamente instigantes”, resulta de um domínio técnico apurado da narrativa moderna que, progressivamente, desde a publicação de *Chove nos campos de cachoeira* (1941), desemboca no uso artesanal, consciencioso, de múltiplos pontos de vista narrativos, na verticalização psicológica das personagens e na tradução de um

espaço amazônico diversificado. Em *Ribanceira* (1978), última obra do ciclo, há dois tipos de narradores: “personagens-narradoras I, que assumem o status de narrador, e personagens-narradoras II, que contam histórias encaixadas no enredo principal” (Moreira, 2020, p. 204). No foco narrativo, portanto, percebe-se as vozes de mulheres, homens, crianças e idosos, quer mediante a prática de diálogos e fluxos de consciência, quer pelo emprego do discurso indireto livre, em que a voz do narrador se aproxima das vozes das personagens.

No romance, Alfredo, com vinte anos, assume o cargo de Secretário-Tesoureiro de uma Intendência Municipal do interior do Pará, em um lugar referenciado como Ribanceira, depois de voltar do Rio de Janeiro. A cidade de Ribanceira, situada no baixo Amazonas, sintetiza o cenário paupérrimo em que se achavam outras localidades do norte do Brasil, que, prósperas pela produção do látex, estavam, com a sua derrocada, como grandes cemitérios abandonados. Tal comparação nos é apontada pelo próprio andamento da narrativa, posto que uma das tarefas do novo secretário trata-se justamente de conhecer os cemitérios da cidade. Recebido no trapiche de Ribanceira pelas autoridades, Alfredo é empossado no cargo público mediante a prática de uma política de favor. Moreira (2020, p. 204) expõe que “o jovem transitará entre a elite decadente e hipócrita (coronéis arruinados, comerciantes falidos, funcionários públicos de alto escalão etc.) e a população paupérrima (roceiros, pescadores, pajés, rezadeiras, alcoólatras etc.) da localidade”.

A chegada da personagem se dá no final de outubro, uma vez que, no romance, a proximidade do Dia de Finados é denunciada pela referência a seguir: “é que está chegando o Dia dos Mortos” (Jurandir, 2020, p. 50). Um dos primeiros compromissos realizados por ele é a visita aos cemitérios: “o meu primeiro ato nessa Jerusalém dos nossos sonhos foi campinar os três cemitérios” (Jurandir, 2020, p. 50). Alfredo é informado de que são três cemitérios destinados aos enterros dos mortos, que correspondem às divisões de classes sociais, gênero e religião. O primeiro cemitério é o das prostitutas: “campinadas por elas próprias [...] um cemitério sem cerca, numa clareira, com um tucumãzeiro ao fundo, ‘bordel das mortas’, como dirá o juiz” (Chaves, 2020, p. 7). O segundo cemitério é o das senhoras, senhoritas e crianças. Eram mulheres negras, pobres e bem magras que pareciam um fantasma que campinavam o cemitério (Chaves, 2020). O terceiro era o dos homens.

Percorrendo tal itinerário, o rapaz descobrirá que a cidade inteira é um grande cemitério, tanto pelas ruínas vistas, como pelos cemitérios semiabandonados. No percurso de Alfredo, começam a surgir os personagens judeus que nos interessam interpretar à luz dos apontamentos teóricos do capítulo “Personagens judeus na Amazônia: uma proposta de categorias de análise”, de Conde-Silva (2020), presente no livro *Ecos sefarditas: judeus na Amazônia*, organizado por Alessandra Conde da Silva e Silvia Benchimol. A autora propõe, observando a “exposição das qualidades ou propriedades que compõe o ser, uma coisa, uma pessoa, considerando os juízos que se fazem sobre ele” (Conde-Silva, 2020, p. 96), nove categorias de análise que corroboram o entendimento de como se configuram os personagens judeus em obras literárias da Amazônia:

1. **Epíteto:** *tipo e/ou caricatura* ou personagens mais *complexos*;
2. **Idade:** *criança, adulto, idoso*
3. **Gênero:** *homem, mulher (casada, “polaca”)*;
4. **Profissões:** *o comerciante, o desbravador*;
5. **Gerações:** 1ª geração - *os pioneiros*; 2ª geração - *os “metropolitanos”*, 3ª geração *os imigrantes internos* e 4ª geração, *os profissionais liberais*;
6. **Ambiência:** *interiorana* ou *citadina*;
7. **Origem étnico-religiosa:** *asquenasitas, sefarditas*, entre outros;
8. **Tempo das imigrações externas ou internas:** a diáspora carioca e paulista;
9. **Imagens pró-judeu** (ligada às profissões): o professor, o jornalista, o político (Conde-Silva, 2020, p. 106-107).

No primeiro passeio de Alfredo pela cidade, além dos demais cemitérios, ele é informado de que existe um outro, que é destinado aos judeus e que está sob a responsabilidade de Bensabá, um comerciante judeu-marroquino. Esse tipo de local, assim como sinagogas, escolas e clubes, conforme aborda Samuel Benchimol (2008), mostraram-se importantes para a manutenção de tradições judaicas. No caso dos cemitérios, especificamente, foram fundamentais para que os judeus sefarditas pudessem fazer suas orações coletivas em memória de seus antepassados e para que permanecessem juntos, mesmo após a morte.

No decorrer do romance, durante o baile na casa de dona Benigna, há o desabamento de uma casa em cima de dois animais de Seu Bensabá, que, consoante Moreira (2020, p. 204), insere-se “entre as muitas personagens-narradoras” e cujo

símbolo é “a esperança do retorno do comércio da borracha na região”. Nesse episódio, além de Bensabá, aparecem seus filhos, Sara e Jacobito, e Débora, prima do comerciante. Todos denunciados como imigrantes judeus marroquinos. Este cenário, logo agravado pela venda da carne do animal no mercado municipal, é relatado pelo narrador: “o velho Bensabá, com seu gorro marroquino. A vaca morta, a filha chorando, a carne da vaca no mercado” (Jurandir, 2022, p. 211).

Tendo em vista as colocações anteriores, recordemos que, de acordo com Franco Junior (2009, p. 38), os “personagens são [...] representações dos seres que movimentam a narrativa por meio de suas ações e/ ou estados”. Distingue-se, nesse cenário, a família Bensabá, cujos traços culturais podem ser percebidos em diálogo com a cultura amazônica. Além disso, servindo-nos da proposta de Conde-Silva (2020), podemos encaixar os Bensabá nas categorias de idade, gênero, profissões, gerações, ambiência, origem étnico-religiosa e tempo das migrações externas ou internas.

De acordo com a pesquisadora, na categoria de idade e gênero, “os textos, em geral, mostram diversidade quanto a idade dos personagens. São homens, mulheres, adolescentes, crianças” (Conde-Silva, 2020, p. 102). Em *Ribanceira*, os judeus ao longo do romance são constantemente referenciados, deixando o seu legado na construção da narrativa. Chaves (2020) relata que são inúmeras as imagens de mulheres que atravessam a obra de Dalcídio Jurandir, dentre elas estão: a prima de seu pai, Débora, e Sara, filha de seu Bensabá, com seus nomes tipicamente judeus, fazendo, assim, parte desse rol.

Sara é descrita por D. Benigna, vizinha dos Bensabás, como: “Sara, a judia, os olhos sonolentos, faixa negra na cintura” (Jurandir, 2020, p. 131). A personagem Débora é apenas citada; retratada como aquela que faz bordados e que os envia para vender na capital. Dessa forma, as duas personagens podem ser classificadas como secundárias, considerando que “suas ações não são fundamentais para a construção e o desenvolvimento do conflito dramático” (Franco Junior, 2009, p. 39). Quanto à classificação, segundo sua densidade psicológica, classificam-se como personagens planas, já que apresentam “linearidade no que se refere à relação entre os atributos que caracterizam seu ser (a sua psicologia) e seu fazer (as suas ações)” (Franco Junior, 2009, p. 39). Embora secundárias no desenvolvimento narrativo, essas personagens são relevantes por atestarem a presença judaica.

Além das mulheres judias, também se encontram os personagens masculinos judeus, como o Bensabá, alcunhado na narrativa de “velho Bensabá”: “o velho Bensabá com seu gorro marroquino” (Jurandir, 2020, p. 211). Nesse caso, além da idade, percebe-se a referência cultural sobre a vestimenta do judeu marroquino. Além dele, Jacobito, irmão de Sara, que tem a função de Coletor Estadual, assim como Débora não tem referências sobre sua idade no romance. Bensabá e Jacobito, na classificação estabelecida por Franco Junior (2009), encaixam-se, também, nas categorias de personagens secundárias. Bensabá é um personagem plano-tipo, já que a sua “identificação se dá, normalmente, por meio de determinada categoria social” (Franco Junior 2009, p. 39). Ele apresenta características peculiares, assumindo uma determinada categoria social dentro do romance. Participante de um grupo étnico peculiar, é referenciado como o judeu marroquino e comerciante. Da mesma forma, Jacobito pode ser considerado um personagem plano, tendo em vista sua participação escassa na narrativa e seu baixo grau de densidade psicológica.

Na categoria de profissões e as gerações dos imigrantes, Conde-Silva (2020, p. 103) salienta que “muitas foram as ocupações e profissões adotadas pelos judeus na Amazônia: regatões, comerciantes, industriais, médicos, professores, etc”. Diante disso, em *Ribanceira*, Bensabá é um comerciante que faz parte da terceira geração de judeus que migraram para a Amazônia, aliciados pelo lucrativo comércio da borracha. Benchimol (2008) classifica essa terceira fase da vinda dos judeus como aquela em que os judeus chegaram durante o ciclo da borracha e se tornaram, aos poucos, exportadores de látex, comerciantes e lojistas.

A primeira geração de judeus vindas para o Brasil corresponde aos que se deslocaram para o interior da Amazônia como ambulantes e regatões. A segunda geração, por outro lado, foi formada por judeus conhecidos como das capitais, posto que trabalhavam em armazéns, fazendo exportações e beneficiamento da borracha. A quarta geração de judeus que chegaram na Amazônia, no final do século XIX, foram os provenientes da Turquia, confundindo-se com os sírio-libaneses, maronitas e muçulmanos, que também chegaram na época, trabalhando em ramos similares aos dos sírio-libaneses de fazendas e armarinhos.

O narrador expõe que, tão logo chega em Ribanceira, Alfredo, ao caminhar pelas ruas da cidade, conhece o vizinho Bensabá, judeu marroquino e comerciante,

identificando alguns aspectos peculiares da família do imigrante: a vida do comércio de seu Bensabá e os valores culturais da Amazônia (Jurandir, 2020). A profissão de Bensabá, a de comerciante, era uma das mais comuns entre os imigrantes. Segundo Heller (2010, p. 103), “a maioria dos que vinham não tinham profissão. A primeira coisa que faziam era arranjar mercadoria, tecidos principalmente, roupas, jóias e bijuterias, para vender como mascate”. Assim, “em Belém e Manaus, a grande maioria das casas comerciais de propriedade de judeus era, desde as décadas de 1820/30, de sefarditas, principalmente marroquinos” (Heller, 2010, p. 103)

Além das profissões e gerações dos judeus na Amazônia, o espaço que os imigrantes adotaram como residência deve ser considerado. Em *Ribanceira*, o ambiente onde a família dos Bensabá reside é localizado em uma cidade pequena no Baixo Amazonas. Segundo Conde-Silva (2020, p. 105) “no final do século XIX, muitos marroquinos, incentivados e ajudados pela Aliança Israelita Universal, vieram ao Brasil e radicaram-se no interior da Amazônia”, tornando-se, assim, uma comunidade forte e de grande relevância, deixando seu legado no âmbito econômico e social. Ainda segundo a estudiosa, “com a crise econômica entre as décadas de 20 a 50 no século XX, muitos foram para as capitais. Há, no entanto, judeus que migraram para o Rio ou São Paulo, ou até mesmo para o exterior” (Conde-Silva, 2020, p. 105).

A origem étnica e religiosa dos personagens e o período em que ocorreram as imigrações também são retratados no romance. O narrador preocupa-se em relatar a origem judaico-marroquina dos Bensabá. No romance, é exposto que, por mais que fosse fiel à religião judaica, Seu Bensabá respeitava a cultura religiosa do lugar que escolheu para viver. Em *Ribanceira*, há o relato das manifestações religiosas presentes na cidade, dentre elas, a festividade de São Benedito com a presença das procissões, ladainhas e missas dedicadas ao santo, pelo qual os moradores têm devoção. Durante a passagem de São Benedito nas ruas, ele recebe os olhares e pedidos dos mais diversos grupos sociais, inclusive do judeu-marroquino: “Embora fiel à sua religião, o velho Bensabá inclina a cabeça na balança: Pede secretamente a São Benedito, advogado dos seringueiros, não mais que três mil-réis para a borracha” (Jurandir, 2020, p. 314). O pedido feito por Bensabá ao santo expressa seu grande desejo de retorno a um período de crescimento econômico da região amazônica.

Nesse contexto, o personagem Bensabá, no romance *Ribanceira*, é um homem idoso, correto, que obedece às leis, ao contrário de seu antagonista, Guerreiro, que adota posturas inescrupulosas. Eles travam uma guerra que gira em torno de um decreto da Intendência que só autoriza a venda de carne no mercado municipal e em nenhum lugar a mais. Esse contexto narrativo centrado na intriga de seu Bensabá com outro comerciante demonstra a lealdade e obediência do personagem judeu pelas leis, especialmente, quando a sua vaca é morta em um soterramento. Essa fatalidade acontece no dia do baile dado por D. Benigna, a esposa do Tabelião, para receber o novo Secretário. Durante o festejo, ocorre o desabamento de uma casa, que cai por cima da vaca de Seu Bensabá, juntamente com o bezerro, animal de estimação de Sara:

Nisto, o estrado, estrondando a uma quadra, desabando um pardieiro em meio uns urros e tudo logo cessou [...]
- A vaca! – repete D. Benigna.
- A vaca! [...] A vaca ficou debaixo. Também o bezerro? Também, também o bezerro. Daquela menina, sim, da Sara, infeliz vaca, ah! (Jurandir, 2020, p. 171).

A vaca é levada pelo proprietário, o judeu Bensabá, ao mercado de carne. Ele faz questão de recolher os impostos, caso a carne seja vendida: o Capitão diz para o Secretário que “o Bensabá quer seguir a lei ao pé da letra” (Jurandir, 2020, p. 198). Da mesma forma, Chaves (2020, p. 11) atesta que “Bensabá defende a estrita obediência à lei, enquanto Guerreiro quer justamente o contrário”. Cabe a Alfredo optar por agradecer ao comerciante judeu, que faz questão de levar a carne ao mercado e pagar os impostos ao município, ou se juntar ao comerciante Guerreiro, que tenta manter o domínio sobre a política local, garantindo que as pessoas importantes da cidade não precisem ir ao mercado comprar carne, inclusive ele próprio.

Com a morte do animal, alastra-se a informação de que a carne da vaca seria distribuída de graça e, ludibriadas, as pessoas se amontoam no mercado. As autoridades e as demais personagens pertencentes à classe social mais abastada entravam livremente no mercado, obtendo os melhores cortes, em virtude de suas funções e cargos. Enquanto isso, as pessoas menos favorecidas se aglomeravam do lado de fora, na expectativa de que a carne da vaca fosse distribuída de forma gratuita. No entanto, Alfredo almejava que o povo também tivesse o direito ao banquete, mas o capitão da polícia, antecipou-se e dispersou a população que esperava. Nesse sentido, o romance denuncia práticas de

segregação social, uma vez que as pessoas com maior poder aquisitivo tiveram prioridade sobre a carne e os cidadãos que não faziam parte daquele contexto político foram cerceados em seus direitos.

No romance, há a valorização não só das falas regionais, mas o uso da língua portuguesa por parte dos judeus marroquinos, marcado pelo uso ortográfico de aspectos fonéticos, tal o caso arrolado na expressão emitida por Bensabá: “mais debressa” (Jurandir, 2020, p. 194). Em outros momentos do romance, o velho Bensabá, esperançoso pela volta do período da borracha, declara constantemente, trocando as letras: “Me agredite! Me agredite” (Jurandir, 2020, p. 51). De acordo com Chaves (2020), tal recurso reitera a atenção de Dalcídio em relação, não apenas ao falar regional, mas também a valorização das expressões originárias dos imigrantes.

Outros personagens da família dos Bensabá surgem no romance. D. Débora, prima do comerciante marroquino, é apresentada no romance de forma muito sucinta, aparecendo somente em dois momentos, sempre fazendo os seus bordados, como declara o narrador:

Mora só, recebe, nas sextas-feiras, meia noite, um de capa amarelo, longa barba e sandália, presume-se que um profeta ou macho lontra na figura de um marinheiro holandês morto na batalha pela posse do Fortin. Toda tarde, à janela, bordando, a ninguém mostra seus bordados. Consta que os leva ao Trapiche, nas noites de chuva, e ali despacha o volume a bordo de um gaiola no rumo do Nhamunda e do Mar Morto (Jurandir, 2020, p. 289).

Em outro momento, o narrador expõe: “lá dentro, na cadeira de embalo, Sara resina e D. Débora, à janela borda” (Jurandir, 2020, p. 314). Os bordados feitos por Débora também foram uma das atividades que as mulheres judias exerciam, principalmente no período em que se vivia a época da grande crise da borracha, desempenhando um importante papel de auxílio financeiro às suas famílias. De acordo com Benchimol (2008, p. 22), elas

fabricavam calças de brim e camisas feitas com sacos de algodão de embalagens de trigo e açúcar, para vender aos seringueiros e moradores locais, para ajudar seus maridos a fugir da crise. Outras esposas e viúvas sobreviviam fazendo bordados, crochê e tricô, enquanto que outras ajudavam a família cozinhando para fora.

Além de D. Débora, há o Coletor Estadual, o Jacobito, irmão de Sara, e filho do seu Bensabá. Os dois irmãos são convidados por D. Benigna ao baile. Nesse dia, o Coletor Estadual pede para que Sara abandone o baile, em razão da hora adiantada. O baile começara tarde devido ao atraso do maestro. Preocupados, os convidados decidem partir em busca dele andando pelas ruas da cidade. Após encontrá-lo, o baile durou até a manhã do dia seguinte. O Coletor Estadual, o Jacobito, não aceita que a irmã esteja como os demais, tarde da noite, em busca do maestro:

Lanterna acesa, o passo miúdo, suando na Casimira, Jacobito, Coletor Estadual, agarra o braço da irmã:

- Pra casa!

Sara desvencilhar-se:

- Meu braço! Inda mais essa! Me larga!

- Pra casa já [...]

- Sara! Hora de moça andando na rua? Aqui à toa na rua? Pra casa, Sara! O baile gorou.

- Gorou, como? Se estamos procurando o Maestro? Não foi a convite do Intendente que saímos? Fala com ele. Sabe lá o que aconteceu com Maestro

(Jurandir, 2020, p. 137).

Sara, então, obedece ao irmão, despedindo-se dos amigos, o Secretário, Liliosa, filha da D. Benigna, e de Bi, filha do Coronel – seus companheiros no festa. Na noite do baile, Sara tem dupla perda: o baile do qual foi tirada às pressas e o animal de estimação: “Sara perdeu esta noite o baile e a vaca” (Jurandir, 2020, p. 183). No romance, Sara é descrita de algumas maneiras, de modo que conseguimos ter um quadro tanto de sua personalidade quanto de seus aspectos físicos, marcados, sobremaneira, pela sua origem judaica. Para o personagem Alípio, conhecido como boticário, ela é a “hebreia formosa marroquina nascida uma vitória-régia nas margens do Rio Mar” (Jurandir 2020, p. 349). Para a personagem Benigna, “Sara a judia, os olhos sonolentos, faixa negra na cintura” (Jurandir, 2020, p. 131). Além dessas descrições, o narrador, recolhendo as impressões gerais, descreve-a como como sobancelhuda, de um corpo em formato de violão, a menina que perdeu o baile e o bezerro (Jurandir, 2020).

A dor e a apatia ligam-se à jovem judia, sempre a embalar-se na cadeira. Em uma cena, o Capitão comenta com o Secretário Alfredo: “vi seu estado na cadeira de embalo. Que por sinal linda Judia [...] Sara, a menina, de olhos marejados” (Jurandir, 2020, p. 198). Em resumo, os Bensabá são reconhecidos pela comunidade como os sonhadores:

“Seu Bensabá sonha com os preços altos e Sara dorme na cadeira de embalo” (Jurandir, 2020, p. 295). O amor de Sara pelo animalzinho e o sofrimento da perda passa a identificá-la: “Sara, a outra dama, neste mesmo instante, só faltando quebrar a cadeira de tanto embalo, a falta de um namorado, chora por um bezerrinho” (Jurandir, 2020, p. 174).

Em virtude das perdas desses animais, o Secretário e o Capitão realizam uma visita a Bensabá. Nota-se a preocupação dele com a filha: “coração da minha filha, Secretário! Que se há de fazer, Capitão. Coração da minha filha” (Jurandir, 2022, p. 211). Nessa conversa, o Secretário Alfredo, sabendo da tristeza em que ela se encontra e o respeito que nutria pelo animal, pergunta ao pai se ela exige caixão para o bezerro, ao que ele responde: “Me agredite! Me agredite! Acabou aceitando que vá, num lençol dela, o bichinho amaralhado. Coração da minha filha, Secretário” (Jurandir, 2022, p. 211), diz o pai amoroso.

Sara ganha alguma referência no romance, sobretudo após a morte do seu bezerro. Posteriormente, ela aparece nos sonhos do senhor Alípio, encantado pela moça: “Hebreia dos meus impossíveis, sonolenta e fria, ah, bela adormecida” (Jurandir, 2022, p. 349). Para os personagens judeus, o enredo não dá um desfecho. É como se eles ainda estivessem à espera dos sonhos, da alta do preço da borracha, como nos tempos áureos, e da vida não vivida, apenas sonhada, pensada, enquanto, em uma cadeira de balanço, uma bela judia vê a vida passar. Apenas o protagonista Alfredo retorna à situação inicial do romance. Sem trabalho, em virtude da mudança na política federal e devido às crises econômicas da Intendência, ele desce o rio em mais uma viagem.

Em *Ribanceira*, de Dalcídio Jurandir, cada personagem da família Bensabá possui, dentro da narrativa, um perfil distinto, mas que, em geral, se encaixa em categorias pré-estabelecidas, como as definidas por Conde-Silva (2020): idade, gênero, profissão e origem étnico-religiosa. Nesse sentido, ao considerar a história de migração dos judeus marroquinos para a Amazônia, é possível notar nas personagens em questão algumas semelhanças como, por exemplo, as profissões exercidas por Bensabá e Jacobito; a questão da influência da cultura regional, como notado na cena em que Bensabá recorre a São Benedito; e o cemitério próprio do povo judeu, na obra apresentado como de responsabilidade de Bensabá. Assim, tendo em vista o ambiente e o período em que a narrativa se passa, percebemos que as personagens judias representam, na obra, um pouco das vivências do povo judeu na Amazônia; mais especificamente, no período de

decadência do ciclo da borracha, deixando transparecer traços culturais característicos desse grupo de migrantes.

Referências

- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia – Formação social e cultural*. Manaus: Valer, 2009.
- BENCHIMOL, Samuel. *Eretz Amazônia*. Os judeus na Amazônia. Manaus: Valer, 2008.
- CHAVES, Ernani. Gurupá, Ribanceira é Ita: apogeu e decadência numa comunidade amazônica. In: JURANDIR, Dalcídio. *Ribanceira*. Bragança: Parágrafo Editora, 2020.
- CONDE-SILVA, Alessandra F. BENCHIMOL-BARROS, Silvia Helena. *Ecos sefarditas: Judeus na Amazônia*. Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2020.
- CONDE-SILVA, Alessandra F. Kol Amazônia: Escritores Judeus do Norte do Brasil. In: SALGADO, Elias; IGEL, Regina. *Amazônia Judaica, 20 anos depois: História, memória, tradição e cultura*. Rio de Janeiro: Talu Cultural. 2022, p. 134-169.
- FURTADO, Marli Tereza. *Universo Derruído e corrosão de Herói em Dalcídio Jurandir*. Campinas: UNICAMP. Instituto de Estudos da Linguagem. Tese de Doutorado, 2002. Disponível em <<https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/297145>>. Acesso em 17 set. 2024.
- FURTADO, Marli. Dalcídio Jurandir e o romance de 30 ou um autor de 30 publicado em 40. *Teresa Revista de Literatura Brasileira*. São Paulo, 2015. Disponível em <<https://revistas.usp.br/teresa/article/view/115425>>. Acesso em 10mar. 2024.
- FURTADO, Marli. Narrativas amazônicas. In: JOBIM, José Luís; ARAÚJO, Nabil; SASSE, Pedro Puro. *(Novas) Palavras da Crítica* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021.
- HELLER, Reginaldo. *Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- IGEL, Regina. *Imigrantes judeus, escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- JUNIOR, Arnaldo Franco. Operadores de Leitura da Narrativa. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Eduem, 2009. p. 406.
- JURANDIR, Dalcídio. *Ribanceira*. Bragança: Parágrafo Editora, 2020.
- MOREIRA, Alex Santos. Narradores do Extremo Norte narrador e foco narrativo em Ribanceira de Dalcídio Jurandir. *Línguas e Letras*. Revista Unioste. V. 21, N°. 51, p. 197-215, 2020. Disponível em <<https://revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/25947>>. Acesso em 17 mar. 2024
- MOISÉS, Massaud. *História da Literatura Brasileira*. Modernismo. São Paulo: Cultrix, 1989.

Memórias sefarditas no Baixo Amazonas: um lago chamado Salé¹

Renato Athias

Já faz alguns anos que me dedico a entender a presença e a cultura dos judeus marroquinos na Amazônia, isso porque meu avô, o comerciante e empresário Jacob Amram Athias, de Alenquer, era um deles. Jacob deixou o Mellah² de Salé como tantos outros que atualmente vivem na Amazônia ou espalhados pelo mundo, que chamamos a grande diáspora dos judeus marroquinos. Interessa-me neste texto suscitar um debate antropológico sobre a relação dos comerciantes judeus no baixo amazonas e o Marrocos.

Vários intelectuais investigaram e contribuíram com importantes estudos sobre esse grupo social enraizado na Amazonia. Esses estudos históricos antropológicos são importantes e geralmente têm uma abordagem que eu costumo chamar de abordagem memorialista. Entre esses investigadores, eu gostaria de citar três. O pioneiro desses estudos são os trabalhos publicados de Abraham Ramiro Bentes (1912–1992), nascido em Itaituba, no Pará, general do exército brasileiro, que muitos anos esteve à frente da Sinagoga Shel Guemilut Hassadim no Rio de Janeiro. Eu tive a oportunidade de conhecê-lo brevemente no Rio de Janeiro, pois vivia na mesma rua em que meu pai. Ele escreveu vários livros, todos muito bons, entre os quais: *Das Ruínas de Jerusalém à Verdejante Amazônia*. Este livro conta os primórdios dos judeus marroquinos na Amazonia. Outro pesquisador importante e fundamental para dar um caráter mais acadêmico para esse campo de estudos sobre judeus na Amazônia, foi o professor Samuel Benchimol (1923–2002). Ele nasceu em Manaus; economista e cientista social, ensinou mais de 50 anos na Universidade Federal do Amazonas, foi membro da Academia Amazonense de Letras e um dos fundadores do Comitê Israelita do Amazonas (CIAM). Eu tive o imenso prazer de conhecê-lo, em 1977, no CEDEAM (Centro de Estudos e Documentação sobre a

¹ Uma versão reduzida deste texto foi publicada anteriormente na Revista Amazônia Judaica, abril, 2017. Agradecemos aos editores da revista Amazonia Judaica pela cedência do texto.

² Mellah (em árabe: ملاح, romanizado: Mallāh, literalmente 'sal' ou 'área salina'; e em hebraico: מלח) é o local de residência historicamente atribuído às comunidades judaicas no Marrocos.

Sefarad na Amazônia

Amazônia/UFAM) que ele havia criado ainda nos anos 1970, quando eu ainda morava em Manaus. Entre os seus livros encontram-se o mais famoso *Eretz Amazônia* (o único que traduzido para o hebraico) sobre os judeus marroquinos na Amazônia, com uma impressionante lista de nomes de judeus sepultados nos cemitérios da Amazônia um verdadeiro compêndio de memória sobre a presença destes sefarditas na Amazônia. O terceiro autor, também muito importante, é o historiador Reginaldo Heller, do Rio de Janeiro, que escreveu *Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia: a imigração dos judeus marroquinos do norte da África para o Brasil (Pará e Amazonas) durante o século XIX*.

Figura 1: Jan Janszoon (Murat Reis), renegado holandês a serviço da República de Salé (1650). Pintura de Pier Francesco Mola



Fonte: Google Imagens.

Nesses livros, vamos encontrar nomes, fatos, situações etnográficas e uma lista muito grande de nomes de judeus marroquinos que se estabeleceram na Amazônia, todos eles comerciantes, mestres em fazer negócios e, sobretudo, especialistas do extrativismo amazônico, instalados nas principais cidades ribeirinhas do Baixo Rio Amazonas e afluentes. Esses comerciantes e regatões foram os expoentes do desenvolvimento dessa região, como assinala os irmãos David e Elias Salgado em seu livro *História e Memória: Judeus e a Industrialização do Amazonas*.

O jornalista Henrique Veltman e o fotógrafo Sergio Zalis escrevem uma reportagem foto-jornalística em 1983, intitulada *Os Hebraicos da Amazônia*, encomendada pelo Museu do Povo Judeu de Tel-Aviv (antigamente denominado Museu Beit Hatefutsot), mostrando diversas biografias de comerciantes judeus de origem marroquina radicados definitivamente no Baixo Amazonas, e já completamente integrados na cultura local. Porém, uma pesquisa associando esses judeus marroquinos com seus lugares de origem no Marrocos ainda é uma investigação importante a ser realizado. Nesses anos, eu tenho, timidamente, tentado fazer uma lista de judeus, do Baixo Amazonas que vieram de Salé.

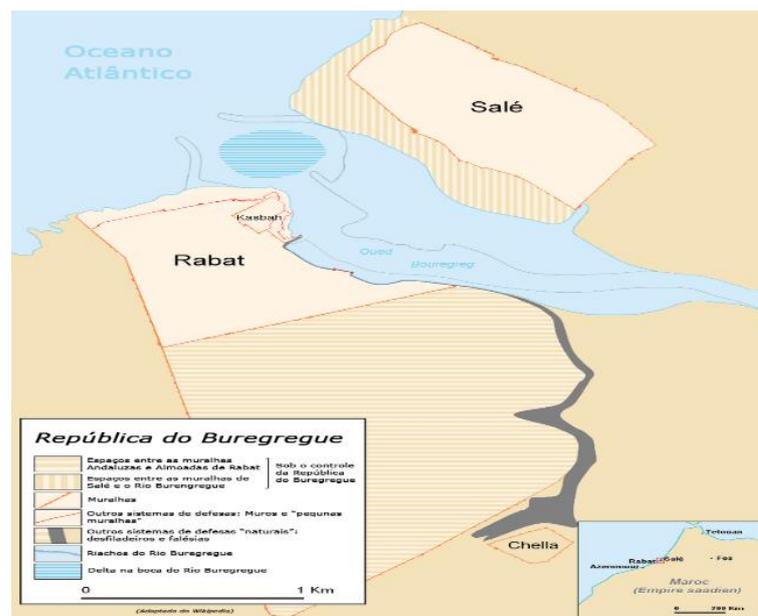
Em uma de minhas viagens ao Marrocos (2015), eu tive a oportunidade de ler um livro que me impressionou bastante pela densidade das descrições sobre a cultura dos judeus de muitas cidades do Marrocos. Foi escrito pelo historiador marroquino, radicado em Paris, Haïm Zafrani³, intitulado: *Deux mille ans de vie juive au Maroc: histoire, culture, religion et magie (Dois mil anos de vida judaica no Marrocos: história, cultura, religião e magia)*. Este autor mostra como era a vida desses judeus, apresenta inúmeros dados históricos, descreve as relações jurídicas dos Mellah com as Medinas, as principais profissões dos judeus no Marrocos, as Hakim (leis e preceitos) e, sobretudo, a importante literatura produzida por judeus chachamim (sábios) nos diversos períodos históricos do Marrocos. Ou, como o próprio Haïm Zafrani diz, “a literatura judaica produzida no ocidente mulçumano”. É, realmente, uma produção acadêmica em uma impressionante pesquisa. É de tirar o chapéu. Pois lendo nesse livro, eu fiquei sabendo que até 1956 havia

³ Agradeço a minha prima Gisèle Fhima Rainglas, nascida em Salé, de ter me apresentado a Haïm Zafrani e a toda a sua literatura sobre o Marrocos Judaico quando eu ainda morava em Paris.

Sefarad na Amazônia

quase 300.000 judeus vivendo em mais de 65 cidades marroquinas, nos Mellah das Medinas. Portanto, uma população significativa cujos antepassados chegaram ao Marrocos muito antes do Islã. Muitos desses judeus saíram do Marrocos em diferentes levadas e hoje fazem parte da grande diáspora do judaísmo marroquino espalhada em todos os cinco continentes. Zafrani vai me fazer entender as diferenças e as semelhanças entre os judeus no Marrocos denominados de Toshavim e Megorashim que considero importante para entender as organizações sociais destes judeus marroquinos na Amazônia, tanto brasileira quanto a colombiana e a peruana, pois estes se estabeleceram até a cidade de Iquitos no Peru.

Figura 2 – Mapa da República do Buregreue



Fonte: Mapa do google traduzido e adaptado por Jonas Athias.

Salé e Rabat com suas peculiares *medinas* são separadas pelo Rio Buregreue que desagua no Oceano Atlântico. A cidade de Rabat é a capital do Reino do Marrocos. Salé, com sua impressionante Medina, tem uma história muito antiga e muito peculiar, pois foi fundada no século IX AEC (Antes da Era Comum) pelos Fenícios que a denominaram de "Salla". Depois, conheceu períodos de desenvolvimento significativo no tempo das

dinastias dos Ifrenidas no século XI EC e dos Almóadas, século XII EC e dos Merenidas, século XIV EC, principalmente por causa de sua posição estratégica comercial na rota terrestre que liga Fés a Marrakech. Mas, sobretudo, pelo seu importante porto na costa Atlântica, um dos principais centro do comércio entre a Europa e o Marrocos.

Com a chegada de refugiados judeus expulsos da Península Ibérica durante o século XVI, Salé sofre uma enorme transformação, pois havia se criado uma rivalidade, em torno do comércio com a cidade vizinha de Rabat. Esses refugiados Sefarditas, muito animados pelo seu espírito mercantilista, estruturaram uma nova administração política que ficou conhecida posteriormente como a “República de Salé” (ou República de Buregregue), levando expedições comerciais até a Cornoalha na Inglaterra. Esses comerciantes foram reconhecidos pela sua audácia e astúcia. Os corsários de Salé deixaram a imagem de “Sallee Rovers” na memória e historiografia dos ingleses. Até o século XVIII, as atividades de pirataria permitiram uma expansão e sua influência na região, pois se tem notícias que esses chegaram até em regiões muito distantes como a Islândia e Novo Mundo⁴.

O Marrocos não é longe daqui

Os Megorashim (hebraico: מגורשים “expulso”) é um termo usado para se referir especificamente aos judeus da Península Ibérica. Aqueles que chegaram ao Norte da África como resultado das perseguições antijudaicas desde 1391 e da expulsão dos judeus da Espanha em 1492 e Portugal 1497. Esses migrantes eram distintos dos judeus norte-africanos vivendo no Marrocos e que eram chamados Toshavim. Os Toshavim estavam presentes no Norte da África desde os tempos antigos, antes da chegada do Islam e falavam as línguas locais (árabe ou berbere) e tinham tradições que eram influenciadas pelo islamismo magrebino. Os Megorashim influenciaram o judaísmo norte-africano, incorporando tradições da Península Ibérica. Eles eventualmente se fundiram com os Toshavim, de modo que agora é difícil distinguir entre os dois grupos. Muitas vezes os judeus do Norte da África são frequentemente chamados de sefarditas, um termo que enfatiza suas tradições ibéricas.

⁴ Sobre este peculiar aspecto consultar Yves Deler, Les Corsaires de Salé, publicado em *Cahiers d'Outre-Mer*. N° 9 – janeiro – março de 1950, páginas: 84-87.

O professor Samuel Benchimol em seu livro *Eretz Amazônia* enfatiza muito bem estas diferenças de proveniência e de seus lugares e posições na cidade de Belém tendo como referências as duas sinagogas existentes, tal como o próprio autor descreve:

[...] primeira e mais antiga sinagoga sempre foi denominada Esnoga de Los Pobres, (os judeus forasteiros, na sua pronúncia em hebraico, suprimiam a diferença fonológica entre o shim (chiente) e o sim (sibilante), e, por isso ao invés de Eshel Abraham se referiam a Essel Abraham, nome incorreto, pelo qual ficou sendo conhecida a esnoga dos forasteiros da Rua Campos Sales (Inácio Obadia, depoimento e correligionário), porém nunca faltava minyan (quórum de 10 judeus) para poder fazer certas orações, como abrir o Hehal (área onde são guardadas os sefarim – rolos da lei) e dizer o Kadish (oração pelos mortos). Os forasteiros como eram muito mais religiosos e doutos do que os Toshavim mantinham as suas tradições e eram muitas vezes mais exigentes no ritual, sobretudo na leitura da Torah, onde o Baal-Korê (leitor das escrituras em Lashon-Hakodesh-Língua Hebraica Sagrada) não podia cometer mais do que três erros... [...] por esse motivo havia muitas discussões na sinagoga e muitas delas geravam brigas, desafios e mal querências, o que forçavam os revoltosos e dissidentes, muito a contragosto, a frequentar a sinagoga dos sefaraditas Shaar Hashamain, da Rua Arcipreste Manoel Teodoro, para depois regressar e fazer as pazes com a sua esnoga original. Esta era considerada, no passado, a esnoga dos aviadores (comerciantes) e dos ricos, pois tinha muita imponência, embora o ritual não fosse tão rigoroso como na sinagoga da Campos Sales. Com o empobrecimento dos judeus de ambas as sinagogas, a primeira se tornou esnoga de los pobres forasteiros e a outra a pobre esnoga dos judeus aviadores falidos (Benchimol, 1998).

Em Belém, a cultura judaica marroquina estava fortemente presente nas comunidades de judeus da capital e dos interiores no Pará e no Amazonas. É de Belém, por exemplo, que sai a primeira tradução do Shir Hashirim para a língua portuguesa, realizada pelo poeta judeu José Benedito Cohen Z”L, intelectual importante na comunidade de Belém, mas também para o Brasil. Ele foi o autor de uma obra fantástica intitulada “Através do Marrocos”, um belo relato poético de viagens, feito pelo próprio, através daquele país, que deu contribuição demográfica para a formação da Amazônia, muito bem registrado por Eidorfe Moreira em seu livro “A Presença Hebraica no Pará”, de 1972.

A diáspora do judaísmo marroquino é imensa. Podemos encontrar grupos deles em muitos países do ocidente. Talvez a maior dessa diáspora nas Américas, ou a mais organizada talvez, se encontra na região Amazônica, no Brasil e no Peru, ao longo das margens do Rio Amazonas. Uma diáspora que se iniciou ainda nos anos de 1810, de

acordo com os principais historiadores, como o General Ramiro Abraham Bentes e o Prof. Samuel Benchimol, de abençoadas memórias. Deixando para trás além de suas lembranças e histórias de séculos, os inúmeros imóveis e bens sentimentais. Não foi difícil a adaptação deles seja em Belém ou nos interiores, nas cidades ribeirinhas do Rio Amazonas. Na realidade, estes judeus que chegaram do Marrocos não se sentiram “desterritorializado”, tal como Deleuze e Guattari (1977) vão discorrer e desenvolver esse conceito na obra que escrevem sobre Kafka; nem pela língua e muito menos pela cultura, pois muitos falavam em Belém a Haketia e realizavam estudos com sábios que também vieram do Marrocos.

Deleuze e Guattari rejeitam a ideia de subjetividade fincada no modelo da representação, então como se pode pensar a ideia de subjetividade a partir do conceito de desterritorialidade? Seria uma identidade desterritorializada. Na realidade, estes judeus marroquinos que trocaram o Marrocos pela Amazonia não poderiam perceber esta identidade em situações desterritorializadas. Acredito que este conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari (1977) se presta para analisar esta presença dos judeus marroquinos na Amazônia. Aplicada à geografia cultural, a desterritorialização significa a quebra do vínculo de territorialidade entre um povo e o território que este ocupa. Atualmente, como bem constatou o prof. Samuel Benchimol desde os finais dos anos cinquenta, existe uma mobilidade significativa na saída desta parcela da população para outros lugares mais urbanizados que os interiores do baixo Amazonas, por exemplo.

A desterritorialização determina que qualquer processo de troca que se dá em meio às interações sociais permite que sejam transformados em termos de contexto, significado e aplicação em contextos sociais. A partir da proposta de Deleuze e Guattari, acreditamos que se pode analisar esta diáspora na interface deste conceito de desterritorialização, porém vendo como processos concomitantes, fundamentais para compreender as práticas humanas. O problema concreto que se coloca é o de como se dá a construção e a destruição ou abandono dos territórios, seus agenciamentos, suas intensidades, para utilizar a linguagem de Deleuze e Guattari. Mas sugerimos que neste processo de mudança de território, trata-se de problematizar o que estes autores propõem conceitualmente como sendo os processos de desterritorialização.

A hipótese e a proposta de pesquisa que se desenvolve neste texto é que as sugestões teóricas de Deleuze e Guattari fazem uma efetiva rejeição da ideia de

mobilidade centrada, em si mesmo, porque ela não chega a negar a complexidade da mudança da vida. Este conceito aplicado em geral à geografia cultural, a desterritorialização significa a quebra do vínculo de territorialidade entre um povo e o território que este ocupa, mas que de fato não existe esta quebra ou dissociação. Dessa forma, podemos falar de uma subjetividade desterritorializada operando em conexões, movimentos, deslocamentos, o que Deleuze e Guattari pressupõem sobre a subjetividade em movimento, em geral a adaptação deste grupo social como os marroquinos chegados na Amazônia não estão fora de uma universalidade, uma unidade e uma centralidade e, portanto, de uma subjetividade fincada pela identidade para pensar a ideia de subjetividade em relação ao outro, com alteridade. Deleuze e Guattari, na realidade, são artífices de um tipo de subjetividade que vai para além da lógica simples da imigração.

Contextos Cruzados

Recentemente tenho lido exploradores, naturalistas e etnólogos franceses que passaram pelo Baixo Amazonas (geralmente vindos da Guiana Francesa) que publicaram sobre essa região, cuja importância é muito grande, desde a época do famoso administrador de Portugal, o Marquês de Pombal, para o estabelecimento de um mercado extrativista a nível internacional, pensamento mercantilista do século XVIII.

Entre esses autores, gostaria de mencionar Paul Le Cointe, nascido em Tournon sur Rhône, na França em 1870, e morreu em Belém do Pará, em 1956. Paul Le Cointe era engenheiro, naturalista e cartógrafo. Ele se estabeleceu primeiramente em Óbidos, depois em Alenquer. Entre os anos de 1892 e 1893, ele foi o responsável para o estabelecimento da linha telegráfica entre Óbidos e Manaus. De 1895 a 1896, juntamente com Jules Blanc, ele explorou a toda bacia do Rio Cuminá. Em seguida, viajou no Rio Apiramba em regiões já conhecidas anteriormente por naturalistas como o famoso etnógrafo Henri Coudreau, que morreu acometido de malária perto da foz do Rio Trombetas em 1899, e sua dedicada esposa Octavie Coudreau, que continuou as expedições até as cabeceiras do Rio Curuá, documentando Alenquer com algumas fotografias em 1901.

Então, Paul Le Cointe, morando em Óbidos em 1898, foi trabalhar como cartógrafo realizando os limites com um instrumento conhecido como “teodolito” para as fazendas na bacia do Rio Trombetas, e ele fez uma cartografia da região. No seu retorno

à França, Le Cointe tornou-se professor na Universidade de Nancy. Em 1920, decidiu voltar para o Brasil, onde foi nomeado diretor (e ele foi o primeiro) da Escola de Química Industrial do Pará. Nesse texto, eu me interesso a mostrar o mapa elaborado por ele ainda nos anos de 1900, mas publicado apenas em 1911⁵. Esta cartografia é bem diferente, porque ele coloca os nomes dos proprietários de colocações impressos no próprio mapa. Ele deve ter entrevistado muita gente para poder fazer essa detalhada cartografia. Analisando esse mapa, bem perto do Lago Grande na região de Óbidos e Oriximiná, pode-se ver o lugar de nascimento, infância e adolescência de meu pai, Salomão e de meu tio Jonathas. É a região onde meu avô Jacob e seus conterrâneos David Azulay, Fortunato Chocron, Moisés Benguigui e muito outros judeus trabalharam por muitos anos como extrativistas e comerciantes de rios (conhecidos na região como regatões). E, pasmem-se todos! O nome desse lago no mapa do Paul Le Cointe é chamado de “Salé”. Quando vi a primeira vez este mapa, a minha imaginação foi longe e comecei a ver a concentração de judeus marroquinos originalmente de Salé que se estabeleceram perto dessa região. Ao ver esse mapa, eu me animei conhecer ainda mais os locais de origem no Marrocos desses judeus e sobretudo a relação deles com os seus lugares de chegada na Amazônia. Temos notícias, ainda de outros judeus marroquinos que se estabeleceram na Amazônia, como Aziz Azulay, Jacob Azulay, Isaac Hassan, Eliezer Benitah, David Issakhar Benzaquen, Zacarias Elmescany, Aben-Athar, entre outros, que também vieram de Salé⁶.

⁵ Agradeço a Emilie Stoll por me mostrar esse mapa, em um delicioso almoço em um restaurante ao lado do Museu de História Natural de Paris, o *Jardin des Plantes*, em um início da primavera de 2017, em Paris. Para ser melhor visualizado basta clicar nesse link abaixo. Tem uma ótima resolução através do site da Universidade de Stanford nos E.U. <https://searchworks.stanford.edu/view/2940277>

⁶ Obrigado a Yehuda Benguigui por lembrar outros nomes de judeus marroquinos que vieram de Salé.



Em todas as conversas que mantive com pessoas na diáspora marroquina, que viveram em Salé, eles sempre enfatizam o jeito de fazer comércio e o de negociar. Entrevistei, Stephen Nugent e eu, em 1999, Carlos Chocron, em Santarém, que explicou com bastante detalhes aspectos do jeito de negociar dos judeus de Óbidos e arredores. Alguns de seus depoimentos nós colocamos em um filme que realizamos, intitulado “Onde Está o Rabino”, talvez o primeiro filme sobre os judeus nesta região que associa os aspectos da internacionalização de produtos extrativistas provenientes desta região que hoje são mundialmente conhecidos, principalmente o pau-rosa e a castanha do Pará, conhecida fora do Brasil como a castanha do Brasil.

Quando estive no Marrocos, desde a minha primeira vez nos anos oitenta, eu achei muito peculiar a maneira deles barganharem e de venderem seus produtos. Aliás, li vários textos de antropólogos que relacionam a identidade marroquina com o jeito de próprio de se fazer negócios. Atualmente, existem até textos divulgados na internet com o passo a passo para turistas que vão ao Marrocos aprenderem como barganhar nos *suks* (mercados) das medinas marroquinas⁷. Um desses *sites* está intitulado: “Negociar nos *suks* marroquinos em sete etapas”. Para quem já teve essa experiência, vale lembrar as histórias das barganhas marroquinas. Quando estamos juntos, em família, nós sempre lembramos como a minha irmã Yolanda saiu de um estabelecimento no *suk* de Meknés,

⁷ <http://www.explorelmonde.com/negociier-souks-maroc/>.

com tapete que ela não queria comprar, mas agora é descrito por ela como sendo o melhor negócio que ela fez, diz ela relembrando as horas em que passou na barganha marroquina.

Meu avô Jacob Athias, certamente, inovou quando iniciou o seu comércio nas margens do Trombetas. Ele começou pela região do Médio Amazonas, construindo sua residência em Óbidos, trabalhando até Sena Madureira, no Acre. Em Oriximiná, ele estabeleceu um comércio, e posteriormente adquiriu uma fazenda, ampliando seus negócios. Promoveu diversas atividades comerciais, como aviamento para o extrativismo regional, comércio de carne de gado charqueada (que aprendera com seu pai, ainda em Salé) e compra e venda de lenha para navios a vapor. Nos anos de 1920, ele fundou a Casa Israelita, diversificada, o que seria hoje uma espécie de minimercado, vendendo alimentos, armarinho em geral, sapataria, remédios populares, perfumaria e uma diferenciada gama de mercadorias para uso doméstico (secos e molhados), pois ele conhecia exatamente as necessidades dos ribeirinhos pelos anos que trabalhou regateando no Rio Trombetas. Meu pai Salomão nos conta que meu avô sabia muito bem falar com as pessoas que entravam em seu estabelecimento comercial, os fregueses sempre saíam satisfeitos. Segundo ele, o seu primeiro freguês, em uma segunda-feira, não podia sair da Casa Israelita, sem levar nada, pois se isso acontecesse, ele teria uma semana difícil nas vendas. Ele corria e dava um produto só para não ver o seu primeiro freguês saindo de mãos vazias. Havia muitos outros comerciantes em Oriximiná e a competição não era fácil. Ele recebia seus produtos através de caixeiros viajantes que chegavam até lá com as encomendas previamente estabelecidas.



Fonte: Google Commons.

Um desses caixeiros, me contou o meu pai, que também trabalhou no balcão com meu avô, representava os perfumes Royal Briar, muito famoso na época e bem conhecido da população de Oriximiná. O tal caixeiro viajante deixou de vender para meu avô, dando preferência para os outros comerciantes. Meu avô não gostou muito da postura desse caixeiro. Poucos dias depois, uma pessoa muito conhecida na cidade veio a falecer, os parentes foram até a Casa Israelita comprar algo para o velório. Meu avô, que sempre trazia as novidades de Belém, lamentou a morte e fez a doação de um vidro do perfume Royal Briar para ser usado no corpo do falecido durante o funeral (um costume usado no Marrocos), informando que era uma moda muito nova em Belém: a de perfumar bastante o defunto para o velório. E assim foi feito. A partir desse velório, o famoso Royal Briar ficou conhecido em Oriximiná como o perfume do defunto. As vendas do perfume encaharam. O caixeiro viajante não conseguiu cumprir com as suas metas.

Jacob Athias com o seu inseparável panamá e o seu time dos casados em Alenquer



Fonte: Acervo do Ximango Dilson Athias Mesquita.

A história de meu avô representa muito dos processos envolvidos nas transformações socioeconômicas do Baixo Amazonas. Apesar de sua vida de imigrante, seu sucesso econômico foi também singular, pois somente ele poderia conduzir seus negócios da maneira que o fez, dependendo das circunstâncias e motivação pessoal. Jacob desenvolveu em Alenquer uma relação profunda com todos os moradores, adotando o Baixo Amazonas que conhecia muito bem como a sua terra. Foi lá que ele entrou no ramo da cerâmica, pioneiro em toda a região, produzindo tijolos e telhas em sua Olaria Yaci. Aliou-se às principais lideranças locais, tornou-se um dos assíduos da Loja Maçônica e construiu a sede Internacional Futebol Clube.

A identidade marroquina de Salé, pela sua história, sua cultura e suas maneiras de relacionar com os outros em suas diversas línguas (Berber, Árabe, Judeo-árabe, haquitia, ah'biach e ladino), se integra, nessa imensa diáspora dos judeus marroquinos na Amazônia, criando assim uma ampla rede internacional de comunicação e comércio oriundo de um mercantilismo baseado na República de Buregregue, que antecede o capitalismo globalizado da contemporaneidade. Jacob Amram Athias, de Salé, faleceu em Alenquer, sendo sepultado com todas as honras da tradição dos judeus sefarditas do Marrocos, no dia 31 de agosto de 1974, sem jamais ter retornado a sua terra natal. A biografia de Jacob é ao mesmo tempo extraordinária e comum, idêntica e diferente de

muitos outros judeus, que fizeram e continuam fazendo parte do povo do Baixo Amazonas.

Referências

- ABITBOL, Michel. *De la tradition à la modernité: les juifs du Maroc. Morocco's jewry: from tradition to modernity. Diasporas circulation, migration, histoire*, 2016. p. 19-30.
- BATISTA, Djalma. *O Complexo da Amazônia*. Rio de Janeiro: Conquista, 2007.
- BENCHIMOL, Samuel. *Eretz Amazônia - Os Judeus na Amazônia*. 1.ed. Manaus: Valer, 1998.
- BENSABAT, Salomón J. Los judíos em Marruecos. *Cuadernos de estudios africanos*, n. 17, enero/marzo, 1952.
- BENTES, Abraham Ramiro. *Das Ruínas de Jerusalém à verdejante Amazônia: formação da primeira comunidade israelita brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1987.
- BLAY, Eva Alterman. Judeus na Amazônia. In: SORJ, Bila (org.). *Identidades Judaicas no Brasil*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 33-66.
- BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- DELEUZE; GUATARI. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FALBEL, Nachman. *David José Peres: uma biografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- GALINSKIN, Ana Lúcia. Judaísmo e identidade judaica. *Interações: cultura e comunidade. Uberlândia*, vol. 3, n.4, p. 25-33, 2009.
- HAIM, Zafrani. *Deux mille ans de vie juive au Maroc*. Historie, religion et magie, Casablanca: Editions EDDIF, 1998.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomas Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HELLER, Reginaldo Jonas. *Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia: a imigração dos judeus marroquinos e do norte da África para o Brasil (Pará e Amazonas) durante o século XIX*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- MOREIRA, Eidorfe. *Presença Hebraica no Pará*. Belém-PA, 1972. Universidade Federal do Pará.
- SANTOS, Roberto. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. T.A. Queiroz Ltda. São Paulo, 1980.

Sefarad na Amazônia

SCHEINBEIN, Cássia. *Línguas em Extinção: o hakitia em Belém do Pará*. 2006. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.

SORJ, Bernardo. Sociabilidade brasileira e identidade judaica. In: SORJ, Bila. *Identidades judaicas no Brasil Contemporâneo*. 1. ed. v. 2000. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 9-31,

Shabat Shalom! A geografia da Amazônia hebraica: a manifestação do espaço do sagrado sefaradita em Belém do Pará

Virna Salgado Barra

Maria de Fátima Grilo Velez de Castro

Contextualização do estudo geográfico da migração judaica para a Amazônia

No século XIX, o Ciclo da Borracha na Amazônia provocou uma transformação social e econômica à escala regional. Milhares de imigrantes do outro lado do Atlântico, incluindo numerosos jovens judeus marroquinos, foram para a América do Sul em busca de melhores oportunidades de vida. Inicialmente, não tinham a intenção de ficar, mas muitos deles acabaram por casar com mulheres locais e estabelecerem-se na região, numa lógica de integração. No entanto, os jovens judeus marroquinos incutiram aos seus descendentes um forte sentido de identidade judaica.

Muitos dos seus descendentes continuam a ostentar nomes de famílias tipicamente judias marroquinas, como: Cohen, Benzecry, Benchimol, Azulay, Athias, Levy, Serruya, Benguigui, Melul, entre outros. Nos últimos anos, um número crescente destes judeus da Amazônia começou a se (re)conectar com a sua herança, levando várias centenas a fazer a *aliyah*, isto é, o ato de imigração para Israel que significa “ascensão”. Trata-se de uma palavra com forte conotação espiritual, referente à ideia de retorno do exílio à Terra Santa.

A dinâmica da migração judaica para a Amazônia tem origem em fatores repulsivos enfrentados por esse povo em Marrocos, dificuldades essas que perpassam pela fragmentação da própria comunidade, ou seja, pelas disputas entre os judeus-árabes, que já viviam no país, e os judeus-espanhóis e portugueses, recém-chegados naquele momento da história.

Em um contexto de muitas perseguições pelos marroquinos e em um clima de intensa hostilidade dentro da própria comunidade judaica, vê-se nas terras amazônicas a esperança para novos tempos e a possibilidade de liberdade, fartura e até fortuna. Ao longo dos movimentos migratórios em direção às terras da Amazônia brasileira, os judeus se fizeram perceber quando alteraram a paisagem da capital do Pará. Eles continuaram pela calha do Rio Amazonas, desbravando o mato selvagem, os perigos da malária e a vastidão de um território imenso, até então desconhecido pela maioria dos judeus. Seguiram desenvolvendo o comércio da borracha, da castanha, da balata, do pau-rosa, do cacau, da castanha-do-pará, do guaraná, do urucum, entre outras especiarias também conhecidas como “drogas do sertão”.

Ao se dedicarem ao comércio, ficaram conhecidos como os “regatões”, aqueles que compravam mercadoria e a revendiam, perpassando as comunidades ribeirinhas e as cidades de beira-de-rio mais longínquas pelo Rio Amazonas. É evidente que foram se estabelecendo e transformando não só a forma de negociar com os povos locais e nativos, mas também na própria construção da paisagem, implantando as suas casas, as suas sinagogas, os seus cemitérios. À vertente econômica e paisagística, aliaram-se as alterações nos sistemas sociais e culturais através dos laços estabelecidos nos casamentos entre as famílias, numa lógica de interface com o povo da região amazônica. Assim, desde o início do século XIX, a Amazônia brasileira já não era mais tão somente dos indígenas, que lá viviam antes das grandes navegações, ou dos negros trazidos como escravos nos navios, muito menos somente do povo local. Pode-se dizer que, a partir desse tempo, a Amazônia também se tornou terra de judeus caboclos, os quais construíram, ao longo de mais de 200 anos, uma identidade amazônica única, inconfundível e relevante. Judeus que reproduzem até hoje uma Geografia interessante, crescente e legítima e que deve ser submetida ao método acadêmico, de forma a ser valorizada e reconhecida no espaço amazônico.

Tendo em conta o contextualizado, este trabalho pretende ser uma reflexão teórica sobre como a migração judaica sefaradita para a Amazônia contribuiu para a construção de uma hierotopia singular em Belém do Pará. Será realizada a discussão de aspectos que caracterizaram o fluxo migratório dos judeus marroquinos para a Amazônia, contribuindo para melhor se compreender a alteração do território, numa lógica geográfica.

Espaço do Sagrado, Hierotopia e Hierofania

Procurar a herança judaica no arcabouço da pedagogia escolar e no âmbito da produção acadêmica brasileira é como buscar uma história oculta. De forma geral, para Blay (2008), tal herança não se faz presente nos livros didáticos e tão pouco nos compêndios universitários, fato que se mostra profundamente intrigante frente a relevância da espacialidade assumida pelo povo judeu no Brasil, especialmente no desenvolvimento da região amazônica (Bialski; Rozenchan, 2021). E, para compreender o fenômeno migratório dos judeus em direção à Amazônia, torna-se imperioso o olhar geográfico do “Espaço do Sagrado” (Barra, 2020). Esse conceito compreende o ente humano como aquele que projeta significância acerca daquilo que verdadeiramente desconhece – o imaterial, o espiritual –, todavia consegue experienciar e, conseqüentemente, praticar, até que este ritual se torne uma tradição e assim se perpetue. Dessa forma, ocorre a prática organizada da fé em relação ao ícone e/ou lugar sagrado. Sendo assim, torna-se substancial que o caminho acadêmico para essa compreensão seja de transversalidade e de multidisciplinaridade. Um acendimento que dá luz à Ciência Geográfica em favor da apetência pelo imaterial que, por sua vez, faz florescer o pensamento dos estudiosos da religião (Weber, 1904-1905; Durkheim, 1976; Otto, 1950; Eliade, 1959).

É o “Espaço do Sagrado” que, nesse estudo, é elevado à categoria de análise, devido a sua relevância para a Geografia. Apoiado nessa importância, o historiador russo e bizantinista Alexei Lidov (2006) ressalta a deferência de se assimilar – para a própria Ciência Geográfica – a magnitude da dimensão humana, que almeja criar espaços sagrados, de forma tão criativa e enriquecedora, que acaba por gerar uma “Hierotopia”, isto é, a espacialização do sagrado, que contribui para a (re)construção de paisagens e territórios. O termo “Hierotopia” é composto por duas raízes gregas (ἱερός, sagrado; τόπος, lugar, espaço), pelo que se refere à criação de espaços sagrados considerados como uma forma especial de criatividade. Diferencia-se do conceito antecessor, no qual foi inspirado, a “Hierofania” (ἱερός, sagrado; φαίνειν, manifestação), de Mircea Eliade (1949), que trata da manifestação do sagrado que, embora ocorra num determinado lugar, não coloca em primeiro plano a dimensão geográfica. Dessa forma, assume-se a “Hierotopia” numa lógica fenomenológica de matriz espacial, com grande relevância

analítica para a Geografia, numa vertente religiosa, social e cultural.

A Geografia da Religião quer transcender a geografia do visível, do puramente material, palpável e tecnicista, ou seja, é a análise geográfica sensível e que percebe a relação do ente humano religioso com o divino, sendo este último o mistério, logo, impassível à lógica do pensamento humano. Conforme afirmam Eliade (1962) e Rosendahl (1996), é justamente na busca da inteligência do fenômeno religioso e do sobrenatural que, para ser concebido pela mente humana, se faz ordenador de ritos, costumes e tradições que dão sentido de orientação às relações com o sagrado.

Dessa forma, submeter a migração judaica para Amazônia à discussão acadêmica é reconhecer a genuinidade de uma força étnico-religiosa, cuja espacialidade configura um “território judeu” na região amazônica (Rosenblatt, 2000; Barra, 2020). Sendo assim, a apreciação geográfica da expressão do sagrado, no decurso deste estudo, se dará através da linha de pesquisa da Geografia da Religião.

O ente humano precisa de orientação, de ordem, do cosmo, sendo razoável que o ser religioso almeje participar da realidade de subsistir num ambiente sagrado (Rosendahl, 2014; Barra, 2020). Nessa relação, o ente humano projeta um determinado significado acerca daquilo que verdadeiramente desconhece, contudo consegue experienciar e, conseqüentemente, praticar, até que “o ritual” se torne uma tradição e assim se perenize. Nesse sentido, compreende-se pelo termo “Hierofania” a prática organizada da fé que se manifesta em relação ao ícone e/ou lugar sagrado (Rosendahl, 1996). Já para Lidov (2006), a “Hierotopia” é a criação de espaços sagrados criativos, ou seja, territorialidades originais e inéditas. É um campo de investigação histórico, que engrandece a Geografia em sua análise acerca do “Espaço do Sagrado” e que revela e analisa os exemplos particulares dessa criatividade. Sendo a “Hierotopia” um termo criado pela História e por um historiador, pela primeira vez irá explicar um fenômeno geográfico, nesse caso, o singular “Espaço do Sagrado” judaico na Amazônia.

Em função disso, a maioria das religiões busca se constituir de forma estruturada, elegendo líderes ou representantes para as organizar, visto que se alicerçam no estabelecimento de hierarquias que as mantêm institucionalizadas. Contudo, coexistem variadas convicções religiosas, espacializadas no território urbano, e que necessitam conviver de forma paralela, traçando uma territorialidade simbólico-cultural. É essencial ter em conta a dimensão subjetiva, sobretudo como o produto da apropriação/valorização

simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido (Haesbaert, 2011), a qual é reproduzida (e reconstruída) através da construção e soerguimento de identidades, em detrimento da sua natureza simbólica. Toda identidade territorial é uma identidade social, de forma que tange o simbólico para a elevação dessa identidade. Haesbaert (1997; 2003) explora as complexidades e as transformações da identidade em diferentes contextos geográficos e socioculturais. Seja abordando as dinâmicas de territorialidade, as relações entre lugar e pertença, ou as interações entre espaço, poder e identidade, Haesbaert demonstra um olhar aguçado para as formas como as pessoas constroem e vivenciam suas identidades, num mundo cada vez mais globalizado e plural. Sua abordagem teórica e analítica busca desconstruir conceitos fixos e essencialistas de identidade, destacando a fluidez e a multiplicidade que permeiam as experiências humanas. Em suma, o trabalho de Haesbaert nos convida a repensar a forma como compreendemos e nos relacionamos com nossa própria identidade, reconhecendo sua natureza em constante processo de construção e negociação.

Dessa forma, cria-se um caminho teórico que busca compreender a “Hierotopia” e sua conseqüente “Hierofania” no “Espaço do Sagrado” que, por sua vez, abriga uma identidade que imprime na dimensão territorial a sua força, a sua marca – nesse caso, a identidade espacial judaica.

Os judeus sefaraditas na Amazônia

A realidade dos judeus sefaraditas na Amazônia começa no século XIX, principalmente a partir de 1810. As motivações que provocam esse fluxo migratório em direção à Amazônia brasileira já foram preliminarmente estudadas pela História, especialmente durante o período do Ciclo da Borracha (Salgado; Igel, 2022; Benchimol, 2008). Entretanto, no que tange ao estudo da Geografia dos judeus na região amazônica nada substancial fora produzido até hoje. Entender a migração dos judeus sefaraditas para a Amazônia é entender a territorialidade do Rio Amazonas do ponto de vista da Geografia das Migrações e da Geografia da Religião. Ao uni-las, faz-se dialética na Ciência Geográfica, sustentando-se a interação entre os indivíduos, as comunidades e os territórios (França, Fernandes; Cravidão, 2018).

Sendo assim, esse trabalho busca a análise desse fluxo migratório dos judeus

marroquinos que se (re)territorializam na Amazônia, contribuindo para melhor compreender a alteração dos comportamentos, das identidades religiosas, dos valores e estilos de vida, mas também das interações espaciais, fluxos, mobilidades, territórios-rede, numa lógica geográfica. De acordo com Barra e Velez de Castro (2022), a Geografia Humana também se ocupa da imaterialidade do indivíduo, sendo suscetível de espacialização. Basta, por isso, escrutinar as transformações que causa nas paisagens, nos territórios e nos lugares onde as forças e fluxos religiosos se fazem presentes: o “Espaço do Sagrado” é revelado pela (re) significação que eleva o ente humano nas suas relações com aquilo que o ele manifesta em relação a sua divindade, dando-lhe identidade e pertença territorial.

Ainda para Barra e Velez de Castro (2022), é justamente durante o século XVII que a Geografia fortalece a sua aproximação com abordagem sobre a religião, o que em seguida se tornou amplamente robusto nos séculos XVIII e XIX, principalmente na relação simbiótica entre o ser humano e a natureza, como algo divino, cujo principal objetivo é o bem-estar desse primeiro no decurso da sua existência. E é também nesse momento que religião e Geografia definem, através do rigor científico, que a espiritualidade e a religiosidade do ser não são apenas uma curiosidade, mas uma base teórica de estudos profundamente complexa e que urge ser alvo de investigação.

Conforme Gomes (2010), a expulsão judaica de 1492 (em Espanha) e de 1496 (Portugal), evidenciam os fatores repulsivos da Península Ibérica (insegurança, exclusão) e a possibilidade de uma nova e melhor realidade político-económica em outros lugares do mundo. Para Murakawa (1991), os Países Baixos, Grécia, Turquia, Hungria, Polónia, Egito e, especialmente, Marrocos, tornaram-se pontos de abrigo e esperança para o povo judeu.

Além do elo entre o ente humano e a divindade, esse primeiro também necessita existir do ponto de vista material, ou seja, precisa sobreviver através dos bens humanos básicos: alimentação, educação, saúde e lazer. Para Benchimol (2008), a vida dos judeus

imigrantes da Península Ibérica nos *mellahs*¹ do Marrocos durou cerca de 12 gerações, isto é, 300 anos. Foram três séculos de perseguições, confiscos e massacres, principalmente nas cidades de Tetuan, Fez e Marrakesh. Todavia, quando migraram para esse país do norte da África e constituíram ali mais uma de suas diásporas², não poderiam imaginar que sua presença padeceria de todo o tipo de discriminação e destruição.

Para Gomes (2003), os judeus sempre tiveram como característica histórica a dispersão e a mobilidade, sendo comunidades marcadas por uma geografia de diáspora e nomadismo. A maneira sempre muito própria dos judeus de se estabelecerem em outros países é através de alianças fortes, como por exemplo os casamentos – uma espécie de ciclo centrípeto de consanguinidade. O objetivo é o de fortalecer e unir posses e poderes de ambas as famílias que estão em matrimônio e, simultaneamente a isso, se especializam de forma profundamente intelectualizada, tornando-se capacitados com destaque, por exemplo, no ambiente profissional. Logo, a proeminência dessa comunidade é salientada nas cidades onde vivem, constituindo famílias numerosas, com relevância financeira e profissional na comunidade em que estão inseridas.

Segundo Benchimol (2008), como as famílias se tornam pioneiras e bem-sucedidas acabam por chamar a atenção da população local, que inicia um processo de estranheza e, por conseguinte, de vingança, que se refletiu no isolamento dos judeus hispano-portugueses, tendo eles estado na base de processos muito graves, vítimas de torturas e humilhações em Marrocos.

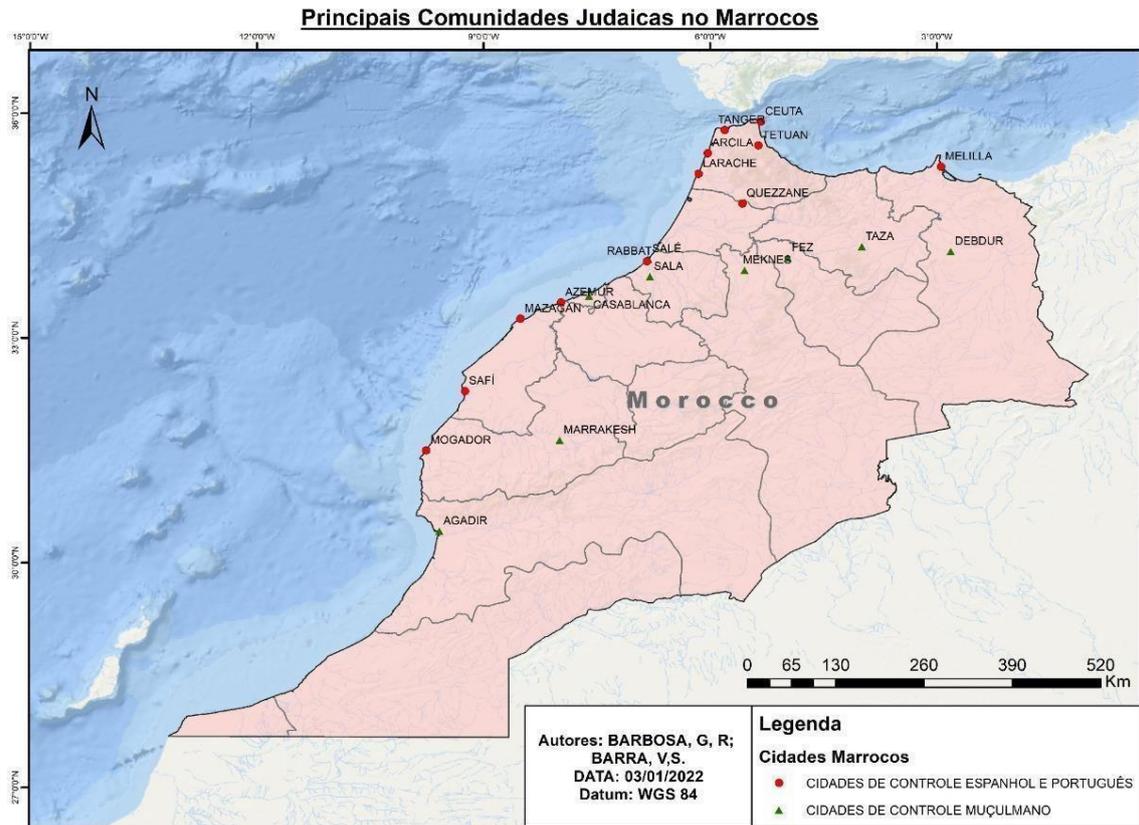
Nesse contexto, de acordo com Ayoun (1996), é preciso caracterizar a população judaica que emigrou para o Marrocos. Os judeus-espanhóis e portugueses eram chamados de *megorashim*, ou seja, eram os exilados sem pátria, que viveram as suas perseguições em Fez e Tetuan. Contudo, foram-se (re)territorializados através de um ajustamento aos costumes do povo árabe. Destacaram-se como vendedores de penas de avestruz, de tecidos, de lã, de vinhos e licores, de seda, de cera, de destilação e tabaco, tendo-se dedicado também à pesca e à introdução da cana-de-açúcar em Marrocos. Os *megorashim* eram um grupo dominante, uma espécie de elite cultural dos judeus emigrantes, que dominavam as finanças, o comércio e as relações diplomáticas. Estavam implantados em

¹ Nomenclatura árabe que significa “judiarias”, como se conhece em português.

² Nesse longo período, desenvolveram um idioma bastante peculiar que é a *Haketia*, uma amálgama de espanhol, português, árabe e hebraico.

Sefarad na Amazônia

idades sob o controle dos portugueses e espanhóis: Tânger, Tetuan, Ceuta, Melilla, Arcila, Azemur, Mazagan, Mogador e Quezzane. Também se estabelecem em cidades de controle muçulmano, como: Rabat, Salé, Marrakesh, Fez, Agadir e Casablanca (Encyclopaedia Judaica, 1973), conforme mostra o mapa:



Fonte: na própria imagem.

Vale destacar que os judeus recém-chegados (*megorashim*) não tiveram a hospitalidade desejada por parte dos judeus que já habitavam em Marrocos, os chamados *tochavim* (ou *tochabim*) que viviam em situação de pobreza, por não terem tido oportunidade de se profissionalizar e de melhorar a sua condição socioeconómica. Dessa forma, é possível notar que a comunidade judaica em Marrocos estava longe de ser homogénea.

Estes migrantes, ao produzirem movimentos migratórios, estabeleceram, daí diante, marcas territoriais distintas e, por conseguinte, especialidades heterodoxas, que se revelou desde a ritualística nas sinagogas até a construção das delas, na preservação ou não da Haketia e nas suas relações diplomáticas com os governos locais para os quais

(re)começam as diásporas.

A diáspora judaica é um tema complexo que envolve a dispersão histórica do povo judeu por diferentes regiões do mundo. No contexto da Ciência Geográfica, o estudo da diáspora judaica tem sido explorado por diversos autores, que buscaram compreender a relação entre a Geografia e a migração judaica ao longo dos séculos. Um dos autores que contribuiu para o estudo da diáspora judaica foi David Nirenberg, professor de História Social, Judaica e Medieval na Universidade de Chicago. Nirenberg (2013) aborda a diáspora judaica como uma experiência geográfica que moldou a identidade e a relação dos judeus com os diferentes locais onde se estabeleceram. O seu âmbito de investigação foca-se na forma como os judeus se adaptaram a ambientes geográficos distintos, ao mesmo tempo em que mantiveram elementos culturais e religiosos comuns.

Outro autor relevante é Yossi Katz, professor de Geografia Humana e Estudos Ambientais na Universidade Bar-Ilan, em Israel. Katz (2021) investiga a diáspora judaica sob uma perspectiva geográfica mais contemporânea, analisando os fluxos migratórios judaicos pós-Segunda Guerra Mundial. Seus estudos destacam a influência dos fatores políticos, económicos e ambientais na decisão de judeus ao emigrarem para diferentes países, contribuindo para uma compreensão mais abrangente dos seus padrões migratórios.

Além disso, é importante mencionar a contribuição de Jonathan Sarna, professor de Estudos Judaicos Americanos na Universidade Brandeis. Sarna (2004) explora a diáspora judaica no contexto dos Estados Unidos, analisando como os judeus se estabeleceram e se adaptaram a diferentes regiões geográficas dentro do país. Seus estudos ressaltam a importância da Geografia na formação de comunidades judaicas e na preservação da identidade cultural judaica nos Estados Unidos.

Esses autores e outros estudiosos da diáspora judaica, à luz da Ciência Geográfica, têm contribuído para uma compreensão mais completa das relações entre geografia, migração e identidade judaica. Seus trabalhos ajudam a elucidar os padrões de assentamento, os desafios enfrentados pelos judeus em diferentes contextos geográficos e as formas pelas quais a diáspora judaica influencia e é influenciada pela geografia.

No caso específico dos judeus sefaraditas com destino à Amazônia, no estado do Pará, a Amazônia é chamada de “Nova Canaã da Seringa” (Benchimol, 2008). Nesse contexto, é possível reconhecer três fases desse fluxo: 1) os judeus pioneiros e dos

seringais; 2) o êxodo do interior do estado do Pará para as grandes capitais como Belém, Manaus, São Paulo, Rio de Janeiro e exterior; 3) a consolidação com a presença de doutores e professores, com forte status social perante a sociedade moderna.

Invoca-se também o contributo de Sauer (1925), o qual entende que as ações do ente humano são demonstradas na paisagem cultural, isto é, compreende a diferenciação da paisagem que rompe com aquela puramente genética, formal e funcional. Dá vez às premissas que levam em consideração o indivíduo na condição de agente geomorfológico, que domina e ressignifica as compleições superficiais terrestres. Por essa razão, a Geografia Cultural é a responsável, portanto, por inspirar o método geográfico que valoriza o ente humano e suas interações religiosas: a Geografia da Religião.

É possível que haja uma sucessão dessas paisagens com uma sucessão de culturas. Elas são oriundas em cada caso da paisagem natural, com o ser humano expressando seu lugar na natureza, enquanto agente distinto de modificação. No caso dos judeus que migraram para Amazônia, nota-se o esforço da cultura sefaradita em se adaptar ao bioma amazônico, desde a sua gastronomia *kosher*³ que na ausência da *matzah*⁴ utilizou a tapioca para a produção desse pão ázimo, por exemplo. Até a construção das sinagogas judaicas em Belém do Pará, expressam o ápice da identidade espacial através da construção de uma morfologia da paisagem judaico-cabocla.

O epicentro geográfico da manifestação do sagrado no universo judaico tem seu expoente revelado em Belém do Pará, uma cidade que possui 408 anos (fundada em 12 de janeiro de 1616) e está localizada no norte do Brasil, dentro da região da Amazônia Brasileira, e é conhecida pela sua rica diversidade cultural e histórica. Entre as várias comunidades que contribuíram para a formação da capital paraense, destaca-se a comunidade judaica, que deixou uma marca significativa ao promover a alteração na paisagem local, mediante a criação de suas atuais quatro sinagogas, suas necrópoles, sua figura jurídica – o Centro Israelita do Pará (CIP), sua escola complementar –, o Beit Sefer Marcos Serruya e tantos outros espaços em que se manifesta o sagrado judaico, bem como o avivamento da tradição e da cultura do povo judeu da Amazônia.

Ao considerar a adaptação dos judeus e interpretá-la pela morfologia da paisagem

³ Kosher: alimentos cuja origem e preparação estão de acordo com as leis judaicas (WROBEL, 2007).

⁴ Matzah: pão sem fermento. Durante a apressada fuga do Egito, o povo hebreu não pôde esperar que a massa dos pães fermentasse e ficasse macia, logo, o resultado foram as matzot (plural de matzah) (WROBEL, 2007).

cultural de Sauer, também se faz necessário conceituar a ideia de “Geossímbolo”, desenvolvida por Joel Bonnemaïson (1981), que pode compreender a relação única entre a sociedade judaica e o seu território amazônico: a amazônia judaica. O “Geossímbolo” pode ser utilizado para descrever a relação cultural que a sociedade judaica mantém desde 1810, até os dias atuais, com esse território.

No contexto da amazônia judaica, um lugar, um relevo, um itinerário, uma estrada, uma construção, um local que, por razões religiosas, culturais ou políticas, assume uma dimensão simbólica aos olhos dos grupos étnicos e sociais, uma dimensão simbólica que os ancora numa identidade herdada pode ser considerada como Geossímbolo, ou seja, são lugares culturais que carregam identidade, significado e memória. Dessa forma, será possível analisar a dimensão territorial através da morfologia da paisagem judaica, cujos Geossímbolos são a expressão dessa presença no espaço amazônico, o qual revela a paisagem única de um povo que há 200 anos vem transformando a paisagem amazônica sem perder a sua identidade e, principalmente, sem macular a cultura local, o que demonstra seu potencial ordenador e pacífico de adaptação.

Assim, sinagogas e cemitérios mostram-se espaços do sagrado judaico na circunscrição amazônica. Nas capitais Manaus e Belém e nas cidades interioranas que acolheram os imigrantes judeus marroquinos, fundaram-se cemitérios judaicos, territórios sagrados, em que a memória judaica foi preservada. Tais espaços da recordação também podem ser compreendidos como hierotopias judaicas amazônicas, socialmente demarcadas. Da mesma forma, tomemos como exemplo as sinagogas em Belém do Pará.

As sinagogas de Belém do Pará são mais do que simples locais de culto; elas representam a história, a cultura e a identidade da comunidade judaica na região. Duas das sinagogas mais proeminentes da cidade são a Shaar Hashamaim e a Eshel Avraham.

A Shaar Hashamaim, que significa “Portão dos Céus”, é uma das sinagogas mais antigas da metrópole amazônica. Fundada no início do século XX, a sinagoga serviu como um centro religioso e comunitário para os judeus sefarditas, especialmente aqueles oriundos de Marrocos. A arquitetura da Shaar Hashamaim reflete uma mistura de influências orientais e ocidentais, com elementos decorativos que remetem às tradições judaicas e ao estilo arquitetônico local. No interior, a sinagoga possui uma Arca Sagrada (Aron Kodesh) onde são guardados os rolos da Torá, além de outras características típicas, como o Bimá (púlpito) e o Ner Tamid (luz eterna).

A Eshel Avraham é outra sinagoga histórica de Belém, fundada por judeus asquenazes no início do século XX. Essa sinagoga é a mais antiga em funcionamento no Brasil e também desempenha um papel central na vida religiosa e cultural da comunidade judaica local. A Eshel Avraham é conhecida por sua arquitetura elegante e pelo cuidado com que mantém as tradições religiosas. A sinagoga realiza regularmente serviços religiosos, celebrações de festividades judaicas e eventos comunitários, proporcionando um espaço de encontro e fortalecimento da identidade judaica.

Os dois exemplos acima referenciados remetem-nos à questão da identidade judaica que precisou ser afiançada em território amazônico. Conforme assinalou Benchimol (2008, p. 175), “é muito difícil ser, viver e ficar judeu em qualquer parte do mundo e, sobretudo, na Amazônia”. Autodeterminar-se culturalmente judeu na Amazônia requereu estabelecer espaços do sagrado. Compreender tais espaços pode nos levar a entender a identidade e a cultura judaica (re)territorializadas na Amazônia:

Compreender que o homem é um ser de desejo e que almeja dentro de suas capacidades humanas intelectuais, é entender sua própria existência. A busca por uma ligação divina entre o ser humano e o Transcendente, é algo que atravessa milênios e, portanto, por ser fenômeno de toda uma humanidade move massas, cria novos discursos religiosos que sempre estarão à procura de uma resposta plausível para a Criação intrínseca na condição de criatura que somos (Barra, 2020, p. 17).

Dessa forma, é compreensível que a busca pela inteligência das forças e fluxos migratórios que levaram os judeus até a Amazônia fortaleceu-os na manutenção de suas tradições, ainda que pelo caminho tenham sofrido alguma inculturação. O ente humano necessita de fatores ordenadores no curso de sua vida e a religião apresenta-se como uma forma de expressão de vida que move, nesse caso, o homem judeu. Sempre em busca de poder exercer, livremente, a sua fé, ele vai transformando as paisagens por onde chega: cria e recria seus lugares de culto. Instalam-se no território configurando uma nova lógica espacial que, na Amazônia, evidencia-se por ser um fenômeno singular. Afinal, desbravaram matas fechadas, aprenderam a navegar pelas fortes correntezas do Rio Amazonas, driblaram as doenças do mundo tropical e resistem até hoje. Inovaram e ensinaram ao povo indígena e aos ribeirinhos a arte de comercializar os recursos naturais que somente o solo amazônico poderia oferecer em abundância: especiarias típicas e

muita borracha.

Os judeus foram um dos primeiros grupos étnicos a imigrar para a Amazônia. Eles fizeram de Belém do Pará a sua casa desde o início do século XIX. Muitas riquezas trouxeram para o estado do Pará: cultura, tradição, comércio, tolerância e respeito à identidade local. Eles se adaptaram transculturalmente à sociedade local, assentando-se no espaço urbano de modo ordenador e pacífico, constituindo-se grupo étnico participante da formação sociocultural da região.

Embora esta investigação ainda esteja numa fase inicial, deve-se expressar que o estudo científico do judaísmo amazônico mostra-se atrativo, como objeto de estudo, à Geografia da Religião e à Ciência Geográfica, por isso não podemos prescindir da relação entre geografia, religião e identidade, conforme aqui buscamos evocar.

Considerações finais

A migração dos judeus para a Amazônia é um fenômeno histórico e geográfico que remonta ao final do século XIX e início do século XX. Este movimento populacional desempenhou um papel significativo na história da região amazônica e na preservação da cultura judaica. As comunidades judaicas, principalmente de origem sefaradita, encontraram na Amazônia um refúgio para escapar da perseguição e das dificuldades enfrentadas em outras partes do mundo. Em lugares como Belém, Manaus e outras cidades da região, os judeus encontraram oportunidades econômicas, liberdade religiosa e um ambiente acolhedor para se estabelecerem e prosperarem.

Ao longo dos anos, esta população contribuiu significativamente para o desenvolvimento econômico, cultural e social da Amazônia. Comércio, indústria, ciência e educação foram áreas em que os judeus deixaram sua marca indelével, enriquecendo a região com sua diversidade e conhecimento. Além disso, a presença judaica na Amazônia também teve um impacto profundo na cultura local. Festividades, culinária, música e tradições judaicas fundiram-se com a rica tapeçaria cultural amazônica, criando uma identidade única e multifacetada.

Hoje, as comunidades judaicas na Amazônia continuam a desempenhar um papel vital na região, preservando suas tradições e contribuindo para o seu desenvolvimento. A migração dos judeus para a Amazônia não é apenas um capítulo fascinante da história da

diáspora judaica, mas também uma parte integral da história e da identidade desta região do Brasil. É um testemunho da resiliência humana, da capacidade de adaptação e da riqueza que a diversidade cultural pode trazer a uma região.

Dessa forma, é preciso apostar na investigação acadêmica sobre um povo que redirecionou costumes, desenvolveu novas configurações espaciais e se (re)territorializou sem perder sua cultura primordial, sua fé e rituais. É um povo que faz falta no universo didático do ensino da História e da Geografia do Brasil e de Portugal.

Falar de judeus na Amazônia é quebrar paradigmas. É ousar, clamando pelo resgate de uma Geografia que entende que o Espaço do Sagrado também (re)configura novas realidades religiosas, visto que estamos falando de um povo cujos costumes imateriais e de fé que são indissociáveis ao caráter do ente humano. Um judeu não deixa de ser judeu ao fazer negócios, ao cozinhar com a família ou ao navegar pelo Rio Amazonas. Em razão disso, o espaço sagrado do judaísmo amazônico tem muito a nos revelar.

Referências

AYOUN, R. Estabelecimento dos espanhóis no Magreb nos séculos XIV e XV. *Regesta Imperii: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz*, [s. l.], 1996, p. 357-374. Disponível em: <http://opac.regesta-imperii.de/id/838690>. Acesso em: 4 nov. 2023.

BARRA, V. S. *Domine ut sit! A Geografia e o Espaço do Sagrado: a Presença do Opus Dei na Era Contemporânea do Avanço Protestante* (Master Dissertation, Universidade de Coimbra), 2020. Disponível em: <https://eg.uc.pt/handle/10316/93803>. Acesso em: 5 nov. 2023.

BARRA, V.S; VELEZ DE CASTRO, F. Geografia e Religião: perspectiva acadêmica anglo-saxónica na 2ª metade do séc. XX. *Cadernos de Geografia*, Coimbra, n. 45, 2022, p. 91-102. Semestral. Coimbra University Press. Disponível em: http://dx.doi.org/10.14195/0871-1623_45_7. Acesso em: 10 nov. 2023.

BENCHIMOL, S. *Eretz Amazônia*. Os judeus na Amazônia. Manaus: Valer, 2008.

BIALSKI, A. A.; ROZENCHAN, N. Vida judaica em Belém do Pará: o registro de Isaac P. Melul. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, 15 (29), 2021, 2-29.

BLAY, E.A. Judeus na Amazônia. In SORJ, B. (org). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008, p. 25-57.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (org.). *Geografia Cultural: um século*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Eduerj, 2008, p. 83-132.

- DURKHEIM, E. *The elementary forms of religious life*. London: George Allen and Unwin. First published in 1915, 1976.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Tradução Tomaz Tadeu e Natália Nunes. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ELIADE, M. *The sacred and the profane: the nature of religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: A Essência das Religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: Edições Livros do Brasil, 1962
- FRANÇA, M.; FERNANDES, J. L.; CRAVIDÃO, F. *Geografia da religião em Portugal: minorias e diversidade religiosa*. Coimbra: Universidade Católica Portuguesa, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/32751/1/27343153.pdf>. Acesso em: 18 set. 2023.
- GOMES, S. *A comunidade judaica de Coimbra medieval*. Coimbra: INATEL, 2003.
- GOMES, S. A. Questão judaica nos autores medievais portugueses. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, [s. l], v. 9, 2010, p. 93-120. Disponível em: http://www.catedra-alberto-benveniste.org/_fich/15/saul_antonio_gomes.pdf. Acesso em: 10 jan. 2024.
- HAESBAERT, R. *O Mito da Desterritorialização: do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- HAESBAERT, R. *Da desterritorialização à multiterritorialidade*. Boletim Gaúcho de Geografia, 2003.
- HAESBAERT, Rogério. Território, poesia e identidade. *Espaço e Cultura*, [S. l.], n. 3, p. 20–32, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/6708>. Acesso em: 14 jun. 2024.
- KATZ, Y. *Judaism and Human Geography*. Academic Studies Press, 2021.
- LIDOV, A. Hierotopia. A criação de espaços sagrados como forma de criatividade e sujeito da história cultural. *Criação de Espaços Sagrados em Bizâncio e na Rússia Medieval*. Moscou: Progress-Tradition, 2006, p. 32-58.
- NIRENBERG, D. *Anti-Judaism: the western tradition*. New York: WW Norton & Company, 2013.
- OTTO, R. *The idea of the holy, second edition*. London: Oxford University Press, 1917.
- ROSENBLATT, S. L. Como viemos parar na Amazônia. *Revista Morashá*. Edição: 30/09/2000. Disponível em: <http://www.morasha.com.br/brasil/como-viemos-pararna-amazonia.html>. Acesso em: 27 de novembro de 2023.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2. ed. Rio Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- SALGADO, E.; IGEL, R. (org.). *Amazônia Judaica 20 anos depois: história, memória, tradição e cultura*. Rio de Janeiro: Talu Cultural, 2022. VVAA. Encyclopaedia Judaica. 26 volumes. Original em Inglês. Jerusalém: Keter Publishing House Ltd, 1973.
- WROBEL, Ronaldo. *Nossas Festas: celebrações judaicas*. São Paulo: Francis, 2007.

Transliteração, tradução e não-tradução em orações judaicas: resistência linguístico-cultural

Silvia Helena Benchimol-Barros

Convergências interculturais no judaísmo amazônico: breve contextualização

O presente trabalho tem como objeto de reflexão a interrelação entre os processos de transliteração e tradução que caracterizam os escritos em livros de orações [*tefilot*] judaicas sefarditas, e a não-tradução característica do proferimento das orações nos recintos onde se processam as cerimônias religiosas. É importante mencionarmos que o judaísmo, difundido geograficamente pelos vários continentes e motivado por causas analogamente diversas – com ênfase nos fluxos diaspóricos resultantes de movimentos persecutórios, guerras e busca de oportunidades de trabalho – justificadamente se traduziu em comportamentos tipificados das comunidades por assimilação das culturas locais e sincretismos espontâneos.

Assim como é notória a preservação de um eixo fundamental que constitui a identidade judaica desvinculada de posicionamento geográfico, percebe-se também a prevalência da presença sefardita em terras da Amazônia, justificando costumes e ritos a ela relacionados (quando comparados aos da vertente ashkenasita). Esse fenômeno etnoreligioso adquire contornos muito peculiares nas comunidades judaicas situadas no norte brasileiro. Em um cenário mais abrangente, entram em comunhão, por exemplo, características mais rígidas de templos ortodoxos que adotam a separação de gêneros em seus recintos, e a utilização do hebraico no proferimento das *tefilot* com outras características mais flexíveis como as adaptações de natureza culinária e indumentária.

O hibridismo da cultura judaica com as artes Amazônicas é um dos múltiplos reflexos da integração historicamente marcada e as contribuições recíprocas para a

formação de valores materiais e imateriais da sociedade judaica local são temáticas medulares dos estudos desenvolvidos no âmbito do Projeto de Pesquisa NESAs: Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia / UFPA.

Este trabalho busca iluminar um enfoque específico, inerente aos costumes sefarditas, no âmbito das operações linguísticas observadas nas manifestações grafadas e oralizadas das *tefilot* em sinagogas da região norte brasileira.

Transliteração e tradução: uma relação dialética

Ao mesmo tempo que os conceitos de *transliteração* e *tradução* se afastam epistemologicamente, eles se aproximam em algum ponto. Etimologicamente, *tradução* deriva do latim *traducere*, cujo significado é conduzir ou fazer transitar de um lado para outro. Transliteração, termo oriundo da palavra latina *translitteratio*, consiste na justaposição do sufixo *trans* – através e; *litera* – relativo à letra; dois conceitos distintos que parecem percorrer linhas paralelas à primeira vista, mas que, no movimento de conversão, encontram intercessões.

O ato de transliterar é indiscutivelmente um ato de conversão, não entre línguas, mas entre alfabetos. Assim como se traduz uma pintura em sentimentos, uma poesia em emoção, música em movimentos corporais, sons em imagens, há na dinâmica interalfabética um tácito movimento tradutório de natureza grafo-fonológica. Ambas – tradução e transliteração – constituem modos de transporte que viabilizam compreensão. Na tradução, o foco está no sentido das palavras, na relação significante - significado, ao passo que na transliteração, o foco está na mudança da forma grafêmica e nos sons que simbolizam.

Dentre os procedimentos de tradução apresentados por Newmark (1988), está presente a transliteração definida pelo autor como conversão de palavras de um sistema de escrita para outro. A percepção da tradução sob a perspectiva de transferência de conteúdo e, que a aproxima conceitualmente da transliteração, alude à definição behaviorista de Catford (1965) à medida que pressupõe “substituição” ancorada na ideia de equivalência e fluxo intercambiável entre idiomas. Refere Catford (1965, p. 1, nossa tradução) em seu trabalho seminal *A Linguistic Theory of Translation*

Sefarad na Amazônia

A tradução é uma operação realizada na língua: um processo de substituição de um texto em uma língua por um texto em outra. Fica evidente, então, que qualquer teoria da tradução deve basear-se em uma teoria linguística: uma teoria linguística geral.

A evolução dos Estudos da Tradução (E.T.), há muito, provou insatisfatória e imprecisa essa concepção estritamente linguística da tradução, especialmente quando aplicada aos textos literários, dando lugar às marcas culturais dos diferentes contextos de uso da língua e corroborando a expansão de formulações funcionalistas no escopo dos E.T. à medida que se deu a evolução do campo de estudo. Nessa ótica, afastam-se teórica e conceitualmente a tradução e a transliteração.

Hervey e Higgins (1992), em situação pontual, também apresentam a transliteração como tradução usada para alinhar padrões de pronúncia e ortografia de nomes de pessoas. Nesse caso, subjaz uma atitude de preservação de valores identitários. Caracteres diferentes são utilizados na escrita de idiomas como por exemplo o hebraico, árabe, japonês e grego. À vista disso, a literatura traduzida mostra como, em muitos casos, o processo de transliteração viabiliza a representação de nomes próprios de pessoas, por meio da utilização do conjunto de caracteres da língua de chegada, tornando-os pronunciáveis e preservando sua sonoridade tal como ou muito próxima da língua de origem.

Tomando o hebraico como referência, além da especificidade gráfica das letras, a cada uma delas é atribuído um valor numérico, criando lógicas combinatórias – *gmátria* ou numerologia hebraica. O alfabeto hebraico é, também, um consonatário (um *abjad*) – todos os caracteres são consoantes – sendo as vogais, representadas por sinais diacríticos opcionais e a leitura realizada da direita para a esquerda. O Quadro 1 abaixo, de forma exemplificativa, apresenta as colunas: *forma* – o caractere do alfabeto fonte (Alef-Beit); *nome* – a denominação da letra; e transliteração – mostrando a correspondência no alfabeto meta (latino ou romano).

Quadro 1: alfabeto Alef-Beit transliterado para o alfabeto latino

| Forma | Nome | Transliteração |
|-------|------|----------------|
| א | alef | muda |
| ב | bet | B |

Sefarad na Amazônia

| | | |
|---|-------------|---------|
| ג | gimel | g |
| ד | dalet | d |
| ה | he | h |
| ו | vav | v |
| ז | zayin | z |
| ח | het | h |
| ט | Tet | t |
| י | Yod | y |
| כ | Kaf | k |
| ך | Kaf final | kh |
| ל | Lamed | l |
| מ | Mem | m |
| ם | Mem final | m |
| נ | Nun | n |
| ן | Nun final | n |
| ס | Samekh | s |
| ע | Ayin | muda |
| פ | Pe | ph |
| ף | Pe final | ph |
| צ | Tsadi | ç |
| ץ | Tsadi final | tz |
| ק | Qof | q |
| ר | Resh | r |
| ש | Shin | s ou sh |
| ת | Tav | t |

Fonte: elaborado pela autora com base em Saldanha (2018).

Pode-se então afirmar que transliterar é ao mesmo tempo “mover” e “permanecer”. É mover no passo progressivo da articulação fonêmica, som para som, alfabeto para alfabeto, e é permanecer por não implicar no movimento interpretativo que leva a escolhas de signos em outra língua, que carreguem a correspondência de significados.

Ao exemplificarmos transliterações envolvendo nomes próprios de pessoas (em oposição à tradução deles), não ecoamos a concepção de que esses itens lexicais são, entretanto, desprovidos de significados a serem transpostos de um idioma para outro. Tal premissa se esvazia, por exemplo, no âmbito de culturas tradicionais como a indígena e

religiosas como a judaica, em cujos âmbitos há significação e lógica na atribuição de nomes. Borges (2002, p. 54) no artigo *Sonhos e Nomes: as crianças Guarani* refere que,

Na concepção guarani, o que determina o nome é justamente a região de onde vem a alma da criança, não sendo jamais uma decisão arbitrária dos pais. É com base no "lugar de onde vem a alma" que o nome será constituído. E, ao saber sua origem, que sempre é dada pelo próprio filho por meio de sonhos, os pais também saberão suas qualidades e características individuais. Cada região do "zênite" possui determinados aspectos, assim como seus moradores. A origem do nome permite prever um pouco do percurso futuro dessa criança que ainda sequer nasceu, seus gostos, jeito de ser e possíveis caminhos a serem percorridos.

No judaísmo, tradições permeiam os atos de nomeação dos descendentes, baseadas em crenças vigorosas do poder do nome sobre o porvir das crianças e na associação do nome com qualidades daqueles que os ostentam, com frequentes patronímicos. Conforme Galinkin (2008, p. 91):

quando a criança recebe um nome hebraico através do qual será conhecido e chamado a participar dos rituais, como, por exemplo, ao ser convidado a ler um trecho das Escrituras. Ao seu nome individual é acrescentado o nome hebraico de seu pai sendo-lhe, assim, reconhecida sua ascendência e seu status tribal – Cohen (sacerdotal), Levi ou Israel.

Nomes próprios, assim compreendidos, são signos impregnados de sentidos justificando o nome Aimberê [duro ou rígido] dado ao líder tupinambá e Tainá [astros celestes] à menina da mesma etnia; assim como Jacob [o que suplanta] e Joseph [Deus adicional] dados a rebentos de famílias judias.

Essa é uma reflexão que fazemos para pensar a transliteração como uma opção de não-tradução, desvinculada da existência ou não de uma dimensão semântica. Transliteração é, nesse sentido, atitude de resistência, resiliência e permanência.

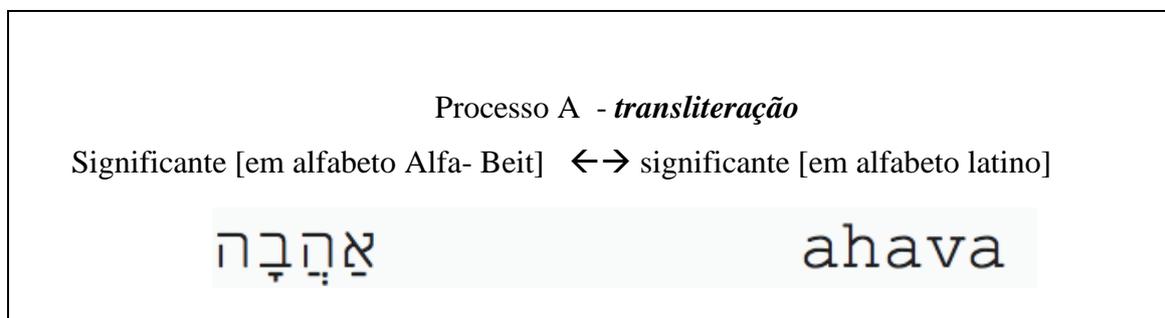
O trânsito interalfabético e a transmissão do sentido

A função desse trânsito entre alfabetos, ao qual chamamos transliteração, em situação convencional de tradução, é fase implícita e, portanto, irrelevante do ponto de vista do registro. No processo tradutório, voltado à transposição dos sentidos, é a

competência bilíngue do tradutor que irá mediar a passagem do que é lido, escutado, assistido ou sentido em uma língua-cultura fonte para uma língua-cultura alvo, considerando que pertençam a alfabetos distintos. Assim, a decodificação constitui mecanismo oculto, realizado ao nível supremo da cognição humana ou da inteligência artificial, sem necessidade da passagem pelo artefato linguístico – o alfabeto.

Nos esquemas abaixo, sintetizamos as dinâmicas da transliteração e da tradução, onde é possível visualizar a transliteração como substituição textual e a tradução como interpretação de sentidos.

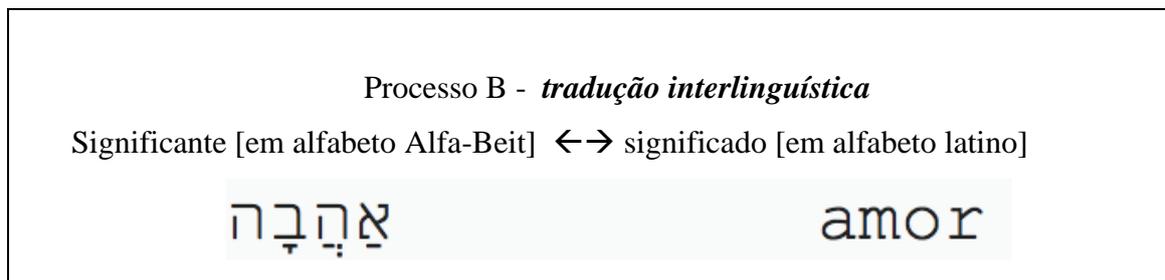
Figura 1: Processo de Transliteração do alfabeto hebraico para alfabeto latino



Fonte: criado pela autora.

Resulta do processo A, a reconfiguração de caracteres alfabéticos de correspondência fonética que possibilitam a realização sonora por falantes de outras línguas. No exemplo, falantes do português.

Figura 2: Processo de Tradução Interlinguística do hebraico para o português



Fonte: criado pela autora.

Resulta do processo B, a apropriação do sentido do significante na língua fonte e sua realização por correspondência semântica na língua meta. No exemplo, do hebraico para o português.

As características de invisibilidade, impalpabilidade e dispensabilidade ao processo tradutório são prováveis causas de a transliteração não figurar como temática muito valorizada no escopo dos Estudos da Tradução, além do fato de estar associada a uma percepção defasada de tradução como transferência textual estritamente linguística.

Neste estudo, propomos observar a transliteração sob outro prisma e analisar a fusão que ocorre entre os dois processos – A e B – partindo da premissa de que sentidos são também emanados pelos sons (do alfabeto, de suas agregações ou de suas emissões melódicas), e esses podem ser acompanhados pelos significados representados pela decodificação de palavras (em um movimento tradutório interlinguístico complementar, porém não imprescindível ao objetivo comunicativo). Essa fusão inverte a lógica pela qual os atributos de invisibilidade, impalpabilidade e dispensabilidade da transliteração a deixavam em patamar secundário ao da tradução *per se*. A transliteração, ora revestida de recurso de não-tradução intencional e estratégica, assume vital importância e media o transporte de sentidos.

Não inusitada, essa situação é a que ocorre quando uma obra musical, com os caracteres e linguagem específicos, ao ser executada, exerce o poder de nos conduzir a um lugar de inexplicável emoção por meio de combinações de acordes. É também fato exemplificado quando uma prece entoada ou proferida em língua (mesmo que) desconhecida pode nos atingir com força certa ou quando o toque do chofar chama a alma judaica para a dimensão do perdão, sem significantes, mas cheio de significados, entrega ao receptor mensagens incontestáveis.

Situações em que a transmissão de sentidos não é feita por meio verbal, mas por sons que constroem textos não convencionalmente inteligíveis asseguram a esse meio o status de linguagem por excelência. É a partir do pressuposto da existência do sagrado propagado pelo som nas *tefilot* proferidas em hebraico bíblico, que se consolida a concepção de *Lashon Hakodesh* – idioma oficial do Velho Testamento, língua profunda que não se limita aos conceitos e palavras.

O Hebraico, língua semítica que compõe o filo afro-asiático (camito-semíticas, afrasiáticas, lisrâmicas ou eritreias), é hoje falado por 9,3 milhões de pessoas no mundo.

A língua hebraica¹ tem mais de quatro mil anos de história, ao longo dos quais, em períodos de estagnação, houve quase total obsolescência (nos atos comunicativos interpessoais) e posterior revitalização até a emergência do hebraico moderno se sucederem.

Essa longa história é dividida em quatro períodos que são marcos temporais da trajetória da língua: (i) *Tanakh*, período bíblico ou clássico que perdura até o ano 3 AEC. Neste período é escrita a maior parte do Velho Testamento; (ii) *Rabínico ou Mishnaico*, período em que se intensificam os estudos da Lei Oral e das histórias talmúdicas, marco de grandes obras e da compilação de tradições judaicas; (iii) *Medieval*, período de grandes avanços da literatura e influência de línguas ocidentais. É quando emergem as Escolas de Tradução e estudos da Gramática, Filosofia, Exegese bíblica e das ciências. Na poesia desse período, prevalece o uso da língua do *Tanakh*; (iv) *Moderno*, período em que renasce o idioma oficial de Israel. Eliezer Ben Yehuda inicia o processo de resgate do idioma falado, utilizando como base o hebraico bíblico (Steinberg, 2014; Szuchman, 2011).

O hebraico bíblico, utilizado nos ritos, é considerado língua sagrada – *Lason Hakodesh* – por ser a língua original da *Torah* e do *Tanakh* e por ter, durante muito tempo, estado restrita aos serviços religiosos. Nesse contexto, a prática da não-tradução é uma característica relacionada ao status sacro- intraduzível.

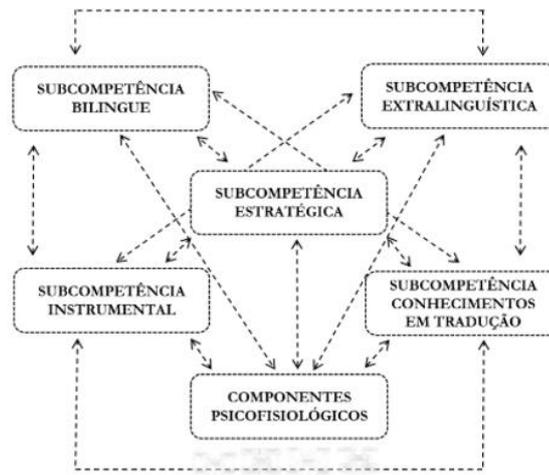
Traduzir ou não traduzir, eis a questão

As decisões do tradutor durante a prática de conversão interlinguística constituem parte inerente ao processo dinâmico de apropriação de um texto fonte e sua reescrita ou reprodução sob outra matriz linguística, sígnia ou simplesmente por ação parafrástica. A tradução como atividade humana é, portanto, consequência de escolhas conscientes ou de mecanismos atrelados a fatores subjetivos como o conjunto de subcompetências que habilitam o tradutor ao ato comunicativo. Estas escolhas perpassam por questões de natureza política, ideológica, cultural ou mercadológica. Para ilustrar as causas subjetivas meramente atinentes ao tradutor e suas subcompetências (reciprocamente influenciáveis), a saber – bilíngue, extralinguística, estratégica, instrumental, conhecimento sobre

¹ Informação do site Ethnologue <https://www.ethnologue.com/>.

tradutologia e psicofisiológica (PACTE, 2003), apresentamos na Figura 3, a proposta multicomponencial de subcompetências tradutórias baseado no modelo PACTE e adaptado por Benchimol-Barros (2017, p. 39) para a perspectiva de sistema complexo aberto

Figura 3: Subcompetências tradutórias como sistema complexo



Fonte: Benchimol-Barros, 2017, p. 39.

(Nota: adaptado a partir da proposta do Grupo PACTE).

Assim, é compreensível que limitações que incidem sobre as subcompetências do tradutor reflitam-se, em cadeia, sobre o produto da tradução e possam também justificar supressões, ou alternativas de não-tradução de partes do texto fonte para o texto meta. No caso específico do corpus que selecionamos para este trabalho – orações judaicas – a opção de não traduzir é peculiar e aplica-se tão somente à oralidade. Nesses casos, proferir em hebraico as תפילות *Tefilot* [orações transliteradas; no singular: *Tefilah*] é uma ação concebida como facilitadora da conexão com o plano divino. A palavra *Tefilah* é traduzida como *conexão*.

Assim, da mesma forma que as escolhas do tradutor revelam vieses de subjetividade, abrigam intenções e denunciam, ainda que de forma nem sempre explícita, o *locus* de enunciação; a não-tradução é também mecanismo “presente” que se manifesta pela ausência, por silenciar a tradução e pela ocultação estratégica. Trata-se de perceber a não-tradução como o *não-lugar da tradução* (Serruya, 2013, p. 16) e não como oposição

a ela, que nos dedicamos a iluminar neste trabalho, observada na sua dimensão de resistência.

4 A não-tradução, menos ausência que presença

A não-tradução pode se justificar de diferentes formas: como vetos completos de natureza política ou ideológica, cortes ou supressões de conteúdos específicos; mas também como manutenção da língua-fonte em detrimento da transposição em situações em que o par linguístico é próximo, permitindo a compreensão da língua fonte – línguas portuguesa e espanhola, por exemplo – ou quando há a condição de bilinguismo; no caso de inexistência de correspondentes/equivalentes na língua alvo ou em instância de significativo distanciamento entre as culturas fonte e alvo.

Os textos sensíveis, a exemplo dos religiosos, têm amparo em traduções estrangeirizantes, nos termos de Venuti (1995; 1998), em nome de uma atitude ética de não contaminação subjetiva. Estrangeirizações e empréstimos lexicais resultantes de ausência de equivalentes decorrentes dos abismos culturais entre línguas ou por demarcações ideológicas de territorialidades linguísticas são fatores que também subjazem atos voluntários de não-tradução. Na poesia e em textos significativamente marcados culturalmente, assim como em áreas científicas, muitas vezes, adotam-se termos estrangeirizados (não traduzidos) como verificável na informática.

Mecanismos de censura política marcam a história da (não)tradução em muitas nações, como o veto do “lápiz azul” no Estado Novo em Portugal (Seruya, 2010) quando foi proibida a tradução de obras (inteiras ou parcialmente) sob a justificativa de limitar a subversão. Efeito semelhante registrou-se na era Vargas no Brasil (1939-1953) com a política linguística nacionalista estabelecida pela Lei da Nacionalização de maio de 1938, que coibia o uso de línguas e manifestações culturais estrangeiras no Brasil por representarem ameaça ao Governo vigente (Orlandi, 2001) e assim se refletia no trânsito de ideias, publicações. Vale, ainda, ressaltar os impactos restritivos das imposições editoriais e das determinações fixadas pelos *briefings*, como justificativas de não-tradução.

Ao teorizar sobre a não-tradução, Dominic Glinn, em seu artigo intitulado *Outline of a Theory of Non-Translation* (2021, p. 8) menciona:

A circulação de textos traduzidos é condicionada por diversas forças de não tradução. Em ambientes particularmente hostis onde a resistência ideológica, econômica e poética à tradução é intensa, os textos não são traduzidos. Em ambientes comparativamente mais hospitaleiros, pode ser que apenas certas passagens resistam à tradução. A não tradução destas partes de um trabalho facilitará a publicação da tradução do texto como um todo. Não-a tradução pode, portanto, ser pensada tanto como um fenômeno macrocontextual quanto como um procedimento microtextual.

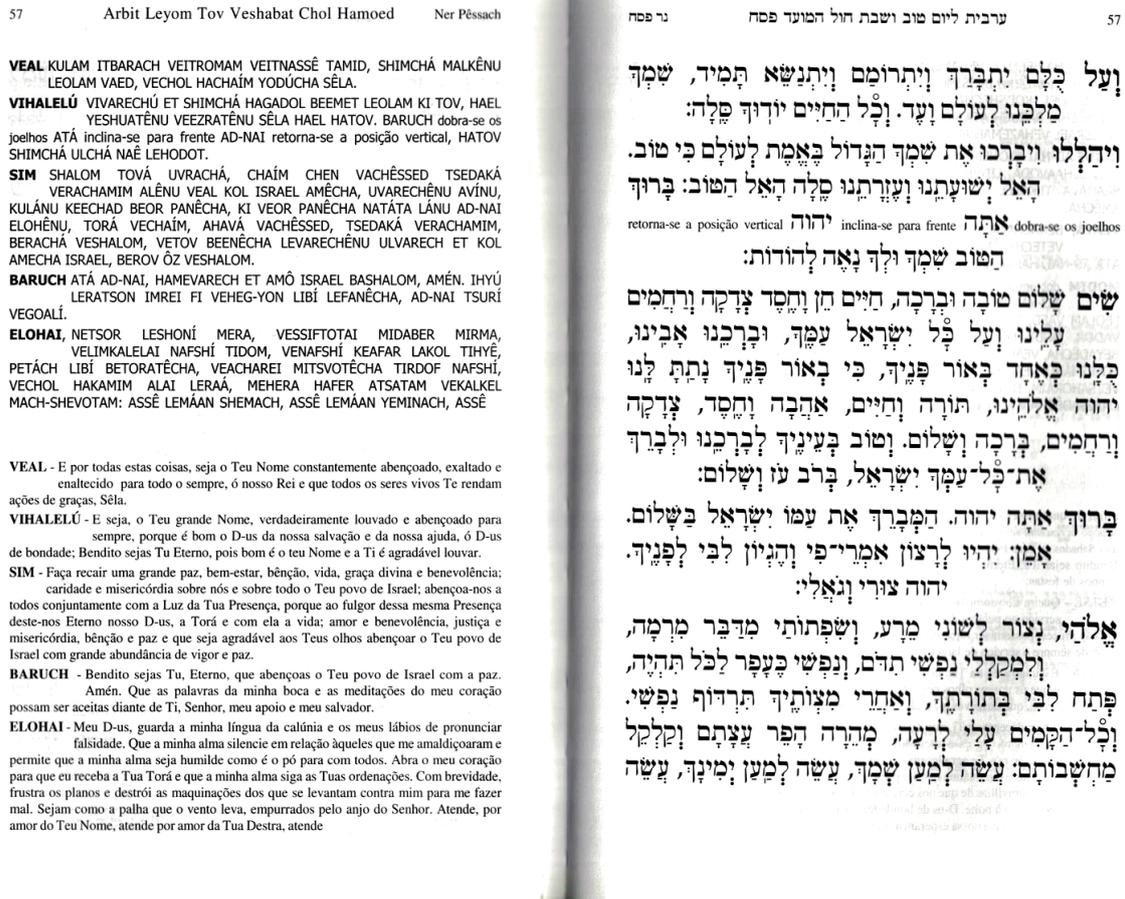
Trazemos neste trabalho, a perspectiva de não-tradução, motivada por convicção valorativa, a qual coloca a língua fonte como presença indispensável para se atingir a comunicação ao nível desejado. A intradutibilidade proposital da *Lashon Hakodesh*, em sua manifestação oral, encontra solução na transliteração e cria nos ambientes litúrgicos judaicos – sobretudo em sinagogas e cemitérios – atmosfera de imersão linguístico-cultural e de resistência à tradução que domestica culturalmente e profana a língua.

As imagens abaixo compõem um corpus exemplificativo, que apresenta fragmentos importantes no cenário de preservação da tradição religiosa judaica em cujas cerimônias litúrgicas as *Tefilot* são proferidas na língua semítica hebraico (Alef-Beit), muito frequentemente acompanhadas por textos transliterados e, complementarmente, traduzidos para a língua meta em questão – a língua portuguesa.

A sequência contempla três celebrações religiosas e está assim disposta: Fig. 4 Arvit (*Tefilah* noturna) de *Pêssach*; Fig. 5 *Shacharit* de *Shabat* e Fig. 6, *Tefilah* de *Sucot*. O objetivo é refletir sobre o movimento de transliteração como forma de resistência linguístico-cultural e de preservação da sonoridade das *Tefilot* em *Lashon Hakodesh*.

As Figuras 4, 5 e 6 foram obtidas de três publicações distintas, respectivamente, Machzor Ner *Pêssach* (2014, p. 57-58) compilado e elaborado pelos rabinos Moysés Elmescany e Chazan David Salgado, publicado pela editora Amazônia Judaica, traz o rito Sefaradí para a celebração de *Pêssach*; Sidur Ledor Vador para *Shabat*: rito dos judeus do Marrocos (2021, p. 91-92), compilado por David Salgado e publicado pela Editora Livraria Sefer e; Revista Morashá, edição No. 124, suplemento Grandes Festas, que traz o *sêder* (סדר) de *Sucot* – a festa das cabanas. As publicações têm em comum o fato de apresentarem três modalidades de leitura das *tefilot*: o hebraico, a transliteração e a tradução.

Figura 4: Arvit de Pêssach²



Fonte: Salgado e Elmeschany, 2014, p. 57-58.

² A Pêssach é a celebração da liberdade do povo judeu. Os judeus comemoram e rememoram a saída do Egito, local onde habitaram por mais de 400 anos, parte desse período, como escravos.

Figura 5: Shacharit de Shabat³

SHEMÁ ISRAEL AD-NAI ELOHÉNU AD-NAI ECHAD.
 Em voz baixa: **BARUCH** SHEM KEVOD MALCHUTÓ, LEOLAM VAED.
 Se perceber que o horário do Shemá está passando, deve-se dizer o Shemá inteiro aqui.
ATÁ HU ECHAD KÓDEM SHEBARÁTA HAOLAM, VEATÁ HU ECHAD LEACHAR SHEBARÁTA HAOLAM. ATÁ HU EL BAOLAM HAZÉ, VEATÁ HU EL BAOLAM HABÁ. VEATÁ HU USHNOTÉCHA LO ITÁMU. KADESH SHEMACH BEOLAMACH, AL AM MEKADESHEI SHEMÉCHA, UBISHUATECHÁ TARUM VETAGBÍHA KARNÉNU, VETOSHIÉNU BEKAROV LEMÁAN SHEMÉCHA. BARUCH HAMEKADESH SHEMO BARABIM.
ATÁ HU AD-NAI HAELOHIM BASHAMÁIM MIMÁAL, VEAL HAÁRETS MITÁCHAT BISHMEI HASHAMÁIM HAEYLONIM VEHATACTONIM. ATÁ HU RISHON VEATÁ HU ACHARON, UMIBAL-ADÉCHA EYN ELOHIM. KABETS NEFUTSOT KOVÉCHA MEARBÁ KANFOT HAÁRETS. YAKIRU VEYEDEU KOL BAEI OLAM, KI ATÁ HU ELOHIM LEVADECHÁ ELYON LECHOL MAMLECHOT HAÁRETS, ATÁ ASSÍTA ET HASHAMÁIM VEET HAÁRETS, ET HAYAM VEET KOL ASHER BAM. UMI BECHAM MAASSEI YADÉCHA BAELYONIM UBATACTONIM SHEYOMAR LACH MA TAASSE UMA TIF-AL, AVÍNU SHEBASHAMÁIM CHAI VEKAYAM, ASSÉ IMÁNU TSEDAKÁ VACHÉSSÉD BAAVUR SHIMCHÁ HAGADOL, HAGUIBOR VEHANORÁ SHENIKRÁ ALÉNU, VEKAYEM LÁNU AD-NAI ELOHÉNU ET HADAVAR SHEHIVTACHTÁNU AL YEDEI TSEFANYÁ CHOZACH, CAAMUR: BAET HAHÍ AVI ETCHEM, UVAET KABETSI ETCHEM, KI ETEN ETCHEM LESHEM VELIT-HILÁ BECHOL AMEI HAÁRETS, BESHUVI ET SHEVUTECHM LEENECHM, AMAR AD-NAI.

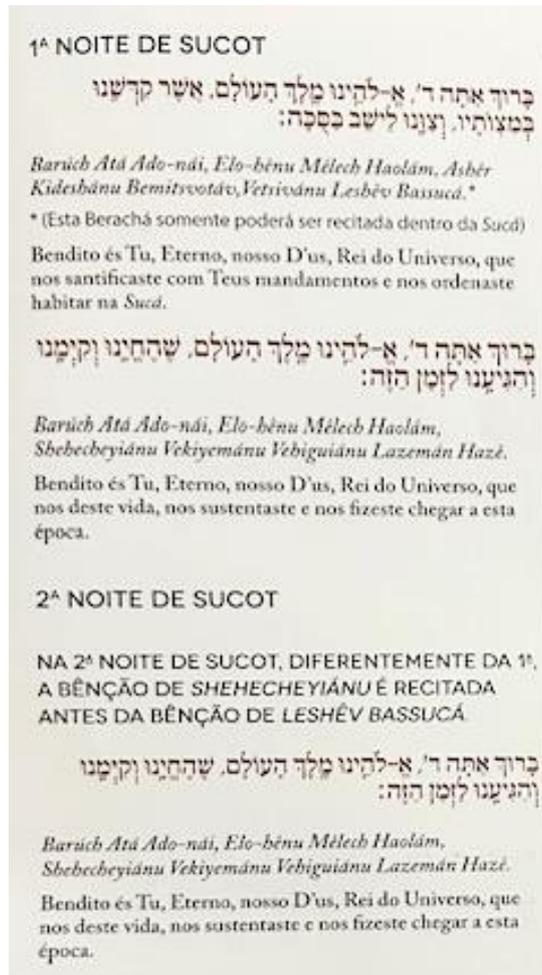
SHEMÁ - Ouve, ó Israel! O Eterno é o nosso D-us! O Eterno é Um!
 Em voz baixa: **BARUCH** - Bendito seja o Nome d'Aqule cujo grandioso Reino é eterno.
 Se perceber que o horário do Shemá está passando, deve-se dizer o Shemá inteiro aqui.
ATÁ - Tu foste Um antes de teres criado o Universo e Tu és o mesmo Um, desde que o criaste. Tu és D-us neste mundo e Tu serás D-us no mundo futuro. Tu és imutável e os Teus anos não têm fim. Santifica o Teu Nome no mundo, por intermédio do povo que santifica o Teu Nome. Por meio da Tua salvação, exalta e eleva ao alto a nossa pujança e salva-nos com brevidade, por amor do Teu Nome. Bendito seja aquele que santifica o Teu Nome perante as multidões.
ATÁ - Tu és o Eterno, que és D-us dos céus nas alturas, assim como na terra; no alto céu dos céus e nos céus inferiores. Tu és o primeiro e Tu és o último, além de Ti não há D-us. Reune das dispersões os que esperam em Ti dos quatro cantos da terra; que todo o mundo saiba reconhecer que Tu és D-us! Tu és o único D-us para todos os reinos da terra. Tu fizeste os céus, a terra, o mar e tudo o que neles se encontra. Quem, de toda a obra das Tuas mãos, nos céus, na terra e no mar pode dizer-Te: "O que fizeste Tu?" ou ainda: "Que trabalho realizaste Tu?" Nosso pai, que estás no céu, concede-nos a graça e a caridade; por amor do Teu grande, potente e maravilhoso Nome realiza em nós, Eterno nosso D-us, a palavra que nos asseguraste por intermédio do Teu profeta Tsefania; como foi dito: - "Nesse tempo vos trarei para cá e nesse tempo vos recolherei; farei de vós um nome e um louvor entre todos os povos da terra, quando vos fizer voltar do vosso cativo diante dos vossos olhos; diz o Eterno".

שְׁמַע | **יִשְׂרָאֵל** | יהוה | אֱלֹהֵינוּ | יהוה | אֶחָד:
 בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ, לְעוֹלָם וָעֶד.
 (Em voz baixa)
 Se perceber que o horário do Shemá está passando, deve-se dizer o Shemá inteiro aqui.
אֲתָה הוּא אֶחָד קוֹדֵם שְׁבָרָאתָ הָעוֹלָם, וְאֲתָה הוּא אֶחָד לְאַחַר שְׁבָרָאתָ הָעוֹלָם. אֲתָה הוּא אֵל בְּעוֹלָם הַזֶּה, וְאֲתָה הוּא אֵל וְשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתְמוּ: קִדַּשׁ שְׁמֶךָ בְּעוֹלָמְךָ, עַל עַם מְקֻדָּשִׁי שְׁמֶךָ. וּבִישׁוּעַתְךָ תִּרְוֶם וְתִגְבֶּיָה קִרְנֶנּוּ, וְתוֹשִׁיעֵנּוּ בְּקִרְוֵב לְמַעַן שְׁמֶךָ. בְּרוּךְ הַמְקֻדָּשׁ שְׁמוֹ בְּרַבִּים:
אֲתָה הוּא יְהוָה הָאֱלֹהִים בְּשִׁמִּים מְמַעַל, וְעַל הָאָרֶץ מִתַּחַת בְּשִׁמִּי הַשָּׁמַיִם הָעֲלִיּוֹנִים וְהַתַּחְתּוֹנִים.
אֲתָה הוּא רִאשׁוֹן וְאֲתָה הוּא אַחֲרוֹן, וּמִבְּלַעֲדֶיךָ אֵין אֱלֹהִים. קִבֵּץ נְפוּצוֹת קוֹיךָ מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ. יִכִּירוּ וְיִדְעוּ כָּל-בָּאֵי עוֹלָם, כִּי אֲתָה הוּא אֱלֹהִים לְבִדְךָ עֲלִיּוֹן לְכֹל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ. אֲתָה עֲשִׂיתָ אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ, אֵת הַיָּם וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר-בָּם, וּמִי בְּכֹל-מַעֲשֵׂי יְדֶיךָ בְּעֲלִיּוֹנִים וּבַתַּחְתּוֹנִים שִׁיאֲמַר לְךָ מִדֵּ-תַעֲשֶׂה וּמִדֵּ-תַפְעֵל. אֲבִינוּ שִׁבְשָׁמַיִם חַי וְקַיִם, עָשָׂה עִמָּנוּ צְדָקָה וְחֶסֶד בְּעִבּוֹר כְּבוֹד שְׁמֶךָ הַגָּדוֹל, הַגָּבוֹר וְהַנּוֹרָא שֶׁנִּקְרָא עֲלֵינוּ, וְקִיָּם לָנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵת הַדָּבָר שֶׁהַבְּטַחְתָּנוּ עַל-יְדֵי צְפַנְיָה חוֹזֵק, בְּאֲמוּרָה: בְּעַת הַהִיא אֲבִיא אֲתֶכֶם, וּבְעַת קִבְּצִי אֲתֶכֶם, כִּי-אֲתֵן אֲתֶכֶם לְשֵׁם וּלְתִהְלֶה בְּכֹל עַמֵּי הָאָרֶץ, בְּשׁוּבִי אֵת שְׁבוֹתֵיכֶם לְעֵינֵיכֶם, אָמַר יְהוָה:

Fonte: Salgado, 2021 p. 91-92.

³ O Shabat é o dia do descanso dedicado à reclusão e exclusivamente às orações e equilíbrio da harmonia das famílias judias com Deus.

Figura 6: *Tefilah de Sucot*⁴



Fonte: Suplemento Morashá, 2024, p. 6.

Palavras finais

Este estudo aborda três processos linguísticos que se interrelacionam ao refletirmos sobre a utilização da língua hebraica em seus ritos religiosos: a transliteração, a tradução e a não-tradução. Ora esses conceitos afastam-se epistemologicamente, ora complementam-se e ora justificam-se. A transliteração é aqui apresentada como mecanismo de resistência linguístico-cultural e nos conduz a um percurso investigativo

⁴ Sucot é a Festa dos Tabernáculos, ou das Tendas. É considerada uma das principais festas judaicas e caracterizada pela transmissão, aos descendentes, da história de sobrevivência humilde e sacrificada durante 40 anos no deserto.

sobre as causas que podem estar na base do “não lugar da tradução” em ritos proferidos em nações e comunidades judaicas falantes de outras línguas.

Considerada por alguns estudiosos como uma forma de traduzir, a transliteração, procedimento linguístico que consiste em espelhar um alfabeto em outro permitindo a pronúncia do primeiro no segundo, representa uma conversão que viabiliza a enunciação, preservando a sonoridade da língua fonte, que, no caso desse estudo, justifica-se pela natureza sagrada da *Lashon Hakodesh* – a língua sagrada – para o povo judeu, a qual, para além de um sentido linguístico, transporta sensações provenientes de uma conexão com o plano espiritual. A tradução dos sentidos verbalmente representados pelas palavras surge como processo complementar.

A potência e energia espiritual da *Lashon Hakodesh* ao ser pronunciada nos ambientes litúrgicos justifica as peculiares publicações em combinação tríplice – hebraico bíblico, transliteração e tradução para a língua de chegada de leitores de diversas nacionalidades em dimensão planetária.

Referências

BENCHIMOL-BARROS, Silvia H. *Competência tradutória e formação de tradutores no contexto amazônico*. 2017. Tese (Doutorado em Tradução) – Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, Aveiro – Portugal, 2017.

BORGES, P. H. P. Sonhos e nomes: as crianças Guarani. *Cadernos CEDES* (Impresso), Campinas - UNICAMP, v. 56, p. 53-63, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccedes/a/CbLq5ZJ9PxJTRsxbSFWsnKs/abstract/?lang=pt#>. Acesso em 10 de outubro de 2024.

CATFORD, J.C. *A Linguistic Theory of Translation*. London Oxford University Press, 1965.

GALINKIN, A. L. Judaísmo e Identidade Judaica. *Interações: Cultura e Comunidade*. Dossiê: Filosofia da Religião. v. 3 n. 4, 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6710/6137>. Acesso em: 22 nov. 2024.

GLINN, D. Outline of a Theory of Non-Translation. *Hungary AK journals*. 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/49092378/OUTLINE_OF_A_THEORY_OF_NON_TRANSLATION. Acesso em: 22 nov. 2024.

HERVEY, S.; HIGGINS, I. *Thinking Translation: A Course in Translation Method: French to English*. London and New York: Routledge, 1992.

- INSTITUTO MORASHÁ DE CULTURA. Sucot, kidush para as duas noites. In: *Morashá suplemento Grandes Festas*. ed. 124, ano XXX, Setembro, 2024. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.morasha.com.br/wp-content/uploads/2024/09/SUPLEMENTO124-grandes-festas.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- NEWMARK, P. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall, 1988.
- ORLANDI, E. *História das ideias linguísticas no Brasil: construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional*. Campinas, SP: Pontes/UNEMAT, 2001.
- SALDANHA, L. C. D. *Hebraico bíblico*. Rio de Janeiro: SESES, 2018.
- SALGADO, D.; ELMESCANY, M. Machzor Ner Pêssach: rito sefaradi. Jerusalém-Israel: *Amazônia Judaica*, 2014.
- SALGADO, D. *Sidur Ledor Vador para Shabat: rito dos judeus do Marrocos*. São Paulo: Editora e Livraria Sefer, 2021.
- SERUYA, Teresa. Contributos para uma história da tradução em Portugal. In: REICHMANN, Tinka; STRÄTER, Thomas (org.). *Übersetzen tut not–traduzir é preciso*. Contribuições para a teoria e prática da tradução nos mundos lusófono e germanófono. Berlin: Edition Tranvía, 2013. p. 13-31.
- SERUYA, T. “*Translation in Portugal during the Estado Novo Regime*”. In: RUNDLE Christopher; STURGE, Kate (ed.). *Translation under Fascism*. Palgrave: Macmillan, 2010, p. 117-144.
- STEINBERG, G. Besseter Raam de Mên dele Mocher Sfórim e o Renascimento da Língua Hebraica. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, n. 11, 4 ago. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cllh/article/view/83508>. Acesso em: 22 nov. 2024,
- SZUCHMAN, E. O Renascimento da Língua Hebraica e sua Continuidade na Diáspora. *Revista Vértices*, s.l, p. 53-69, dez. 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/vertices/article/view/179339>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- VENUTI, L. *The Scandals of Translation: towards an ethics of difference*. London and New York: Routledge, 1998.
- VENUTI, L. *The Translator’s Invisibility. A History of Translation*. Routledge, London, 1995.

Preservando a haquitia: transmissão oral e perpetuação da cultura sefardita na Amazônia paraense¹

Cilene de Sousa Silva
Tabita Fernandes da Silva

Introdução

A diversidade linguística é um fenômeno fascinante que reflete não apenas a complexidade cultural de uma região, mas também sua história e interações sociais ao longo do tempo. Entre as muitas línguas e dialetos que formam o tecido cultural da Amazônia Paraense, encontra-se a haquitia, um dialeto peculiar dos judeus sefarditas. Apesar de sua presença histórica na região, a sobrevivência e perpetuação da haquitia tem sido pouco explorada e, conseqüentemente, pouco compreendida no contexto acadêmico.

Este artigo propõe investigar a permanência da haquitia na Amazônia Paraense, destacar sua natureza oral e a percepção das famílias em relação à preservação desse dialeto para as futuras gerações. Para atingir este objetivo, o estudo segue por dois caminhos: a) entender as percepções das famílias sefarditas sobre a importância da haquitia como um elemento da sua identidade cultural e linguística; b) analisar as estratégias e práticas adotadas pelas famílias para a transmissão oral da haquitia entre as gerações mais jovens. Assim, busca contribuir para um melhor entendimento da dinâmica de preservação da haquitia na Amazônia Paraense e colaborar para a visibilidade de práticas que promovam a continuidade desse patrimônio linguístico e cultural às futuras gerações.

Desse modo, este estudo tem em sua base o amparo teórico da área de estudo Línguas em Contato ou Contato Linguístico a partir de autores como Calvet (2002), Couto

¹ Este trabalho é um recorte do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Letras- Língua Portuguesa do Campus Universitário de Capanema, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em Letras- Língua Portuguesa. Esta versão recebeu revisões, acréscimos e adaptação do texto ao formato de artigo.

(2021), Altenhofen e Margotti (2011) e Mello (2011). Os estudos dessa área convergem quanto ao princípio básico de que os contatos linguísticos e culturais exercem influência no destino, na configuração e na própria permanência das línguas envolvidas.

Mello (2011, p. 182) destaca que “os efeitos do contato do português com essas línguas e culturas é foco de estudos contemporâneos de grande relevância, dada a sua importância para a formação da identidade cultural e linguística do Brasil Meridional”. Nesse contexto, a haquitia, como um dos dialetos utilizados pelos judeus sefarditas na Amazônia Paraense, emerge como objeto de interesse particular.

A análise da interação entre o português e a haquitia oferece uma perspectiva única sobre as influências linguísticas e culturais que contribuíram para a diversidade linguística dessa região. Compreender os padrões de contato linguístico entre o português e a haquitia é fundamental para uma compreensão mais abrangente da formação da identidade cultural e linguística do Brasil Meridional, destacando a importância de estudos dedicados à preservação e compreensão desse dialeto e suas implicações para a história e a identidade regional

Segundo Altenhofen e Margotti (2011), os contatos linguísticos surgem como um desdobramento natural do movimento de imigração ou de migrações internas, o que geralmente implica transição de um contexto sociocultural e político para outro, resultando em mudança no status social e político dos indivíduos envolvidos. Nesse sentido, a haquitia como um dialeto utilizado pelos judeus sefarditas que migraram para a Amazônia Paraense exemplifica esse fenômeno. A transmissão da haquitia nessas comunidades imigrantes não apenas reflete a adaptação linguística necessária diante da mudança de contexto, mas também representa uma forma de preservação da identidade cultural e étnica desses grupos em um novo ambiente.

O estudo dos contatos linguísticos envolvendo a haquitia nessas circunstâncias migratórias proporciona uma visão mais ampla das dinâmicas sociolinguísticas e culturais que constituem a formação da identidade nas comunidades sefarditas na Amazônia Paraense. Assim, o presente trabalho apresenta um diálogo aberto com os falantes desse dialeto por meio de relatos orais. Diante da carência de registros, torna-se essencial uma análise minuciosa das narrativas transmitidas oralmente ao longo das gerações. Por meio de entrevistas, este trabalho desvenda memórias familiares, transmissões compartilhadas e relatos pessoais relacionados ao objeto de estudo.

Do ponto de vista metodológico, o trabalho adota uma abordagem qualitativa e parte de estudos bibliográficos para, posteriormente, realizar pesquisa de campo com a elaboração de um roteiro de entrevistas. Como colaboradores de pesquisa, foram entrevistados (2) dois representantes de duas famílias sefarditas, um homem e uma mulher residentes em Belém, estado do Pará, com o intuito de alcançar uma compreensão inicial da preservação desse dialeto e da percepção desses sujeitos sobre a haquitia como vínculo da identidade cultural dessas famílias.

Fundamentação teórica

A conservação da haquitia, um dialeto transmitido de forma oral e sem registros escritos, desempenha um papel na perpetuação da cultura sefardita na Amazônia Paraense ao longo das gerações. Ademais, é válido mencionar autores de renome como Calvet (2002), que oferece uma base teórica para compreender os processos sociolinguísticos, incluindo o contato entre línguas com seu artigo intitulado “*Autour d’Uriel Weinreich: Langues em contact et sociolinguistique*”. Além disso, V. Altenhofen e Margotti (2011) contribuem para a compreensão da variação linguística, especialmente no contexto do português de contato. Mello (2011) aponta a importância dos estudos sobre línguas de imigração com o português na contemporaneidade. Couto (2021) fornece uma análise abrangente dos contatos linguísticos e seus efeitos na comunidade linguística. Stuart Hall (2006) aborda questões sobre identidade cultural na modernidade e enriquece a compreensão do papel da língua e da identidade cultural na formação da identidade coletiva das comunidades.

Além dos já mencionados, é importante ressaltar a contribuição de Bentes (1981), que contribuiu com seus estudos para o conhecimento da origem de expressões e léxicos sobre a haquitia; Benchimol (1977; 1988; 2003) e Benoliel (1977), que ressaltam a presença dos judeus na Amazônia Paraense; e, por último, a pesquisa de Scheinbien (2006), que investiga a presença da haquitia em Belém do Pará, sendo uma referência significativa para ampliar a compreensão do tema.

Para Scheinbien (2006, p. 71), a haquitia “é uma língua de diáspora não territorializada, não oficial, não nacional, tem um vínculo cultural com um grupo étnico que tem suas tradições, costumes e religião própria”. A autora destaca as características

essenciais da haquitia como uma língua associada aos judeus sefarditas em diáspora. Inicialmente, a haquitia é descrita como não territorializada, indicando que sua utilização não está limitada a um local específico, mas é difundida entre os membros dispersos da comunidade sefardita. Além disso, ela é identificada como não oficial e não nacional, pois não é reconhecida como língua oficial em nenhum Estado ou nação em particular, mas sim como um elemento cultural e étnico distintivo do povo sefardita que compartilha tradições, costumes e uma herança religiosa única.

Em consonância com a autora, compreendemos a importância da haquitia como um símbolo da resiliência e da identidade cultural dos judeus sefarditas em diáspora. Ao enfatizar sua natureza não territorializada e sua conexão com a comunidade étnica específica, os estudos de Scheinbien (2006) evidenciam como esse dialeto se tornou um elemento central na preservação das tradições e valores sefarditas ao longo do tempo e em diferentes contextos geográficos. Seus estudos ressaltam sua importância na manutenção da identidade coletiva e na construção de uma comunidade global unida pelos laços linguísticos e culturais compartilhados, bem como na relevância da haquitia na coesão social e na transmissão intergeracional da herança cultural.

Calvet (2002, p. 33), ao afirmar que “as línguas não existem sem as pessoas que as falam, a história de uma língua é a história de seus falantes”, o autor ressalta a intrínseca relação entre uma língua e a comunidade que a utiliza. Nesse sentido, a história da haquitia não é meramente uma narrativa linguística, mas sim um relato rico e complexo das experiências, tradições e desafios enfrentados pela comunidade judaica sefardita na Amazônia Paraense. Cada variação linguística, cada palavra preservada ou modificada, carrega consigo as marcas da história e da cultura de seus falantes. A preservação da haquitia é, portanto, não apenas a questão de manter viva uma língua, mas também de salvaguardar a identidade e a herança cultural de um povo disperso geograficamente, mas unido pela língua que compartilha.

Couto (2021, p. 33), ao conceituar contato de língua, assevera que “para que haja uma língua é preciso que haja um povo que a use, sendo que esse povo tem que viver e conviver em determinado território”. Essa observação sobre a necessidade de um povo que vive e convive em determinado território para a existência de uma língua coloca a haquitia em um contexto interessante. Embora a haquitia seja uma língua não oficial e não territorializada, ela continua a existir por meio da comunidade judaica sefardita

dispersa ao redor do mundo. Essa língua serve como um elo que une os sefarditas, proporcionando-lhes um meio de preservar sua identidade cultural e histórica independentemente de onde estejam geograficamente localizados. Embora a haquitia desafie a concepção tradicional de língua ligada a um território específico, sugerida pelo autor, ela ainda existe e é valorizada como um símbolo da identidade e da história da comunidade judaica sefardita na Amazônia Paraense. Essa dinâmica ressalta a complexidade das relações entre língua, povo e território, mostrando que a existência de uma língua pode transcender fronteiras geográficas e políticas quando enraizadas em uma comunidade coesa e culturalmente conectada.

Os autores citados fornecem um embasamento teórico e empírico para compreender não apenas os processos sociolinguísticos envolvidos no contato de língua e na variação linguística, mas também a importância fundamental da língua na preservação da identidade cultural das famílias.

Metodologia

Os resultados deste estudo, apresentados neste trabalho, são frutos de uma investigação que adotou uma abordagem metodológica mista. Por meio de consultas a livros, artigos científicos, juntamente com entrevistas realizadas com famílias sefarditas residentes em Belém do Pará, o presente trabalho se propõe a investigar as práticas de transmissão e a perpetuação da haquitia no ambiente familiar, o qual visa compreender o papel desempenhado pela língua na preservação da identidade cultural sefardita e como ela é transmitida ao longo de gerações dentro dessas famílias. As entrevistas foram realizadas de forma remota, por meio de vídeo conferência, e utilizada a técnica de entrevista semiestruturada.

Seguindo as considerações de Boni e Quaresma (2005), as entrevistas semiestruturadas representam uma metodologia que combina uma série de perguntas abertas e fechadas, permitindo que os entrevistados expressem suas percepções e vivências sobre a haquitia, tema central dessa pesquisa. Ao seguir um roteiro predefinido de perguntas, o pesquisador busca manter uma estrutura básica para a entrevista, porém, ao mesmo tempo, permite que a interação se desenvolva de forma dinâmica e informal, proporcionando um ambiente propício para a expressão franca dos entrevistados. Essa

abordagem flexível possibilita que o diálogo se desenvolva de maneira fluída, permitindo que o entrevistador faça intervenções no momento adequado para esclarecer pontos obscuros ou direcionar a conversa para aspectos relevantes da haquitia. Assim, as entrevistas semiestruturadas emergem como uma ferramenta valiosa para capturar as nuances da relação entre a comunidade sefardita e sua língua, contribuindo para uma compreensão mais holística e detalhada da preservação e perpetuação da haquitia na Amazônia Paraense.

O método qualitativo abordado por Minayo (2010) é uma abordagem de pesquisa que se destina ao estudo da história, das relações sociais, das representações culturais, das crenças das percepções e das opiniões das pessoas. Ele se concentra nas interpretações que os indivíduos fazem sobre suas próprias vidas, como constroem suas identidades e se relacionam com o meio social. Esse método é particularmente adequado para investigações que envolvam grupos e segmentos delimitados da sociedade, além de ser útil na análise de discurso e documentos.

Quando aplicado ao estudo da migração dos judeus sefarditas e do dialeto haquitia, o método qualitativo permite uma compreensão mais profunda e contextualizada desses fenômenos. Ao investigar a história desses judeus que foram expulsos da Península Ibérica no século XV, a pesquisa qualitativa pode analisar suas narrativas pessoais, suas percepções sobre a diáspora e suas experiências de refúgio em outras regiões, bem como seu dialeto em contato com o português brasileiro na Amazônia Paraense.

A haquitia como dialeto dos judeus hispano-marroquinos

Um dialeto é uma variação de uma língua que se manifesta em diferenças de pronúncias, vocabulário e gramática, geralmente associada a uma determinada região geográfica ou a um grupo social específico. Embora faça parte da mesma língua de base, o dialeto pode apresentar peculiaridades que o distinguem do idioma padrão, sem, no entanto, ser uma língua completamente separada. Os dialetos refletem a diversidade cultural e histórica de seus falantes, oferecendo uma visão rica sobre a maneira que as línguas evoluem e se adaptam a diferentes contextos. Eles são, portanto, expressões importantes da identidade e da herança de um grupo.

Partindo da definição de Couto (2021, p. 133), que entende dialeto como a coexistência de diversas normas regionais em vez de uma norma linguística única, é possível enquadrar a haquitia como um dialeto. Originária das comunidades judaicas da Península Ibérica, a haquitia é uma variante linguística que surgiu da fusão dos elementos do espanhol medieval, do hebraico e árabe, representando a língua única de uma região e cultura específicas. No entanto, conforme mencionado por Cunha (2007), ao contrário do hebraico, que evoluiu para uma língua formal com ampla documentação escrita e preservada em textos religiosos e literários ao longo dos séculos, a haquitia permaneceu majoritariamente como uma língua oral e restrita ao uso em círculos familiares e grupos culturais.

Atitudes e estratégias de famílias sefarditas da Amazônia Paraense para a continuidade da haquitia

Com base em entrevistas realizadas com membros das famílias sefarditas na Amazônia Paraense, buscou-se analisar as práticas adotadas para a perpetuação da haquitia. A exposição desses dados coletados revela um panorama da atual situação da haquitia, destacando tanto os desafios quanto as iniciativas voltadas à sua preservação.

Para este estudo, contribuíram dois colaboradores, ambos judeus sefarditas residentes na capital do estado do Pará, a quem convencionamos nos reportar como Colaborador 1 (doravante, C1) e Colaborador 2 (doravante, C2). C1 é uma mulher adulta, de meia idade, professora, mãe e avó. C2 é um homem adulto, de meia idade, rabino, pai e avô. A esses colaboradores foram aplicadas entrevistas com 15 perguntas, 5 das quais exploramos no presente estudo, a saber: 1) Quando chegaram ao Brasil os primeiros ascendentes sefarditas de quem você carrega o nome? 2) Você tem memória da sua família falando haquitia? 3) Em que situação a haquitia era falada? 4) Em sua concepção, qual era a importância da haquitia para seus pais? 5) Você fala a haquitia?

As observações apresentadas a seguir refletem as percepções dessas famílias sobre o papel da haquitia nas suas vidas, as atitudes e práticas que têm sido implantadas para garantir sua continuidade, além de apontar para o risco envolvido na manutenção de uma língua cuja existência depende quase que exclusivamente de uma transmissão oral.

Sefarad na Amazônia

Quadro 1

| Colaborador 1 | |
|---|---|
| PERGUNTAS | RESPOSTAS |
| Quando chegaram ao Brasil seus primeiros ascendentes sefaraditas você carrega o nome? | A colaboradora não sabe precisar exatamente o ano, mas seu tetra avô (materno) veio no século XIX, por volta de 1820 para a Amazônia. |
| Você tem memória da sua família falando haquitia? | A colaboradora menciona que a haquitia é falada em sua casa, em reuniões restritas com parentes e amigos judeus, nas celebrações etc. É um traço identitário naturalmente presente nas relações familiares. |
| Em que situação era falada? | A participante ressalta que a haquitia permanece no universo das relações familiares, sendo um traço identitário que une os judeus de origem sefarad. |
| Qual era a importância da haquitia para seus pais em sua concepção? | A participante afirma que a haquitia emerge naturalmente, sendo uma expressão de humor e funcionando como um “código” para críticas e comentários jocosos, reservada para um círculo mais restrito. |
| Você fala a haquitia? | A colaboradora ressalta que a haquitia não é considerada uma língua, mas um glossário estrategicamente inserido nas falas em português, usado consciente e intencionalmente em situações específicas. |
| Colaborador 2 | |
| Quando chegaram ao Brasil seus primeiros ascendentes sefaraditas você carrega o nome? | O colaborador relata que o avô chegou ao Brasil em 1900, já tendo parente na Ilha de Marajó e posteriormente seguiu para Óbidos, onde conheceu sua avó judia que já residia lá. |
| Você tem memória da sua família falando haquitia? | O colaborador declara que ouvia muito através de seus pais e avós, mas que agora permanecem expressões soltas para chamar a atenção de alguém próximo ou também de forma brincalhona. |
| Em que situação era falada? | O colaborador que o uso da haquitia é feito no ambiente familiar e com os que pertencem à comunidade judaica, tanto em Belém como em Manaus. |
| Qual era a importância da haquitia para seus pais em sua concepção? | O colaborador argumenta que o uso da haquitia é feito no ambiente familiar e com os que pertencem à comunidade judaica, tanto em Belém como em Manaus. |
| Você fala a haquitia? | O colaborador afirma que a haquitia é só no falar usado nas situações em que estão reunidos com a comunidade judaica e com seus familiares. |

Fonte: elaborado pela autora.

Presença histórica e continuidade cultural

As entrevistas revelam que os ascendentes dos colaboradores migraram para a Amazônia Paraense em diferentes períodos históricos, evidenciando uma presença sefardita contínua na região. O colaborador 1 (C1) menciona a chegada de seu tetravô materno por volta de 1820, enquanto o colaborador 2 (C2), relata que seu avô chegou em 1900. Esses dados confirmam a existência de um fluxo migratório judaico-sefardita desde o século XIX, corroborando as afirmações de Benchimol (2013) e Fonseca, D'Aguiar e Weitman (2003), sobre a presença judaica na Amazônia desde esse período.

A continuidade cultural é percebida na manutenção de práticas e tradições judaicas ao longo das gerações. Ambos os colaboradores enfatizam a importância da educação judaica recebida de seus ascendentes, C1 destaca o papel de seu avô materno na transmissão dos costumes e valores judaicos, enquanto C2 relata ter iniciado sua educação judaica na infância, com aulas de hebraico e português direcionados à cultura hebraica. Esses relatos evidenciam a transmissão intergeracional de valores culturais e religiosos, reforçando a identidade judaica nas famílias entrevistadas.

A haquitia como elemento identitário

A haquitia emerge nas entrevistas como um componente significativo da identidade cultural sefardita. Ambos os colaboradores reconhecem a língua como um elemento que fortalece os laços familiares e comunitários. C1 relata que a haquitia é utilizada em sua casa, em reuniões familiares e celebrações, funcionando como um traço identitário naturalmente presente nas relações familiares. C2 menciona que a haquitia é usada em ambientes familiares e com membros da comunidade judaica, tanto em Belém quanto em Manaus.

A língua é percebida não apenas como um meio de comunicação, mas também como um símbolo de pertencimento e de manutenção da tradição. Conforme apontado por Scheinbien (2006), a haquitia é uma língua de diáspora não territorializada, que estabelece um vínculo cultural com um grupo étnico específico. A preservação da haquitia nas famílias entrevistadas reforça essa ideia, evidenciando sua importância na coesão social e na perpetuação da identidade cultural.

Estratégias de preservação e transmissão da haquitia

Os dados das entrevistas indicam que a transmissão da haquitia ocorre de maneira natural e espontânea no ambiente familiar, sem um ensino formal estruturado. C1 menciona que a haquitia é assimilada pelas crianças de forma semelhante à aprendizagem da língua materna, ocorrendo naturalmente no convívio familiar. C2 reforça essa ideia, afirmando que a língua foi transmitida a seus filhos por meio da audição e participação nas interações familiares.

Essa forma de transmissão oral e espontânea é característica de línguas minoritárias e dialetos sem registros escritos formais. Calvet (2002) destaca que a história de uma língua é a história de seus falantes, e a preservação da haquitia está intrinsecamente ligada às práticas cotidianas e às relações interpessoais nas famílias sefarditas.

Além do ambiente familiar, há menção de esforços na esfera acadêmica e comunitária para a preservação da haquitia. C1 destaca iniciativas acadêmicas, como a tradução de obras relevantes, que contribuem para a documentação e valorização da língua. C2 observa esforços dentro da comunidade judaica local, indicando uma preocupação coletiva com a continuidade da haquitia.

Uso da haquitia em contextos específicos

Os colaboradores descrevem o uso da haquitia em contextos específicos, geralmente restritos ao ambiente familiar e comunitário. C1 observa que a haquitia é utilizada como um “glossário” inserido nas conversas em português, empregado de forma consciente e intencional em situações particulares. A língua funciona como um código interno, utilizado em expressões de humor, críticas ou comentários jocosos.

C2 menciona que a haquitia é usada de forma informal, envolvendo um certo humor, especialmente para chamar a atenção de alguém próximo ou de maneira brincalhona. Esse uso estratégico da língua fortalece os laços entre os membros da comunidade e serve como um marcador de identidade cultural.

Essas práticas corroboram as observações de Calvet (2002) sobre a alternância de códigos e a utilização de línguas minoritárias em contextos específicos. A haquitia, nesse sentido, atua como um elemento de coesão social e preservação cultural, mantendo-se viva nas interações cotidianas das famílias sefarditas.

Percepções sobre o futuro da haqúitia

Ambos os colaboradores demonstram otimismo em relação ao futuro da haqúitia. C1 acredita na resistência dos judeus e compara a preservação da haqúitia à memória da Shoah, afirmando que a língua estará sempre presente nos lares judaicos de forma informal e natural. C2 compartilha dessa visão, afirmando que a haqúitia continuará presente nas famílias judaicas de maneira natural.

Essa perspectiva positiva reflete a importância atribuída à língua como parte essencial da identidade cultural e religiosa. A crença na continuidade da haqúitia está alinhada com a noção de que a língua é um elemento vivo, sustentado pelas práticas e valores compartilhados pelos membros da comunidade

Relação com a identidade cultural e os contatos linguísticos

A análise dos dados evidencia que a haqúitia desempenha um papel crucial na formação e manutenção da identidade cultural das famílias sefarditas na Amazônia Paraense. A língua atua como um símbolo de resistência cultural, preservando tradições e valores em um contexto de diversidade linguística e cultural.

Os conceitos de contatos linguísticos apresentados por Altenhofen e Margotti (2011) e Couto (2021) são relevantes para compreender esse fenômeno. A migração dos judeus sefarditas e sua inserção em um novo contexto sociocultural implicaram em adaptações linguísticas e na convivência com a língua portuguesa. A haqúitia, entretanto, manteve-se como um elemento distintivo, resistindo à assimilação completa e preservando características próprias.

A interação entre a haqúitia e o português de contato contribuiu para a formação de uma identidade linguística singular na região. Mello (2011) destaca a importância de estudos sobre línguas de imigração e seu impacto na formação da identidade cultural e linguística. A haqúitia, nesse contexto, representa um caso emblemático de preservação de uma língua minoritária em meio a influências linguísticas dominantes.

Importância para as comunidades estudada

A preservação da haquitia tem implicações significativas para as comunidades sefarditas na Amazônia Paraense. A língua não apenas fortalece os laços familiares e comunitários, mas também assegura a continuidade de práticas culturais e religiosas que definem a identidade desses grupos.

Os esforços para manter a haquitia viva, tanto no âmbito familiar quanto em iniciativas acadêmicas e comunitárias, refletem a valorização da língua como patrimônio cultural. A documentação e estudo da haquitia contribuem para o reconhecimento de sua importância histórica e cultural, além de oferecer subsídios para estratégias de preservação.

Além disso, a manutenção da haquitia proporciona às novas gerações um senso de pertencimento e continuidade histórica. A transmissão intergeracional da língua reforça a identidade coletiva e promove a resiliência cultural diante de desafios contemporâneos.

Considerações

A análise dos dados coletados nas entrevistas evidencia que a haquitia permanece como elemento vivo e significativo na cultura das famílias sefarditas na Amazônia Paraense. Sua preservação e transmissão ocorrem de maneira natural no ambiente familiar, reforçando a identidade cultural e fortalecendo os laços comunitários.

Os achados dos estudos confirmam a haquitia como símbolo de resistência cultural e elemento central na formação da identidade sefardita na região, essa identidade em que Hall (2006, p. 11) denomina como sujeito sociológico em que “o sujeito refletia a complexidade do mundo moderno e que o seu interior é formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam os valores, sentidos e símbolos”.

A integração dos dados empíricos com a fundamentação teórica permite compreender as dinâmicas sociolinguísticas envolvidas no funcionamento de línguas minoritárias e a importância dos contatos linguísticos na construção da identidade cultural.

Por fim, destaca-se a necessidade das continuidades dos esforços para documentar, estudar e promover a haquitia, garantindo sua transmissão às futuras gerações e contribuir para a diversidade linguística e cultural do Brasil.

Referências

- ABOAB DA FONSECA, Rabino Isaac; D' AGUILAR, Rabino Mosseh Rephael; WEITMAN, Rabino Y. David. *Bandeirantes Espirituais do Brasil*. São Paulo: Maayanot, 2003. 312 p. ISBN 85-85512-74-1.
- ALTENHOFEN, Cléo V.; MARGOTTI, Felício Wessling. O português de contato e o contato com as línguas de imigração no Brasil. In: ALTENHOFEN, Cléo V.; MARGOTTI, Felício Wessling. *Os Contatos Linguísticos no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2011. p. 289-315.
- BENTES, Abraham Ramiro. *Os sefardim e a hakitia*. Belém: MitographEd, 1981.
- BENCHIMOL, Samuel. *Eretz Amazônia: os judeus na Amazônia*. Editora 247 S.A, Edição do Kindle, 2013.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Um pouco antes e além depois*. Editora 247 S.A, Edição do Kindle, 1977.
- BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. *Em tese revista eletrônica de pós-graduandos em sociologia política da UFSC*, v. 2, n. 1(3), p. 68-80, 2005.
- CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2002. 160 p.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Judeus-Caboclos da Amazônia. *Arquivo Maaravi: revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, 15.29(2021): 60-87.
- COUTO, Hildo Honório do. *Linguística, ecologia e Ecolinguística: contato de línguas*. São Paulo: Contexto, 2009.
- CUNHA, Álvaro. Pelos meandros da hakitía. *Travessias*, Cascavel, v. 1, n. 1, 2007. Disponível em: <<https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/2755>>. Acesso em: 23 jul. 2022.
- HALL, Stuart. Narrando a nação: uma comunidade imaginada. In: HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. ISBN 85-7'190-402-3.
- HAKITÍA – UMA LÍNGUA DOS JUDEUS SEFARDIM. Disponível em: <<https://sinagogashaarei.org/hakitia-uma-lingua-dos-judeus-sefardim/>>. Acesso em: 2 ago. 2023.
- MINAYO, M. Técnicas de pesquisa: entrevista como técnica privilegiada de comunicação. In: *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010. p. 261-297.

Cultura sefardita no português do Pará: uma breve análise da percepção popular

Bernardo de Oliveira Lopes
Tabita Fernandes da Silva

Introdução

A história dos judeus sefarditas é marcada por uma série de diásporas ao longo dos séculos, que resultaram em uma rica diversidade cultural e linguística. Os sefarditas são os descendentes dos judeus antigos que habitaram Sefarad, a Península Ibérica. Até hoje, eles preservam sua cultura, sua língua (o espanholito ou ladino) e seus costumes, incluindo a vertente marroquina chamada hakitía (Veltman, 2005, p. 72). Esse movimento de migração levou esses grupos étnicos para diversas partes do mundo, incluindo o Brasil, onde contribuíram significativamente para a formação da sociedade e cultura local. Uma das características mais marcantes da cultura sefardita é sua riqueza linguística, com o uso de línguas como o ladino, uma forma de espanhol medieval, e o hebraico, língua sagrada do judaísmo. No entanto, à medida que os sefarditas se estabeleciam em novas regiões, como no Pará, essas línguas entravam em contato com o português e outras línguas locais, resultando em uma variedade de influências linguísticas e culturais.

Nesse contexto, este trabalho se propõe a investigar até que ponto a população paraense está consciente da influência judaica em seu modo de falar. Para tal empreendimento, partimos de um estudo prévio sobre os termos da língua hebraica presentes no cotidiano do paraense, buscando explorar, de modo mais sistemático, e agora por meio de uma pesquisa por amostragem, o grau de conhecimento dos moradores do estado a respeito dessa influência, por meio de um formulário digital contendo aproximadamente 60 perguntas separadas em 15 blocos, 4 (quatro) para cada palavra. Mediante essa abordagem, buscamos captar a percepção da população em relação a esses elementos lexicais que remetem à presença dos judeus sefarditas no Pará.

Entendemos que o léxico de uma língua está intrinsecamente ligado à história do povo que a fala. Assim, para compreendermos como elementos das línguas trazidas para a Amazônia se incorporaram ao português, resistindo ao tempo e às vicissitudes de naturezas variadas, recorreremos a um breve estudo das constantes diásporas dos judeus. Ao mergulharmos nessas narrativas históricas, buscamos traçar um panorama que nos permitiu compreender as dinâmicas de assimilação e preservação cultural que ocorreram ao longo do tempo. Nossa abordagem histórica e cultural conta com a contribuição de autores renomados, como Anita Novinsky (2009), Eva Alterman Blay (2008), Márcio Schiefler-Fontes (2006), Henrique Veltman (2005), Nachman Falbel (2008) e Samuel Benchimol (2009), dentre outros. Além disso, para embasar teoricamente nosso estudo do léxico, buscamos apoio nos trabalhos lexicológicos de Biderman (2001), Krieger & Bevilacqua (2011), Cabré (1995) e outros expoentes nessa área.

A análise dos dados coletados nos permitiu não apenas compreender o grau de conscientização sobre essa influência, mas também enriqueceu nosso entendimento sobre a história e a cultura judaica na região amazônica. Examinamos, portanto, como a cultura sefardita se manifesta no nosso falar regionalizado, nas expressões cotidianas e nas nuances da língua portuguesa no Pará. Outro dos nossos propósitos é contribuir para a valorização desse patrimônio cultural e inspirar novas investigações sobre a percepção popular dessa herança tão singular.

Diásporas: a dispersão da língua e cultura judaica

A história do povo judeu remonta a tempos ancestrais, conforme descrito na Torah (Bíblia), em que há o relato de um chamado divino a Abraão (Avraham) na cidade de Ur, precedido por uma história de dilúvio que destruiu a Terra. Os descendentes de Noé (Noach) se espalharam pelo mundo, com os camitas na África e Ásia, os semitas no Norte da Ásia e os jafetitas migrando para o Vale do Indo e Europa. Abraão, inicialmente de Ur, recebeu de Deus uma promessa de descendência numerosa e uma terra prometida, que se tornaria conhecida como Canaã. Essa jornada, narrada na Torah, inclui a formação das 12 tribos de Israel, lideradas pelos filhos de Jacó (Yaakov), mais tarde chamado de Israel, e sua migração para o Egito, onde foram escravizados até Moisés liderar o Êxodo para Canaã.

Uma das diásporas mais significativas ocorreu durante o exílio na Babilônia, após a

destruição do Primeiro Templo em Jerusalém. Durante esse período, os judeus entraram em contato com a cultura e a língua babilônicas, o que influenciou profundamente sua identidade linguística e cultural (Schama, 2015, p. 34). Durante esses exílios, os judeus entraram em contato com outras culturas e línguas, absorvendo aspectos locais, como o aramaico na Babilônia e o iídiche na Europa.

A destruição do segundo templo pelos romanos em 70 d.C. marcou o início da diáspora judaica, com a chegada de judeus à Europa, incluindo a Península Ibérica, onde foram chamados de sefarditas (Schifler-Fontes, 2006, p. 4). A perseguição pela Inquisição Espanhola e Portuguesa no século XV os levou à migração para outros países, como o Marrocos, onde surgiu o dialeto haquitia.

No contexto específico da Amazônia, a presença judaica remonta aos tempos coloniais, quando judeus sefarditas fugiram da perseguição na Europa e se estabeleceram na região (Blay, 2008, p. 33). O artigo “Judeus na Amazônia”, de Eva Alterman Blay, lança luz sobre essa história pouco conhecida, mostrando como os judeus contribuíram para a formação da sociedade e da cultura amazônicas, mas sempre como “uma história oculta” (Blay, 2008, p. 25). A migração para o Brasil, intensificada no século XIX, trouxe uma nova comunidade judaica, ansiosa por uma nova *Eretz*, a Amazônia. Essas diásporas e contatos linguísticos moldaram a presença desse povo nesta terra, preservando aspectos da língua e cultura hebraica na região.

Segundo Leonor Scliar-Cabral (1990), grupos deles vieram para o país

chegando em Recife no bojo da disputa travada entre Portugal e Holanda pelo domínio do Brasil. A maior parte desse grupo, aliás, terminaria emigrando para Nova Iorque, então Nova Amsterdã (1655) e dominada pela Holanda, depois da vitória portuguesa. Uma outra vertente, não mencionada, foi inicialmente trazida de regiões marroquinas então dominadas por Portugal ao Brasil, originariamente por decisão da monarquia portuguesa, ansiosa por ocupar o vazio demográfico da Amazônia (Scliar-Cabral, 1990 *apud* Schifler-Fontes, 2006, p. 7).

Assim se deu as migrações de judeus para o Brasil, em busca de uma nova terra na qual criaram esperanças de liberdade e descanso, formando uma grande comunidade. Com essa dispersão dos judeus por todo o mundo, também se difundiram suas tradições e sua língua, ainda que timidamente e, em certos períodos, de forma silenciosa. Na Amazônia, apesar dos conflitos enfrentados nos séculos passados, muitos deles se estabeleceram a partir do século XIX, devido às leis que puseram fim à Santa Inquisição, encontrando uma

recepção menos violenta e preservando suas tradições (Falbel, 2008, p. 23-24).

Palavras como “rabino”, “Torah”, entre outras, naturalmente foram incorporadas do grupo de falantes para o cotidiano brasileiro. Termos de uma língua utilizada apenas pelos judeus passaram a fazer parte do vocabulário dos falantes do português. Dessa forma, após décadas de uma mistura indissolúvel entre a cultura e a língua portuguesa, busca-se identificar esses traços judaicos na sociedade paraense, não necessariamente por meio de termos falados por ela, mas por meio daqueles compreendidos facilmente, mesmo que não em sua total profundidade lexical.

Revisão bibliográfica e metodologia

A natureza da pesquisa é descritiva, tendo em vista que visa descrever e analisar a percepção popular sobre a presença da cultura sefardita no seu falar. Além disso, nossa pesquisa é quali-quantitativa, pois utilizamos técnicas estatísticas (como média, porcentagem e testes de hipóteses) para interpretar os resultados. Para coletar os dados, utilizamos a técnica de amostragem probabilística, isto é, “a seleção se faz de forma que cada membro da população tenha a mesma probabilidade de ser escolhido” (Lakatos & Marconi, 2003, p. 224). Segundo Lakatos e Marconi (2003, p. 163), a amostragem “é uma parcela convenientemente selecionada do universo (população); é um subconjunto do universo”. O instrumento que utilizamos foi o formulário, neste caso digital, criado na plataforma *Forms.app*, contendo 60 perguntas sobre as palavras selecionadas para análise. Sobre esse instrumento, Nogueira diz que é

uma lista formal, catálogo ou inventário destinado à coleta de dados resultantes quer da observação, quer de interrogatório, cujo preenchimento é feito pelo próprio investigador, à medida que faz as observações ou recebe as respostas, ou pelo pesquisado, sob sua orientação (Nogueira, 1968, p. 129 *apud* Lakatos & Marconi, 2003, p. 212).

Dividimos nossa pesquisa nas seguintes etapas: 1) realizamos uma revisão bibliográfica sobre a história das diásporas judaicas e sua influência na formação linguística e cultural de diferentes regiões. Consultamos obras de renomados autores, como Novinsky (2009), Blay (2008), Schiefler-Fontes (2006), Veltman (2005), Falbel (2008) e Benchimol (2009), além de outras fontes relevantes na área; 2) com base na revisão bibliográfica,

selecionamos as 15⁴⁴ (quinze) palavras-chave que são de origem judaica segundo Glasman (2012; 2017) e Faingold (2021)⁴⁵, mas que foram lexicionalizadas para a língua portuguesa e, aparentemente, não denunciam sua raiz, isto é, não aparentam ser de origem judaica.

Essas palavras foram utilizadas como base para a elaboração do formulário; 3) elaboramos o formulário digital⁴⁶ com 60 (sessenta) perguntas sobre as palavras-chave selecionadas; 4) enviamos o link do formulário para os participantes da pesquisa de modo aleatório somente para moradores do estado do Pará. O link foi enviado por meio de redes sociais, e-mails e outros meios de comunicação, obtendo no total 23 participações. Por fim, as etapas seguintes foram de análise e interpretação dos dados.

As palavras utilizadas no formulário estão dispostas a seguir com suas respectivas referências de base:

- a) Abracadabra (Glasman, 2012, p. 29);
- b) Alface (Glasman, 2012, p. 29);
- c) Alfaiate (Faingold, 2021)⁴⁷;
- d) Azeite (Glasman, 2012, p. 29);
- e) Brasil (Glasman, 2017, p. 85);
- f) Cólera (Faingold, 2021)⁴⁸;
- g) Dinheiro (Glasman, 2012, p. 29);
- h) Gado (Faingold, 2021)⁴⁹;
- i) Joaquim (Glasman, 2012, p. 29);
- j) Judiar (Glasman, 2012, p. 29);
- k) Páscoa (Glasman, 2012, p. 29);
- l) Sábado (Glasman, 2012, p. 29);
- m) Satanás (Glasman, 2012, p. 29);

⁴⁴ Consideramos que 15 (quinze) era um número significativo para conduzir esta pesquisa. O critério de seleção foi escolher palavras que não parecessem ter origem judaica.

⁴⁵ Segundo o seu site, História Judaica, Reuven Faingold é “Historiador, educador, palestrante e curador com mais de 40 anos de experiência nas áreas educacional e cultural. É coordenador do departamento educacional do “Memorial de Imigração Judaica e do Holocausto”, em São Paulo” (FAINGOLD, 2021).

⁴⁶ O formulário foi projetado de forma clara e acessível, permitindo que os participantes respondessem facilmente.

⁴⁷ Palavra escolhida com base no estudo de Reuven Faingold, publicado em seu site História Judaica (2021). Disponível em: <https://reuvenfaingold.com/o-hebraico-na-lingua-portuguesa-historia-e-etimologia/>. Acesso em: 8 mar. 2024.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

- n) Salomão (Glasman, 2017, p. 88);
- o) Solimões (Glasman, 2017, p. 88).

No que se refere aos estudos do Léxico, investigamos os trabalhos lexicológicos de Biderman (2001), Krieger & Bevilacqua (2011), Cabré (1995) e outros especialistas em linguística, a fim de compreendermos melhor a dinâmica do léxico e sua relação com a cultura e história de um povo. Essa revisão da literatura nos permitiu estabelecer uma base sólida para nossa análise e interpretação dos dados coletados.

A escolha do método de amostragem se justifica pela praticidade e eficiência na coleta de dados em pesquisas qualitativas, além de possibilitar a obtenção de uma quantidade significativa de informações em um curto período. Conforme destacado por Minayo (Minayo, 2017, p. 10), “pode-se dizer que uma amostra qualitativa ideal é a que reflete, em quantidade e intensidade, as múltiplas dimensões de determinado fenômeno e busca a qualidade das ações e das interações em todo o decorrer do processo”. Isso significa que a abordagem adotada neste trabalho visa capturar não apenas o quanto os participantes conhecem sobre a influência judaica nas palavras do cotidiano, mas também a qualidade das percepções e interações dos participantes ao longo do processo. Essa abordagem permite uma análise mais rica e abrangente da percepção popular sobre o tema, proporcionando uma compreensão mais profunda das nuances culturais e linguísticas envolvidas.

A amostragem nos permitiu ter uma noção do conhecimento dos paraenses em relação à cultura judaica por meio da seleção de uma parcela dos indivíduos deste grupo, pois

Em primeiro lugar, trago a palavra de Gadamer (2008) quando ressalta, em sua hermenêutica filosófica, uma dialética entre o grupo e o indivíduo. Segundo o autor, cada individualidade é manifestação do viver total embora não seja a totalidade do viver. Nesse sentido, a fala de cada um deve ser valorizada, mas não de forma absoluta, uma vez que o sujeito não se esgota na conjuntura em que vive e nem sua ação e pensamento são meros frutos de sua vontade, personalidade e desejo. Sua narrativa precisa ser balizada pelo pensamento do outro, pois é também reveladora do grupo em que está inserido e de seu tempo histórico onde sua singularidade está entranhada de cultura (Minayo, 2017, p. 3).

Ao enfatizar que cada indivíduo é uma manifestação do viver total, mas não sua totalidade, Gadamer (2008) nos lembra da complexidade das influências culturais e sociais que moldam nossas experiências e perspectivas. Isso ressalta a importância de valorizar as narrativas individuais, mas também reconhecer que elas são reflexos do grupo ao qual

pertencem e do tempo histórico em que vivem. Essa compreensão enriquece nossa análise, permitindo-nos entender não apenas as experiências individuais, mas também as dinâmicas coletivas que moldam as percepções e os discursos das pessoas.

Raízes hebraicas no cotidiano da Amazônia paraense: resultados e discussões

Como já mostramos anteriormente, muitas palavras do léxico do português brasileiro têm sua raiz sintática no hebraico, ou seja, são palavras hebraicas que foram lexicionizadas ao português falado no Brasil, como, por exemplo, cominho (kamon), maná (man), júbilo/jubileu (iobel), sefarditas (sefarad), asquenazitas (ashkenaz), entre outras. Como o foco deste trabalho é investigar se os paraenses têm conhecimento da influência linguística judaica, buscou-se por palavras (citadas anteriormente) que mais circulam na sociedade brasileira e que não denunciam, de primeira, sua origem, comprovada pelos estudos de Glasman (2012; 2017) e Faingold (2021). Pode-se dizer que a maioria das palavras escolhidas sejam ligadas à religiosidade graças a sua grande importância na cultura judaica, tendo em vista o quanto o judeu preza por sua religião, acabando, deste modo, chamando a atenção dos habitantes não judeus, acarretando uma maior circulação dentro das cidades da Amazônia. Sobre isso, as estudiosas Rodrigues e Oliveira (2020, p. 228) dizem que,

num processo de assimilação cultural-religiosa, o judaísmo, como forma de adaptação, se apropriou de alguns traços culturais amazônicos. Porém, e principalmente, os habitantes locais também se apropriaram de símbolos e rituais religiosos judaicos. Portanto, a religião foi um dos elementos que aproximou a Amazônia e o judaísmo, possibilitando aos judeus a sua inserção em outras esferas nesta vasta e diversificada região.

Outra autora, também muito influente no meio dos estudos judaicos, que corrobora essa ideia é a estudiosa Glasman, ao ressaltar que a maioria das palavras hebraicas presentes no português brasileiro chegou por meio da linguagem religiosa, como é possível observar nas palavras da autora:

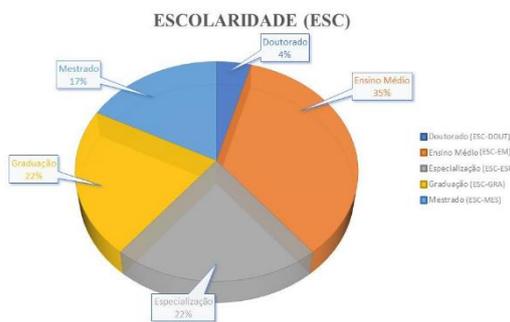
[...] A maior parte dos hebraicos chegou ao português por influência da linguagem religiosa, particularmente da Igreja Católica, fazendo escala no grego e no latim eclesiásticos, quase sempre relacionados a conceitos religiosos [...] (Glasman, 2018, p. 3).

Assim, a análise dessas palavras não apenas revela a presença histórica dos judeus

na região, mas também evidencia a complexa interação entre diferentes grupos culturais e religiosos ao longo do tempo.

Como é possível observar nos gráficos a seguir, escolhemos quatro fatores que podem ou não influenciar no resultado dos dados: Escolaridade, Faixa-etária, Gênero e Localidade de moradia. Esta, com menos expressividade, tendo em vista que a maioria dos participantes reside em Bragança/PA, cerca de 87% (Figura 4).

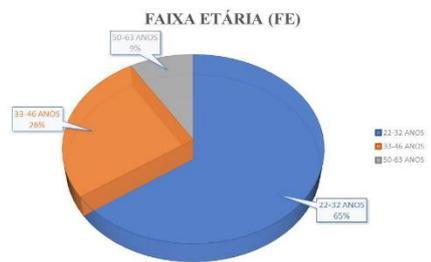
Figura 1: Escolaridade



Fonte: LOF

Fonte: De autoria própria.

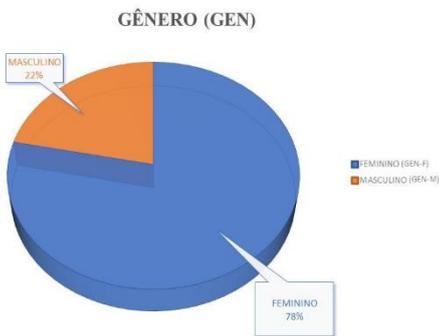
Figura 2: Faixa etária



Fonte: LOPES, D

Fonte: De autoria própria.

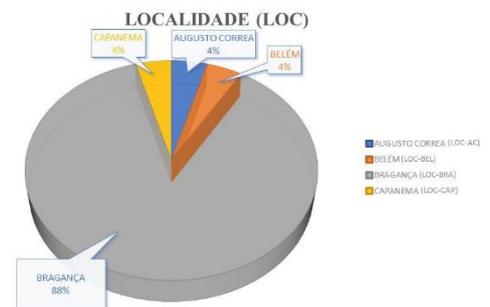
Figura 3: Gênero



Fonte:

Fonte: De autoria própria.

Figura 4: Localidade



Fonte: LOPI

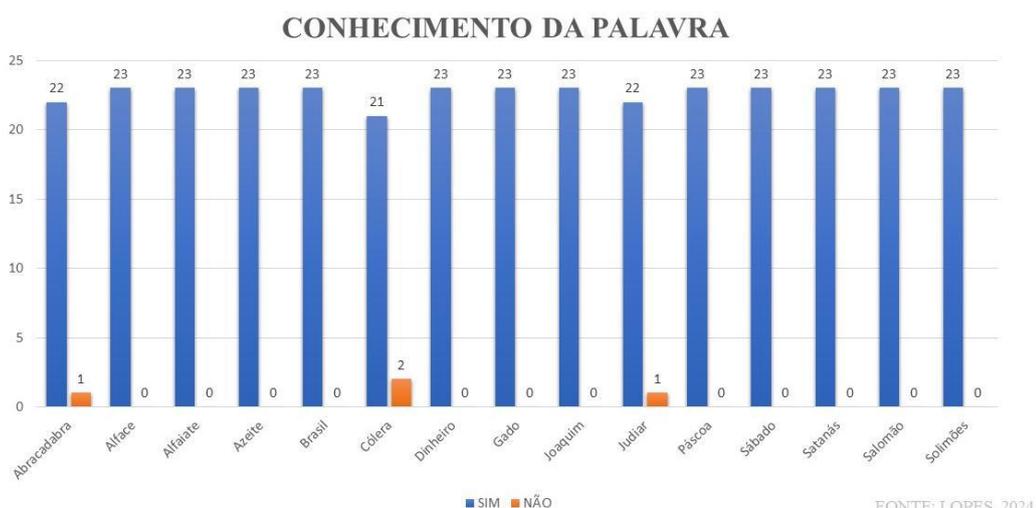
Fonte: De autoria própria.

Sefarad na Amazônia

Ao observarmos os gráficos acima, extraímos as seguintes informações: no que se refere ao fator **Escolaridade (ESC)**, 35% (8) dos participantes têm somente o *Ensino Médio (ESC-EM)*, 22% (5) tem pelo menos uma *Graduação (ESC-GRA)*, 22% (5) tem *Especialização (ESC-ESP)*, 17% (4) tem *Mestrado (ESC-MES)* e 4% (1) tem *Doutorado (ESC-DOU)*. Desses dados, inferimos que 65% desse público pertence ao meio acadêmico, ao passo que 25% correspondem a indivíduos externos a esse ambiente. Tal constatação pode exercer influência significativa nos resultados, uma vez que as instituições, principalmente no contexto amazônico, frequentemente desenvolvem pesquisas relacionadas à cultura judaica, como é o caso do projeto Ecos Sefarditas, do qual fazemos parte, integrando a Universidade Federal do Pará, campus de Bragança.

Já no fator **Faixa etária (FE)**, 65% (15) dos participantes tem entre 22 e 32 anos, 26% (6) tem entre 33 e 46 anos, e 9% (2) tem entre 50 e 63 anos. Em relação ao **Gênero (GEN)**, 78% (18) dos participantes considera-se *Feminino (GEN-F)*, enquanto 22% (5) são *Masculino (GEN-M)*. Por fim, no fator **Localidade (LOC)**, 88% (20) dos participantes alegaram residir em *Bragança/PA (LOC-BRA)*, enquanto os outros 12% se dividiram em 4% que reside em *Augusto Correa/PA (LOC-AC)*, 4% (1) que reside em *Belém/PA (LOC-BEL)* (1) e 4% (1) que reside em *Capanema/PA (LOC-CAP)*.

Figura 5: Primeira pergunta “Você conhece a palavra [nome da palavra]?”.



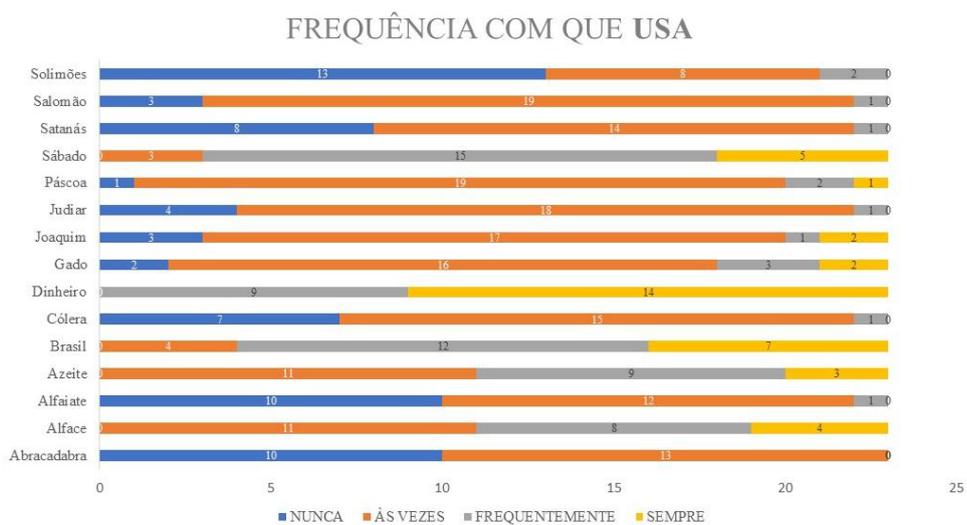
Fonte: De autoria própria.

Sefarad na Amazônia

Segundo a nossa pesquisa, 98,85% das palavras apresentadas são de conhecimento de todos os participantes, enquanto apenas 1,15% delas não o são. As palavras “Alface”, “Alfaiate”, “Azeite”, “Brasil”, “Dinheiro”, “Gado”, “Joaquim”, “Páscoa”, “Sábado”, “Satanás”, “Salomão” e “Solimões” obtiveram 100% das respostas positivas para esta pergunta. Por sua vez, a palavra “Abracadabra” obteve 95% das respostas positivas e 5% negativas. Segundo Glasman (2012, p. 29), essa palavra “pode ser traduzida como “criarei à medida que falo” (num sentido real e sólido para a cultura judaica)”. A palavra “Cólica” obteve 91% das respostas positivas, enquanto 9% alegaram não a conhecer. A palavra “Judiar” obteve 95% das respostas positivas e 5% de negativas.

Como é possível observar, as primeiras palavras citadas acima são aquelas que mais circulam no cotidiano dos paraenses e, certamente, por isso são conhecidas por todos. Se tentarmos categorizá-las, teremos conjuntos que podem ou não conter intersecções entre si, a saber: **a) palavras relacionadas à culinária paraense:** Alface e Azeite; **b) palavras relacionadas a profissões:** Alfaiate, Dinheiro e Gado; **c) palavras genéricas:** Brasil, Dinheiro, Páscoa, Sábado e Solimões; **d) palavras relacionadas à religiosidade:** Joaquim, Páscoa, Sábado, Satanás, Salomão e Solimões. Muitas das palavras que circulam no conjunto relacionado à religiosidade também transitam no conjunto de palavras genéricas, graças ao enorme prestígio que as religiões sempre tiveram no meio social. Segundo Glasman (2018, p. 3), “a maior parte dos hebraísmos chegou ao português por influência da linguagem religiosa, particularmente da Igreja Católica”.

Figura 6: Segunda pergunta “Com que frequência você usa a palavra [nome da palavra]?”.



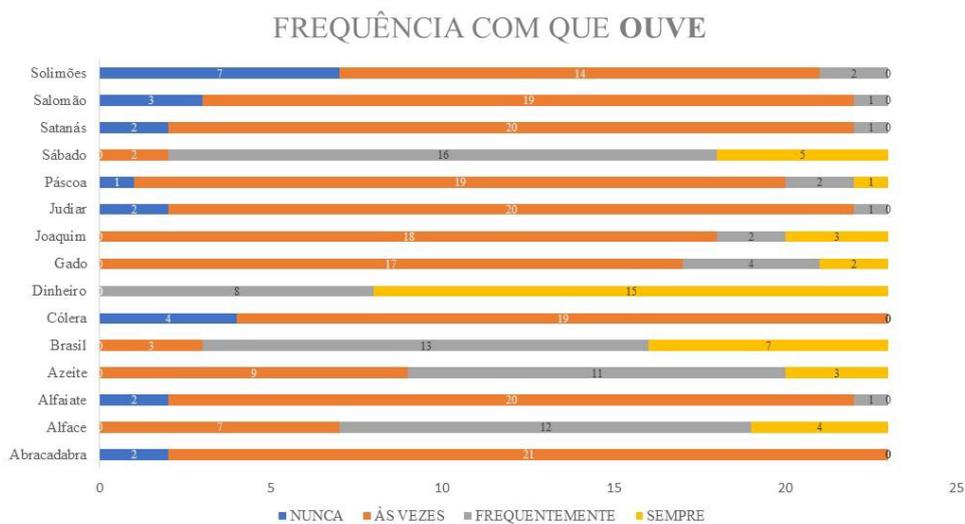
Fonte: De autoria própria.

Sefarad na Amazônia

Nesta pergunta, a alternativa “ÀS VEZES” predominou na maioria das palavras, com 53% do total. A alternativa “FREQUENTEMENTE” obteve 19%, enquanto a “NUNCA” obteve 17% das respostas e a “SEMPRE” foi a que menos foi escolhida, com apenas 11% das respostas. Resta ainda ressaltar que a palavra mais usada dentre as outras é a palavra “Dinheiro”, equivalendo a aproximadamente 36% da alternativa “SEMPRE”; enquanto a menos usada pelos participantes foi a “Solimões”, com aproximadamente 21% da alternativa “NUNCA”.

Comparando este resultado com o anterior (Figura 5), veremos que “Dinheiro” é uma das palavras mais conhecidas e a mais utilizada pelos participantes, certamente por fazer parte dos conjuntos de palavras genéricas e de palavras relacionadas a profissões. No entanto, a palavra “Solimões”, apesar de ser também uma das mais conhecidas, é a menos utilizadas pelos participantes. Isso porque a palavra figura tanto entre o conjunto de **palavras genéricas** quanto no de **palavras relacionadas à religiosidade**, aqui mais restrito, pois nem todos os religiosos usam a palavra com o sentido que Glasman (2017, p. 6, grifos da autora) traz para os seus trabalhos, pois, segundo a autora, “o próprio nome ‘Solimões’ – que designa o curso do Rio Amazonas – teria sua origem no nome do sábio Rei Salomão, cuja forma popular era Solimão”. Esses dois conjuntos são o que certamente influenciam nas respostas, o conhecimento da palavra por causa do famoso rio brasileiro (palavras genéricas) e a sua não utilização deve-se ao fato de não ser um rio que esteja próximo de nós.

Figura 7: Terceira pergunta “Com que frequência você ouve a palavra [nome da palavra]?”.



Fonte: De autoria própria.

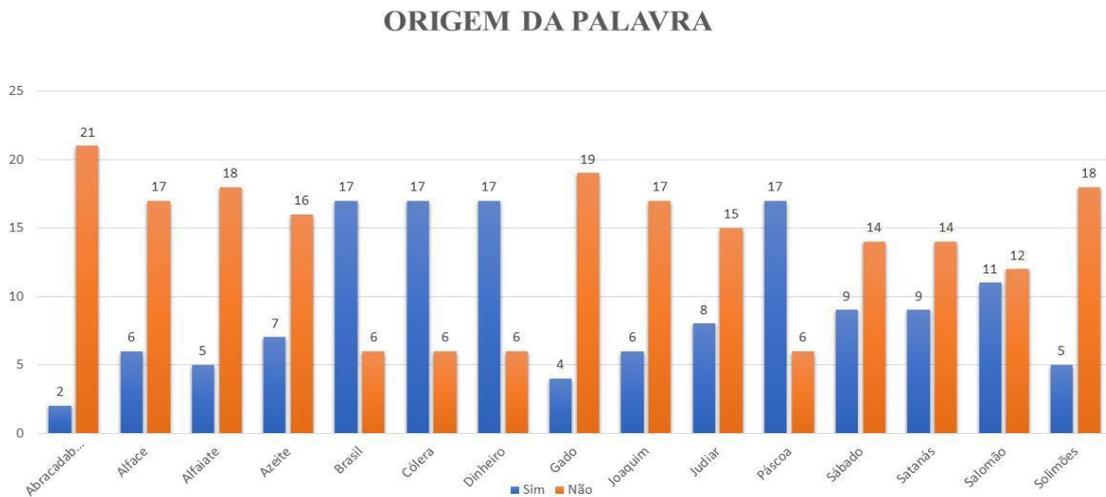
Sefarad na Amazônia

Nesta pergunta, a predominância de alternativas entre as palavras também foi “ÀS VEZES”, com 61% das respostas totais. A alternativa “FREQUENTEMENTE” foi 22% das respostas, enquanto “SEMPRE” ficou com 11% e “NUNCA” foi a menos escolhida, com apenas 6% das respostas. Assim como na pergunta anterior (Figura 6), nesta a palavra que mais participantes alegaram ouvir (dentre as outras) é “Dinheiro”, com 37% da alternativa “SEMPRE”. E, novamente, a que eles menos disseram ouvir é “Solimões”, equivalendo a, aproximadamente, 30% da alternativa “NUNCA”.

Tanto os dados referentes à pergunta “Com que frequência você usa a palavra [nome da palavra]?” (Figura 6), quanto os desta mostram que a palavra mais usada e a mais ouvida é “Dinheiro”, além de ser uma das mais conhecidas (Figura 5); e que a menos usada (Figura 5) e menos ouvida é “Solimões”, muito embora ela seja também uma das mais conhecidas (Figura 5).

Vejamos agora os dados referentes à última pergunta de cada palavra:

Figura 8: Quarta pergunta - “Você sabe a origem da palavra [nome da palavra]?”.



Fonte: De autoria própria.

Percebemos que aproximadamente 60% dos participantes não conhecem a origem de nenhuma das palavras, enquanto os 40% alegaram conhecer. Dentre as que os participantes alegaram conhecer sua origem, temos “Brasil”, “Cólera”, “Dinheiro”, “Páscoa” e “Salomão” que se sobressaíram. Isso se deve, certamente, pelo fato de serem palavras mais “comuns” que as demais, ou seja, estão no conjunto que aqui chamamos de **palavras genéricas**, sendo as que, provavelmente, mais circulam no cotidiano paraense (e nacional), comparando-as

com “Abracadabra”, por exemplo, que liderou o *ranking* de desconhecimento da origem. Esta não pertence a nenhum dos conjuntos citados anteriormente, encaixando-se em um conjunto muito específico, onde ela se atualiza esporadicamente no nível do sistema linguístico. Como nosso objetivo neste trabalho é o de apenas analisar o grau de ciência que os participantes alegaram ter sobre a influência sefardita na sua língua, deixaremos para outro estudo a análise semântica mais profunda de cada uma das palavras em relação aos dados obtidos.

Embora os resultados de nossa análise tenham revelado um certo desconhecimento que os participantes têm em relação à influência da língua hebraica sobre o português utilizado no Pará, mostramos que somente 60% de 23 participantes desconhecem esse fato, resultado um pouco surpreendente se relacionarmos com os vários estudos que mostram como esses traços judaicos foram silenciados na sociedade brasileira (Blay, 2008). É válido ressaltar que carecemos de mais trabalhos que, além de tornar evidentes esses fatos, possam corroborar com os dados por ora trazidos neste. Identificamos palavras e expressões relacionadas à religião, culinária, costumes e tradições judaicas, que são amplamente reconhecidas e utilizadas pelos falantes paraenses, mesmo sem necessariamente compreenderem sua origem ou significado específico.

Vale lembrar que este é um trabalho inicial a respeito dos traços linguísticos judaicos que são encontrados no falar da Amazônia paraense. Desse modo, necessitaremos de mais análises e pesquisas para um estudo ainda mais apurado. Sobre isso, Glasman (2017, p. 89) alega que “a fragilidade das coincidências linguísticas ou fonéticas pode até despertar suspeita; mas, argumentar que elas sejam pura casualidade é adotar uma postura interpretativa simplista e intransigente”, ou seja, embora possam parecer casuais à primeira vista, essas conexões muitas vezes revelam histórias de migração, intercâmbio cultural e resistência. Ignorar essas nuances em prol de uma interpretação simplista seria perder a oportunidade de compreender a riqueza da herança linguística e a interconexão global que molda nossa comunicação diária. Portanto, ao explorar as palavras, devemos adotar uma postura aberta e curiosa, reconhecendo que cada termo carrega consigo uma história e uma identidade cultural.

Conclusão

Este estudo contribui para a compreensão da percepção popular em relação à cultura sefardita no português do Pará. Com base nos resultados, recomenda-se a realização de mais trabalhos com esse teor para que possamos disseminar informações sobre a origem das palavras e promover uma maior valorização dessa herança linguística. Nossas descobertas ressaltam a importância de considerar a influência das diásporas judaicas na formação do léxico. Mostramos que uma parte significativa da população paraense já tem consciência de tais influências, porém a maioria ainda não sabe dos traços linguísticos que se incorporaram ao português e estruturaram parte da nossa língua.

Observamos também como esses elementos linguísticos misturaram-se e tornaram-se parte integrante da identidade linguística e cultural do povo paraense, refletindo a influência duradoura da presença judaica na região. Nossa discussão sobre esses resultados destacou a importância desses termos para a compreensão da história e cultura local, bem como suas implicações para estudos futuros sobre o tema.

Em última análise, a conscientização sobre a influência judaica nas palavras que usamos diariamente pode enriquecer nossa compreensão da história e da diversidade cultural, além de fortalecer os laços entre as diferentes comunidades que compõem o tecido social do Pará. Por isso, destacamos a urgência em produzirmos pesquisa na linguística mais aprofundadas e robustas no que se refere à presença judaica em nossa região.

Referências

BENCHIMOL, Samuel. Os Judeus na Amazônia. In: BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Formação Social e Cultural*. 3. ed. – Manaus: Editora Valer, 2009, 259-425.

BIDERMAN, M. T. C. Léxico e vocabulário fundamental. *ALFA: Revista de Linguística*, São Paulo, v. 40, 2001. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3994>. Acesso em: 15 mar. 2024.

BLAY, Eva Alterman. Judeus na Amazônia. In: SORJ, B. org. *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 25-57. ISBN: 978-85-9966-260-1. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/h9ypr/pdf/sorj-9788599662601-03.pdf>. Acesso em 6 nov. 2023.

CABRÉ, Maria Teresa. *La terminología hoy: concepciones, tendencias y aplicaciones*. *Ciência da Informação*, [S. l.], v. 24, n. 3, 1995. DOI: 10.18225/ci.inf.v24i3.567. Disponível em: <https://revista.ibict.br/ciinf/article/view/567>. Acesso em: 15 mar. 2024.

FAINGOLD, Reuven. *Los judíos en las cortes reales portuguesas*. *Sefarad*, [S. l.], v. 55, n. 1, p. 77–104, 1995. DOI: 10.3989/sefarad.1995.v55.i2.911. Disponível em:

<https://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/view/1111>. Acesso em: 8 mar. 2024.

FALBEL, Nachman. *Judeus no Brasil: estudos e notas* [online]. São Paulo: Humanitas, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/43558562/Judeus_no_Brasil_Estudos_e_Notas. Acesso em: 10 mar. 2024.

GLASMAN, Jane Bichmacher de. Cristãos Novos na Construção da Identidade Brasileira. *Interagir: pensando a extensão*, [S. l.], n. 10, 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/interagir/article/view/2660>. Acesso em: 15 mar. 2024.

GLASMAN, Jane Bichmacher de. *Presença judaica na toponímia brasileira: brasil, origem e mistérios*. *PRINCIPIA*, nº. 35, 2017, p. 77–89. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/principia/article/view/38612>. Acesso em: 10 mar. 2024.

GLASMAN, Jane Bichmacher de. *Presença judaica na língua portuguesa: expressões e dizeres populares em português de origem cristã-nova ou marrana*. Português sem mistério. 2018. Disponível em: <https://portuguessemisterio.com.br/2018/01/05/presenca-judaica-na-lingua-portuguesa-expressoes-e-dizeres-populares-em-portugues-de-origem-crista-nova-ou-marrana/>. Acesso em 10 mar. 2024.

KRIEGER, Maria da Graça. TERMINOLOGIA REVISITADA. *DELTA: Documentação e Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, [S. l.], v. 16, n. 2, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/view/39899>. Acesso em: 15 mar. 2024.

KRIEGER, Maria da Graça; BEVILACQUA, Cleci Regina. A pesquisa terminológica no Brasil: uma contribuição para a consolidação da área. *Debate Terminológico*, [S. l.], n. 01, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/riterm/article/view/21287>. Acesso em: 15 mar. 2024.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas, 5. ed., 2003. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7710716/mod_resource/content/1/Fundamentos%20de%20metodologia%20cient%C3%ADfica.pdf. Acesso em: 15 mar. 2024.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Amostragem e saturação em pesquisa qualitativa: consensos e controvérsias. *Revista Pesquisa Qualitativa*, São Paulo, v. 5, n. 7, p. 1–12, 2017. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/82>. Acesso em: 5 mar. 2024.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: HUCITEC, 9. ed., 2004.

NOVINSKY, A. O legado do judaísmo à civilização brasileira. 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, p. 1-8. ISBN: 978-85-7982-018-2. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/583jd/pdf/lewin-9788579820182-03.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2024.

SCHAMA, Simon. *A história dos judeus: à procura das palavras: 1000 a.C. - 1492 d.C..* Tradução: Donaldson M. Garschagen. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Título original: *The Story of the Jews: Finding the Words: 1000 bce – 1492 ce*. ISBN 978-85-359-2630-9¹²³. Disponível em: <https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/12910.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2024.

Sefarad na Amazônia

SCHIEFLER-FONTES, Márcio. Romances e canções sefarditas dos séculos XV a XX traduzidos do judeu-espanhol. *Scientia Traductionis*, Florianópolis, n. 2, p. 1-15, 2006. DOI: [10.5007/%25x]. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/12890>. Acesso em 10 mar. 2024.

VELTMAN, Henrique. *Os hebraicos da Amazônia*. Yumpu. 2005. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12979333/os-hebraicos-da-amazonia-por-henrique-veltman/16>. Acesso em: 17 dez. 2023.

Sobre os autores

Adriana Abuhab Bialski

É Bacharel em economia (FEA/USP), mestra em Letras/Estudos Judaicos (FFLCH/USP), especialista em Museologia, Cultura e Educação (PUC/SP), doutoranda em Letras/Estudos Judaicos (FFLCH/USP) com bolsa CAPES. Pesquisadora de temas relacionados à memória judaica brasileira.

Alessandra Conde

Tem mestrado em Estudos Literários, pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), e doutorado em Letras e Linguística, pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Realizou Estágio pós-doutoral (2021-2022) sobre os escritores judeus na Amazônia, sob a supervisão da profa. Dra. Lyslei Nascimento, no Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É professora Adjunta da Universidade Federal do Pará (UFPA), vinculada à Faculdade de Letras (FALE), do Campus de Bragança, PA; professora credenciada no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA - UFPA), campus de Bragança, e no Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL - UFPA), em Belém (Pará); coordenadora do grupo de pesquisa NESAs (Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia) e do Projeto Ecos sefarditas: Judeus na Amazônia. Organizou em parceria com Silvia Benchimol Barros o livro *Ecos sefarditas: judeus na Amazônia* (2020) e com Thiago Machado dos Santos, Libna Keite S. Gama e Silvia Benchimol Barros, publicou o livro *Catálogo dos escritores judeus da Amazônia* (2023).

Alice Giovana dos Santos Souza

É graduanda em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e integrante do projeto de pesquisa “Ecos Sefarditas: Judeus na Amazônia” e do “Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia” (NESAs).

Aldileia Lopes de Moraes

É licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Mestranda em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA). Integrante do projeto de pesquisa “Ecos Sefarditas: Judeus na Amazônia” e “Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia” (NESAs).

Aldilene Lopes de Moraes

É graduada em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA). Integrante do projeto de pesquisa “Ecos Sefarditas: Judeus na Amazônia” e do “Núcleo de Pesquisa Sefardita da Amazônia” (NESAs). É professora da Rede Estadual de Ensino (SEDUC -PA).

Angélica Pinheiro

É graduada em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA). Integrante do projeto de

pesquisa “Ecos Sefarditas: Judeus na Amazônia” e do “Núcleo de Pesquisa Sefardita da Amazônia” (NESA).

Bernardo de Oliveira Lopes

Mestrando em Linguagens e Saberes na Amazônia, pela UFPA. Licenciado em Letras - Língua Portuguesa, com ênfase em Linguística. Membro do Projeto Ecos Sefarditas: Judeus na Amazônia; e do Línguas Indígenas e o Português na Amazônia Oriental: contato linguístico, educação e tradução (PROLIPAM).

Cilene de Sousa Silva

Graduada em Letras Língua Portuguesa pela universidade Federal do Pará, campus Bragança. Durante sua trajetória acadêmica aprofundou seus conhecimentos em linguística explorando as diversas facetas da língua Portuguesa. Seu foco é nas particularidades da língua no contexto brasileiro e interesse por investigações acerca da linguagem como fenômeno cultural e social, analisando como o idioma interage com questões de identidade, poder e diversidade. Atuou como aluna voluntária do Projeto de Extensão Escola de Métodos. Colaboradora do Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia (NESA).

Dhyonatan da Silva de Miranda

É graduado em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Foi monitor do projeto de extensão “Nivelamento da Aprendizagem” no eixo da área de Linguagens, sob orientação da professora Dra. Maria Da Conceição Azevedo.

Karina Marques

É “Maître de conférences” (professora adjunta) no Departamento de Estudos Portugueses e Brasileiros da Universidade de Poitiers, na França, desde 2018. Possui doutorado em literatura brasileira e portuguesa pela Universidade Sorbonne Nouvelle e pós-doutorado em literatura brasileira pela Universidade Rennes 2. Seus interesses de pesquisa são centrados nos relatos testemunhais e na literatura produzida por imigrantes e refugiados judeus em Portugal e no Brasil e por textos “pós-memoriais” (Hirsch, 1992) sobre esse assunto. É autora da obra *Ilse Losa: estreitando laços: correspondência com os pares lusófonos (1948-1999)*, publicada em 2018 sobre essa escritora portuguesa, nascida na Alemanha e refugiada em 1934 em Portugal em razão de sua origem judaica. Sobre a obra de Paulo Jacob, tema de pesquisa do seu pós-doutorado, publicou artigos em várias revistas científicas brasileiras (Geografia e literatura - USP ; Aletria - UFMG ; Arquivo Maaravi – UFMG, Re-unir – Universidade Federal de Rondônia), portuguesa (Cadernos de Literatura Comparada – Universidade do Porto), colombiana (Revista Colombiana de Geografía – Universidad Nacional de Colombia) e binacional (Interfaces – Brasil/ Canadá), assim como um capítulo no primeiro livro inteiramente dedicado à obra do autor (Paulo Jacob: dossiê do centenário de nascimento (1921-2021), organizado por Jamesley Almeida de Souza).

Laís Quadros Rodrigues

É graduada em Tecnologia em Gestão Ambiental - pelo Instituto Federal do Pará (IFPA). Graduanda em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Integrante do projeto de pesquisa “Cartografias literárias da imigração do continente Amazônico” e do “Núcleo de Pesquisa Sefardita da Amazônia” (NESA).

Maria De Fátima Grilo Velez De Castro

Professora no Departamento de Geografia e Turismo da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), onde integra a Comissão Científica. É também Coordenadora do Mestrado em Ensino de Geografia; Investigadora do CEIS20 (membro efetivo); Presidente da RISCOS (Associação Portuguesa de Riscos, Prevenção e Segurança). As principais áreas de investigação são: Educação Geográfica; Geografia e Riscos Sociais; Geografia das Migrações.

Moacir Amâncio

Professor sênior de Literatura Hebraica da Universidade de São Paulo, autor, entre outros, dos seguintes livros: *Dois Palhaços e Uma Alcachofra*, (estudo sobre o romance *Adam Filho de Cão*, de Yoram Kaniuk), *Yona e o Andrógino* (sobre a poesia de Yona Wollach, musa da contracultura israelense nos anos 70), *Ata*, (reunião de livros de poemas da sua autoria), entre outros. Como tradutor, trouxe ao português brasileiro coletâneas como *Carta a Fernando Pessoa*, coletânea dos poemas de Ronny Someck (Iluminuras, SP) e *Terra e Paz*, seleção de poemas de Yehuda Amichai (Bazar do Tempo).

Nancy Rozenchan

Professora Sênior do Departamento de Letras Orientais e do Programa de Pós-Graduação Letras Estrangeiras e Tradução da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Regina Igel

Doutora em Língua Portuguesa e Literaturas em Português pela University of New Mexico. Professora titular – University of Maryland e Coordenadora do Programa de Português na Universidade de Maryland, College Park.

Renato Athias

Doutor em etnologia (1995) pela Universidade de Paris 10, é Coordenador do Centro de Estudos e Pesquisas em Etnia (NEPE) da Universidade Federal de Pernambuco (Brasil), Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE e no Master Interuniversitário em Antropologia da Universidade de Salamanca na Espanha. Realizou estudos na área de mídia e televisão na Universidade de Southampton (Reino Unido Reino Unido) tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia dos povos indígenas, xamanismo e antropologia indígena, coleções e museologia indígena, incluindo projetos de pesquisa entre povos indígenas de Pernambuco e da região do Rio Negro no Amazônia. Recentemente está voltado para o estudo da presença sefardita no baixo amazonas. Trabalha com objetos xamânicos do Rio Negros nos Museus da França, publicando artigos neste campo com ênfase em políticas de reconhecimento e políticas

de conhecimento dos povos indígenas do Amazônia. As suas publicações estão disponíveis em: <https://neip.academia.edu/RenatoAthias>.

Tabita Fernandes da Silva

Doutora em Linguística pela Universidade de Brasília, Mestra em Linguística pela Universidade Federal do Pará e graduada em Letras na mesma instituição. Professora Ajunta da Universidade Federal do Pará na Faculdade de Letras e docente do Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia.

Thiago Machado

Graduado em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará, campus - Bragança. Mestrando em Letras, na área de concentração de Estudos Literários, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), na instituição referenciada. Bolsista CAPES. Membro do Núcleo de Estudos Sefarditas da Amazônia (NESA) e do Ecos Sefarditas: Judeus na Amazônia. Um dos autores/organizadores do *Catálogo dos Escritores Judeus da Amazônia*. Integra o corpo editorial da Revista *A palavrada*, periódico da Faculdade de Letras (FALE), campus de Bragança.

Virna Salgado Barra

Autora do livro *Geography and the Space of the Sacred: The Presence of Opus Dei in Contemporary Protestantism*. Professora da Faculdade Católica de Belém (FACBEL). Doutoranda e Mestre em Geografia pela Universidade de Coimbra (UC). Especialista em Ciências da Religião pela Universidade Candido Mendes (UCAM). Licenciada e Bacharel em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU).